

KATEDRA ETIKY
A MORÁLNEJ FILOZOFIE

Acta Moralia Tyrnaviensia

VII

Reflexia človeka
v slovanskom filozofickom prostredí

FILOZOFICKÁ FAKULTA
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE
2017

RECENZENTI

prof. PhDr. Silvia Gálíková, CSc.
prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc.

EDITORI

doc. PhDr. Jaromír Feber, CSc.
PhDr. Peter Rusnák, PhD.

Zborník publikovaných štúdií z medzinárodnej vedeckej konferencie
je výstupom riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0375/16 *Človek medzi profánnym
a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia*.

© Jaromír Feber – Peter Rusnák, 2017
© Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2017
ISBN 978-80-568-0067-6

Obsah

Úvodom	9
Человек как проблема позитивной философии в России начала XX века	11
Александр Рыбас	
Представление о личности в философии Бориса Чичерина	25
Игорь Евлампиев	
Человек на фоне Абсолютного: траектория философской антропологии С. Франка	37
Геннадий Аляев	
Tolstoy or Ilyin? Ethical Dilemmas Over Counteracting Evil by Force ...	50
RYSZARD MOŃ	
Človek – jeho dignitas a mystérium – v myslení kardinála Jána Chryzostoma Korca	65
HELENA HREHOVÁ	
Dostojevského zápas o človeka: niekoľko poznámok k poviedke <i>Sen smiešneho človeka</i>	81
ZLATICA PLAŠIENKOVÁ	
Reflexe člověka v ruské filozofii	95
JAROMÍR FEBER	
Smysl lidského utrpení a víry v myšlení Bohuslava Reynka	107
JOSEF DOLISTA	

The Marxist Concept of Revolutionary Morality According to Leon Trotsky	113
ANDRZEJ KOBYLIŃSKI	
Aspekty človeka v súčasnej ruskej filozofii a pokus o ich zdôvodnenie ...	125
ALŽBETA DUFFEROVÁ	
Človek a technika. Náčrt problematiky na pozadí myšlienok Nikolaja Alexandroviča Berďajeva	134
TOMÁŠ PRUŽINEC	
„Slovenský Guardini“. Človek ako kultúrna bytosť vo filozofii Ladislava Hanusa	145
ANDREJ RAJSKÝ	
Vec Šestov	159
PETER NEZNÍK	
Reflexe osobnosti pedagoga v díle kardinála Františka Tomáška a její význam pro současnou edukační praxi	181
MARKÉTA ŠVAMBERK ŠAUEROVÁ	
Obraz Boha versus obraz človeka v transhumanistických biomanipuláciách	194
RENÉ BALÁK	
Je liberálna demokracia optimálne politické zriadenie? Apoteóza demokracie v kontexte filozofie Nikolaja Berďajeva	209
PETER GREČO	
Andrej Žarnov – svedok viery a pravdy	230
EVA ORBANOVÁ	
Osobnosť v slovenskej žurnalistike don Anton Hlinka	240
KAROL ORBAN	
Koľko tváří majú ruskí národnici? Aktuálny slovenský pohľad na problematiku intelektuálnych dvojníkov	245
ONDREJ MARCHEVSKÝ	

Človek, veda a technika. Poznámky k Florenského reflexii pozitivizmu ..	255
PETER RUSNÁK	
Nacionalizmus Jonáša Záborského	269
PAVOL KRISTOF	
Umenie útechy a zmysel pre humor v živote a v myslení Tomáša Špidlíka	179
BRANISLAV ČANIGA	
Axiologicko-aretologický profil Slováka podľa Sama Chalupku	188
KATARÍNA MÁRIA VADÍKOVÁ	
Prírodné motívy a reflexia človeka v lyrickej tvorbe Viliama Turčányho	302
RADKA MINAROVICHOVÁ	
Profesor Milan Hamada, človek písanej kultúry	310
ROMANA PUŠKELOVÁ	
Aspekty morálno-pedagogickej formácie v slovenskom kultúrnom prostredí	326
KATARÍNA VURČÍKOVÁ	
Sociálno-psychologické a sociologické aspekty dopingu. Antropologický profil športovca	333
LINDA MACHOVÁ	
RECENZIE	
<i>Conditio humana</i> v paradigmách antropológie	339
Lekcia z antropológie a výzva spoznať pramene duchovnej kultúry	343
Adresár autorov	349

Úvodom

Sborník studií *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí* je spoločnou publikáciou účastníkov mezinárodnej vedeckej konferencie (Slovákov, Čechů, Polákov, Ukrajinců a Rusů), ktorá bola organizovaná ako jeden z výstupov řešení grantového projektu VEGA č. 1/0375/16 na tému *Človek medzi profánnym a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia*.

Zvolené téma by mohlo vyvolať určité nedorozumení, môže totiž evokovať, že sa snad domnívame, že existuje nejaké spoločné jednotné slovanské prostredí. Myslím, že je naopak zřejmou skutočnosťou, že priestor, v ktorom žijú slovanské národy je veľmi pluralitný, ak kultúrne tak i politicky. Nicméně ona pluralita nemusí byť prekážkou hľadání nejakých forem slovanskej vzájomnosti. Je možná pravdou, že my Slované máme spoločný pôvod a spoločnú históriu, ale práve spoločná história je zároveň tým, čo nás najviac rozdeľuje.

Nesporným zůstává fakt jazykovej blízkosti. Nicméně i když máme podobný jazyk, je smutnou skutočnosťou, že sa medzi sebou často dorozumívame anglicky. Emocionálne cítim, že medzi námi Slovany existuje určitá príbuznosť a rovněž racionálne vnímam potrebu na základe tejto príbuznosti prispieť k vytvárení spoločného slovanského priestoru, v ktorom vládne duch priateľstvá, vzájomného porozumení a filozofickej tvořivosti. Doufám, že naše spolupráce, ktorá sa již stává milou tradíciou, k tomu môže pomoci. Na závěr si dovoľím citovať Ludovíta Štúra: „Preto nech neprejde jediný deň bez toho, aby ste vy, Slovania a synovia týchto kmeňov nevykonali jediný dobrý skutok pre svoj kmeň, obraňujte jeho právo a vzdelávajte ho.“ (Slovanstvo a svet budúcnosti. Bratislava 1993, s. 140).

Slovania, žijúci v 13-tich krajinách Európy s počtom viac ako 300 miliónov ľudí, si ešte aj dnes uvedomujú, že predstavujú jazykovo blízke spoločenstvo, ktoré je v Európe a vo svete neprehliadnuteľné. Tým však nechceme povedať, že by sa slovanské národy usilovali o upevňovanie spoločnej identity. Vzájomnosť nevyžaduje identickosť, ale dôveru, ktorá nachádza inšpiráciu v konceptoch pravdy, dobra a krásy. Takáto vzájomnosť počítajúca s dôverou

nepotrebuje ideológiu, ale hlboké a vysoké idey, v ktorých možno tušiť súzvučnosť aj symfóniu. Súčasní Slovania by práve z tohto dôvodu nemali zabudnúť na to, že dominantnosť ideológie takmer vždy ničí slobodu ducha, paralyzuje originálnu tvorivosť a kultúru, nakoľko kultúra je závislá a stojí permanentne na duchovno-morálnych hodnotách. V tomto zmysle je živá slovanská vzájomnosť predĺžením kultúry aj jednoty, ktorá nikoho nezväzuje, ale práve naopak, ktorá všetkých vzájomne obohacuje.

Úsilie nášho konferenčného jednanja, ktorého plodom je aj tento zborník, smeruje k zámeru poukázať na originálne prepojenie filozoficko-antropologických tendencií v ruskej filozofii 20. storočia a o ich systematické spracovanie so zreteľom na dopad týchto ideí na filozofické myslenie 20. storočia a súčasnosti. Kľúčovou témou ruskej filozofie a ruského religiózneho myslenia v 20. storočí bola politika a téma sociálnej spravodlivosti, vždy však idea človeka, ktorá mala prostredníctvom sociálno-politických štruktúr prirodzene vyústiť do symbiózy pravdy s dobrom, čo sa malo odraziť v integrite filozofie, antropológie, sociálnej náuky a politiky. Sprístupnenie ruských filozoficko-antropologických ideí môže byť prínosom aj pre súčasné filozofické myslenie a aktuálnu morálno-hodnotovú krízu v Rusku a v Európe vôbec. Interdisciplinárne rozmedzie témy je zároveň výzvou pre ďalší výskum a nové testovanie ruských ideí v kontexte súčasnej slovenskej/slovanskej filozofie. Idey v zborníku uvádzaných ruských filozofov nie sú ešte stále slovenskej odbornej, o to viac laickej verejnosti, známe. Prakticky totiž neexistujú preklady prameňnej ani sekundárnej literatúry v slovenskom jazyku. Z tohto dôvodu stojí slovenská filozofia i reflexia na pôde etiky pred výzvou hlbšie pochopiť úsilie ruských filozofov o sociálnu spravodlivosť, aktuálne sprístupniť, ale aj kriticky reflektovať inšpiratívne ruské myslenie. Rovnako vnímame ako dôležitú aj ich následnú komparáciu s filozofickým myslením 20. storočia na Slovensku, ako aj s názormi a postojmi ruských autorov žijúcich na Západe, napr. v oblasti ruskej religiozity a filozofie kultúry.

V nadväznosti na súčasný stav danej problematiky treba povedať, že aj napriek vplyvom najmä nemeckej klasickej filozofie, si ruská filozofia zachovala svoju originalitu a jedinečný prístup k riešeniu filozofických otázok. Filozofické myslenie v Rusku predstavuje variantu nesekularizovanej filozofickej teórie, v centre ktorej sú témy o vzájomnom vzťahu človek – Boh, morálka – náboženstvo, veda – viera. Ruské filozofické myslenie zdôrazňuje vyššiu hodnotu morálky a jej spätosť s človekom. Ambíciu predstaviť práve antropologicko-morálny aspekt slovanského myslenia má aj zborník štúdií publikovaných v edícii Acta Moralia Tyrnaviensia 7.

Jaromír Feber · Helena Hrehová · Peter Rusnák

Человек как проблема позитивной философии в России начала XX века

Александр Рыбас

Кризис классической рациональности, разразившийся на рубеже XIX–XX столетий, кардинально изменил понимание предметности и методов философского познания. Прежде всего, очевидным стал «конец метафизики» – факт, с которым вынуждены были считаться в том числе и те философы, которые стремились восстановить метафизику как науку, защитив ее от нападков «критического мышления». Кроме того, задачей философского познания все чаще стали считать не обретение инвариантного универсального содержания, отражающего подлинную реальность, а творческое моделирование и актуализацию возможной действительности. Таким образом, в философии начала XX века явно обнаруживаются две магистральные тенденции, обуславливающие специфику философского творчества вплоть до настоящего времени, а именно: построение *неметафизической* философии и обоснование философии как *проблемного* знания.

В русской философии XX века эти тенденции также являются определяющими, несмотря на то что иногда их стараются не замечать, намеренно редуцируя сложный процесс развития философской мысли в России к той или иной идеологии, будь то ренессансно-религиозная или официально-марксистская. Интересно в этой связи указать на одно совпадение, весьма существенное и отнюдь не случайное, во взглядах сторонников как религиозной, так и марксистской версий русской философии, – совпадение, которое проявляется в их отношении к феномену *русского позитивизма*: и те и другие видят здесь реальную угрозу их собственным воззрениям и на этом основании отказывают этой традиции в принадлежности к философии вообще и к философской культуре России в частности. Сейчас нетрудно понять основную причину этой ненависти, примиряющей две противоположные позиции: она заключается в том, что позитивисты сумели найти и теоретически обосновать альтернативу метафизической рациональности, что позволило им

по-новому решать «вечные» вопросы философии, тогда как адепты «истинно»-религиозной мысли, а также представители «единственно верного» научного марксизма остались на уровне докритического мышления, тщетно пытаясь противостоять вызову времени.

Рассмотрим русский позитивизм прежде всего в контексте двух основных «раздражителей» философской традиции: *антиметафизического пафоса* и *новой модели знания*. Тем самым станет понятной идея проблематизации человека – одна из центральных в позитивной философии.

Метафизика, как объект критики позитивистов, – это особая стратегия постижения абсолютной истины. Исторически представление об абсолютной истине, как и способы ее объективации, могут меняться, однако неизменным остается уверенность в обладании «доступом к реальности», что и превращает философа в метафизика. Необходимо, таким образом, проанализировать возможность этого доступа, или, что то же, исследовать «метафизическое чувство» – шестое чувство человека мыслящего. Это и делают русские позитивисты в первую очередь, показывая в итоге, что «секрет» метафизики прост: он заключается в дуализме.

Дуализм – это удобное средство представления сущего, известная процедура объяснения данного в опыте посредством апелляции к сверхопытному, в результате чего сущее трактуется как такое лишь в отношении к сущности, имеющей априорный характер. Дуалистическое объяснение сущего, если посмотреть на него как на механизм производства объективности, сводится к следующему: актуально значимое содержание опыта (то, с чем мы имеем дело здесь и сейчас, что важно для нашей жизни) наделяется атрибутом истинности (или лжи) при помощи инстанции истины, которая изначально выносится за пределы опыта и лишается возможности актуализации, т. е. изымается из числа тех предметов, которые подлежат познанию. Получается так, что основание нашего знания всегда лежит в незнании, имеющем принципиальный характер, и от того, насколько мы не знаем причины нашего знания, зависит его возможность и развитие. Непознаваемый мир «вещей в себе», таким образом, служит познаваемости «вещей для нас», и его непознаваемость является чем-то вполне очевидным, понятным и необходимым.

Дуализм, как метод метафизического познания, с необходимостью предполагает онтологизацию познанного и непознаваемого, в результате чего содержание знания и его условие рассматриваются в отрыве от процесса познания. Пагубность дуализма, как показывают русские

позитивисты, сказывается в неизбежности разрыва сущего на две не пересекающиеся друг с другом части: мир распадается на царство идей и систему вещей, человек – на душу и тело, науки – на гуманитарные и естественные. Метафизика, строящаяся на дуалистической интерпретации сущего, предполагает также онтологизацию этой интерпретации, в результате чего порядок идей объявляется тождественным порядку вещей: то, как мы мыслим вещи, определяет то, что есть вещи сами по себе, а значит, внешний мир познаваем только через его идеальное представление в мысли. В итоге бытие сущего трактуется через мышление, т. е. через его рациональную транскрипцию, а точнее – абстракцию.

Таким образом, метафизика – это такая система знания, которая основана на незнании, т. е. на целом ряде принятых на веру и принципиально не проверяемых положений, причем эти положения, будучи гипотетическими, произвольно наделяются аподиктическим содержанием. Метафизическое мышление является предельно упрощенным, так как оно замыкается на самом себе, причем эта замкнутость, отгороженность от действительности внешнего мира характеризуется как «доступ к реальности». Неудивительно, что в результате создается фиктивная картина мира – структурно выверенная и логически непротиворечивая, однако не имеющая никакой познавательной ценности.

Метафизическое мышление, не имея опоры в реальности и не зная пределов своей деятельности, утверждал В. В. Лесевич, относится не к философии, а к поэтическому творчеству, так как «только поэтические произведения руководятся единством какой-нибудь идеи и выполняются одною какою-нибудь личностью»¹. К метафизическим системам нужно относиться, поэтому, как к произведениям искусства, которые, возможно, и украшают жизнь, но никак не способствуют ее познанию. Метафизический язык описания сущего изобилует иносказаниями и метафорами, и это не случайно. Метафоры и иносказания уместны только там, где объективная действительность подчиняется субъективному произволу мысли, потому что для выражения воображаемого нельзя найти в языке адекватных средств. «Субъективное умозрение строит множество смелых, сложных, стройных и величественных систем, в которых даже наиболее противоречащим своему основному положению фактам придает смысл, согласный с этим положением»². Произвол

¹ Что такое научная философия? Этюд В. Лесевича. СПб., 1891. С. 239.

² Лесевич, В.В.: Первые провозвестники позитивизма // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб., 1995. С. 59.

субъективного творчества приводит к тому, что «отвлеченные понятия незаметно объективируются, слова принимаются за самые предметы и, таким образом, полагается начало целому ряду реализованных абстракций, каковы: сущность, конечная цель, первая причина и т. п.»³.

Согласно А. А. Богданову, метафизическое мышление – это мышление вульгарное, и именно потому, что метафизик занимается решением «высших» вопросов. Вульгарность сказывается, прежде всего, в самом противопоставлении «высшего» «низшему», что свидетельствует о приспособленчестве к общепризнанным способам мыслить. Очевидно, что само «понятие “абсолютного” вполне фиктивно, ибо содержание понятий берется *только из опыта*, а в опыте нет и не может быть ничего абсолютного»⁴. Истины, с которыми реально имеет дело познание и которые определяют существование человека, не могут быть абсолютными: это «живые организующие формы опыта», они должны не только «открываться» или «констатироваться», а служить ориентиром в человеческой деятельности, «вести за собой», давать «точку опоры в жизненной борьбе»⁵. Жизненное значение истины обуславливается не тем, что она вечна и неизменна, а тем, что она может служить целью совместных действий и орудием достижения этой цели. И подобно тому, как последняя цель знаменовала бы собою конец движения, а значит, прекращение жизни, так и последняя, абсолютная истина предполагала бы конец мышления, творческой деятельности человека.

С точки зрения П. С. Юшкевича, метафизика – это закономерный продукт «субстанциального мышления». Это мышление характеризуется прежде всего тем, что основывается на вере в субстанцию – «художественный символ», созданный первобытным человеком с целью систематизации довольно ограниченного круга явлений, а именно его опытов с твердыми телами. Таким образом, «субстанциализм есть, по преимуществу, идеология твердых тел, идеология возведенных в абсолют осязательных ощущений»⁶, и границы его применимости определяются степенью примитивности человеческого опыта. Так, для обыденной жизни метафизика субстанциализма вполне пригодна, поскольку

³ Там же.

⁴ Богданов, А.А.: Вера и наука (По поводу книги В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Богданов А.А. Падение великого фетишизма: Современный кризис идеологии. М., 2010. С. 153.

⁵ Богданов, А.А.: Эмпириомонизм: Статьи по философии. М., 2003. С. 219.

⁶ Юшкевич, П.С.: Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Русский позитивизм: В. В. Лесевич, П. С. Юшкевич, А. А. Богданов. СПб., 1995. С. 145.

представляет сущее в его конечной определенности, а мир в целом – как логически упорядоченную совокупность сущего, или картину, в результате чего человек обретает ту «простоту взгляда», которая и позволяет ему видеть в преходящем нечто неизменное, «подлинное». Однако для философской рефлексии метафизическое мышление неприемлемо, так как, акцентируя внимание исключительно на «подлинном», оно теряет из виду действительное содержание опыта. П. С. Юшкевич противопоставляет метафизическому субстанциализму философский «констанциализм» – такой подход к интерпретации сущего, который позволяет создать картину мира в ее динамике, отражающую, с одной стороны, онтологическое единство сущего, а с другой, относительность и бесконечность его познания.

Все русские позитивисты, указывая на несостоятельность дуалистической метафизики в плане философского познания, разрабатывали альтернативные проекты и пытались обосновать возможность монистического мышления. Наиболее интересными опытами построения системы «неметафизического всеединства» являются эмпириомонизм и тектология А. А. Богданова⁷, научная философия В. В. Лесевича⁸, эмпириосимволизм П. С. Юшкевича⁹, философия жизни С. А. Суворова¹⁰, позитивная эстетика А. В. Луначарского¹¹. Эти учения, несмотря на общность исходных посылок и принципиальных положений, довольно разнообразны. Однако каждое из них представляет собой опыт моделирования нового, неклассического знания. Если суммировать высказанные в этой связи русскими позитивистами идеи, то можно назвать это знание «проблемным».

Характеризуя философию как «проблемное» знание, необходимо прежде всего обратить внимание на специфику понятия «проблема». Известно, что в формальной логике проблемой называется ситуация неразрешенности какого-либо вопроса при крайней необходимости его разрешения. Следовательно, проблемная ситуация предполагает

⁷ Богданов, А.А.: Эмпириомонизм: Статьи по философии. М., 2003; Богданов А.А. Тектология: Всеобщая организационная наука. М., 1989.

⁸ Лесевич, В.В.: Что такое научная философия? СПб., 1891.

⁹ Юшкевич, П.С.: Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Русский позитивизм: В. В. Лесевич, П. С. Юшкевич, А. А. Богданов. СПб., 1995.

¹⁰ Суворов, С.: Основы философии жизни // Очерки реалистического мировоззрения: Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб., 1905.

¹¹ Луначарский, А.В.: Основы позитивной эстетики // Очерки реалистического мировоззрения: Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб., 1905.

актуальность поставленного вопроса и *отсутствие* требующихся на него ответов. В философии проблема также характеризуется ситуацией неразрешенности, однако специфика последней состоит в том, что неразрешенность эта носит *принципиальный* характер. Это означает, что проблема, коль скоро она поставлена в философии, ценна сама по себе и не предполагает поиск окончательных решений, поскольку даже потенциальное их наличие уничтожает ее как проблему.

«Проблемность» философии, как ее понимали русские позитивисты, указывает прежде всего на отказ от продуцирования систематического знания, потому что ограниченность какой бы то ни было «картины мира» давно уже стала очевидной. Мир, в котором мы живем и который обуславливает предметность философии, не замыкается в пределах действительности, как бы эта действительность ни понималась: эмпирически – как совокупность явлений, существующих здесь и сейчас; трансцендентально – как реализация априорных форм познания; метафизически – как система вечных идей или сущностей. Фундаментальным атрибутом действительности оказывается ее *процессуальность*, динамичность, а значит – принципиальная незавершенность и открытость для творческого преобразования человеком. Мы живем в мире становления, а не сущего, и философски познавать этот мир можно только учитывая примат возможного над действительным. Именно возможное – то, что может быть, но чего еще нет, – определяет существо того, что есть: действительность всегда проективна, она осмысливается с точки зрения будущего, ибо только в этом случае она и может быть рационально понятой и, следовательно, пригодной для существования человеком.

Вот почему взамен разработки различных стратегий постижения Абсолюта и концептуального выражения его содержания русские позитивисты призывали к тому, чтобы добиться *правильной постановки вопросов* – исключительно с целью обнаружения их проблематичности. Тем самым была определена и основная функция философии: она состоит не в том, чтобы объяснять мир или же оправдывать существование культурных, духовных, эстетических и других ценностей, а в том, чтобы актуализировать *возможное* содержание действительности.

Итак, «преодоление» метафизики и понимание философии как «проблемного» знания открыли новую перспективу истолкования понятия «человек», основополагающего для мирозерцания классического рационализма. Человек стал *проблемой*: это означает, что, во-первых, антропоцентристский принцип истолкования сущего перестал быть определяющим философское мышление, так как произошло разожествление

человека и субъекта познания; во-вторых, человек «утратил» свои онтологические основания, позволявшие ему замечать «подлинное в себе», например такие сущностные определения, как «универсальность», «аисторичность», «автономность», «самодостаточность», «безусловная ценность»; в-третьих, человек осознал свою «заданность» и «конечность», научился смотреть на себя «со стороны» и получил возможность для проективного, или творческого, существования.

Суть человека как проблемы философии выражается прежде всего в том, что та модель субъективности, которая была сформирована в рационалистической философии Нового времени, не только перестала служить гарантом истинности суждений о сущем, но превратилась в препятствие для философского мышления. Такая, картезианская, модель человека как *res cogitans*, соответствующая требованиям научного дискурса классической эпохи, весьма затрудняет, согласно русским позитивистам, понимание ключевых моментов действительности и должна быть отброшена. Однако деструкция картезианской субъективности и критический анализ дискурса, породившего соответствующую интерпретацию человека, – это всего лишь предварительное, хотя и необходимое, условие позитивной философии. Задача критики не ограничивается дискредитацией исторически сложившихся представлений о человеке, а предполагает обоснование необходимости «пустого», деантропологизированного пространства для разворачивания философской мысли. Другими словами, задача критики классической субъективности заключается в том, чтобы не только развеять убедительность традиционных толкований человека, но и показать относительность, или условность, каких бы то ни было, в том числе и позитивистских, представлений о человеке.

Очевидно, что если бы нужно было только показать ложность модели человека классического рационализма, то тогда разоблачение ошибочности данного учения оставляло бы надежду на создание учения истинного. В этом случае картезианский субъект был бы понят как помеха восприятию сущего как сущего, не искаженного законами «антропологического сна», как кривое «зеркало природы», в котором отражаются его собственные галлюцинации, и устранение этой помехи могло бы привести к «беспредпосылочному» видению истинного субъекта. Однако субъективность, согласно русским позитивистам, представляет собой принципиально *неустранимое* препятствие для познания, и именно в таком статусе он и должен быть включен в картину мира. Таким образом, та или иная актуальная интерпретация субъективности будет одновременно утверждаться, с одной стороны, в качестве

предмета и даже условия возможного знания, а с другой, в качестве творческой фикции, разоблачение которой является необходимым для продолжения философской рефлексии.

Характеризуя «пустое», деантропологизированное пространство как условие философии, русские позитивисты подхватили и каждый по-своему стали развивать тезис о «смерти» человека, показывая, что именно осознание человеческой «смертности» позволяет правильно поставить вопрос о том, что такое человек. Здесь нельзя не отметить влияние Ф. Ницше, известный афоризм которого, вложенный в уста «безумного человека», – «Бог умер»¹² – получил в русском позитивизме интересные и отчасти неожиданные интерпретации (в частности, «смерть» Бога послужила стимулом и теоретическим подспорьем для обоснования теории богостроительства, а логически вытекающая из «смерти» Бога «смерть» человека инициировала создание «нового» человека)¹³. Кроме того, критика морального истолкования мира и человека, начатая Ницше, позволила русским позитивистам отказаться от сущностного мышления и придти к выводу, что не сущность обуславливает существование, а, наоборот, существование – сущность. То, что называется «человеком» и что действительно является таковым, определяется случайными обстоятельствами: например, переплетением «перспектив» в реализации их «воли к власти», противоборством различных «интересов» или «потребностей» и т. п. Именно *случайность* играет здесь ключевую роль, так как она выступает причиной необходимости: необходимым становится только то, что случилось, потому что случилось оно так, а не иначе; случившееся, или ставшее, необратимо и поэтому необходимо. Кроме того, случившееся всегда уникально. Уникальность ставшего обуславливает, с одной стороны, его конечность, а с другой, невыразимость.

Человек как случайно ставшее и поэтому необходимо существующее уникальное нечто обладает, как известно, способностью к саморефлексии. Вследствие этой способности он и обнаруживает себя как проблему, как только отказывается от традиционной привычки «мыслить только в форме речи»¹⁴, то есть при определении своего существа апеллировать к априорным сущностям или идеям. Человек становится

¹² Ницше, Ф.: Веселая наука (“*lagayascienza*”) // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 593.

¹³ Анализ образов смерти в творчестве А. А. Богданова см. в кн.: Бродский А.И., Рыбас А.Е. Проекты Серебряного века. Философские идеи русского модерна. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2013. С. 170–179.

¹⁴ Ницше, Ф.: Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 296.

проблемой потому, что он, понимая себя как «бытие становления», каждый раз вынужден как-то определять себя, и каждый раз, определяя себя, он тем самым дистанцируется от собственной определенности, демонстрируя невозможность какого бы то ни было определения. Человек мыслящий, таким образом, принципиально не является тем, чем он является. Он «умирает» сразу же, как только заявляет о своем «бытии».

«Смертность» человека можно выразить и иначе: она заключается в том, что человек в акте самопознания всегда оказывается для себя *другим*. При этом «другость» человека также оказывается неуловимой для саморефлексии, как и его чаемое инвариантное «существо». Более того, она не может быть схвачена и при помощи взгляда *со стороны*, в результате чего даже такие инстанции, как «заслуженный собеседник»¹⁵ или «Другой»¹⁶, не могут гарантировать единства человека как другого, вследствие чего образ другости создается каждый раз заново, в зависимости от целого ряда случайных факторов. Проблема человека, таким образом, предстает не только как проблема самости, но и как проблема другости. Человек осмысляет себя как экзистенциальную переменную, или же как *функцию* того места, которое он занимает.

Следует заметить, что русские позитивисты в своих размышлениях о функциональном статусе человека использовали, с одной стороны, наработки европейской философии, прежде всего идеи Ф. Ницше. Однако и в марксизме они находили подтверждение своим взглядам, ссылаясь, например, на то, что К. Маркс определял сущность человека как «совокупность всех общественных отношений»¹⁷, подчеркивая тем самым не только ее социально-историческую обусловленность, но и способность к бесконечной трансформации. С другой стороны, и в русской философии конца XIX – первой четверти XX века шел активный процесс переосмысления субъективности с целью достижения нового понимания человека. Дискуссии вокруг «чужого Я» были инициированы работами А. И. Введенского¹⁸. М. М. Бахтин, отмечая губительность

¹⁵ Термин, А. А.: Ухтомского, создателя учения о доминанте и концепции «православного позитивизма». См.: Ухтомский А.А. Заслуженный собеседник: этика, религия, наука. Рыбинск, 1997.

¹⁶ См.: Бахтин, М.М.: К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч. В 7 т. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. М., 2003.

¹⁷ Маркс, К.: Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М., 1955. С. 3.

¹⁸ См.: Введенский, А.И.: О пределах и признаках одушевления: Новый психофизический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892; Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996.

того разрыва, когда «встают друг против друга два мира, абсолютно не сообщающиеся и не проницаемые друг для друга: мир культуры и мир жизни»¹⁹, пытался преодолеть этот разрыв при помощи «философии поступка» и настаивал на необходимости учитывать «неповторимую единственность переживаемой жизни»²⁰. Наконец, В. И. Вернадский, создавая учение о биосфере и ноосфере, указывал на «функциональную зависимость человека, как природного объекта, и человечества, как природного явления, от среды их жизни и мысли»²¹ и тем самым опровергал философские теории, утверждавшие самодостаточность человека, его существенное отличие не только от явлений внешней природы, но и от других живых существ. Поскольку человек не может быть правильно понят вне контекста его существования, делал вывод Вернадский, то человек – это функция биосферы и его следует рассматривать вместе со средой его обитания.

Проблемное понимание человека предполагает особый способ его изучения. Очевидно, что в условиях отсутствия сущностных характеристик человек не может быть предметом систематического исследования, а это означает, что вместо позитивного знания о человеке нужно ограничиться лишь составлением философских деклараций. Действительно, как изучать человека, если существо его постоянно меняется? Скептический вывод о непознаваемости человека кажется в данном случае неизбежным.

Русские позитивисты, осознавая реальность угрозы такого вывода, пытались противостоять скептицизму и агностицизму. Прежде всего, было замечено, что демонстрация фиктивности *сущностного* познания человека еще не доказывает ложность его познания *вообще*. Философская критика статического рассмотрения человека убедительно свидетельствует лишь о том, что у человека нет никакой аисторической сущности, которая бы всецело определяла его существование. Но если сущность не подлежит познанию, то совсем не так обстоит дело с существованием. Именно анализ последнего – разнообразных форм исторической определенности человека – позволяет добиться адекватных содержательных высказываний о человеке. Это означает, что человека следует изучать исключительно на основании *прошедшего*, то есть на основании истории его становлений.

¹⁹ Бахтин, М.М.: К философии поступка. С. 7.

²⁰ Там же.

²¹ Вернадский, В.И.: Научная мысль как планетное явление. М., 1991. С. 13.

С одной стороны, каждая конкретная форма субъективности является исторически обусловленной и не может поэтому претендовать на адекватное выражение сущности человека. Но, с другой стороны, каждая конкретная форма субъективности – в силу того, что она уже состоялась, – отчасти проливает свет на то, что же такое человек. Ведь то, что случилось, стало действительным, поскольку было возможным, а значит, оно позволяет судить о человеке с точки зрения конкретной реализованной возможности. Изучая различные модусы человеческого существования, мы тем самым объективируем максимально доступное для философского познания содержание понятия «человек». Можно сказать и так: философскому познанию подвластен не сам человек, во всей полноте его потенциального содержания, а те *следы*, которые он оставляет в истории и по которым его нужно искать. Продвигаясь по следу человека в процессе историко-философского исследования, мы познаем то, что уже стало действительностью, а значит, действительно относится к существу человека. Важно только при этом не пытаться, исходя из ставшего, получить полное представление о становящемся, абсолютизируя значение следов. Каждый след одновременно и позволяет правильно судить о человеке, и искажает его существо. Например, картезианская субъективность, если ее абсолютизировать, выдавая за адекватную сущность человека, безусловно, является препятствием для философского мышления, и поэтому сначала требуется подвергнуть критике картезианскую систему взглядов, чтобы получить возможность правильно поставить вопрос о существовании человека. Однако та же картезианская субъективность, если ее понимать в контексте соответствующей интерпретации сущего, позволяет понять нечто существенное в человеке, а именно его способность моделировать такую картину мира, в которой он будет являться законодательным трансцендентальным субъектом.

Итак, философское познание человека предполагает осмысление существовавших ранее его смысловых определенностей. Это собирание следов и будет, как выражались русские позитивисты, «собираем человеком»²², действительно «объективным» познанием его. Здесь необходимо сделать одно очень важное методологическое замечание. Дело в том, что, обращаясь к истории с целью получения знаний о человеке, нельзя рассматривать исторические свидетельства как *факты*, то есть

²² Богданов, А.А.: Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990.

как такие данные, которые допускают только одно и притом однозначное истолкование. Как показал в свое время Ф. Ницше, существуют не факты, а только их интерпретации²³. Это означает, что каждая из случившихся в истории определенностей человека, хотя и относится к прошлому, но, тем не менее, в контексте ее понимания связана с настоящим. Нельзя поэтому с полной уверенностью утверждать, что тот же картезианский субъект, например, – это объективная характеристика соответствующей эпохи и мыслящего в ней человека. Вполне возможно – а, скорее всего, так оно и есть, – что и картезианский субъект, и сопряженная с ним картина мира во многом являются продуктами современного историко-философского дискурса. Во всяком случае, о фактах нужно всегда говорить с осторожностью, допуская возможность бесконечного множества их интерпретаций, одинаково имеющих право на существование.

Поскольку исторический материал может быть понят по-разному – в зависимости от того, как и для чего он актуализируется в настоящем, то сама история оказывается, полагали русские позитивисты, принципиально *вариативной*. Вариативность истории позволяет увидеть в ограниченном числе фактов *континуум* истолкований человека. Кроме того, собирая образы человека, характерные для прошедших эпох, мы узнаем о человеке ровно настолько, насколько *сами моделируем* его. В данном случае справедлива известная максима «Понять – значит сделать», потому что опыт познания человека как другого есть в то же время и опыт саморефлексии. Таким образом, если мы в состоянии понять субъективность так, как предположительно понимали ее в какую-то отдаленную от нас эпоху, или же если мы можем представить себе функциональный статус человека, при помощи уяснения которого данная эпоха становится для нас понятной, то этого достаточно, чтобы познать нечто существенное как в самих себе, так и в человеке вообще. Адекватность интерпретации исторических фактов, как это следует из вышесказанного, не играет здесь никакой роли: если та или иная интерпретация действительно удалась, то соответствующая ей субъективность все равно уже состоялась.

Наконец, так как познание человека ведется лишь на основании реализованных в истории форм его существования, то философия возможна исключительно как *история философии*. Неслучайно теоретики русского позитивизма огромное внимание уделяли истолкованию

историко-философского процесса, доказывая, что их позиция является закономерным выводом всего мыслящего человечества²⁴. При проблемном подходе к пониманию знания историческое прошлое становится материалом для вариативного истолкования, а «собрание человека» – его моделированием. Творческие эксперименты по изучению человека прошлых эпох являются опытом интерпретации его сущности в контексте возможного существования.

Л и т е р а т у р а

- БАХТИН, М.М.: К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч. В 7 т. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. М., 2003.
- БОГДАНОВ, А.А.: Вера и наука (По поводу книги В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Богданов А.А. Падение великого фетишизма: Современный кризис идеологии. М., 2010.
- Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990.
- Философия живого опыта: Материализм, эмпириокритицизм, диалектический материализм, эмпириомонизм, наука будущего. Популярные очерки. М., 2010.
- Эмпириомонизм: Статьи по философии. М., 2003.
- Тектология: Всеобщая организационная наука. М., 1989.
- БРОДСКИЙ, А.И.: Рыбас А.Е. Проекты Серебряного века. Философские идеи русского модерна. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2013.
- ВВЕДЕНСКИЙ, А.И.: О пределах и признаках одушевления: Новый психофизический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892.
- Статьи по философии. СПб., 1996.
- ВЕРНАДСКИЙ, В.И.: Научная мысль как планетное явление. М., 1991.
- ЛЕСЕВИЧ, В.В.: Первые провозвестники позитивизма // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб., 1995.
- ЛУНАЧАРСКИЙ, А.В.: Основы позитивной эстетики // Очерки реалистического мировоззрения: Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб., 1905.
- МАРКС, К.: Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. Т. 3. М., 1955.

²⁴ См.: Богданов, А.А.: Философия живого опыта: Материализм, эмпириокритицизм, диалектический материализм, эмпириомонизм, наука будущего. Популярные очерки. М., 2010; Юшкевич П.С. Мировоззрение и мировоззрения: Очерки и характеристики. М., 2011.

²³ Ницше, Ф.: Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 281.

- НИЦШЕ, Ф.: Веселая наука ("Iagayascienza") // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1990.
- Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005.
- СУВОРОВ, С.: Основы философии жизни // Очерки реалистического мировоззрения: Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб., 1905.
- УХТОМСКИЙ, А.А.: Заслуженный *собеседник*: этика, религия, наука. Рыбинск, 1997.
- Что такое научная философия? Этюд В. Лесевича. СПб., 1891.
- ЮШКЕВИЧ, П.С.: Мировоззрение и мировоззрения: Очерки и характеристики. М., 2011.
- Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Русский позитивизм: В. В. Лесевич, П. С. Юшкевич, А. А. Богданов. СПб., 1995.

S U M M A R Y

Man as a Problem of Positive Philosophy in Russia at the Beginning of the 20th Century

The article provides an analysis of the "problem" approach to understanding a human being. This approach was a characteristic feature of the followers of positivism in Russia at the turn of the 20th century. It is shown that this approach suggests the possibility of a procedural understanding of the objectness of philosophical knowledge which in turn requires the metaphysical rationality to be critically overcome. The problem of man is described by means of both destruction and actualization of its main historical interpretations. The thesis of the Russian positivists that philosophy can exist only in the form of a historico-philosophical discourse which is held to create a possible reality rather than to reconstruct the existing philosophical doctrines is corroborated.

Представление о личности в философии Бориса Чичерина

Игорь Евлампиев

Борис Николаевич Чичерин был выдающимся русским мыслителем второй половины 19 века. Будучи по образованию историком, он в последние два десятилетия 19 века написал ряд философских работ, которые сделали его одним из главных представителей русской философии той эпохи. Наиболее объемные его работы посвящены философии права и государства,¹ однако Чичерин ставил своей целью построение целостной *системы*, в которой в той или иной степени решались бы все традиционные проблемы философского знания. Русская философия на всем протяжении своего развития особое внимание уделяла проблеме человека, Чичерин также не мог обойти этой проблемы, более того она занимает центральное положение в его философской системе, поскольку он причислял себя к либеральному направлению обоснования права и государства, для которого личность и ее свобода были центральным концептом.

Чичерин считал классический новоевропейский рационализм от Декарта до Гегеля вершиной европейской философии и рассматривал себя как продолжателя этой рационалистической традиции. В наибольшей степени на него повлияла философия Гегеля, в которой он видел окончательное выражение рационалистической модели философского познания. Чичерин законно получил титул самого последовательного и системного русского гегельянца. Однако он был вполне оригинальным и самостоятельным мыслителем, поэтому его отношение к наследию Гегеля было творческим, он не боялся совмещать известнейшие

¹ Смотри ЧИЧЕРИН, Б. Н.: *Собственность и государство*. С.-Петербург: Издательство РХГА, 2005 (1-е издание: Москва, Части 1-2, 1882-1883) ; ЧИЧЕРИН, Б. Н.: *История политических учений. В 3 томах*. С.-Петербург: Издательство РХГА, 2006, 2008, 2014 (1-е издание: Москва, Тома 1-5, 1869-1902); ЧИЧЕРИН, Б. И. *Философия права*. С.-Петербург: Наука, 1998 (1-е издание: Москва, 1900).

гегелевские идеи с идеями, почерпнутыми из иных, часто противоположных философских традиций. Прежде всего это относится к пониманию человеческой личности. В философии Гегеля обычно видят тенденцию к умалению значения личности, но именно в этом слагаемом Чичерин вносит самые существенные изменения в систему гегелевских идей. Переработка учения Гегеля для Чичерина заключалась прежде всего во внедрение в него элементов из систем философских «соперников» Гегеля – Канта и Фихте.

Личность и Абсолют

Понятие Абсолюта, абсолютного начала бытия является центральным для Чичерина (как и для всех немецких идеалистов), но и в человеке в качестве важнейшей способности он признает „тягу к абсолютному.“ Наш разум создан для познания абсолютного и способен его познать. Именно это обеспечивает возможность метафизики и значение философии как главной „науки“ о действительности. Точно следуя Гегелю, Чичерин пишет, что „историческое (...) развитие человечества определяется главным образом развивающимся в нем сознанием абсолютного,“² которое дается в первую очередь философией.

Чичерин становится защитником метафизических прав личности перед лицом метафизического Абсолюта. „Развитие идеи абсолютного в человеческом сознании, – пишет Чичерин, – указывает на присутствие в человеке абсолютного начала.“³ В отличие от Гегеля, который интерпретирует аналогичное положение в том духе, что человеческая личность есть лишь элемент абсолютного и не очень значима сама по себе, Чичерин выводит отсюда абсолютность каждой личности. „Как носитель абсолютного начала, человек сам по себе имеет абсолютное значение.“⁴

Это центральное положение антропологии Чичерина заставляет его в этике быть ближе к Канту, чем к Гегелю. Учение о свободе развивается им всецело в рамках метафизического персонализма. Свобода человека реальна уже потому, что она утверждается нашими чувствами, нашим внутренним восприятием себя. Смысл „чистой идеи свободы“ Чичерин определяет как „нежелание связать себя чем бы то ни было“

² ЧИЧЕРИН, Б. Н.: *Наука и религия*. Москва: Республика, 1999, с. 102.

³ Ibid., с. 99.

⁴ Ibid., с. 149.

и полагает, что свобода достигается, когда наш разум в практической области способен „отрицает всякое частное побуждение и тем возвышаться к сознанию безусловной своей сущности или своей независимости от чего бы то ни было, кроме самого себя.“⁵

В дальнейшем разъяснении этого положения Чичерин воспроизводит чрезвычайно интересный ход мысли. Осознание своей безусловной сущности, предполагаемое в акте подлинной свободе, открывает человеку его принадлежность Абсолюту. Однако Абсолют есть одновременно Мировой Разум, источник всех законов, которым подчинено бытие. В этом контексте определение свободы личности как осознание своей собственной сущности выглядит парадоксально – ведь эта сущность есть высшая, абсолютная *закономерность*, в то время как свобода есть способность действовать вопреки законам. Чтобы разрешить возникающую здесь проблему Чичерин выдвигает идею, которая в дальнейшем будет чрезвычайно популярна у русских философов. Он утверждает, что в человеке присутствует два противоположных начала – конечное и бесконечное, при этом первое он отождествляет с материальным, чувственным бытием, а второе – духовным, божественным, абсолютным: „... человек представляет сочетание двух противоположных начал, бесконечного и конечного. Если одной стороною душа его обращена к природе и находится под влиянием частных сил, то другой стороною она обращена к Богу и открыта непосредственному его действию.“⁶ Эта логика естественно приводит Чичерина к отрицанию одностороннего спиритуализма (идеализма), то есть, по существу, к отказу от прямолинейного следования за той философской тенденцией, высшем воплощением которой выступал Гегель. „Верховный Разум от века предвидел и предопределил всю бесконечную цепь причин и следствий, которая связывает все сущее; где же тут место для постороннего начала? Последовательный спиритуализм, – пишет он, – неизбежно ведет к детерминизму, к отрицанию свободы“⁷ (именно в силу полного подчинения человека закономерности, задаваемой абсолютным началом бытия). Только присутствие низшей, чувственной природы в человеке позволяет ему быть свободным и ответственным существом.

Отметим в этом контексте, что Чичерин, подчеркивая присутствие в человеке *конечного* начала, противостоящего бесконечному духу, не

⁵ Ibid., с. 139.

⁶ Ibid., с. 119.

⁷ Ibid., с. 135.

считал это начало *иррациональным*; для него и конечное начало не только может быть, но должно быть проникнуто разумом. Только в данном случае имеется в виду ограниченный человеческий разум, который оказывался как бы на распутье: он может целиком погрузиться в конечное начало человека (и тем изменить своей сущности) или считать своей главной целью соединение с Мировым Разумом, с абсолютным началом всего существующего. Именно наличие такого выбора, предстоящего перед нашим разумом, помогает Чичерину объяснить сущность зла.

Проблема зла занимает достаточно большое место в его рассуждениях. С одной стороны, Чичерин не признает возможность полного господства низшего начала личности над высшим, в таком случае человек бы просто опустился до уровня животного. В человеке, сохраняющем свое человеческое достоинство, всегда господствует высшее начало, то есть разум, требующий подчинения личности общему нравственному закону. Это означает, что сочетание высшей и низшей „сил“ души „невозможно представлять себе в виде двух независимых друг от друга сил, которые находятся в постоянной борьбе и из которых при данных обстоятельствах то та, то другая может получить перевес.“⁸ Поэтому влияние низшего начала может проявляться только в виде его воздействия на сам человеческий разум, который под этим воздействием отклоняется от следования высшему закону и тем самым становится источником зла. „Противоположность определения заключается здесь в том, что, с одной стороны, разум является сознанием общего закона или связи разумных существ, а с другой стороны, он же сознает себя отдельным существом, или самостоятельным частным центром. Тот момент, в котором эта самостоятельность, признавая себя исключительным началом, ставит себя в противоречие с общим законом, есть явление зла. Становясь на эту точку зрения, человек отрицает собственную внутреннюю сущность, те вечные и бесконечные начала, которые лежат в основании его природы как разумного существа. Повод же к такому отрицанию подает сочетание разума с физическим элементом.“⁹

Указанная раздвоенность разума есть источник греха и зла, в этом смысле все мы причастны им и не можем полностью избавиться от них, стать абсолютно безгрешными. Но нравственная жизнь позволяет человеку до конца осознать свою греховность и тем самым открывает путь к ее (хотя бы относительному) преодолению. Этот путь состоит в

том, чтобы, осознав неправильность позиции отъединения и обособления от целого, сознательно вернуться к единству и к подчинению общим законам, заданным абсолютным началом бытия. В этом случае конечное, низшее начало человека также будет „укрощено“ и полностью подчинено высшему началу, разуму. Это и составляет (по отношению к каждой человеческой личности) цель жизни человека и цель истории. В этом смысле Чичерин не признает, что целью исторического развития человечества может быть *полное* воплощение Абсолютного Духа в человечестве, хотя именно так в его эпоху интерпретировали представления Гегеля о целях истории. „Если бы цель заключалась в поставлении бесконечного идеала, к которому конечное должно постепенно приближаться, то самый процесс простирался бы в бесконечность. Но цель духа состоит в таком взаимодействии обоих элементов, которое определяется свойствами не только бесконечного, но и конечного. *Цель может считаться достигнутой, когда бесконечные начала, составляющие существо духа, вполне проникли тот конечный материал, в котором они проявляются*“¹⁰ (курсив мой. – И.Е.). Позже именно такое понимание главного замысла философии Гегеля станет основой неогегельянской концепции Ивана Ильина.¹¹

Концепция смерти и бессмертия

Сочетание в человеке двух противоположных начал позволяет объяснить смысл смерти. Чичерин отвергает монистические модели человека, сводящие его либо к системе материальных процессов (в материалистической философии и в классической психологии, основанной на понятиях ощущения и рефлекса), либо к чисто духовной внутренней силе (спиритуализм в духе Лейбница). Наиболее здоровой точкой зрения на человека Чичерин считает дуализм, признающий принципиальную разнородность и несводимость друг к другу противоположных начал материи и разума.

Итогом рассуждений Чичерина о структуре человеческой личности является триадичное представление: человек состоит из полярных начал разума и материи (тела), связанных между собою духом, который в человеке приобретает форму индивидуальной души. Это

⁸ Ibid., с. 136.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., с. 148.

¹¹ См. ИЛЬИН, И. А.: *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. С.-Петербург: Наука, 1994 (1-е издание: Москва, Тома 1-2, 1918).

представление позволяет, с одной стороны, объяснить смерть и, с другой стороны, обосновать бессмертие человека (точнее, одного из слагаемых его существа). Смерть, утверждает Чичерин, – это разложение целостного (триединого) существа человека на отдельные элементы. Причиной этого разложения является первое начало — материальная, физическая сторона человека; именно она является конечной и радикально ограниченной по своим силам и возможностям, поэтому она не может существовать в одном и том же виде вечно. Разложение материального состава человеческого существа приводит к тому, что и два других начала, которые до этого находились в неразрывном единстве, отделяются друг от друга. При этом их последующую судьбу Чичерин описывает очень различно. Душа служила связующим звеном между разумом (сознанием) и телом, в обособленном состоянии она полностью утрачивает эту функцию и, значит, утрачивает свое индивидуальное содержание. В результате, заключает Чичерин, „душа, покидая тело, сливается с общею духовною субстанциею, разлитою в мире и составляющей сущность человечества.“¹² Таким образом, душа бессмертна, но это бессмертие носит не индивидуальный, а коллективный характер.

Совсем по-иному Чичерин описывает посмертную судьбу третьего элемента человеческого существа, разума. Поскольку разум есть (как и душа) субстанция, он не может уничтожиться. Но, являясь „индивидуальной формой абсолютного начала,“ он выступает источником бесконечного количества различных конкретных определений, которые во время существования разума в единстве с телом, конкретизируют собственное содержание разума, придают ему глубоко индивидуальный характер. Как пишет Чичерин, „соединившись с телом, разум получил конкретное содержание, которое дает ему индивидуальный характер, а раз он усвоил себе это содержание, он должен сохранить его и по отделению от тела. С этим запасом, с приобретенными на земле мыслями, стремлениями, привязанностями, он переходит в новую жизнь, в которой он, не связанный уже телесною ограниченностью, вступает в ближайшее соотношение с тем вечным, сверхчувственным и нравственным миром, которого он по природе своей состоит членом, и с тем верховным Разумом, от которого он получил свое бытие.“¹³ В результате, получается, что подлинно личным бессмертием в человеке обладает именно его *разум*, а не душа, как полагают все традиционные религии.

¹² ЧИЧЕРИН, Б. Н.: Наука и религия, с. 175.

¹³ Ibid.

В этой весьма своеобразной концепции личного бессмертия человека выразительно сказывается рационалистическая основа философских воззрений Чичерина. Но гораздо важнее увидеть здесь развитие идеи Канта и Фихте об нравственной ответственности человека за все свои поступки, за всю свою жизнь, причем в рассуждениях Чичерина эта идея приобретает столь радикальное содержание, что в ней можно увидеть определенное созвучие даже с представлениями экзистенциализма о том, что человек, не обладая никакой предзаданной сущностью, созидает себя сам и в этом смысле абсолютно свободен в своей земной жизни. Вот как это выражает Чичерин: „Пережитое человеком составляет нераздельную часть духовного его естества, от чего зависит все дальнейшее его развитие: следовательно, оно не может исчезнуть. Как бы не изменился человек, он не в состоянии уничтожить в себе прошедшее, ибо он живет не одним настоящим днем, а всею истекшею и будущею жизнью, которая всецело отражается в каждом моменте его существования. Самые происходящие в нем перемены являются плодом личной его жизни, следовательно, вытекают опять же из индивидуальной его сущности и в свою очередь определяют дальнейшее существование этой сущности.“¹⁴

Являясь первоначально только частной формой абсолютного начала, Мирового Разума, разум конкретного человека настолько глубоко и полно принимает то конечное содержание, которое рождается в земной жизни человека, в его свободных действиях в земном мире, что это содержание как бы „поднимается“ до бесконечности и вечности абсолютного начала и уже не может быть никогда уничтоженным. Навечно сохраняясь в структуре абсолютного начала, оно обеспечивает вечное существование личности, сформировавшей себя в земной жизни. Это означает, что смерть для человека, правильно понимающего абсолютное духовное основание своего индивидуально бытия, выступает уже не как страшный предел его бытия, а скорее как обозначение перехода к высшей жизни в более полном единстве с абсолютным началом. „Смерть напоминает человеку, что все для него не ограничивается земными целями и земными привязанностями, что, нося в себе сознание бесконечного, он принадлежит к высшему, вечному и бесконечному миру и что только там все вложенные в него силы, все стороны его естества могут достигнуть полного своего назначения.“¹⁵

¹⁴ Ibid., с. 176.

¹⁵ Ibid., с. 185.

Но и это еще не все, Чичерин полагает, что философское размышление о человеке и его посмертной судьбе может более конкретно обрисовать форму бытия человеческой личности после смерти, после распада земного существа человека. С одной стороны, Чичерин признает, что посмертное возвращение индивидуализированного человеческого разума в лоно Мирового Разума, из которого он и вышел, не может быть до конца понято нами в нашем ограниченном земном бытии. Но, с другой стороны, философия является знанием об абсолютном начале, и поэтому она все-таки может дать хотя бы самое общее описание указанного соединения индивидуального разума с абсолютным началом как таковым. Как утверждает Чичерин, и в этой области абсолютного сохраняет свое действие универсальный диалектический закон, и на его основе можно сделать вывод о необходимости в этой абсолютной сфере нового соединения разума и телесного начала, хотя и совершенно в иной форме, чем в земном бытии. „С первого своего появления на свет он (человек) является уже сочетанием противоположных элементов, бесконечного и конечного. Смертью эти элементы разрешаются; но в силу диалектического закона за разделением должно последовать новое, высшее соединение. На этом основано христианское учение о воскресении тел (...). Наполнившись всем содержанием сверхъестественного мира, человек снова должен погрузиться в область телесного бытия. Перед ним открывается новая, бесконечная жизнь, в которой должны принять участие все, кто на земле страдал и работал. Это – царство Духа, все приводящего к конечному совершенству.“¹⁶

Этот последний результат философского размышления о человеке не дает полного познания высших форм бытия и последних целей человеческого существования. Но здесь сказывается ограниченность философии и в дело вступает религия, которая дополняет философию и позволяет человеку еще дальше продвинуться в понимании своих отношений с абсолютным началом.

Значение религии и церкви в жизни человека

Чичерин определяет религию как *живое общение с абсолютным*, в отличие от философии и науки, как форм бесстрастного познания мира и Абсолюта. Однако он категорически отказывается различать философию и религию на том основании, что в первой главную роль играет

¹⁶ Ibid., с. 187.

разум, а во второй – чувственность человека (точка зрения популярная во второй половине 19 века благодаря Ф. Шлейермахеру). Общение с Богом, по Чичерину, это такое же важное дело разума, как и познание Бога в философии. „Религиозное чувство, по самой своей природе, есть чувство, проникнутое разумом. Оно может принадлежать единственно разумному существу, ибо только разумное существо стремится выйти из своей ограниченности и соединиться с бесконечным. (...) Религия подлежит развитию не потому, что развивается чувство, а потому, что развивается разум. Бог открывается человеку по мере того, как человек способен его понимать.“¹⁷

Здесь можно было бы заключить, что Чичерин ставит религию в зависимость от философии, ведь получается, что человек, который не освоил философское представление о Боге, не сможет правильно выстроить свое религиозное отношение к Богу. Собственно говоря, Чичерин прямо делает этот ввод утверждая, что с содержательно-разумной стороны „религия совпадает с философией; содержание их тождественно.“¹⁸ Тем не менее далее он утверждает прямо противоположное: „Если философия есть отвлеченное познание абсолютного, а религия живое взаимодействие с абсолютным, то философия не может быть поставлена выше религии.“¹⁹ В данном случае снова вступает в силу важный принцип философии Чичерина, согласно которому исходным во всех сферах бытия и познания является *конкретное единство*, а не абстрактное противопоставление, которое само возникает из исходного единства. С этой точки зрения религия и описывает конкретное, живое единство человека с абсолютным началом, Богом, в то время как философия исходит уже из абстрактного противопоставления конечного человека и бесконечного начала бытия. Впрочем, даже из этого противопоставления видно, что для Чичерина различие религии и философии остается „диалектическим“, то есть относительным, преодолеваемым в историческом развитии человечества.

Рассматривая конкретное содержание религии Чичерин оправдывает необходимость ее обрядовой, церковной формы тем, что в ней религиозное общение с Богом приобретает коллективные черты, благодаря чему преодолевается субъективность представлений отдельных людей о Боге и отношений с Ним. Отметим характерную особенность

¹⁷ Ibid., с. 193.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., с. 200.

понимания образа Иисуса Христа Чичериным: он сводит смысл этого образа к чисто нравственным целям, совершенно не упоминая о том, что является главным в собственно церковной трактовке этого образа – о воскресении Христа как основы и гарантии нашего индивидуального воскресения. Такое умолчание вполне понятно, ведь, как мы видели выше, вывод о бессмертии человеческой личности (индивидуального разума) является у Чичерина результатом чисто философской, рациональной концепции человека, и он, по сути, не требует „мистического“ обоснования через историю Христа. Нужно сказать, что и идея искупления, столь же фундаментальная для церковного образа Христа, не очень хорошо согласуется с основами философии Чичерина (хотя он и упоминает ее). Ведь для него любой человек является безусловным носителем абсолютного начала, он уже находится в нерасторжимом единстве с абсолютным началом бытия, то есть с Богом. Поэтому представление о радикальной греховности человека (то есть его радикальной отделенности от Бога), из которого и вытекает необходимость искупления и спасения через жертву Христа, трудно признать обоснованным в системе философских воззрений Чичерина. Эти характерные штрихи наглядно показывает, насколько Чичерин в своем понимании религии и церкви далек от канонической точки зрения.

Саму церковь Чичерин также трактует очень свободно, в духе тех идей, которые были популярны в западническом направлении русской мысли. Церковь – это добровольный союз нравственно свободных индивидов, который не должен быть основан на авторитарности церковной иерархии. Именно против злоупотреблений церковных властей направлен принцип свободы совести. Свобода является важнейшей ценностью для человеческой личности, поэтому она не должна умаляться ни в одной общественной организации, в том числе и в церкви.

Развитие религии и церкви в истории человечества для Чичерина есть свидетельство прогресса в понимании братства людей, поэтому церковь только тогда отвечает своей сути, когда она достаточно полно выражает идею братской свободы. В этом контексте христианскую церковь Чичерин считает высшей формой церковной организации, поскольку в учении Христа идея братского единства людей выражена с наибольшей силой, в сравнении с другими религиозными системами. Однако ни одну из реально существующих христианских конфессий Чичерин не считает полностью соответствующей идеалу церковной, нравственной жизни, именно поэтому он предполагает, что в своем естественном развитии христианская церковь должна прийти к новой,

единой и всемирной форме, охватывающей все человечество. „Нравственность есть общечеловеческий элемент; она составляет отвлеченно общее начало человеческой жизни, единое для всех времен и народов. В силу этого начала все люди считаются братьями. Поэтому нравственный союз, по своей идее, должен быть единым братским союзом, обнимающим все человечество. Тогда как всемирное государство представляется не более как мечтою, противоречащую самому существу политического тела, в котором в конкретной форме соединяются отвлеченно общее начало и частное; нравственность и право, всемирная церковь, напротив, выражая собою отвлеченно-общее начало +в его чистоте, является необходимым идеалом, вытекающим из самой природы нравственно-религиозного союза.“²⁰

Эта мысль чрезвычайно похожа на известную концепцию Владимира Соловьева и некоторых его последователей (Дм. Мережковского и всего движения „нового религиозного сознания“) о грядущей новой церкви, которая преодолет недостатки всех существующих христианских церквей и станет основой нового культурного развития европейской цивилизации. Однако нужно видеть и существенное отличие точки зрения Чичерина на грядущую преображенную церковь от точки зрения Соловьева. Последний очень критично относился к попыткам свести религию и церковь к чистой моральности (как это сделал Лев Толстой), он глубоко понимал *мистическую* природу церкви и религиозной жизни, предполагающую сверхъестественное преображение отдельных человеческих личностей и всего человечества. Чичерин же в данном случае идет по пути, по которому пошел Толстой, он понимает церковь как союз, имеющий чисто нравственные задачи (исполнение абсолютного нравственного закона). Здесь в очередной раз сказывается чичеринский рационализм, в данном случае даже тяготеющий к позитивизму (который Чичерина в других случаях критикует). Именно поэтому Чичерин публично выступил против Вл. Соловьева, обвиняя его в „мистицизме“, недостойном подлинного философа.²¹

²⁰ Ibid., с. 238.

²¹ См. ЧИЧЕРИН, Б. Н. *Мистицизм в науке*. Москва: Типография Мартынова и К., 1880.

Л и т е р а т у р а

- ИЛЫН, И. А.: *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. С.-Петербург: Наука, 1994. 544 с.
- ЧИЧЕРИН, Б. Н.: *История политических учений. В 3 томах*. С.-Петербург: Издательство РХГА, 2006, 2008, 2014; том 1: 720 с. том 2: 752 с. , том 3: 784 с.
- *Мистицизм в науке*. Москва: Типография Мартынова и К., 1880. 189 с.
- *Наука и религия*. Москва: Республика, 1999. 495 с.
- *Собственность и государство*. С.-Петербург: Издательство РХГА, 2005. 834 с.
- *Философия права*. С.-Петербург: Наука, 1998. 656 с.

S U M M A R Y

The Idea of a Personality in the Philosophy of Boris Chicherin

The main principle of Boris Chicherin's concept of the person is a permanent connection of the individual with the Absolute. Chicherin following Hegel asserts that Absolute is Universal Mind, so a person should be completely subordinated to the laws that establish the Absolute. For the sake of justification of human freedom Chicherin believes that man contains not only the supreme element connected with the Absolute (his own mind), but the lowest too (physical) not subordinate to the Universal Mind. In addition to the mind and body man contains the soul that binds them. Death is the separation of these elements, and only the mind has immortality, since in the course of human life it acquires individual traits and not lose them even in conjunction with the Universal mind.

Человек на фоне Абсолютного: траектория философской антропологии С. Франка

Геннадий Аляев

Недавно один из корифеев истории русской философии – профессор Борис Емельянов – издал сборник своих трудов под названием *Русская философия как человековедение*, ещё раз подчеркнув практически уже общепризнанный факт, что „загадка о человеке“ была важнейшей проблемой русской мысли, делая её антропологически ориентированной. При этом, говоря об отличиях русской традиции человековедения от европейской, Б. Емельянов утверждает, что первое отличие „заключается в большем внимании не к сущности, а к существованию человека“,¹ что связано с социальной ориентацией русской мысли, её стремлением быть „философией жизни“, а не схоластикой абстрактных схем. Вовсе не отрицая наличие такой тенденции, хотелось бы обратить внимание на мыслителя, для которого первостепенным всё-таки был вопрос о сущности человека (но не в ущерб вопросам о его существовании!) в качестве фактически основного вопроса философии, решение которого определяет все другие – экзистенциальные, нравственные, социально-политические и религиозные позиции.

Характерно, что Семён Людвигович Франк – а речь именно о нём – обычно представляется как гносеолог, точнее – онтогносеолог, или феноменолог, или философ религии, – и в меньшей степени презентуется как представитель философской антропологии. Если и рассматривается его учение о человеке – конечно же, нельзя пройти мимо хотя бы его последней книги *Реальность и человек*, – то при этом, как правило, делаются определённые оговорки, суть которых сводится к тому, что человек в учении С. Франка оказывается как бы на втором плане.

Возьмём для примера одну из первых работ на эту тему – статью В. Зеньковского *Учение С. Л. Франка о человеке*. Характерно признание

¹ ЕМЕЛЬЯНОВ, Б. В.: *Русская философия как человековедение: избранное*. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2014, с. 7, 8.

отца Василия уже в начале статьи: „Я давно знал его первую работу по философской антропологии (“Душа человека”), очень ценил ее, но она почему то стояла в моем сознании отдельно от его первой книги по философии (“Предмет знания”) – как бы вне связи со всей его системой“.² Сразу отметим, что такую же оценку философской антропологии Франка – как чего-то второразрядного в его системе – часто можно встретить и сегодня. Зеньковский, однако, в результате более глубокого изучения, прежде всего – книги *Реальность и человек*, которую он читал в рукописи, „был поражен глубоким единством основной концепции у Франка“, т. е. признал органичность учения о человеке в философской системе Франка. Однако суть этого учения Зеньковский не принимает. Основную идею Франка он усматривает в том, что эмпирический человек в своей глубине слит с сверхиндивидуальным началом, с „абсолютной первоосновой душевной жизни“, в результате чего „от всей этой концепции веет имперсонализмом, поскольку эмпирическая душевная жизнь есть лишь ослабленное индивидуализированное самораскрытие сверхиндивидуальной, абсолютной реальности“.³ В контексте нашей темы отметим, что Зеньковский учитывает определённую эволюцию философско-антропологических идей Франка (рассматривая четыре этапа – книги *Душа человека*, *Духовные основы общества*, *Свет во тьме* и *Реальность и человек*), однако при этом считает, что общее учение Франка о человеке оставалось неизменным.⁴

Периодизацию В. Зеньковского в отношении развития антропологических идей С. Франка необходимо уточнить. Прежде всего, нельзя забывать первые шаги Франка как философа, опиравшегося на неокантианские конструкции и вдохновлённого пафосом Ф. Ницше. Основной проблематикой раннего Франка была философия культуры, политическая и моральная философия, при этом он основывал мораль

² ЗЕНЬКОВСКИЙ, В.: прот. *Учение С. Л. Франка о человеке* // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка / Под ред. протоиерея о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954, с. 76.

³ Там же, с. 79.

⁴ Показательной в плане отношения к С. Франку как антропологу может быть в целом блестящая книга о. Томаша Шпидлика *Русская идея: иное видение человека*. Франку в ней уделено гораздо меньше внимания, чем другим русским мыслителям, а в ряде случаев он предстаёт не более, чем эпигоном Н. Бердяева (см.: ШПИДЛИК, о. Томаш. *Русская идея: иное видение человека*. / Пер. с франц. В.К. Зелинского и Н.Н. Костомаровой. СПб., 2006, с. 15, 21, 38). К сожалению, автор почти не обращался к книге *Реальность и человек*, и вне его внимания осталась книга *Душа человека*.

на принципе персонализма, согласно которому „каждая личность есть своеобразное и в своем роде единственное существо“.⁵ Показательным в этом отношении является его проект „Учредительного закона о вечных и неотъемлемых правах российских граждан“, опубликованный в разгар первой русской революции⁶. В этом документе, исходя из принципов теории естественного права, молодой философ приравнял государство к частному лицу в отношении посягательства на человеческую жизнь, что означало отмену смертной казни без всяких изъятий и *наказание власти* на общих основаниях за злоупотребление вооружённой силой против граждан.

Под влиянием немецкого романтизма (в частности, Ф. Шлейермахера), Франк исходил из того, что моральный идеал состоит не в однородности и равенстве людей, а в развитии духовного богатства каждой личности. Безусловно, он отталкивался тут и от Ницше – отбрасывая и критикуя его нигилистический антигуманизм, но принимая его моральный аристократизм как по сути правильную, хотя и искажённую духовную позицию. Именно этим, и только этим, – т. е. утверждением абсолютного приоритета внутренней духовной жизни, её неповторимости, – ранняя моральная философия Франка была близка учению Ницше о сверхчеловеке. В соединении с неокантианским критицизмом это создавало опасность морального субъективизма. Однако в контексте более поздней религиозной онтологии панентеистической направленности *этот же самый* тезис оказывается квинтэссенцией франковского варианта учения о Богочеловечестве.

Соотношение культуры и личности у раннего Франка имело форму определённого обожествления личности. Метафизическая связь культуры с личностью обосновывалась тем, что личность – это „живая и вечная лаборатория духовного творчества“, „единственная на земле реальная точка, в которой и через которую действует божественный дух“.⁷ Сущность культурного творчества понималась как воплощение идеала в действительность, которое совершается через духовную жизнь личности. „Личность создает науку, искусство, мораль; даже в религии, где личность часто отрицает самое себя, склоняясь перед высшим началом,

⁵ ФРАНК, С. Л.: *К вопросу о сущности морали* // ФРАНК, С. Л. *Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания*. М., 2001, с. 133.

⁶ ФРАНК, С. Л.: *Проект декларации прав* // Полярная звезда. 1906. № 4 (5 янв.), с. 243–254.

⁷ ФРАНК, С. Л.: *Политика и идеи (О программе „Полярной звезды“)* // Сочинения. М.: Правда, 1990, с. 69.

это начало творится ею же⁸. Личность, таким образом, священна сама по себе, а культура – это творчество духа святого через личность. Даже религия оказывается здесь ещё созданием святости самой личностью. В этом можно видеть проявление „атеистической“ позиции Франка того периода, далёкой, однако, от безбожного нигилизма, поскольку при этом утверждались абсолютные ценности. И личность, как творец этих абсолютных ценностей, становится той точкой, которая выводит мирозерцание Франка на *религиозно-философский* путь.

Перейдя к разработке собственной философской системы, основанной уже не на неокантианских, а скорее на неоплатонических идеях, Франк первоначально сделал упор на онто-гносеологическом обосновании – в *Предмете знания* (1915) была разработана метафизика абсолютного бытия и живого знания. Разработка философской психологии – в которой, в противоположность распространившейся в XIX веке „психологии без души“, душа возвращалась на место основного *предмета знания*, – была осуществлена вскоре в работе *Душа человека* (1917).

Анализ душевной жизни в этой книге отличается тонкими нюансами, с помощью которых Франк стремился передать „невыразимую тайну личности“, а именно „тайну этого глубочайшего единства разнородного в ней“ – тайну, которая открывается только художественному выявлению, а не логическому вскрытию. Эта тайна проявляется, в частности, в том, что целостность душевной жизни человека „конкретно совместима с величайшей раздробленностью, с острейшим противоборством относительно самостоятельных формирующих центров“, которые вместе только и образуют *единство* личности. В конце концов, именно это единство – единство *личности* – усматривается философom в остроте и осознанности внутренней борьбы, свидетельствующей об интенсивности духовного развития. С учётом этого, благополучный обыватель, „всегда довольный сам собой, своим обедом и женой“ (А. Пушкин), „есть существо менее целостное, менее оформленное внутренним единством души, чем грешник, внутренне раздираемый борьбой между плотью и духом“.⁹

Антропологическое учение Франка развивалось под влиянием первичной философской интуиции, открывшей ему очевидность духовной

⁸ СТРУВЕ, П., ФРАНК, С.: *Очерки философии культуры* // ФРАНК, С. Л. *Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания*. М., 2001, с. 50.

⁹ ФРАНК, С. Л.: *Душа человека. Опыт введения в философскую психологию* // ФРАНК, С. Л. *Реальность и человек*. М.: Республика, 1997, с. 134–135.

реальности, которая не может быть редуцирована ни к физическим, ни к психическим явлениям. Критикуя, с одной стороны, материалистический натурализм, а с другой – эмпиризм, отбрасывающий любую метафизику человеческой души, – русский философ последовательно формировал представление об особой реальности человеческой личности. „Психология без души“, по мнению Франка, разрушает целостное представление о человеке – человек разрывается на познающий субъект и познаваемый объект, который дробится на мелкие кусочки психологическим атомизмом. Известная дискуссия между психологизмом и антипсихологизмом, по сути, зашла в тупик, обозначив кризис философской психологии. Франк признавал частичную правду психологизма в том, что человеческое сознание есть для нас не только внешнее содержание знания, а „некая самодовлеющая, внутренне и первично данная нам реальность, истинно слитая с самим *субъектом* знания“. Но эту реальность как раз и убивает превращение её в „гносеологического субъекта“, а душевной жизни – в частную область *мира объектов*. В традиционном психологическом самонаблюдении человек как живое духовное существо также раздваивается на субъект и объект, при этом „для такого созерцания неизбежно должно ускользать познание *живого субъекта*, как *такового*“.¹⁰

Душевная жизнь и происходящая в ней борьба – „битва Бога с дьяволом“, по Достоевскому, – является истинной стихией свободы и творчества. Эта стихия связана с принципиальнейшей характеристикой душевной жизни как *потенциальной бесконечности*. Через свои формирующие центры, а именно – через предметное сознание (самосознание, направленное на *предметную сторону бытия*) и субъектность духа – человек, как одновременно „образ“ *мира* и образ Духа (Бога), сливается с бесконечностью абсолютного бытия; он „есть реальность, потенциально уходящая в бесконечность, как бы безгранично расширяющаяся или углубляющаяся“.¹¹ Переживание абсолютного значения и абсолютной первоосновы нашей личности является одновременно усмотрением связи и слитности её относительной, потенциальной бесконечности с бесконечностью актуальной и абсолютной.

Понятия „философская психология“ и „философская антропология“ употреблялись в *Душе человека* как синонимы, хотя на данном этапе общая наука о человеке представлялась Франку, прежде всего,

¹⁰ См.: там же, с. 23–25.

¹¹ Там же, с. 155.

„философской психологией“. В докладе *Zur Metaphysik der Seele. Das Problem der Philosophischen Anthropologie*, прочитанном им в ноябре 1925 года в Кёльне, Франк уже принимает как основной термин „философская антропология“, отождествляя его при этом с „метафизикой души“ и считая эту „общую теоретическую дисциплину о человеческой сущности“ „абсолютно необходимым и до сих пор отсутствующим философским основанием для исторического, правового и социально-научного мировоззрения, как это, собственно, было в античности и в средние века и лишь в Новое время было забыто“.¹² Тем самым сохраняется акцент на глубокой органической взаимосвязи учения о человеческой душе и духе с социальной философией – Франк следует своему первоначальному плану, согласно которому философская психология (антропология) „служит теоретической основой и исходной точкой для философского познания конкретного мира общественно-исторической жизни человечества и лишь в учении об этой области бытия находит свое окончательное завершение“.¹³ В этом контексте можно согласиться с В. Зеньковским в том, что очередным этапом траектории антропологических идей С. Франка стала книга *Духовные основы общества* (1930), однако хотелось бы обратить внимание на другую работу этого периода, опубликованную, правда, гораздо позже – брошюру *О природе душевной жизни* (1927).

Франк в своей антропологии не ограничивается детализацией библейского учения о человеке как образе и подобию Божию, как мы это видим у некоторых других русских религиозных философов. Он исходит не из догмата, а из очевидности, раскрывающейся в акте непосредственного созерцания, и являющейся несомненной, не требующей никаких доказательств своей истинности. Он говорит о восстановлении понятия личности как „живого действенного телеологического единства“ – ссылаясь, в частности, на В. Штерна, влияние которого он испытал на раннем этапе формирования своей системы. При этом он утверждает, что „личность“ есть понятие „нейтральное в психо-физическом отношении“.¹⁴ Смысл этого утверждения можно понять, если

¹² FRANK, S.: *Zur Metaphysik der Seele. Das Problem der Philosophischen Anthropologie* // *Kant-Studien*, 1929, XXXIV, № 3–4, s. 351–373. Мы пользуемся пока неопубликованным переводом на русский язык доклада *О метафизике души* Оксаны Назаровой – с любезного разрешения переводчицы.

¹³ ФРАНК, С. Л.: *Душа человека. Опыт введения в философскую психологию*, с. 5.

¹⁴ ФРАНК, С. Л.: *О природе душевной жизни* // ФРАНК, С. Л. *По ту сторону правого и левого: Сб. статей* / Под ред. В. С. Франка. Paris: YMCA-Press, 1972, с. 233.

принять во внимание общий методологический принцип философии Франка – принцип антиномистического монодуализма, построенного на *coincidentia oppositorum* Николая Кузанского. Личность оказывается не чисто телесным и не чисто психическим явлением, но также и не механической совокупностью этих сфер или их отношений, или каких-либо внешних – например, общественных – отношений. Она выступает первичным единством, объемлющим и подчиняющим себе обе эти стороны жизни. Исходя из общехристианского учения о двойной – духовно-телесной – природе человека, Франк не акцентирует противоположность между этими двумя началами, не впадает в резкий дуализм души и тела. Для него „природа личности находит своё выражение, как в психической, так и в физической её жизни, и каждая из них может „действовать“ на другую только потому, что они обе совместно сотрудничают в осуществлении и воплощении потенциального синтетического единства личности“.¹⁵ В отличие от М. Шелера, который также говорил о „психофизической индифферентности личности“, но локализовал её в актах восприятия ценностей, Франк утверждает взаимопроникновение физического и психического начал во всём пространстве и в каждой частичке человеческого бытия, что, конечно, вовсе не означает, что они имеют, так сказать, равный статус в определении смысла человеческого бытия.

Важнейшей линией развития философско-антропологических идей Франка была разработка конструкций „я-мы“ и „я-ты“ – от статьи „Я“ и „мы“ (1925) до *Непостижимого* (1939). Именно в книге *Непостижимое* (которую в этом контексте вовсе не упоминает Зеньковский) находит дальнейшее развитие антропология Франка, в которой качества индивидуальности и свободы личности не означают её внутренней замкнутости, абсолютной субъективности. Личность становится таковой только тогда, когда как бы переливается через собственные края, преодолевает ограниченность отдельных характеристик. Иначе говоря, человек становится „индивидуальностью“ именно в той мере, в какой „он что-либо „значит“ для других, может им что-либо дать“, тогда как „замкнутость в себе и подлинная обособленность есть конститутивный признак безумия, помешательства, утраты личности“.¹⁶ Неоднократно используя Лейбницею понятие „монада“ для передачи „истинного

¹⁵ Там же, с. 236.

¹⁶ ФРАНК, С. Л.: *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии* // Сочинения. М.: Правда, 1990, с. 413.

личного бытия-для-себя“, Франк обязательно оговаривался, что у него (как и вообще в русской религиозно-философской традиции) монады не изолированы и самодостаточны, а „имеют окна“, через которые они взаимодействуют с другими монадами, с Богом и миром, – и всё их бытие основывается, собственно, на этой взаимосвязи.

„Я“ возникает как таковое в соотношении с „ты“, – при этом Франк различает две основные формы отношения „я-ты“. Во-первых, это возникновение и существование „я“ „перед лицом“ „ты“ как чужого, жутко-таинственного, страшного и смущающего своей непостижимостью явления *мне-подобного-не-я*“. Во-вторых, это узнавание „я“ в „ты“ некой успокоительной, отрадной реальности – реальности вне себя самого, внутренне ему тождественной. „Это есть чуткое, понимающее, проникающее вовнутрь „ты“ и его *раскрывающее отношение* „я-ты“, в котором впервые это отношение конституируется в его полной актуальности“.¹⁷ Эту полную актуальность Франк понимает таким образом, что речь идёт не столько о двух разных типах отношения „я-ты“ – *отрицательном и положительном*, – сколько о двух моментах, имманентно присущих *всякому* конкретному отношению „я-ты“.

Обращение „я“ к Абсолюту в антропологии Франка может ассоциироваться с отношением к Вечному Ты у М. Бубера, однако здесь нет тождества. Это обращение отсылает к глубокому внутреннему содержанию, личному открытию и откровению абсолютно трансцендентного и абсолютно имманентного. У Франка возможно и необходимо прозрение человека непосредственно к Вечному Духу – и как к „Ты“ (личному Богу), и как к собственной сущности (Божеству). Ссылаясь на Фердинанда Эбнера, русский философ отбрасывает саму возможность использования в отношении Бога смысловой формы третьего лица, означающей *отсутствующего*, в то время как Бог для религиозного сознания „всегда при мне и со мной“. Только эта „ты-образность“ Божества, которую Франк приравнивает платоновской „идее“, становится основой и источником любого частного „ты-отношения“: „Сама форма бытия *“ты еси”* и *“мы есмы”*, в какой бы области бытия и с какой бы степенью глубины она ни выступала, есть в качестве единства субъективности и объективности, равно как и в качестве единства бытия и ценности в этом своем трансрациональном существе некое излучение

и проявление того исконного „ты“ и „мы“, которое совпадает с откровением Божества как „Бога-со-мной““.¹⁸

Абсолютное в отношении „я-ты“ раскрывается уже не только как безличный Абсолют, или Божество, но как Бог. При этом Франк и здесь подчёркивает металогичность отношения, превосходящую всякую ограниченность определений – даже определения Бога как личности. Божество, как Абсолют и абсолютное первоначало, „*не есть личность*“, но оно „*не есть личность* лишь в том смысле, что оно есть *более*, чем личность, или что о нем можно только сказать, что оно есть *и личность*, но нельзя сказать, что оно есть *только личность*. <...> Божество при этом *обращается* ко мне той своей стороной, с которой оно все же есть личность (именно *“и личность”*), – оно идет мне навстречу именно *“личностным”* своим началом“.¹⁹

Завершающая книга Франка первоначально называлась им *Человек и реальность*, т. е. антропологическая проблематика выдвигалась на первое место уже в названии. В итоге изданная посмертно работа *Реальность и человек* (1956) представляется новым, преимущественно антропологическим срезом его системы в целом. Сам философ называет этот вариант „философской антропологией“, в которой развиваются философско-психологические идеи *Души человека* в направлении раскрытия, утверждения и оправдания идеи „Богочеловечности“. При этом, возводя истоки эволюции своих воззрений к *Предмету знания*, он подчёркивает, что „определяющая мое мировоззрение центральная интуиция бытия как сверхрационального всеединства осталась неизменной“.²⁰

Осенью 1944 г. Франка записывает своеобразный план-проспект *Религия в пределах опыта*. Работа под таким названием, однако, не состоялась. Возможно, этому помешали внешние обстоятельства или более насущные творческие планы. А возможно, следует говорить о развитии и воплощении намеченных в этой записи идей: сначала, в качестве „религиозно актуальных догматов“ – в *Свете во тьме*, а затем, в качестве философского анализа той объективной *реальности*, которая открывается „в глубине моего „я““, – в книге *Реальность и человек*. Эта книга, пожалуй, наиболее полно развивает ряд идей, намеченных в

¹⁸ ФРАНК, С. Л.: *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии*, с. 471.

¹⁹ Там же, с. 484.

²⁰ ФРАНК, С. Л.: *Реальность и человек*. М.: Республика, 1997, с. 208.

¹⁷ Там же, с. 365, 366.

1944 г. Так, в ней философ подробно проговаривает вопрос о том, что можно знать „из личного опыта без ссылки на чужой“, и как при этом избежать опасности „принять за мерило истины всю ограниченность и все субъективно-индивидуальное своеобразие“ этого опыта – между прочим, учиться у святых и мистиков и „развивать в себе некоторого рода религиозное чутье или религиозный вкус“.²¹ Книга в целом посвящена анализу и описанию той реальности, „которую я вижу, усматриваю, как объективную реальность“.

Безусловно, эта „реальность“ вовсе не появилась у Франка только теперь, а была основным объектом его философского анализа, начиная с *Предмета знания*. Можно говорить о разных углах зрения, под которыми эта реальность освещалась философом на разных этапах его творчества. Уже в первой книге Франк развивал концепцию живого знания как „единства знания и жизни“, в котором раскрывается „самосознающееся бытие“, – это был, условно говоря, гносеологический угол зрения. В *Непостижимом* эта „непосредственная реальность, данная мне в конкретном опыте или, точнее, присутствующая для меня и мною переживаемая“,²² оказывалась под углом зрения, в основном, онтологического анализа. Наконец, в последней книге исследование реальности предстаёт как „метафизика человеческого бытия“, т. е. под антропологическим углом зрения. При всей относительности такой „маркировки“ – философское умозрение Франка всегда синтетично, и просто разложить его тексты по „полочкам“ философских дисциплин было бы очень большой натяжкой, – можно увидеть, что именно антропологический подход к реальности намечается уже в плане-проспекте *Религия в пределах опыта*. В законченной через пять лет книге Франк расширяет первоначально составленный план. Очень важно в этом контексте то, что он пишет в книге о совпадении, и в то же время о различии религиозного опыта – опыта веры, личного Бога, – и „метафизического опыта“, „живого знания“, „в котором реальность открывается нам изнутри, через нашу собственную сопринадлежность к ней“; и, соответственно, о теснейшей связи, но всё-таки и о различии Бога с идеей реальности.²³

Обращает на себя внимание акцентирование Франком идеи „Богочеловечности“, и в этом контексте – признание сходства своей позиции с основной религиозно-философской интуицией Вл. Соловьёва, причём

признание – „к стыду моему“, – что „это сродство уяснилось мне самому только после того, как изложенное в книге построение окончательно сложилось во мне. Влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьёва было, очевидно, бессознательным“.²⁴

По мнению Франка, именно Соловьёву удалось впервые преодолеть противоположность между верой в Бога и верой в человека – противоположность, которая была на протяжении столетий историческим недоразумением христианства. В учении о Богочеловечестве, утверждает он, Соловьёв первым в истории христианской мысли дал принципиальное, религиозно-догматическое обоснование того, что можно назвать христианским гуманизмом.²⁵ Но несмотря на, казалось бы, прямое признание Франком *сходства* их взглядов, не приходится говорить об их полном *тождестве*. Франк переосмысливает учение о Богочеловечестве в духе онтологии *Непостижимого*, и это делает его антропологию более *философско-религиозной* и одновременно более персоналистичной, чем у Соловьёва.

Для Франка „я“ не есть замкнутая в себе, автономная и самодеятельная сфера бытия. Человек одновременно принадлежит как внешней объективной действительности, так и „сверхмирной“ первичной реальности, при этом материальному миру человек принадлежит своим телом и душой (т. е. внешними проявлениями человеческой душевной жизни, психикой), в то время как „духовная жизнь“ человека есть именно та *реальность*, которая раскрывает сама себя.

Подчеркнём, что двойственность природы человека Франк понимает не как банальный дуализм *души и тела*, а как дуализм *духа и душевно-телесной сущности*. При этом момент *личности* присущ именно духу человека. Эта глубина человеческой природы действительно, согласно концепции всеединства, является не принадлежностью самого человека, а частью общего, всеединого бытия. Франк описывает это таким образом, что этой первичной реальности, т. е. человеческому „я“, присущ момент *трансцендирования*: „<...> Я не могу иметь „*мое собственное*“ бытие иначе как часть или члена бытия вообще, выходящего за его пределы. *Сознавать* или *иметь* границу и *выходить за нее* означает здесь одно и то же“.²⁶

²¹ Там же, с. 300.

²² ФРАНК, С. Л.: *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии*, с. 288.

²³ См.: ФРАНК, С. Л.: *Реальность и человек*, с. 296–298.

²⁴ Там же, с. 208.

²⁵ ФРАНК, С. Л.: *Духовное наследие Вл. Соловьёва* // ФРАНК, С. Л. *Русское мировоззрение*. СПб.: Наука, 1996, с. 395.

²⁶ ФРАНК, С. Л.: *Реальность и человек*, с. 235.

Несколько раз философ пользуется образом своеобразной шахты с узким входом (или *выходом*) и бесконечной, постоянно расширяющейся глубиной. То, что осознаётся как „я“, есть, по его словам, проекция, луч, отражающий в сфере природного „объективного“ бытия глубину богочеловеческой реальности „моей души“. И чем глубже человек укоренён в этой глубине, фактически выходящей за пределы самого человека, тем более он является настоящей личностью, действительно свободным и творческим существом.

Обозревая в целом траекторию философско-антропологических идей С. Франка, можно всё-таки увидеть определённые трансформации, особенно на ранних этапах, когда философ склонялся, по его собственному определению, сначала к мирозерцанию „гуманистического индивидуализма“, а затем – „религиозного гуманизма“. Разворачивание его философской системы – от *Предмета знания* до *Реальность и человек* – было уже воплощением его первичной интуиции, „*cogito ergo est esse absolutum*“, т. е. живого знания о том, что человеческая личность есть не гносеологический субъект, не трансцендентальное единство апперцепции, не замкнутая индивидуальность, равно как и не безликий участник всеединого хора. Философия Франка есть *персонализм всеединства*, согласно которому человек становится подлинно *Человеком*, лишь обретая, осознавая и воплощая свою связь с *Абсолютом*. Человек *является* на фоне Абсолютного.

Л и т е р а т у р а

- FRANK, S.: *Zur Metaphysik der Seele. Das Problem der Philosophischen Anthropologie* // Kant-Studien, 1929, XXXIV, № 3–4, s. 351–373.
- ЕМЕЛЬЯНОВ, Б.: *Русская философия как человековедение: избранное*. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2014. 331 с.
- ЗЕНЬКОВСКИЙ, В.: прот. *Учение С. Л. Франка о человеке* // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка / Под ред. протоиерея о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954, с. 76–84.
- СТРУВЕ, П., ФРАНК, С.: *Очерки философии культуры* // ФРАНК, С. *Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания*. М.: Московская школа политических исследований, 2001, с. 37–62.
- ФРАНК, С.: <*Из записной книжки 1944 года*> / Публ. Г. Е. Аляева // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. / Тов-во рос. філософії при Укр. філ. фонд; Центр гум. освіти НАН України. Полтава: ООО «АСМІ», 2016, с. 517–520

- *Духовное наследие Вл. Соловьёва* // ФРАНК, С. *Русское мировоззрение*. СПб.: Наука, 1996, с. 392–399.
- *Душа человека. Опыт введения в философскую психологию* // ФРАНК, С. *Реальность и человек*. М.: Республика, 1997, с. 3–206.
- *К вопросу о сущности морали* // ФРАНК, С. *Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания*. М.: Московская школа политических исследований, 2001, с. 128–136.
- *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии* // Сочинения. М.: Правда, 1990, с. 181–559.
- *О природе душевной жизни* // ФРАНК, С. *По ту сторону правого и левого: Сб. статей* / Под ред. В. С. Франка. Paris: YMCA-Press, 1972, с. 153–239.
- *Политика и идеи (О программе «Полярной звезды»)* // Сочинения. М.: Правда, 1990, с. 65–76.
- *Проект декларации прав* // Полярная звезда. 1906. № 4 (5 янв.), с. 243–254.
- *Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия* // ФРАНК, С. *Реальность и человек*. М.: Республика, 1997, с. 207–431.
- ШПИДЛИК, о. Томаш. *Русская идея: иное видение человека*. / Пер. с франц. В.К. Зелинского и Н.Н. Костомаровой. СПб., 2006 464 с.

S U M M A R Y

Human Being on the Background of Absolute: Trajectory of Simon Frank's Philosophical Anthropology

The study considers the development of philosophical and anthropological ideas of a Russian thinker Simon Frank. It demonstrates the specific of the early stages of development of his worldview, the author defines them as the “humanistic individualism” and the “religious humanism.” Also the author draws reader’s attention to the Simon Frank’s shift to the project of the “philosophical psychology,” and on to the “philosophical anthropology” as a “metaphysics of the soul”. The author highlights an important line in the development of Simon’s Frank’s philosophical anthropology: these are the development of the constructions “I/we” and “I/you.” The author states that Simon Frank’s idea that any human being belongs not only to the outward objective world, but also to the “super-world” original reality is the basic idea of his “metaphysics of human being.” Finally, the author draws a conclusion that Simon Frank’s philosophy should be defined as the personalism of all-unity, according to which a human being becomes the true human being only regaining and being aware of his/her connection with Absolut.

Tolstoy or Ilyin? Ethical Dilemmas Over Counteracting Evil by Force

RYSZARD MOŃ

Presentation of the Problem

When reflecting on the nature of the Russian philosophical thought of the 20th century, it is worthwhile looking at the discussion between Ivan Alexandrovich Ilyin (1882 – 1954) and Leo Tolstoy (1829 – 1910) concerning the problem of evil, its sources and ways of overcoming it. More specifically, it is worthwhile asking to what extent Ilyin was right in his criticism of Tolstoy, especially that the discussion was also joined by Nikolai Berdyaev (1874-1948), who disapproved of Ilyin's views. As a reminder, all three philosophers had been forced to emigrate, and were looking for answers to the question about the enormity of evil, terror, and lawlessness that prevailed after the October Revolution, trying to decide what stance to take on the situation in Russia and beyond. This explains the acute polemics between Ilyin and Berdyaev, whose views on the historical circumstances were very divergent. To what extent was their opinion founded on facts and rational premises, and to what extent was it a derivative of the psychological trauma which affected their outlook on life? The discussion is still very much relevant today. We may also ask, considering for instance the ever intensifying acts of terrorism, about the forms of opposition to evil that are appropriate from the ethical point of view. Let us take a closer look at their discussion to see what had triggered it, and what were the implicit assumptions behind each of their theses. Much seems to suggest that Ilyin and Berdyaev understood love – or, to be more precise, its dependence on the spirituality of the acting person – differently from Tolstoy. Such approach to the problem illustrates the specific nature of Russian philosophy, at least as represented by the majority of Russian thinkers and writers, which differs so much from the view of man in the Western approach. Russian thought generally puts religion before morality – unlike in the West, where at least since Kant morality has been placed before religion, and where religion has been reduced to a certain understanding of morality.

Love as a Derivative of Spirituality and Not an Expression of Sentimentalism

Who was Ivan Alexandrovich Ilyin, and what did he say? He taught philosophy at the University of Moscow. In 1992, he was dismissed by the Soviet authorities, however, and forced to leave Russia. He went to Switzerland. While he was still lecturing in Moscow, he analysed the works of Hegel and Fichte by reinterpreting German idealism and discussing the exact nature of their ideas. Ilyin worked against the widespread belief that Hegel's philosophy was characterised by a certain type of panlogism. He claimed that his analyses were directed towards a specific principle and were not purely theoretical. In his opinion, any decline in arts was related to a decline in religion, which made it so difficult for people to see that good, truth and beauty all came from God. On this basis, he criticised the views of Leo Tolstoy, who claimed that evil was rooted in amorality and a lack of common sense, and not in religious beliefs. Overcoming evil was thus possible only by changing one's own inner self, through the moral self-improvement of as many people as possible. Consequently, Tolstoy did not distinguish resistance to evil from evil as a derivative of man's sinful nature manifest in his deeds, and equated the notion of violence used in self-defence or in order to defend someone else with the notion of violence understood strictly as doing evil. In other words, he identified resistance to evil with the use of violence and evil itself. He believed, or at least claimed, that evil is bound to suffer defeat in the end, even if it takes a long time, as it most often does. He believed good would ultimately prevail. Therefore, he was an ardent opponent of active resistance to evil, particularly the use of violence against another person who commits evil. He believed that by opposing evil for the sake of democracy or equality, not only do we not expand our freedom, but in fact limit it instead¹. Consequently, he proposed that political revolution should be superseded with a moral one.

¹ „A member of the most despotic nation may be entirely free, even if he is faced with the most cruel violence of the rulers whom he did not elect. The citizen of a constitutional state is always a slave, because while imagining he has participated or may participate in the wielding of power, he acknowledges the legality of all violence inflicted on him and complies with all orders of the government. Thus, people in constitutional states, while fancying they are free, due to this very belief forfeit any idea of what freedom really is. Such people, thinking they are becoming liberated, submit to increasingly greater slavery to their own government. Nothing illustrates this intensifying tendency to the enslavement of peoples more clearly than the dissemination and success of socialist doctrines, which is a tendency towards ever increasing slavery”. L. N. Tolstoy, *Sobranije soczyńienij w dwadcaty dwuch tomach*, Moscow: Vol. 21, 1985, p. 132.

Ilyin was opposed to such approach to the problem. He expressed this in his very emotional book entitled *Resistance to Evil by Force*². He proposed a thesis there (or, in fact, three theses) that resistance to evil is not only possible, but necessary, even though it is not good in absolute terms, and in many respects may be evil. For people are not saints by nature, and when they resist evil, they are often attracted to it as well. This can be seen for example in soldiers who defend their homeland, and who not only kill others out of necessity but in time begin to use most sophisticated tortures on prisoners of war or civilians as their presumed enemies, to kill them in the end anyway. They do not only kill out of necessity, but take pleasure in the very act of killing. According to Ilyin, heroism does not only consist in simply battling against evil, as in such case the stronger would win and no one would deserve praise on account of their struggle and toil. The only thing that counted would be strength and cunning. Heroism consists in joining the fight with the awareness that by doing so I cease to be perfect. Heroism is the willingness to take the blame. Ilyin pointed to a certain mistake inherent in Tolstoy's reasoning, who explained the existence of evil with God allowing a situation to happen which was apparently evil in all respects. Therefore, he did not believe it was necessary to actively oppose evil, since it was God who allowed it to happen. Ilyin asked Tolstoy: "When a villain disparages a man of honour or perverts a child, than this, of course, happens by the will of God; but when an honest man tries to prevent the villain from doing so, is this no longer happening by the will of God?". In other words, God allows both the fact that someone perverts a child, and the fact that I oppose such perversion by preventing him from doing so, and if necessary, even by killing the abuser. Thus, not every act of resisting evil is violence, for violence is a senseless use of force. And not every use of force is senseless. Ilyin wrote: "Pushing an absent-minded wanderer away from the edge of an abyss, tearing a bottle of poison from the hands of a suicide, striking the hand of a political assassin at the right moment as he aims at his victim, preventing an arsonist from setting fire, driving defilers out of the church, raiding a crowd of soldiers abusing a child – all of these are the right thing to do"³. Ilyin distinguished between people whose hands always remained clean from those who had their hands soiled as they stood up to act. The former ones have the duty to pray for those whose hands got soiled. The knight and the monk need each other⁴.

² ILJIN, I. A.: *O soprotiwlieni zlu siloju* [in:] *Soczinienija w dwuch tomach*, Vol. I, *Filosofija prawa. Nrawstwiennaja filosofija*. Moscow 1993, pp. 301-479.

³ ILJIN, I. A.: *O soprotiwlieni zlu siloju*, p. 54.

⁴ *Ibid.*, p. 219.

Ilyin opposed Tolstoy's and his followers' advocacy of resisting evil solely through inner asceticism. He was deeply convinced that such approach did not solve the problem, and moreover could be seen as a form of covert egotism clothed in the robes of altruism, and thus more difficult to identify. It only showed one's concern for one's own perfection. When Tolstoy faced the dilemma of either remaining pure by accepting evil, or resisting evil and losing the ideal purity of his hands and soul, he chose keeping his hands clean. Ilyin's approach was different. In a letter to P. Struwe, he wrote that his views were not an antithesis to Tolstoy's claims, but a synthesis⁵ of the right decision, or an (antithesis+) which says: "Always resist with love": 1) through self-improvement, 2) through spiritual education of others, 3) through wielding the sword⁶. Ilyin continuously emphasized the need to combine love and spirituality. He believed that man existed in two dimensions: earthly and heavenly, or human and divine, horizontal and vertical. Good is spiritual love, evil – spiritless enmity. Without the spiritual dimension, love becomes sentimentalism or philanthropy. Good is the loving power of the spirit; evil is the power of hatred, even though it is not always discernible at first sight. Good is religious by its very nature, as it consists in resolved and unswerving submission to God. Evil by its very nature is anti-religious, as it is based on an absolute, though inexplicit, abhorrence of all that is Divine. Therefore, Ilyin says, there can be no doubt that in order to actually overcome evil, spiritual blindness must be profoundly transformed into spiritual insight. Only after one's soul has been freed from evil and transformed, can spiritual love become the most profound source of one's personal life and goodness, in a contemplative perception of true good and original evil. Only then can the spirit, soaring on the wings of love, begin to learn about Perfection and Love, and while learning about them, aim at the perfection and love that is attainable by it, on its own scale. Ilyin believed that morality was the outcome of getting closer to God and learning what is pleasant to Him. He accused Tolstoy of understanding morality as the ultimate and pointless sense of one's own worth. He said that a moralist subordinates everything else to his sense of self-perfection, as he judges everything in relation to himself. Thus, the desire for perfection becomes the main goal of all of his efforts, and everything else is only a means necessary to achieve it. A moralist who wants to remain loyal to his beliefs is ultimately bound to struggle against unsolvable and pathological contradictions. According to Ilyin, the love praised by Tolstoy ultimately

⁵ A clear reference to Hegel.

⁶ KURAYEW, W.I.: *Filozofwolewojideji. Iljin I.A. Put' koczjewidnosti*. Moscow 1992, p. 473.

boils down to compassionate pity and nothing else⁷. Therefore, Ilyin says, there can be no doubt that in order to actually overcome evil, spiritual blindness must be profoundly transformed into spiritual insight. Only after one's soul has been freed from evil and transformed, can spiritual love become the most profound source of one's personal life and goodness, in a contemplative perception of true good and original evil. Only then can the spirit, soaring on the wings of love, begin to learn about Perfection and Love, and while learning about them, aim at the perfection and love that is attainable by it, on its own scale. Ilyin believed that morality was the outcome of getting closer to God and learning what is pleasant to Him. He accused Tolstoy of understanding morality as the ultimate and pointless sense of one's own worth. He said that a moralist subordinates everything else to his sense of self-perfection, as he judges everything in relation to himself. Thus, the desire for perfection becomes the main goal of all of his efforts, and everything else is only a means necessary to achieve it. A moralist who wants to remain loyal to his beliefs is ultimately bound to struggle against unsolvable and pathological contradictions. According to Ilyin, the love praised by Tolstoy ultimately boils down to compassionate pity and nothing else. In addition, in such understanding of morality even one who sacrifices himself to save another does so to preserve his own perfection. Instead, Ilyin writes, "the right relationship with God precedes the establishment of appropriate relationships with one's neighbours, as to love one's neighbour is to love the Divine principle in him, the principle of living goodness"⁸. Further on he adds: "Love ends where evil begins"⁹. It thus results that it is the spirit that defines the limits of love and prevents us from shallow sentimentalism. Love may therefore cause pain to a loved one, as pain itself is not evil, and often serves them well. This does not mean Ilyin advocated the use of coercion. Quite on the contrary, he believed that the use of force did not enhance good, but only served to reduce evil. Paweł Rojek has rightly pointed out in his comments on Ilyin's views: "Coercion does not augment good, but confines evil; it is not a way of building paradise, but of preventing hell"¹⁰. Moreover, Ilyin believed that evil did not only have a private dimension – it was also social, even if this was not immediately apparent. The very mode of human existence and methods of

⁷ ILJIN, I.A.: *Izbrannoje*. Smolensk: Izd-wo, Posoh 1995, p. 325.

⁸ ILJIN, I. A.: *O soprotiwlienii zlu siloju* [in:] *Soczinienija w dwuch tomach*, Vol. I, *Filosofija prawa. Nrawstwiennaja filosofija*, Moscow 1993, p. 401.

⁹ *Ibid.*, p. 404.

¹⁰ ROJEK, P.: *Heroizm miecza i polityki*. O sprzeciwianiu się złu siłą Iwana A. Iljina, <http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/index.php/filozofia-rosyjska/teksty>, accessed on 8.09.2016, p. 5.

communication with others are closely related. One cannot be indifferent to evil in others, even if it does not affect him directly. Ilyin wrote: "The wells of human souls are connected underground (unbeknownst to us), and one who litters and poisons one's own well, also litters and poisons other wells. A man who fails to observe spiritual hygiene causes the outbreak of a widespread social plague"¹¹.

Ilyin claimed that Tolstoy placed morality above religion, moral experience above religious experience. A moralist contemplates and analyses Christian dogmas and rites, rejecting anything that appears strange or incomprehensible to him, and considers a casual judgement to be a manifestation of deliberate honesty and wisdom¹². He forgets that there is no morality without spirituality. A moral experience is only possible when it is filled with Divine revelation. In addition, a moralist has a similar attitude to state law – he prefers summary judgments based on rational understanding, aimed at abating suffering. This makes him reject his traditionally understood homeland, its demands, and the call to defend it if need be. Ilyin criticizes Tolstoy for believing that moral brotherhood unites all people irrespective of their racial or national differences, not to mention their citizenship. Everyone deserves brotherly compassion, but no one deserves "violence"; the enemy should be given whatever he demands, pitied for not having enough of his own goods, and invited to live side by side in love and brotherhood. For there is nothing here on earth that is worth defending and killing others who want to take it away from us. Ilyin accuses Tolstoy of reducing the perfection allegedly available to man to all-embracing pity, and claiming that godly acts consist in protecting everyone from suffering, even at the price of one's own pain and the sacrifice of one's own life. His entire practical "wisdom" boils down to saying that suffering is entirely evil, and lack of suffering is entirely good. Consequently, compassion for the suffering of others becomes the fundamental virtue. Ilyin was of a different opinion. He did not believe that suffering was the source of evil. Moreover, suffering for him was a necessary borderline defining actions required to sustain man's life and spiritual growth. For a typical sentimental moralist, suffering is incomprehensible; indeed, it is frightening. He wants to get rid of it, and the sooner the better. But this cannot be done, for such is the tragic law of human nature, or, to be more precise, such is the very essence of humanity. Suffering is the price man pays for his spiritual existence. No wonder, then, that typical moralists reject suffering

¹¹ ILJIN, I. A.: *O soprotiwlienii zlu siloju*, p. 420.

¹² ILJIN, I.A.: *Izbrannoje*, pp. 338-340.

and look for a path leading to inner bliss, such as comes with the feeling of pity. They take pity on everyone who suffers, and their highest principle is not to inflict suffering on others. This way, however, they forfeit something very important, namely the “spiritual way upwards”. Sentimentalism is derived from hedonism and leads to anti-spirituality. The spirituality of which man is capable becomes permanently devastated. A moralist proposes actions that are aimed at giving pleasure, protecting people so that they do not have to toil, so that they do not “offend” one another. In other words, to achieve the one, overriding goal – universal bliss – the moralist proposes universal pity. According to Ilyin, when Tolstoy talks about good, he fails to notice that it is composed of love and spirituality; he only perceives love, and disregards the human spirit. For him, the supreme value is spiritless love, which becomes an inert, sentimental pity manifest in instinctive kindness. In result, the entire understanding of good and evil becomes distorted. “Evil” is seen as external violence. Ilyin believes that the exact opposite is the case, in fact. Only when human deeds are filled with the spirit of God do we witness true love to God and to man, as well as to one’s homeland and nation. It is this spirit that makes us understand why our life is worth living, and why we should give up our lives, if necessary. Man thus becomes a temple, something bigger than merely being an individual, someone who deserves more than just the feeling of bliss – because the temple of his being is shaped by what is real and holy in itself, while at the same time being present both in individual people and in humanity as a whole. This happens by the spirit of God. And it is in the service of this temple of man that we find the ultimate reason for resisting evil, even by force, if need be. It is out of the depths of the Divine spirit dwelling in man that we endeavour to ask the right question and receive the right answer: if I witness evident wickedness and there is no way to stop it by mere persuasion, do I, bound in love and spirit with the first fruits of Divine good not only in me, but also beyond me, have the right to use force, or should I just wash my hands and leave? Resisting evil by force and the sword when necessary is not only permissible – it is a must¹³. Ilyin very carefully distinguishes justice from perfection, and claims that what is just does not necessarily have to be perfect. And *vice versa*¹⁴. Therefore we need a spiritual compromise. He writes: „A spiritual compromise consists in finding the most perfect solution of all available imperfect possibilities. But even this, the most perfect of imperfect, still remains imperfect, of course, despite all of its heroism, all of

¹³ ILJIN, I.A.: *Izbrannoje*, p. 398.

¹⁴ ILJIN, I. A.: *O soprotiwlieni zlu siloju*, p. 451.

its religious significance and spiritual beauty”¹⁵. As P. Rojek points out in his comments on the views of I. Ilyin, the thinker was referring to Christ’s words about those who draw the sword and die by the sword (cf. Mt 26: 52), “but it is love that can impel man to accept such demise”¹⁶. And he rightly adds that Ilyin’s thought belongs to the philosophy of religion, and not the philosophy of politics¹⁷. Neither M. Berdyaev nor any of the other critics who joined him in exile realized this, which explains why they opposed his views.

Evil as the Outcome of Sin and Not the Opposite of an Abstract Notion of Good

As has already been mentioned above, M. Berdyaev gave vent to his discontent in an article entitled “The Nightmare of an Evil Good” found in the book *Proclaiming Freedom*¹⁸. He began his argument by saying: „We rarely happen to read so nightmarish and troubling a book”¹⁹. The reaction to Ilyin’s book among Russian emigrants was similar. Having witnessed the enormity of evil and suffering caused by the revolution, they rejected the notion that it should be counteracted with the use of force, so as not to perpetrate even more evil. They preferred to suffer instead and passively wait, in the belief that evil must eventually pass away. Moreover, Ilyin’s line of argument went against the Russian tradition which accepted suffering as a form of self-improvement. While Berdyaev did concur with Ilyin’s opinion that Leo Tolstoy held views which were hard to endorse, but believed them to be so peculiar that no one took them seriously, apart from a small group which did not play any major role anyway, and had no significant influence on people’s souls. Berdyaev criticized Ilyin for following Hegel’s way of thinking in his arguments, instead of the thought of Christianity, and disapproved of his giving in to Bolshevik propaganda. He did not understand the idea of Godmanhood, as his approach to reality was a monist one; consequently, he did not distinguish between sin and evil, sinner and evildoer²⁰. He did not see the fact that it is evil that is the

¹⁵ *Ibid.*, p. 473.

¹⁶ ROJEK, P.: *Heroizm miecza i polityki. „O sprzeciwianiu się złu siłą” Iwana A. Iljina*, <http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/index.php/filozofia-rosyjska/teksty>, accessed 8.09.2016, p. 9; cf. also ILJIN, I.A.: *O soprotiwlieni zlu siloju*, p. 468.

¹⁷ *Ibid.*, p. 10.

¹⁸ BIERDIAJEW, N.: *The Nightmare of an Evil Good*. http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1926_312.html, accessed on 20.10.2016.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

outcome of sin, and not the other way round. It is not sin that is evil; sin causes evil. Both the notion of evil and the notion of good are abstract concepts. Therefore, counteracting evil in the name of good does not make any sense, as it only leads to magnifying it. His approach to reality was not adequate, he did not take into account the weakness of man's will. Thus, Ilyin advocates mere moralism, Berdyaev says, instead of proclaiming the Christian message which shows that only with the grace of God are we capable of overcoming sin, and can thus avoid doing evil. Interestingly, the same criticism was made by Ilyin of Tolstoy's claims. According to Berdyaev, Ilyin did not understand that good may only be the outcome of man's free will, never of coercion. No one can be forced to do good. Ilyin, however, postulated that the government should stand guard over good, which Berdyaev believed to be a particularly dangerous assertion, as it gave the government permission to use violence under the guise of counteracting evil, which only lead to its escalation. According to Berdyaev, Ilyin "has been infected by the poison of Bolshevism"²¹. The Bolsheviks believed themselves to be the bearers of absolute good, and in its name opposed whatever they regarded as evil by force. The truth is, however, that the entire human race is infected with sin, and in result all of us do evil. Berdyaev says that Ilyin breaks his way through an open door. No reasonable person would object to the use of force in a particular case, after all. It is very wrong, however, to call for the resistance of evil in the name of good, as by using the abstract notions of good and evil one can easily bring on all kinds of abuse. Ilyin's views, Berdyaev says, can be used to justify the revolution. It is worth noting that he also criticized Tolstoy for contributing to the easy victory of revolutionaries by exhorting people not to resist evil by force.

The Need for the Appreciation of Two Principles – Freedom and Grace

Let us now leave aside the detailed political charges brought by Berdyaev against Ilyin, and consider his view of man. We will discover that both thinkers concurred with one another's views to a greater extent than they believed. For Berdyaev, two principles were important – that of freedom and that of grace²². Let us now leave aside the detailed political charges brought by Berdyaev against Ilyin, and consider his view of man. We will discover that both thinkers concurred with one another's views to a greater extent than they believed. For Berdyaev, two principles were important – that of freedom

²¹ Ibid.

²² Ibid.

and that of grace. An ethics based on the right view of man acknowledges not only the freedom of good, but also the freedom of evil. The freedom of evil is counteracted by grace, which prevents it from becoming absolute. When the freedom of evil is rejected, good becomes compulsory. When evaluating people's behaviour, one should avoid the ideas suggested by monophysitism, which Berdyaev understood to refer not so much to the ancient view that Christ had only a single nature, but to the contemporary tendencies "towards a denial of the independent self-standing of the human nature in its distinction from the Divine nature, every tendency towards a denial of the freedom of man not only in regard to the world and other people, but also in relation to God. Monophysitism is a failure of understanding and a denial of the mystery of God-manhood, the central mystery of Christianity, the mystery of the union of two natures in one person amidst the preserving of the independent self-standing of each of the two natures"²³. German idealism, which Ilyin apparently drew freely on, rejected the independence of human nature. As Halina Rarot rightly points out: "...in *The Philosophy of Freedom* (1911), Berdyaev criticized a different kind of monism, typical of German idealist philosophy, calling it epistemological solipsism, meonism, which treats the world as an illusion of the knowing subject – to immediately, against this background, present the Christian dualist concept of cognition and being. In the last, strictly personalist period of his work, at the foundations of reality we still find persons (emerging from the *Ungrund*)"²⁴.

Berdyaev found fault with Ilyin in that the latter believed human nature to only be a manifestation of Divine nature, and treated freedom similarly – as a manifestation of Divine freedom. For him, therefore, deeds were to be measured against an abstract concept of good, understood as the opposite of evil, and not the human (God-human) nature, and allowed the use of force in the name of an abstract idea of goodness. It was as though he forgot that a real nature of man existed, united with the Divine. Christianity, according to Berdyaev, is realism, not idealism. We believe in the metaphysical reality of persons. It is thoroughly personalist. At the foundations of Christian religion, we find the person, not a good. "The only good is Christ himself, His Person"²⁵. That is why the Saviour said that the Sabbath is for man, not

²³ Ibid.

²⁴ RAROT, H.: *Rosyjski personalizm Mikołaja Bierdiajewa*. <http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/images/teksty/Rarot.Rosyjski.Personalizm.pdf>, accessed on 08.09.2016; „Kultura i wartości”, (7) 2013, No. 3, p. 87–101.

²⁵ Ibid., p. 225.

man for the Sabbath. It is man's soul that is a good, and it is always primary, taking precedence over any abstract good. Love is a love towards a particular person. It is not a love of good, an abstract principle, or perfection. "Love always is an affirmation of the person of the beloved, an affirmation of him in God and in eternity, the affirmation of him despite impurity, sin, the muddledness of the person. It is needful to love not only God within man, but also man within God"²⁶. Being a thief, therefore, is not the same as being a sinner. Thievery is the outcome of being a sinner, and not the other way round. Berdyaev says that it is for the sake of this truth that Russians were against the penalty of death. Indeed, he takes pride in the fact that they were the first nation to legally prohibit the administration of death penalty (this claim should be double checked, however). Therefore, he rejects any actions performed in the name of absolute good, as this leads to absolute evil and is a manifestation of spiritual pride. He believes that the fundamental problem consists not in whether violence should be justified in certain cases, but in trying to answer the question about what good is. Christianity shows that there are neither static (unchangeable, notorious) thieves nor static benefactors. We all change – for better or for worse²⁷. „Man is the idea of God, of the design from God, and the negation of man is an opposing of God"²⁸. Berdyaev says that this religious understanding of man is proof that Russia did not experience the crisis of humanism (Renaissance) which had affected Europe, with its pathos of the free play of the excess of creative energies which needed to be somehow made practical use of. Only Pushkin absorbed the Renaissance spirit. The fate of Russian people was different, however. „Russian creation is on the whole a product of sorrow and suffering, and Russia's great literature is founded upon the thirst for expiating the sins of the world and bringing about its salvation. The joy of free exuberant creation was never the hall-mark of the Russian spirit"²⁹. „Russian thought, philosophy, morality and politics all express a deep sense of anguish directly opposed to the joyous spirit of both the Renaissance and humanism"³⁰. Berdyaev believed that already Dostoyevsky, who deplored the fate of man, revealed the insufficiency of humanism. He himself, like many other thinkers, believed that speculative theories must be rejected, and man's actual experience should be embraced

²⁶ Ibid., p. 225.

²⁷ Ibid., p. 229.

²⁸ Ibid., p. 234.

²⁹ BERDYAEV, N.: *The Meaning of History*. New Brunswick and London Transaction Publishers, 2009, p. 171.

³⁰ Ibid., p. 184.

instead. He proposed that the Cartesian principle "I think, therefore I am" should be replaced with "I suffer, therefore I am"³¹. The Russian thought was always apocalyptic³². It only promised happiness at the end of the world.

Conclusions

Analyses show that Ilyin was quite right in his criticism of Tolstoy. In all likelihood, he inherited some of the deist ideas, though one could hardly say he was a deist *sensu stricte*. Nevertheless, his ideas are similar, at a very detailed level, to those proposed by d'Alambert. Christ for him was one of the great teachers of wisdom and justice; he detested priests and political authorities³³. Summing up his thoughts on Tolstoy's heresy, Michał Bohun writes: "The essence of the modern heresy – which is what I see in Tolstoy – is that this choice [between truth and falsehood, good and evil – RM] is to be made by a man aware of the fact that he is making a choice, and in doing so relies on his own natural faculties, particularly the reason, which he should make use of for the sake of his freedom and happiness. And these depend only on truth, which people should discover for themselves and on which they should act in their lives"³⁴. It comes as no surprise that Tolstoy would hold the views he held.

As for Berdyaev and his criticism of Ilyin, it should be noted that he was afraid of the latter's view of the state and the outcome of the October Revolution. He was afraid that the state, at the discretion of its leaders, might begin to use all forms of violence in the name of some contrived notion of good. He therefore described man as a free being, striving towards God, one that should be loved despite all of his weaknesses. In fact, I. Ilyin said the same thing, though in different words. He treated man as a free being as well. As has already been mentioned above, he said in his criticism of Tolstoy that God allows both the situation in which someone is hurt by another, and the situation in which someone uses violence against somebody else. In both cases, God allows man to exercise his free will, or, to use Berdyaev's expression – the

³¹ BERDYAEV, N.: *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. Paris J.-B. Janin (impr. de Chanten) 1947, p. 181, quoted in: SPIDLIK, T.: *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*. Warsaw 2000, p. 425.

³² BERDYAEV, N.: *The Meaning of History*, p. 184.

³³ Cf. VOEGELIN, E.: *Od Oświecenia do rewolucji*, Warsaw: trans. Ł. Pawłowski, Wyd. UW 2011, pp. 117–118.

³⁴ BOHUN, M.: „Prawda was wyzwoli”. *O herezji Lwa Tołstoja*. <http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/images/teksty/Bohun.Prawda.Tostoj.pdf>, p. 26, accessed on 09.09.2016. Originally: "The Polish Journal of the Arts and Culture", No. 6 (3/2013), p. 68.

freedom of evil. Where Berdyaev talks of grace which abates evil, Ilyin talks of the prayers of the monk. The assertion that religion points to the person as the ultimate good makes some thinkers draw conclusions about Berdyaev's personalism. Such thesis is too hastily made, however; a more thorough analysis of his works shows that this is a specific kind of personalism, very different from that proposed e.g. by E. Mounier. Berdyaev rejected the concept of a "single and exclusive society made up of individual members, not connected into any other societies", as has rightly been pointed out by Jozef Bocheński³⁵. Mounier, on the other hand, allowed for the existence of many societies, differently organized, instead of just one state-level society, the way Berdyaev understood it. Which is why his criticism of I. Ilyin's views was so harsh – he claimed that by advocating resistance to evil, Ilyin gave the initiative away to the state, which at that time was run by communists. Moreover, any attempt at establishing equality among people through political methods would pose a threat to the person as a unique individual, incorporating the divine element. A person may develop through self-improvement, in which the endurance of suffering and injustice plays an important role. The allegation that Ilyin was a Bolshevik was very much far-fetched. In fact, both thinkers, unlike Tolstoy, contemplated the use of force in defence of man. Berdyaev's fears were probably caused by the trauma he had experienced, and by the fact he did not fully recognize that Ilyin's contentions on the possibility of using force against evil-doers were rooted in his philosophy of religion, and not the philosophy of politics. Ilyin's objections against Tolstoy appear to be understandable and still relevant today. This becomes even more apparent as we compare them with what some Western thinkers have said – for example during the so-called Cold War, when they advocated looking for ways to reach an understanding with the Soviet Union at the price of arms reduction, which from today's perspective was most naïve. As for the idea of God-humankind, professed by many Russian philosophers, it is certainly worth considering; the question is, however, to what extent it may be useful in engaging in a dialogue with Western thinkers, who refer either to phenomenological experience, or to the findings of human reason, without making any reference to the supernatural. The answer to the question posed in the title of this paper, as to who was right: Tolstoy or Ilyin, seems to be evident – it was Ilyin. He convincingly demonstrated that love can easily become a derivative of our compassion, instead of being an expression of mature spirituality. Just like evil can easily be reduced to the opposite of good, understood in abstract terms, so we may easily identify it

³⁵ BOCHENSKI, J. M.: *ABC tomizmu*. London: Veritas 1950, pp. 322–360.

with suffering, and consequently come to the conclusion that it should be removed at any cost. This can be clearly seen in today's postmodern way of thinking, particularly the so called ethics of mercy, or the nihilist ethics of Gianni Vattimo. As Andrzej Kobyliński rightly pointed out in his comments on the views held by Vattimo, our choice "between what is mandatory and what is not mandatory in our cultural heritage is made based on the following criterion: only that is mandatory which leads to the abatement of violence"³⁶. This resembles Leo Tolstoy's views very much, though in a Western, contemporary version. Further on Kobyliński adds: "This way nihilist ethics takes the form of an ethics of compassion; it is the kind of ethics which does not need any foundations, and which does not distinguish between good and evil, but between violence and compassion"³⁷. Is there also a similarity between such attitude of contemporary Western thinkers and Berdyaev's belief that there is no point in deliberating on the definition of good, as the point of reference in our actions is man, first and foremost? Or is it but an apparent similarity, based on entirely different premises – religious and secular ones? And perhaps Ilyin was right when he claimed that the use of force is sometimes necessary to prevent the magnification of evil, that sometimes "we must get our hands soiled" to prevent evil from spreading – precisely because we are sinful? And do we not need the joint efforts of both the knight and the monk?

B I B L I O G R A P H Y

- BERDYAEV, N.: *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. Paris : J.-B. Janin (impr. de Chanten 1947, quoted in: SPIDLIK, T.: *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*. Warsaw 2000.
- BERDYAEV, N.: *The Meaning of History*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2009.
- BERDYAEV, N.: *The Nightmare of an Evil Good*.
http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1926_312.html, accessed on 20.10.2016
- BOCHENSKI, J. M.: *ABC tomizmu*. London: Veritas, 1950, pp. 322–360.
- BOHUN, M.: „Prawda was wyzwoli”. *O herezji Lwa Tolstoja*. <http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/images/teksty/Bohun.Prawda.Tostoj.pdf>, p. 26, accessed on 09. 9. 2016. Originally: "The Polish Journal of the Arts and Culture", No. 6 (3/2013), pp. 45-70.

³⁶ KOBYLINSKI, A.: *Etyka nihilistyczna Gianniego Vattima*, [in:] JANECEK S. (ed): *Etyka. Koncepcje etyki*. Lublin, Vol. 1. pp. 221

³⁷ *Ibid.*, p. 218.

- ILJIN, I.A.: *Izbrannoje*, Smolensk: Izd-wo, Posoh 1995.
- ILJIN, I. A.: *O soprotywlieni zlu siloju* [in:] *Soczinenija w dwuch tomach*, Vol. I, *Filozofija prawa. Nrawstwiennaja filozofija*, Moscow 1993, pp. 301-479.
- KOBYLIŃSKI, A.: *Etyka nihilistyczna Gianniego Vattima*, [in:] JANEKZEK, S.: (ed). *Etyka. Koncepcje etyki*. Lublin 2016, Vol. 1. pp. 211-228.
- KURAYEW, W.I.: *Filozof wolewoj ideji. Iljin I.A. Put' k oczejewidnosti*, Moscow 1992.
- RAROT, H.: *Rosyjski personalizizm Mikołaja Bierdiajewa*.
<http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/images/teksty/Rarot.Rosyjski.Personalizm.pdf>, accessed on 08.09.2016; „Kultura i wartości”, (7) 2013, No. 3, p. 87–101.
- ROJEK, P.: *Heroizm miecza i polityki. “O sprzeciwianiu się zlu silq” Iwana A. Iljina*, <http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/index.php/filozofia-rosyjska/teksty>, accessed on 8. 9. 2016, p. 5.
- TOLSTOY, L. N.: *Sobranije soczynienij w dwadcati dwuch tomach* Moscow: vol. 21, 1985.
- VOEGELIN, E.: *Od Oświecenia do rewolucji*. Warsaw: trans. Ł. Pawłowski, Wyd. UW 2011.

S U M M A R Y

Tolstoy or Ilyin? Ethical Dilemmas Over Counteracting Evil by Force

When reflecting on the nature of the Russian philosophical thought of the 20th century, it is worthwhile looking at the discussion between Ivan Alexandrovich Ilyin (1882 – 1954) and Leo Tolstoy (1829 – 1910) concerning the problem of evil, its sources and ways of overcoming. The answer to the question posed in the title of this paper, as to who was right: Tolstoy or Ilyin, seems to be evident – it was Ilyin. He convincingly demonstrated that love can easily become a derivative of our compassion, instead of being an expression of mature spirituality. Just like evil can easily be reduced to the opposite of good, understood in abstract terms, so we may easily identify it with suffering, and consequently come to the conclusion that it should be removed at any cost. This can be clearly seen in today's postmodern way of thinking, particularly the so called ethics of mercy, or the nihilist ethics of Gianni Vattimo. There is also a similarity between such attitude of contemporary Western thinkers and Berdyaev's belief that there is no point in deliberating on the definition of good, as the point of reference in our actions is man, first and foremost. And perhaps Ilyin was right when he claimed that the use of force is sometimes necessary to prevent the magnification of evil, that sometimes “we must get our hands soiled” to prevent evil from spreading – precisely because we are sinful?

Človek – jeho dignitas a mystérium – v myslení kardinála Jána Chryzostoma Korca

HELENA HREHOVÁ

Úvod

V živote sa často stretávame s deklaratívne potvrdenými slovami, že človek má svoju dôstojnosť (*dignitas, honestas*). Dôstojnosť bola ľuďom daná a poukazuje na hodnotu ich bytia, ktorá je v biblickej interpretácii exaltovaná predovšetkým z dvoch dôvodov:

1. lebo človek je stvorením, ktoré Boh chcel pre seba. Žalmista vyjadril túto skutočnosť slovami: „Stvoril si ho len o niečo menšieho od anjelov, slávou a ctou si ho ovenčil a ustanovil si ho za vládcu nad dielami tvojich rúk“ (Ž 8, 6 – 7);

2. lebo Boh jedine človeka (spomedzi všetkých bytosti na zemi) povolal k svätosti a chce, aby participoval na jeho božskom živote. Sv. Peter apoštol napísal o výnimočnosti človeka toto: „Jeho božská moc nám darovala všetko, čo treba pre život, a nábožnosť je poznaním toho, ktorý nás povolal vlastnou slávou a mocou. Tým nám daroval vzácne a veľmi veľké prislúbenia, aby sme sa skrze ne stali účastnými na Božej prirodzenosti a unikli porušeniu, ktoré je vo svete pre žiadostivosť. A práve preto vynaložte všetko úsilie na to, aby ste k svojej viere pripojili cnosť, k cnosti poznanie, k poznaniu zdržanlivosť, k zdržanlivosti trpezlivosť, k trpezlivosti nábožnosť, k nábožnosti bratskú náklonnosť a k bratskej náklonnosti lásku“ (2 Pt 1, 3 – 8).

Z ľudskej dôstojnosti vyplývajú pre všetkých ľudí dve úlohy: radikálna povinnosť rešpektovať iných a ochraňovať ľudský život a spolu s ním aj prírodu ako miesta pre život.

Človek sám pre seba a aj pre druhých je vo svete tajomným subjektom (*obscurus*). Jeho tajomný život vyúsťuje do tajomstva večnosti, ktorá dáva hodnotu času. Človek vie žasnúť, premýšľať, analyzovať, syntetizovať, tvorivo pracovať, ale niekedy je aj zmätený a dezorientovaný. V takomto stave je potom schopný aj strašných vecí, preto hovoríme, že ľudia naplnili dejiny úžasnými výdobytkami, ale aj tragédiami. Etymologické korene ľudskej tajomnosti treba hľadať v gréckom slove *μυστήριον* alebo v latinskom *mysterium*,

secretum, ktoré označujú niečo skryté (skrytý zámer, plán), teda niečo, čo nemožno poznať jednoduchým pozorovaním.¹

Človek je personálno-autonómny bytím. Existuje pre seba a nikdy nesmie byť prostriedkom pre nikoho. Stojí nad každou organizáciou i nad štátom. Je bytím rozumným, náboženským, sociálnym a pýta sa na pravdu o sebe a o veciach. Projektuje sa a zdokonaľuje v priestore a osobnostne vyzrieva cez dialogické stretnutia s druhými ľuďmi, a tiež cez povinnosti, rozpoznané ako rozumné. Jeho hlavným cieľom je láska. Všetko ostatné je len prostriedkom k cieľu. Každý človek preto nejakým spôsobom rieši vlastnú schopnosť lásky k iným ľuďom. Ako osoba je jedinečným bytím vo svete. Je pútnikom hľadajúcim nekonečno v konečnom. Túži viac poznať, milovať, dosahovať stanovené ciele a vlastniť veci. Iba on spomedzi všetkých stvorení má svedomie, ktoré ho vyzýva k zodpovednosti za život.

Osobnostne sa človek rozvíja v miere, v akej je schopný rešpektovať Boha, seba a druhých a spolupracovať s nimi. Poznatky o človeku výrazne obohatila dvetisícročná kresťanská antropológia poukázaním na to, že okrem prirodzenej psycho-somatickej dimenzie má človek aj dimenziu nadprirodzenú, transcendentnú a večnú. Človek je zložitý, prírodný aj duchovný, hmotný, inštinktívny, ale aj rozumný, schopný vytvárať pojmy (*logoi*). Zároveň je však aj omylný, zviazaný nevyhnutnosťou a slobodou, smrteľný aj nesmrteľný, plný protikladov.

Kardinál Ján Chryzostom Korec (1924 – 2015), ktorému chcem venovať tento príspevok, patrí bezpochyby k najvýraznejším slovenským osobnostiam 20. storočia. V centre jeho pozornosti bol človek so svojimi ontologicko-gnozeologickými aspektmi, ktoré Korec opieral o filozoficko-teologické poznatky. V jeho publikáciách sa stretávame s ideami takých excelentných osobností ako Sokrates, Platón, Aristoteles, sv. Augustín, sv. František z Assisi, T. Akvinský, sv. Ignác z Loyoly, R. Descartes, B. Pascal, I. Kant, F. M. Dostojevský, F. Nietzsche, H. Bergson, N. A. Berďajev, A. Solženicyn, ale aj Saint Exupéry, G. K. Chesterton, J. P. Sartre, K. Jaspers, J. Guittou, A. Frossard, A. Th. Merton, P. Claudel, L. Bloy, G. Papini, P. Lippert, ako aj s menami mnohých slovenských i slovanských literátov a básnikov, ako A. Sládkovič, V. Beniák, V. Mihálik, J. Silan, M. Rúfus, K. Čapek, C. Norwid, Ján Pavol II.

Cieľom tohto príspevku bude analyzovať a systematizovať myšlienky J. Ch. Korca tak, aby prispeli k oživeniu záujmu o pravdu a duchovné princípy, ktorým sa ľudia 21. storočia v húšťave pseudo-hodnôt priveľmi odcudzili. Kardinál Korec bol presvedčený, že bez duchovných základov nemožno naplno

¹ Porov. KOREC, J. Ch.: Počnúc od Adventu. In: *Unum sint (Aby všetci boli jedno)*. Bratislava: Lúč, 2001, s. 107.

žiť. Duchovno nenahradia zábavy, festivaly, ohňostroje, sprievody, ani eufórie. Naopak, ľudia sú po nich ešte unavenejší a prázdnejší ako boli pred nimi.

1. Ján Chryzostom Korec – svedok integrity filozofie a teológie, rozumu a viery

Kardinál Ján Chryzostom Korec patril k typu ľudí s pevným charakterom. Už v mladosti pochopil, že vzdelanosť, múdrosť a mravnosť patria k vlastnostiam veľkých ľudí.

Jeho život treba vnímať v kategóriách, ktorých podstatou bola pevná viera, morálna priamosť a pokora. Napriek neľahkému životnému osudu bol schopný otvárať sa pre dobro a aj z ťažkých situácií dokázal vyťažiť pozitívnosť.

Narodil sa 22. januára 1924 v Bošanoch a do Spoločnosti Ježišovej vstúpil ako 15-ročný v roku 1939. Čas, kedy sa rozhodoval pre svoje celoživotné povolanie, bol časom pochmúrnym. Schyľovalo sa k II. svetovej vojne. Gymnaziálne štúdiá absolvoval v Kláštore pod Znievom a po vojne pokračoval v štúdiu filozofie a teológie v Ružomberku, v Trnave a v Brne.

V noci z 13. na 14. apríla 1950, ktorú on sám nazval „*barbarskou nocou*“, bol spolu s inými jezuitmi internovaný do pracovného tábora. Po pol roku ho prepustili a krátko na to 1. októbra 1950 prijal tajne kňazskú vysviacku z rúk rožňavského biskupa Róberta Pobožného. Biskup Pavol Hnilica ho o necelý rok ako 27-ročného (24. augusta 1951) v Bratislave tajne vysvätil za biskupa. Toto svätenie mu bolo udelené na základe výnimočného fakultatívneho práva, ktoré pápež Pius XII. povolil pre krajiny vtedajšieho komunistického bloku. Odo dňa svojej biskupskej vysviacky pridal k svojmu krstnému menu Ján aj Chryzostom z úcty k veľkému cirkevnému Otcovi kresťanského východu sv. Jánovi Zlatoústemu (344/354 – 407).

Oficiálny súhlas na vykonávanie kňazskej činnosti však až do svojho dôchodkového veku nikdy nemal. Až do roku 1960 pracoval ako robotník a popri ťažkej fyzickej práci robotníka sa tajne venoval štúdiu teológie a laikom. Záujem o jeho osobu zo strany štátnej bezpečnosti výrazne zintenzívnel po roku 1958 až to vyústilo k tomu, že 11. marca 1960 bol zatknutý a odsúdený na 12 rokov väzenia za vlastizradu. Internovaný bol v Prahe na Pankráci, v Ruzyni, vo Valdiciach, v Leopoldove a Ilave. Z väzenia bol prepustený v roku 1968 a v roku 1969 mu boli na audiencii u pápeža Pavla VI. oficiálne odovzdané biskupské znaky. Aj naďalej však pracoval ako robotník. Svoju kňazskú činnosť vykonával tajne. Stal na čele tajnej Cirkvi na Slovensku a udržiaval kontakt s kardinálom F. Tomáškom. Jeho život bol veľkou školou pokory, ale aj skúškou viery a príležitosťou vžiť sa do osudov bežných ľudí.

Po páde komunistického režimu v roku 1990 sa stal rektorom Cyrilo-metodskej bohosloveckej fakulty v Bratislave a 6. februára 1990 ho pápež Ján Pavol II. vymenoval za sídelného nitrianskeho biskupa,² aby v starobylej Nitre (v meste Pribinovom, Rastislavovom a Svätoplukovom) pokračoval v službe podľa tradície solúnskych bratov sv. Cyrila a sv. Metoda. 28. júna 1991 bol vymenovaný za kardinála a pôsobil ako člen *Kongregácie pre inštitúty zasväteného a apoštolského života* a zároveň sa ako člen *Pápežskej komisie pre kultúru*. V roku 1999 požiadal v súlade s *Kódexom cirkevného práva* (po dovŕšení 75. roku života) pápeža Jána Pavla II. o uvoľnenie z pastierskeho úradu nitrianskej diecézy. Svätá stolica však vyhovelá jeho žiadosti až 9. júna 2005. Kardinál Korec zomrel 24. októbra 2015 v Nitre.

Podľa dakovných slov pápeža Jána Pavla II. (1920 – 2005) za duchovné cvičenia, ktoré viedol vo Vatikáne v roku 1998 „(...) bola jeho viera očistená ako zlato v ohni.“³ Životný údel robotníka mu neposkytoval veľa priestoru na intelektuálnu a vedeckú prácu, ale výrazný filozofický jazyk je evidentný vo všetkom, čo hovoril i napísal. Boh bol pre neho podobne ako pre Th. Mertona (1915 – 1968) alebo É. Gilsona (1884 – 1978) „čistým aktom existencie“, „plnosťou existencie“ alebo aj „plnosťou dokonalosti“.⁴ V tomto presvedčení možno hľadať jeho neoblomné postoje, svedectvo živej viery, zreých rozvážnych úsudkov aj lásku k jednoduchým a ponížovaným ľuďom.

Práve tieto Korcove cnostné vlastnosti upúťovali pozornosť ľudí na Slovensku aj v zahraničí. Bolo mu udelených niekoľko čestných doktorátov, spomedzi ktorých ho ako prvá ocenila Katolícka Univerzita Notre Dame v South Bende (USA, 1986), Univerzita Najsvätejšieho Srdca Ježišovho v Bridgeporte (1992), Katolícka univerzita vo Washingtone (1993), Univerzita kardinála Stefana Wyszyńského vo Varšave (2003), Univerzita v Liverpoole hope (2014). Okrem toho získal štátne vyznamenanie Francúzskej republiky – Rád čestnej légie z rúk prezidenta F. Mitteranda (1993). Na Slovensku získal Ján Chryzostom Korec (1994), pamätnú medailu Štefana Moyzesa (Matica slovenská, 1997), čestný doktorát na Univerzite Konštantína filozofa v Nitre (1998) a v roku 2004 aj *Zlatú knihu univerzity* v Nitre. Bol mu tiež udelený čestný doktorát na Trnavskej z univerzite (2004) a na Katolíckej univerzite v Ružomberku (2009). Navyše v roku 1995 získal vysoké štátne vyznamenanie

² Nitra je najstarším biskupstvom na Slovensku a zároveň aj v strednej Európe.

³ KOREC, J. Ch.: *Unum sint Aby všetci boli jedno*. Bratislava: Lúč, 2001, s.24 – 25.

⁴ Porov. SPOLVERATO, B.: *Thomas Merton. La filosofia del vivere*. Praglia: Edizioni scritte monastici, Abbazia di Praglia, 2008, s. 56. Alebo aj GILSON, É.: *Lo spirito della filosofia medioevale*. Brescia: Editrice Morcelliana, 1998, s. 206.

Rád Ludovíta Štúra I. triedy a v roku 1999 štátne vyznamenanie *Rád Andreja Hlinku I. triedy*.

Korcov široký kultúrny rozhľad v oblasti rozmanitých kontextov, a predovšetkým jeho knižná filozoficko-esejistická a teologická tvorba zahŕňa okolo 80 titulov, ktoré sú súčasťou slovenskej duchovnej literatúry a kresťanskej filozofie 20. storočia. Mnohé jeho diela však vychádzali dlhé roky len ako samizdaty.⁵

Všetko, čo napísal a hlavne prežil, možno charakterizovať ako úsilie o vnútornú jednotu ľudskosti a svätosti, ako syntézu triezvej viery a zdravého rozumu. Od ranej mladosti chcel byť kňazom a Kristovým svedkom. Toto všetko mu bolo umožnené, ale v totalitnom režime, ktorý si uzurpoval právo bezvýhradne rozhodovať o všetkom a o všetkých. V hľadaní zmyslu života si Korec neprestával klásť otázky o duchovnej pravde, o privilegii ľudskej slobody, o vzťahu človeka s Bohom, ale i bez Boha, o dobre a zle. On sám sa usiloval o celostnosť poznania. Od mladosti ho fascinoval augustínovský introspektívny pohľad na človeka, to znamená, že ho chcel vidieť „viac vo vnútri ako vonku“.⁶ Jeho filozofické myslenie má veľa spoločných črt s novotomizmom J. Maritaina (1882 – 1973), É. Gilsona (1884 – 1978) aj s dialogickým personalizmom R. Guardiniho (1885 – 1968) a M. Bubera (1878 – 1965). V Korcovej tvorbe sú

⁵ *Filozofické otázky dialektického materializmu* (1947); *Dráma ateistického humanizmu. Úvahy o kresťanskej spiritualite* (1947); *O pôvode človeka* (1949); *O kompetencii vied* (1971); *Nad vznikom a vývojom života* (1971); *Záchrana v Kristovi* (1972); *Vo svetle blahozvesti* (1985); *Kristov kňaz* (1987); *O poslaní kňaza* (1987); *Cirkev uprostred problémov* (1987); *Cirkev v rozvoji* (1987). *Podľa a uvidíte* (1987), *Učiteľ, kde bývaš?* (1987), *Stretnutie s Kristom* (1987), *Znova sa narodiť...* (1988), *Ostaňte v mojej láske...* (1988), *Budeme u neho prebývať* (1988), *Teraz vidím* (1988), *Sami sme počuli* (1988), *V duchu a pravde* (1988), *Nad Lukášovým evanjeliom* (1989), *Ježiš zďaleka a zblízka* (1990), *Kríž vo svetle pravdy* (1991), *Na ceste do večnosti* (1991), *Náhoda či zámer* (1992, 2.vydanie). Pôvodný samizdat *Úvahy o človeku* (1986) bol po roku 1990 publikovaný v novom vydaní v Bratislave (1992-93). Ďalej *Kto je človek*. In: *Slovenské pohľady*, č. 1 (1993) a tiež *Cyrilo-metodská tradícia a dnešok*. In: *Slovenské pohľady*, č. 7 (1993); *Od barbarskej noci* (1993), *Filozof zdravého rozumu*. In: *Verbum* (2000), č. 4, s. 65 – 88. *Nad Starým zákonom* (1994), *Cirkev v dejinách Slovenska* (1994), *Evanjelium – zážitok novosti* (1995), *Kristus dnes a naveky* (1996), *Duchovné cvičenia vo Vatikáne pre Svätého Otca Jána Pavla II. a jeho spolupracovníkov 1. – 7. marca 1998*, *Premýšľam o pravde života* (1998), *Experiment bez viery* (2004), *Kresťanstvo nás robí ľuďmi* (2004), *Ste svetlo sveta* (2004), *Až na dno duše. Meditácie* (2005, 1.vydanie), *Žijeme či umierame?* (2005), *Sloboda ako dar – či záhuba 1, 2* (2006, 2007), *Človek, tvor náhodný?* (2007, 2. vyd.), *Zamýšľanie nad evolúciou* (2007), *Ako plnšie kresťansky žiť* (2009), *Človek na cestách zeme* (Bratislava, 2. vyd., Lúč 2009).

⁶ LIBA, P.: Ján Chryzostom Korec, kňaz a spisovateľ. Prednesené na vedeckom seminári: *Život a dielo Jána Chryzostoma Korca*, 27. 1. 1999 na Univerzite Konštantína Filozofa v Nitre. In: KOREC, J. Ch.: *Unum sint Aby všetci boli jedno*. Bratislava: Lúč, 2001, s.643.

neprehliadnuteľné tri črty: láska k Bohu, láska k človeku a k národu. Svojimi prísnyimi logickými úvahami dospel k záveru, že Boh existuje nevyhnutne a je Osobou. Jediným prístupom k poznaniu Boha je viera, ktorú v posledných rokoch svojho života videl ako dosť oslabenú pod vplyvom materiálnej kultúry a relativizácie hodnôt.⁷ V 20. storočí boli totiž metafyzické koncepty úmyselne zastierané a vyhrocované do protikladov: hmota – duch, telo – duša, zmysly – rozum, človek – Boh, veda – viera, prirodzenosť – nadprirodzenosť.

Slovenskú kultúru vnímal Korec ako súčasť cyrilo-metodskej tradície, preto má slovenská duša v jeho konceptoch črty duše sv. Gorazda⁸, ktorý pochopil, že národy sa veľkými stavajú skrze vieru. Na rozdiel od francúzskeho ateistického existencialistu J. – P. Sartra (1905 – 1980), ktorý neporozumel zmyslu života a daru ľudskej slobody, Korec zdôrazňoval slobodu ako dar a výsadu človeka. Sartrovské „odsúdenie na slobodu“ je možné len, ak človek nevie k čomu smeruje jeho sloboda, keď nevie, aký má cieľ. Život bez slobody nemá zmysel ani cieľ. Je subjektom bez minulosti, bez tradície a budúcnosti. Poneviera sa na ceste odnikadiaľ nikám. Takto vykorenený človek, hoci využíva civilizačné vymoženosti svojej doby, nemá nádej, ani radosť a zmieta sa nad priepasťou chaosu. V takomto stave je mu sloboda príťažou. Nevie, čo s ňou, pretože si neuvedomuje, že: „*Sloboda je existenciálnou schopnosťou človeka, ktorou tvorí a rozvíja sám seba a jej prostredníctvom je zodpovedný sám za seba... Sloboda je schopnosť čohosi trvalého, je to čin večnosti.*“⁹

Podľa J. Ch. Korca niektorí jednotlivci sa už od čias osvietenstva usilovali oslobodiť človeka tým, že mu odporúčali odmietnuť Boha, no v skutočnosti ho podriadili strašným silám tmy. Novoveký človek tak mohol poprieť tajomstvo v sebe samom i nad sebou, znevážiť vlastnú dušu i samotného Boha. Týmto činom spôsobil, že všetko sa mu rozpadlo, lebo každé vylúčenie Boha

⁷ Porov. tamže, s. 649.

⁸ Gorazd bol žiakom sv. Cyrila a Metoda. Pochádzal z okolia Nitry (pravdepodobne z lokality dnešnej obce Močenok, z usadlosti Gorazdov). Spolu so sv. Cyrilom a Metodom a ich pomocníkmi sv. Klimentom, Naumom, Angelárom a Sávom patrí do skupiny svätcov označovaných svätými sedmopočetníkmi. Informácie o ňom máme zo *Života Klimenta*, ktorý napísal sv. Teofylakt Ochridský (koniec 11. alebo začiatok 12. storočia). Spolu so sv. Cyrilom a Metodom sa zúčastnil r. 867 cesty do Ríma. Za kňaza vysvätil Gorazda biskup Formozus v Ríme v roku 868. O jeho prítomnosti v Ríme svedčí aj správa z literárnej správy *Uspenije Kirilla*. Sv. Gorazda si za svojho nástupcu zvolil sv. Metod: *To to je vašej zeme slobodný muž, učený dobre v latinských knihách, pravoverný*. Podľa istej tradície sa jeho ostatky nachádzajú v miestnej katedrále spolu s ostatkami sv. Angelára a ďalších svätcov v Berate, ktorý sa kedysi volal Belgrad alebo Belograd (dnešné Albánsko).

⁹ KALISKÝ, R.: Veľkosť v službe a pokore. In: KOREC, J. Ch.: *Unum sint Aby všetci boli jedno*. Bratislava: Lúč, 2001, s.35.

postuluje aj elimináciu mravného poriadku a spolu s ním aj schopnosť rozlíšiť dobro od zla.¹⁰

Spomenutý zmätok sa pochopiteľne neobjavil „z večera do rána“. Má korene v reformácii (M. Luther (1483 – 1546), Henrich VIII. (1491 – 1547), Ján Kalvín (1509 – 1564), ktorá rozbila jednotu v západnej Cirkvi. Reformačné úsilie vyzreli v období Francúzskej revolúcie do otvorenej nenávisti voči kresťanstvu. Hlavní protagonisti revolúcie najprv popreli Boha, potom vraždili tých, ktorí im nejakou stali v ceste a napokon sami boli povraždení. Trend bez Boha sa stupňoval v podobe pyšného racionalizmu, scientizmu, empirizmu, nihilizmu, pozitivismu až po absolutizáciu vedy v 19. a v 20. storočí. Nie bezdôvodne sa Ivan Karamazov v Dostojevského románe *Bratia Karamazovci* dozvedá v rozhovore so Smerďakovom, že: „*Ak Boh nie je, všetko je dovolené.*“¹¹ Zakaždým keď ľudstvo odstráni Boha zo sveta, nastúpi chaos ako možnosť pre človeka. A človek má túto možnosť. Otázkou je iba dokedy?

Vo svojich úvahách o človeku zámerne provokoval čitateľov otázkou: A nie sú azda ľudia slobodní iba v pravde? Sloboda predsa nie je svojvôľa, ale schopnosť prežiť život v láske. Láska však potrebuje odvahu a silu. Ona tvorí závažnú zložku medziludských vzťahov, preto treba v láske vyzrieť a vnímať ju ako celoživotnú úlohu.

Korec bol mysliteľom, ktorý chápal ľudskosť ako ovocie zákona lásky. Boha hľadal rozumom i srdcom. Často premýšľal nad skutočnosťou, či tí, ktorí rezignujú od tohto hľadania a spoliehajú sa len na rozum a zmysly, napokon nezostávajú sklamaní. Racionalizmus, tak ako ani empirizmus nemôžu byť kritériami poznania života. Práve tieto konklúzie ho priviedli k tomu, že sa stal kritikom tzv. „senzitívnej kultúry“. Podľa jeho názoru pravda zmyslov nemôže garantovať celostnú pravdu, hoci zmysly privádzajú ľudí k príjemnosti, k hmotným a provizórnym úžitkovým hodnotám. Premrštené relativizovanie hodnôt a pravdy privádza ľudí k tomu, že ich nezaväzuje v ničom. Horšie meradlo už ani neexistuje. „*Mysel, ovládaná pravdou zmyslov, nemôže vnímať nič ako trvalé, lež všetko chápe ako premenlivé len v pojmoch zmeny a plynutia.*“¹²

Cieľom kresťanstva je ľudskosť, v ktorej je zakomponovaná premena človeka (*metanoia*) a jeho postupné zbožštenie (*deifikácia*). Takéto uvažovanie ho priviedlo k sylogizmu, že pravým filozofom je len ten človek, ktorý

¹⁰ Porov. KOREC, J. Ch.: *Úvahy o človekovi*. Cambridge: Nakladateľstvo Dobrá kniha, 1986, s. 38 – 39.

¹¹ DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Bratia Karamazovci. I. – II.* Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, (preklad Zora Jesenská), 1962, II. diel, s. 288, a tiež s. 307.

¹² KOREC, J. Ch.: *Unum sint Aby všetci boli jedno*. Bratislava: Lúč, 2001, s. 403.

prostredníctvom lepšieho poznania mravnejšie žije. Mierou života preto nemôže byť pracovný výkon. Aj výkonný človek sa časom unaví a vyčerpá (duchovne i telesne), ale pravdou je, že: „Človek má vo svojich rukách možnosť byť i nebyť človekom.“¹³

Ludský titanizmus, ako to dokumentujú dejiny, sa neosvedčil a rovnako sa neosvedčila ani ľudská sloboda bez lásky. Život možno rozvíjať len na základe poznania hlbokaj pravdy o Bohu a svete, o človeku a živote.

V súčasnosti sa hranice poznania neustále posúvajú vnášaním poriadku do myslenia, no aj napriek tomu v poznaní nestačí iba analyzovať, ale treba hľadiť na život celostne, teda z rôznych strán. „Každý človek má vlastné poslanie. Skúsenosti vysvetľujú niečo z nášho života, ale inak sa prejavujeme v zdraví, inak v chorobe a inak v zomieraní. My nie sme stále tí istí. Náš pobyt na zemi sa však končí nevyhnutne v núdzi.“¹⁴

Ludstvo sa po celé stáročia usilovalo o to, aby bol život lepším. Táto idea bola a je úžasná. Dnes však máme pocit, že žijeme v strachu o vlastný život a budúcnosť. Od 50-tych rokov 20. storočia až po našu súčasnosť nám bolo pripomínané, že človek sa môže – vďaka vzdelanosti a kultúre – stať lepším. A predsa toto tvrdenie neobstojí, lebo aj medzi vrahmi a väzňami sú mnohí vzdelaní ľudia. Takéto predstavy sa podobajú názorom, že dôslednou hygienou raz nahradíme lekárov i potrebu nemocníc.

Filozofia a teológia počítajú s rozumom, s vierou i morálnou skúsenosťou. Tieto reality sú komplementárne. Ak chýba jedna, ľudia strácajú vo svojom konaní zdravý zmysel pre rovnováhu. Namiesto istoty a radostnej nádeje sa potom objavuje neistota, beznádej, smútok a úzkosť.

J. Ch. Korec si v priebehu svojho života bral príklad z exemplárnych osobností, ktoré v sebe kultivovali lásku a dôveru voči Bohu aj ľuďom. V ich heroických životoch nachádzal útechu najmä v osobne ťažkých chvíľach. Filozofiu využíval na objasnenie teologických právd, ale uvedomoval si, že Boh je prítomný, aj keď ho nevidíme. Jeho stopy sú všade, aj v nás samotných.

Rozum a viera mu ukazovali cestu k zodpovednému konaniu a k oslave života. Tu je dôvod, prečo ani v tých najťažších skúškach nestrácal radosť zo života, ani istotu, že pravda a spravodlivosť raz budú triumfovať nad klamstvami a nespravodlivosťami. Jeho životný optimizmus sa viditeľne odrážal aj v láske k slovenskému národu a k slovanstvu všeobecne. Ctil si slovenské, národné i svetové dejiny a bol presvedčený, že to, čo je pôvodné, vyrastá z koreňov

¹³ Porov. KOREC, J. Ch.: *Úvahy o človekovi*. Cambridge: Nakladateľstvo Dobrá kniha, 1986, s. 115.

¹⁴ Tamže, s. 150.

národa ako prejav ducha (filozofia, literatúra, umenie), ktorý je obohacujúcim prvkom svetovej kultúry.

V rokoch väzenia i prenasledovania, kedy ako disident žil neustále pod dohľadom tajnej polície, vedel, že tí, ktorí ho dlhé roky sledovali, či odsúdili, neboli šťastnými ľuďmi, preto k nim prechovával súcit. Uvedomoval si, že existenciálna núdza raz donúti ľudí premýšľať, a toto premýšľanie sa môže stať pre nich požehnaním.¹⁵ Korec pochopil, že šťastie človeka môže rásť len v miere, v akej človek premôže v sebe samom koreň zla a zvíťazí nad vlastným egoizmom. Takéto šťastie sa dosahuje postupnou premenou zmýšľania, uznaním viny a následným odčinením spôsobeného zla.

Samozrejme, že ako človek, zažil aj osamotenosť. Nikdy však neprestal brániť človeka, jeho slobodu a práva, kresťanskú vieru, ba ani vlast ako symbol domova. Analogicky ako Antoine de Saint-Exupéry (1900 – 1944) tvrdil, že je „(...) spravodlivé vážiť si človeka kvôli pokladu, ktorý v sebe opatruje.“¹⁶ Na zemi niet ničoho trvalého, ale „(...) ak ľudia stratia, čo je podstatné, potom už nebudú vedieť, čo stratili.“¹⁷ Hlboké premýšľanie o podstatných veciach bolo pre neho cestou k pravde. On sám dokázal skĺbiť v sebe vlastné názory so slovami staroslovienskeho *Proglasu*¹⁸ (porov. piata sloha): „Čujte, čo Vám vlastný rozum hovorí...“¹⁹

Kardinál Korec žil od svojej mladosti duchovne a pritom neprestal byť realitom. Zostal svedkom viery a pravdy aj vtedy, keď to nebolo jednoduché. Miloval literatúru, umenie, kultúru a záležalo mu na živote podľa svedomia. Ideálom jeho filozofie bola múdra augustínovská „starosť o dušu“.

2. Absencia duchovnosti, humánosti a morálnosti v kontexte 21. storočia (príčiny a dôsledky)

Duchovnosť, humánnosť a morálnosť spolu súvisia. Pochopiť ich prieniky je dôležité aj pre ľudí 21. storočia, lebo kríza dneška spočíva v chaose mienok a postojov, ktoré nič nezjednocuje. Ľudia však cítia, že všetko sa mení, no neúcta k pravde a k životu narastá. To, čo ešte včera bolo považované

¹⁵ Porov. KOREC, J. Ch.: *Úvahy o človekovi*. Cambridge: Nakladateľstvo Dobrá kniha, 1986, s. 157.

¹⁶ SAINT-EXUPÉRY, A. de: *Citadela*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 34.

¹⁷ Tamže, s. 46.

¹⁸ *Proglas* je veršovaným Predslovom k Evanjeliu, ktorého autorom je Konštantín Filozof. Jedná sa o starosloviensku hymnickú veľpieseň. Bola objavená v roku 1858 ruským slavistom A. F. Hilferdingom v srbskom rukopise v pergamenovej verzii zo 14. storočia.

¹⁹ Porov. Digitalizované literárne diela http://zlatyfond.sme.sk/dielo/93/Filozof_Proglas/1

za pravdivé, je už dnes spochybnené. Zdá sa, že medzi pravdou a nepravdou, dobrom a zlom, medzi náboženstvami a dokonca i medzi štátmi už neexistujú žiadne reálne hranice. Nikto sa už ani nedomáha pravdy, na ktorej tak veľmi záležalo starovekému Parmenidovi rozpoznávajúcom v pravde zhodu mysle s realitou. Zatiaľ, čo v stredoveku bola ešte pravda považovaná za základnú požiadavku intelektu,²⁰ ako to akcentoval sv. T. Akvinský „*Veritas est adaequatio rei et intellectus*“,²¹ od obdobia humanizmu už pravda začala byť stále viac prekrúcaná tými, ktorí mali moc.

V súčasnosti k tomu prispievajú najmä ideológie s výdatnou pomocou médií. Nikto si už kvôli pravde nespytuje svedomie a nikto z mocných, obmedzujúcich slobodu ľudí a vysmievajúcich sa Bohu, sa nepýta občanov na ich mienku v súvislosti s prijatými rozhodnutiami. Ani tu niet hraníc, takže „všetko je dovolené“. Mocní sa tvária ako neomylní. Na strane druhej sa ale všeobecne hlása odpor voči všetkému, čo je absolútne a čo zaväzuje. Výnimkou, ktorá vylučuje odpor, je iba zanedbaná povinnosť, napríklad platenie daní, dodržiavanie pracovných povinností, či povinnosť výživného pre maloleté deti. Povinnosti, záväzky a korupčné škandály mocných sú minimalizované a zostávajú nepotrebané. Pravdu majú iba tí, ktorí sú silní a pri moci. Dejinná skúsenosť tak potvrdzuje, že svet má blízko k anarchii a novým tyraniam.

Relativistický chaos v hodnotení spoločenských záležitostí je nebezpečný, podobne ako dekadentnosť v kultúre spolu s neschopnosťou kompetentných viesť národy k pravde. Tento stav je ukážkou absencie *ratia*, ktoré ohrozuje spravodlivý sociálny rozvoj. A tak neprekvapuje fakt, že ľudia 21. storočia už nehľadajú nič absolútne. Dôležité je len to, čo je momentálne užitočné pre časný život. Tomuto trendu sa prispôsobuje veda, filozofia aj náboženstvo.

Spomenuté reality sú ovocím straty duchovnosti, po ktorej môže nasledovať strata humánosti. Tam, kde niet duchovnosti, niet nádeje ani radosti a bez humánosti môže byť život i veci neisté. Triumfujúca svojvôľa nepotrebuje hodnoty, ani morálne autority.

Človek – individualista si vystačí sám s vlastnou spontánnosťou. Kardiál Korec s bolesťou hľadel na to, ako spoločnosť 21. storočia dosahuje vrchol ničoty. Popreli sa nielen cnostné idey Sokrata, Platóna, Aristotela, racionálne imperatívy I. Kanta, ale aj svedectvo kresťanských mučeníkov pravdy. A tak niet ničoho, o čo by sme sa mohli oprieť. Reálna situácia otvára, či chceme,

²⁰ Porov. AKVINSKÝ, T.: *Comento di S. Tommaso alle Sentenze di Pietro Lombardo*. 1. Sent., d. 3, q. 1, a. 2; 1 Sent., d. 19, q. 5, a. 1.

²¹ AKVINSKÝ, T.: *Summa theologiae*, pars I., q 16, a. 1 – 2.

alebo nie, priestor pre nových pomätencov. Duchovne odumiera nielen kresťanstvo a tradícia, ale spolu s nimi aj kultúra. Jedinou cestou k duchovnej obrode je kresťanstvo, ktoré „(...) sa obracia k celému ľudstvu. Ono je od začiatku pre všetkých. Nepatrí len jednej rase, alebo len jednému národu. Je všeobecné.“²² Duchovnosť má korene v duchovnej nehmotnej duši. Jej zásluhou sme schopní premýšľať o vlastnom vedomí, reagovať na jeho pohnútky, či praktizovať cnosť, lebo život je bohatší ako rozumové dôkazy a česťnosť prevyšuje fasádu vonkajšej elegancie.

Dnešný svet nepotrebuje nové hospodársko-politické, alebo sociálne a náboženské reformy, ktoré by riešili problematiku ľudskosti, ba ani výstavbu nových pohodlnejších kostolov či zavádzanie príťažlivejších bohoslužieb. Ľudstvo ako celok urgentne potrebuje pochopiť tri veci:

- a) len s pomocou duchovnej premeny možno rozpoznať, že najvyššou hodnotou na zemi je človek;
- b) svedomie je najvyššou inštanciou, ktorá pripomína človeku zodpovednosť za osobné činy (pred Bohom i ľuďmi);
- c) človek má povinnosť starať sa o dôstojný život a sociálnu spravodlivosť pre všetky národy a všetkých ľudí.²³

3. Poučenie z dejín – východisko návratu k duchovnej obrode Európy v ideách J. Ch. Korca

J. Ch. Korec mal pravdu, keď napísal, že: „*Dejiny hodnotené ľudsky sú zmesou zmyslu a nezmyslu*.“²⁴ Svedčia o veľkosti i nemohúcnosti ľudstva ako celku, lebo aj v najlepších spoločenských štruktúrach môže človek zahynúť ako od cudzený i osamotený.

Všeobecne hovoríme o dejinách slávnych, hrdinských i tragických. Antický človek sa dopracoval k Bohu cez prírodu. Stredoveký sa pýtal na zmysel sveta. Novoveký túžil všetko zmeniť a zmocniť sa sveta. Postmoderný človek už neverí v Boží zásah do dejín, preto nemá takmer žiadnu nádej, ani radosť. Hlása iba humánosť, no bez Boha. Aktuálne pohrdanie metafyzickými otázkami ho môže napokon priviesť až k negácii človeka i života.

²² KOREC, J. Ch.: *Ježiš zďaleka a zblízka*. Bratislava: Archa, 1990, s. 3.

²³ Porov. KOREC, J. Ch.: *Cirkev v zápase storočí – zápas Cirkvi od osvietenstva*. In: *Unum sint Aby všetci boli jedno*. Bratislava: Lúč, 2001, s. 410 – 411.

²⁴ KOREC, J. Ch.: *Úvahy o človeku I. – Kto je človek?* Bratislava: Lúč, 1. vyd., 1992, s. 62 – 81. In: *Unum sint Aby všetci boli jedno*. Bratislava: Lúč, 2001, s.185.

Kardinál Korec sa veľakrát zmienil o tom, že človek je dejinný, racionálny, slobodný vo svojom vzťahu k Absolútnu. Ak nepoužíva svoju slobodu podľa rozumu a v súlade so svedomím, je vydaný napospas osudu ako lietadlo bez pilota alebo loď bez kormidelníka.²⁵ Sila rozumu očarila v minulosti mnohých mysliteľov, napr. R. Descarta (1596 – 1650), B. Spinozu (1632 – 1677), ale ani rozum a ani žiadne ucelené poznatky z biológie, medicíny, filozofie, psychológie, sociológie nevedia vyriešiť všetky problémy ľudí. Veda má len pomocnú úlohu, ale šťastie je inde.

Postmoderní a post-religiózni ľudia potrebujú urgentne objaviť zmysel duchovného života, tajomstvo Boha i človeka, pravdu o sebe, aj úctu k druhým. Potrebujú si uvedomiť dve veci, že ľudské ideológie sú pominuteľné a Božie pravdy večné, že veda meria, váži, ale nehovorí nič o podstate človeka, vecí a sveta. Korcom s obľubou citovaný G. K. Chesterton (1874 – 1936) tvrdil, že „*Vznešené vízie sú dielom pokoja, no pravda, ak jej chýba pokora, nemusí korešpondovať s milosrdenstvom.*“²⁶

Všetci v priebehu života viac-menej okusujeme existenciálnu núdzu. Zároveň vieme, že nie sme materiálne trvalo zabezpečení, poznáme svoje vlastné obmedzenia i vonkajšiu bytostnú núdzu (materiálna chudoba, choroba). Nepokoj srdca čo-to prezrádza aj o vnútornej núdzi človeka (depresie, zúfalstvo) a upozorňuje, že je tu ešte aj čosi hlbšie (odkázanosť na druhých aj závislosť od Božieho požehnania).

Dejiny sveta i život samotný symbolizujú dialóg človeka s Bohom. A hoci sa menia časy i mená vládcov, jednoduchí ľudia si rovnako ťažko a s námahou zarábajú na každodenný chlieb. Niekedy živo cítia uprostred námah, že Boh sa ich priamo dotýka a inokedy si uvedomujú, že ľudia sami si spôsobujú utrpenie. Aj preto je kríž realitou ľudského života, aj toho nášho. Utrpenie má hodnotu a zmysel, ak je znášané s láskou, ale otázku Boha si každá generácia rieši po svojom. Takmer s istotou hovoríme, že o Bohu všetko nevieme, ale zároveň potvrdzujeme, že sa o ňom nikdy neprestane hovoriť, lebo Boh nikdy neprestane existovať. On je osobný a prevyšuje všetko. Slovo Boh, či chceme, alebo nie, nás obopína, preniká, vyzýva...²⁷ A predsa nikto nerozhoduje o svojom narodení, trvaní, či dĺžke života. V tejto veci rozhoduje niekto iný. „*Je to Boh, ktorý vnáša do všetkého svetlo, poznanie, zmysel, dobrotu i lásku.*“²⁸

²⁵ Porov. KOREC, J. Ch.: Človek na cestách zeme. Martin: Vydavateľstvo Matice slovenskej, 1997, s. 208 – 216. In: *Unum sint Aby všetci boli jedno*. Bratislava: Lúč, 2001, cf. s. 614. 617.

²⁶ CHESTERTON, G. K.: *Ortodoxie*. Praha: Academia, Edice Reprint, 2000, s. 26.

²⁷ Porov. KOREC, J. Ch.: *Úvahy o človekovi*. Cambridge: Nakladateľstvo Dobrá kniha, 1986, s. 341, 353.

²⁸ Porov. tamže, s. 58.

Z reflexií kardinála Korca vyplýva, že ak má byť človek šťastný, má tomu predchádzať pokora, lebo šťastie nie je viazané na životný stav a nezávisí ani od veku, ani od bohatstva, vzdelania, povolania, či zdravia. Šťastie možno nájsť v každom stave. Dôležité je len udržať v sebe živý záujem o pravdu a mravný zákon, ktorý človek spoznáva cez svedomie. Nezáujem o pravdu a mravnosť, naopak, prezrádza ľahostajnosť k životu. Úvahy tohto typu priviedli J. Ch. Korca nie k imperatívnej moralizátorskej dikcii, ale ku konklúzii, že človek nie je absolútny, ale závislý a núdzny, sám si nevystačí. Ohrozuje ho príroda, sociálne vzťahy, konflikty, morálna vina, výčitky svedomia, neistý osud, aj istá smrť. Pritom všetkom má zodpovednosť pred Bohom, pred ľuďmi i dejinami. Navyše ľudia nedokážu dlhodobo skrývať duchovnú prázdnotu. Prezrádzajú ich gestá, reči aj skutky.²⁹

Postmoderným ľuďom rozhodne nechýbajú prísne analýzy, kritické postoje, záujem o ľudské práva, ale chýba im duch, ktorý sa pretavuje do všetkého, čoho sa dotknú, či už v oblasti vedy, techniky, umenia, politiky, spoločenského života. Prvoradou povinnosťou súčasných ľudí by malo byť podľa kardinála Korca „*neutekať pred duchom*“.³⁰ Inak budú cítiť nepokoj (*inquires*). Hmotné veci ich nemôžu nikdy naplniť dokonalým šťastím. „*Bohatstvo neovládame, bohatstvu slúžime. Aj preto sú blahoslavení chudobní, lebo vedia, že sú núdzni, vedia počúvať, dávať pozor, veriť a dúfať. Boh si vyberá núdznych, chudobných, pokorných, vyhnaných a robí s nimi veľké veci.*“³¹

A bohatí? Myslia si, že sú zabezpečení, no sú tu aj veci, ktoré ich znova a znova zaskočia (rozumové limity, ubúdanie fyzických síl, náhla choroba, utrpenie, smrť). Materiálne bohatstvo v 21. storočí neuveriteľne vzrástlo, no stačí málo a všetko osobné imanie sa môže ocitnúť v ruinách. Dokumentujú to zemetrasenia, záplavy, zosuvy pôdy, hurikány. To, čím dnes najviac trpia súčasní ľudia je pokora a často aj pokora na nesprávnom mieste. To znamená, že človek má pochybovať o sebe, ale nie o Božej pravde. A toto, ako sa zdá, sa zrútilo. Boh je *philantropos* – priateľ človeka, nie jeho nepriateľ.

Kardinál Korec bol presvedčený, že byť človekom je vec posvätná.³² Človek sa preto má v prvom rade starať o vlastnú dušu, o formovanie humánno-morálneho charakteru, o aplikáciu praktickej rozumnosti. Z tohto dôvodu rád pripomínal slová ním často citovaného francúzskeho náboženského

²⁹ Porov. tamže, s. 12.

³⁰ Tamže, s. 118.

³¹ KOREC, J. Ch.: Úvahy o človeku I. – Kto je človek? Bratislava: Lúč, 1. vyd. 1992, 200 s. 62 – 81. In: *Unum sint. Aby všetci boli jedno*. Bratislava: Lúč, 2001, s.181.

³² Porov. KOREC, J. Ch.: *Úvahy o človekovi*. Cambridge: Nakladateľstvo Dobrá kniha, 1986, s. 16.

filozofa, matematika a fyzika B. Pascala (1623 – 1662), že: „Pravé šťastie je v Bohu. A keď sme už Boha našli, je pre nás všade.“³³

Ako ale treba nakladať s vlastnou slobodou? Túto otázku si kládol najmä preto, že často videl, ako sa človek nevie ovládať v rodinných vzťahoch (rozvody a rozpad rodín, odcudzenia, drogy, citové poruchy), a o to viac to platí o jeho správaní v globálnych makroštruktúrach sveta. Čo teda ostáva človeku? Snáď to, aby si uvedomil, že tak ako život, aj smrť, hoci nás aj vyrušujú, neodvolateľne patria k našej existencii. Všetko v našom živote je darom, no: „Podstatné veci sveta a života nestrácajú svoju váhu a závažnosť len preto, že ich niekto podceňuje, alebo dokonca popiera.“³⁴ Korec vytrvalo vyzdvihoval potrebu objaviť zmysel života, posvätnosť rodiny a manželstva, obetavú lásku, ale aj česťnosť a dôveru, bez ktorých sa ľudské spoločenstvo nedokáže zaobísť bez toho, aby tým neutrpelo bolestivé zranenia.

Záver

Z Korcových reflexií vyplýva, že človek bol pre neho veľmi dôležitý. Dokonca aj vtedy, keď sa mu od niektorých ušli nespravodlivé a vykonštruované obvinenia. Nikoho neodsudzoval preto, lebo vedel, že raz príde moment zahanbenia i ľútosti zo strany tých, ktorí sa chvíľu hrali na všemocných. Vedel tiež, že ľudia sú tajomní, niekedy veľmi povrchní, inokedy nestáli v predsavzatiach, alebo aj neschopní dodržať slovo a nie sú zodpovední za vlastné činy. Tu je dôvod, prečo treba viesť s ľuďmi nepretržitý dialóg, a to z dôvodu, že nikdy nie je možné vyjadriť všetko a pritom dbať na úctu k pravde a pristupovať k nej s pokorou.

V súčasnosti všetci cítime, že vo svete je veľa pyšných jedincov, a na strane druhej masa pokorených. Aj preto sa šíri strach, obavy, neistota aj teror. V čase, kedy sa v Európe transformujú kostoly na hotely, na fitness centrá a mešity, treba mať úctu k dejinám vlastného národa, k minulosti, k hodnotám a dbať na výchovu a duchovnú kultiváciu zvlášť mladej generácie.

V našich časoch majú ľudia plné ústa humanizmu, ale nevyznajú sa ani sami v sebe. Veľmi často prekrúcajú pravdu a svojím klamstvom ovplyvňujú iných. Dokonca nikoho neprekvapuje, že tých, ktorí zabíjajú, nazývajú hrdinami. Ako sa toto všetko mohlo stať? Nezneužíva sa dnes aj veda na zabíjanie

³³ PASCAL, B.: *Pensieri*. Verona: Editore Arnoldo Mondadori (traduzione, introduzione e note di Paolo Serini) VI. edizione, 1972, s. 248.

³⁴ KOREC, J. Ch.: *O spásе v Kristovi*. Cambridge: Dobrá kniha, 1988, s. 20.

a zničenie druhých? A na strane druhej bohaté krajiny hľadajú život na iných planétach. Pre koho? Pre chudobných?

Nedáva tušiť tento finančne nákladný vedecký výskum, že sú to práve bohatí, ktorí hľadajú úkryt nad zemou i pod zemou. Ako sa mohlo stať, že pre súčasné ľudstvo už neplatí, že by sa malo vrátiť k základom svojho bytia? To znamená viac žasnúť nad tým, na čo hľadí, a pritom na toto všetko hľadieť s úctou a pokorou, lebo len ten, kto sa naučí obdivovať, vie prekročiť to, čo nie je podstatné pre život. Len tak sa bude môcť ľudstvo pohnúť ďalej za viditeľnú stránku javov tohto sveta a nahliadať na vnútro vecí, teda na to, čo im dáva zmysel. Vytušiť tajomstvo a posvätnosť, ktorá nás objíma, nie je ťažké, ak žijeme vo svetle a nie vo tme.

Osamotení ľudia 21. storočia, unudení neosobným prítakaním konformnej spoločnosti, stratení v chaose zložitých štruktúr, potrebujú hľadieť a žasnúť tak ako umelci, ktorí sa naučili presahovať zmyslové, aby sa mohli prejavovať v tých najzáračnejších dielach viditeľného sveta, ako myslia bytosti.

Iba takéto správanie môže vrátiť ľuďom dôveru v rozum a môže ich priviesť k múdrej zdržanlivosti a striedmosti. Korcove slová aj v neskorých rokoch jeho života boli plné optimizmu a viery v človeka, lebo silná bola jeho viera v Boha. Bol presvedčený, že musí byť niečo podstatné, a to podstatné je jednoduché. Je to život otvorený k večnej budúcnosti

LITERATÚRA

AKVINSKÝ, T.: *Commento di S. Tommaso alle Sentenze di Pietro Lombardo*. 1. Sentenze., d. 3, q. 1, a. 2; 1 Sent., d. 19, q. 5, a. 1. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2001.

AKVINSKÝ, T.: *I. Summa theologiae*, pars I., q. 16, a. 1 – 2. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1984.

Digitalizované literárne diela. Zlatýfond.sme.sk/dielo/93/Filozof_Proglas/1

DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Bratia Karamazovci*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, (preklad Zora Jesenská), 1962. (I. 393 s.).

GILSON, É.: *Lo spirito della filosofia medioevale*. Brescia: Editrice Morcelliana, 1998, 545 s.

CHESTERTON, G. K.: *Ortodoxie*. Praha: Academia, Edice Reprint, 2000, 152 s.

KOREC, J. Ch.: *Ježiš zďaleka a zblízka*. Bratislava: Archa, 1990, 172 s.

KOREC, J. Ch. (G.W.): *Úvahy o človekovi*. Cambridge: Nakladateľstvo Dobrá kniha, 1986, 496 s.

KOREC, J. Ch.: *O spásе v Kristovi*. Cambridge: Dobrá kniha, 1988, 133 s.

KOREC, J. Ch.: *Unum sint Aby všetci boli jedno*. Bratislava: Lúč, 2001, 703 s.

PASCAL, B.: *Pensieri*. Verona: Editore Arnoldo Mondadori (traduzione, introduzione e note di Paolo Serini), VI. edizione, 1972, 489 s.

SPOLVERATO, B.: *Thomas Merton. La filosofia del vivere*. Praglia: Edizioni scritti monastici, Abbazia di Praglia, 2008, 255 s.

S U M M A R Y

Human Being – his Dignity and Mystery – in Thinking of Cardinal Jan Chryzostom Korec

Author of the contribution is concerned with analysis and systematization of philosophic-theological ideas of Cardinal J. Ch. Korec about the human being, to which he was showing great esteem in all his life. He was respectful of the dignity of human being and mystery of life, flowing into the mystery of eternity. The main concern of Cardinal Korec was focused on reviving the interest in the truth and spiritual principles in the 21st century. Based on his strictly logical searching he stressed that God exists and inevitably he is a Person, though the only way to know him is the faith and love. If the man excludes the God from his life, he is automatically eliminating the moral code and he is no more able to distinguish between the good and evil, because the truth of senses does not guarantee the whole truth. From the wise syllogism of Korec is resulting that the true philosopher is who through better knowledge lives moralier. As philosopher and theologian he was persuaded that God interferes with the history, though every generation solves the question of God in his own way. In this sense his message is supertemporal. He stressed to the Slovaks to bear in mind the respect to history of their own nation and to values, which have been endeavoured by Christian philosophy and culture.

Štúdiá je publikovaným výstupom riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0375/16 *Človek medzi profánnym a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia*.

Dostojevského zápas o človeka: niekoľko poznámok k poviedke *Sen smiešneho človeka*

Z L A T I C A P L A Š I E N K O V Á

Úvod

Na úvod môjho príspevku si dovoľím uviesť päť stručných poznámok:

(1) V roku 1992 František Kautman v úvode svojej práce o Dostojevskom pod názvom *F. M. Dostojevskij – večný problém človeka* uvádza, že podľa približného odhadu pripadá na jeden zväzok Dostojevského spisov asi desať zväzkov prác iných autorov o ňom, a to v pomerne rovnakom rozsahu.¹ Dnes, o štvrtstoročie neskôr, si ani nedovoľím odhadnúť ich počet, ale s veľkou pravdepodobnosťou ich bude už omnoho viac a orientovať sa v nich je prakticky nemožné.

(2) Okrem neprehľadného množstva interpretačných prác o Dostojevskom a jeho diele by som chcela upozorniť aj na zložitosť, s ktorou sa pri niektorej interpretácii stretávame. Výstižne na ňu poukázal už S. Freud vo svojej štúdií *Dostojevskij a otcovražda*. Uvádza v nej, aké zložitú je nazerať na Dostojevského, pretože jeho mnohostranná osobnosť sa dá analyzovať z viacerých hľadísk. Zodpovedá im napríklad obraz Dostojevského ako básnika, ako neurotika, ako etika alebo dokonca ako hriešnika.² Ak by sme toto konštatovanie aplikovali aj na Dostojevského tvorbu, môžeme dodať, že aj v nej nachádzame mnoho literárnych *hrdinov*, ktoré tieto charakteristiky spĺňajú. Možno k nim však pridať aj ďalšie. K zaujímavým tak patrí napríklad obraz Dostojevského ako proroka, mučeníka či jednoducho tragického človeka,³ alebo dokonca mystika, humanistu či naturalistu zároveň. Takto ho charakterizuje V.S. Solovjov v súvislosti so skúmaním základnej idey, ktorou

¹ KAUTMAN, F.: *F. M. Dostojevskij – večný problém človeka*. Praha: Rozmluvy 1992, s. 5.

² FREUD, S.: *Dostojevskij a otcovražda*. In: Freud, S.: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon 1990, s. 151-167.

³ Tieto dimenzie Dostojevského si na pozadí viacerých autorov všimá napríklad P. Nezník (pozri: NEZNÍK, P.: *Dostojevskij a Nietzsche: Prorok a mučeník...* In: Nezník, P.- Markov, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: UPJŠ v Košiciach 2016, s. 163 – 199.

sa podľa neho Dostojevskij nadchýnal, v ktorú veril, ktorú miloval a ktorá sa mu stala inšpiratívnou v celej jeho činnosti.⁴ Podľa Solovjova je to vlastne náboženská idea spojená s úsilím uskutočniť sociálny ideál, ktorý stál na prvom mieste. Dostojevskij „veril nielen v Kráľovstvo Božie, ktoré prišlo, ale aj ktoré príde, a chápal nevyhnutnosť pracovať a prinášať obety na jeho uskutočnenie.“⁵ V tomto kontexte je však potom namieste zamyslieť sa nad názorovou spätosťou samotného Dostojevského a jeho literárnych postáv.

(3) Odpoveď na otázku, či môžeme stotožniť názory aspoň niektorých literárnych postáv s názormi samotného Dostojevského, je ale veľmi „chúlolistivá“, nejednoznačná a musíme sa zmieriť s tým, že v množstve interpretačnej literatúry panuje zmätok. Najpravdepodobnejšie však platí, že Dostojevského osobné názory sú obsiahnuté vo všetkých jeho dielach, no so žiadnymi ich literárnymi protagonistami sa nestotožňuje úplne. Na tento problém upozornil vo svojej štúdií *Dostojevskij očami Nietzscheho* aj T. Münz pri zmienke o *Veľkom inkvizítovi* z prvého dielu *Bratov Karamazovovcov*.⁶ Odvoláva sa pri tom aj na názor J. Pašteku, ktorý pripomína Dostojevského zápas s vlastnými pochybnosťami, čo sa, pochopiteľne, prejavilo aj na pôde mučivých, hlboko priepastných až závravných myšlienok mnohých jeho literárnych postáv, ktorých názory prechádzali neraz zložitými metamorfózami.⁷

(4) Všetkým čitateľom Dostojevského je dobre známe, že vo svojich dielach ponúka takmer nepreberné množstvo postáv s ich často protirečivým prístupom k životu založenom buď na pevnej hodnotovej hierarchii alebo na hodnotovom chaose ústiacom na pokraj prázdnoty a nihilizmu. V užšom zmysle slova – živote založenom na viere či neviere, odvahe alebo slabosti, nádeji či zúfalstve, no prakticky vždy na permanentnom zápase o dobro alebo so zlom. Prostredníctvom literárnych hrdinov (kladných i záporných) tak Dostojevskij vykresľuje do najmenších hlbinnop psychoanalytických a psychologicko-morálnych detailov ľudské charaktery, rozorvanú ľudskú dušu, paradoxnú ľudskú existenciu, ale aj nezlomný zápas človeka o porozumenie seba samého, vzťahov k iným, k životu, svetu, Bohu... Dalo by sa povedať, že jeho literárni hrdinovia sú akýmisi prototypmi zvláštneho *ľudského údely*

⁴ SOLOVJOV, V. S.: Tri reči pamiatke Dostojevského. In: Komorovský, J. (zost.): *Vladimír Sergejevič Solovjov a ruská náboženská filozofia. Antológia ruskej náboženskej filozofie*. Košice: Byzant 2011, s. 18 – 34.

⁵ Tamže, s. 21.

⁶ MÜNZ, T.: *Dostojevskij očami Nietzscheho*. In: Nezník, P.- Markov, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: UPJŠ v Košiciach 2016, s. 37.

⁷ PAŠTEKA, J.: Trýzeň a tvorba F. M. Dostojevského (Väčšia mozaika osudov, ideí, reflexii). In: Dostojevskij, F. M.: *Idiot*. Bratislava: Tatran 1973, s. 605 – 666.

vo svete, ktorý – podľa mňa – predstavuje existenciálne jadro Dostojevského *filozofie človeka* či jeho *filozofickej antropológie*.

(5) Uvedomujúc si všetko to, čo už bolo o Dostojevskom a jeho diele napísané a povedané, a čo nepochybne prispieva k vytvoreniu komplexnejšieho pohľadu na Dostojevského *filozofiu človeka*, sa v mojom príspevku vedome zameriam iba na formulovanie niekoľkých marginálnych poznámok k nej, a to na základe „okliešteného“ čítania Dostojevského, v tomto prípade zredukovaného na jeho krátku fantastickú poviedku *Sen smiešneho človeka*.⁸ Hoci túto poviedku možno podľa J. Patočku považovať za novú fázu mysliteľského vývoja Dostojevského, za akýsi kľúč k pochopeniu jeho *životného obratu*, ako to pripomenul R. Stojka v štúdií *Problém zmyslu – Patočkova reflexia myslenia Masaryka a Dostojevského*,⁹ zámerné sa vyhnem úvahám o tomto Dostojevského obrate v hľadaní zmyslu života, aj keď táto otázka (okrem mnohých ďalších) nepochybne patrí do predmetného poľa jeho *filozofie človeka*.¹⁰

K Dostojevského filozofii človeka

Prv než sa zmienim o poviedke *Sen smiešneho človeka*, dovoľm si ešte vysloviť zopár poznámok k Dostojevského zápasu o pochopenie človeka, ktorý považujem za leitmotív jeho tvorby. Vo všeobecnosti akceptujem názory viacerých znalcov Dostojevského diela, ktorí sa zhodujú v tom, že Dostojevskij bol *antropocentristom*, pretože v centre jeho pozornosti bol vždy človek, a to zo všetkých možných hľadísk: od biologického, cez psychologické, duchovné, morálne či nemorálne a pod.¹¹

Z filozofického hľadiskamá tento antropocentrizmus podľa mňadvojákú podobu: jednak ide o Dostojevského zameranosť na chápanie človeka vo všeobecnosti, o vyjadrenie akejsi podstaty človečenskosti na jednej strane,

⁸ DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Sen smiešneho človeka*. In: Dostojevskij, M. F.: *Katarína*. Bratislava: Tatran 1974, s. 119 – 137.

⁹ STOJKA, R.: *Problém zmyslu – Patočkova reflexia myslenia Masaryka a Dostojevského*. In: Nezník, P.- Markov, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: UPJŠ v Košiciach 2016, s. 264.

¹⁰ Poviedku *Sen smiešneho človeka* som v kontexte Losského úvah o Dostojevskom už bližšie analyzovala v štúdií *Dostojevskij očami N. O. Losského: Poznámky k vybraným aspektom Dostojevského filozofie človeka*, preto z nej budem určitú časť tiež uvádzať (Pozri: PLAŠIENKOVÁ, Z.: *Dostojevskij očami N. O. Losského: Poznámky k vybraným aspektom Dostojevského filozofie človeka*. In: Nezník, P.- Markov, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: UPJŠ v Košiciach 2016, s. 201 – 213.

¹¹ ČERVEŇÁK, A.: Predslov. N. O. Losskij a Dostojevskij. In: Losskij, N. O.: *Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2009, s. 7.

a jednak o vykreslenie (alebo charakterologické vymedzenie) individuálneho, konkrétneho, jedinečného človeka a jeho osobnosti, jeho personálnosti na strane druhej. Toto individuálne určenie však nie je definované iba na základe konkrétnych myšlienok, predstáv alebo „významného snenia“ literárnych hrdinov, ale v prevažnej miere na základe praktického konania. Je tiež vždy ukotvené (aj v prípade exklúzie jedinca) v sociálnych pomeroch a medziludských vzťahoch. Ide pritom o konanie, ktoré je mnohonásobne podmienené a rôznorodo motivované: často motivované vierou alebo stratou viery v Boha, ba dokonca striktným ateistickým pohľadom na svet; svet, v ktorom prevláda nielen dobro, ale aj zlo, a to v jeho rozmanitých podobách a premenách. No na pozadí danej reality vždy dominuje aj významná všeobecná ľudská charakteristika: človek je predstavovaný ako *slobodná bytosť*, ktorá zodpovedá za svoje skutky, za ktoré, ako v tejto súvislosti hovorí N. O. Losskij, „keď sa odkloní od cesty dobra a nastúpi na cestu zla, musí trpieť a nemá právo zvalovať vinu na iných, na prostredie či na Boha, ktorý vraj zle stvoril svet.“¹²

Tento rozmer slobody akcentuje podľa Losského aj N. Berďajev, ktorý ho považuje za stredobod Dostojevského svetonáhľadu, keď tvrdí, že „sloboda je pre neho (t. j. Dostojevského – doplnila autorka) antropodícea i teodícea“, v ktorej treba hľadať „ospravedlnenie človeka i ospravedlnenie Boha.“¹³

Táto charakteristika, zdá sa, je veľmi výstižná. Nemenej výstižný je v danej súvislosti však aj postreh H. Hrehovej na margo ruského náboženského myslenia vôbec, ktoré je podľa autorky zviazané nielen s existenciálnymi ideami, zdôvodnením dobra a zla, ale aj s kresťanskou ortodoxnou tradíciou opierajúcou sa o prototypy starcov a svätcov a o neopakovateľnosť literárnych postáv v dielach ruských spisovateľov (vrátane Dostojevského).¹⁴ Nazdávam sa, že aj toto konštatovanie môže prispieť k prijatiu názoru, že vplyv Dostojevského osobnosti, činnosti a tvorby na formovanie (nielen) ruského filozofického myslenia (aj o človeku) je nedozerný a možno sa s ním stretnúť u mnohých známych i menej známych autorov. Tento náhľad je opodstatnený aj napriek tomu, že Dostojevského *filozofia človeka* je ambivalentná. Táto ambivalentnosť však vyviera zo samotného „poznania“ hĺbín a temnôt ľudskej duše, ako aj z prežívanej ľudskej skúsenosti, zažívanej každodennosti prirodzeného sveta, no i túžbe po „nadprirodzenom“, večnom a nesmrteľnom, harmonickom

¹² LOSSKIJ, N. O.: *Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2009, s. 137.

¹³ Tamže, s. 137.

¹⁴ HREHOVÁ, H.: Humánno-duchovná integrita a jej vplyv na sociálne idey v súčasnej ruskej filozofii. In: *Sociálno-etické idey v súčasnej ruskej filozofii v kontexte slovanského sveta*. Acta Moralia Tyrnaviensia VI. Trnava: FF TU v Trnave 2015, s. 42.

svete. Inými slovami, je to aj úsilie o poznanie pravdy, tej duchovnej pravdy, ktorá – ako píše P. Rusnák – „je súčasne základom vyššej reality, existenciálne nevyhnutným fundamentom života každej osoby. Každý človek sa poznaním Pravdy otvára v hĺbke svojej osoby tomu, čo ho vedie k životu, čo ho púta s vyššou realitou a čo mu umožňuje naplniť ľudský život zmyslom.“¹⁵

Nazdávam sa, že táto *duchovná (náboženská) pravda* je v Dostojevského *antropologickom* myslení neoddeliteľná od *sociálnej pravdy*, od *pravdy o živote*, v čom vidím hlavnú orientáciu i veľkú silu Dostojevského osobnosti, ako aj *mravný prínos* jeho tvorby, konkrétne jeho *filozofie človeka*.

Poznámky k Dostojevského *Snu smiešneho človeka*

Inšpiráciu k zamysleniu sa nad Dostojevského *Snom smiešneho človeka* mi svojho času poskytol už spomenutý N. O. Losskij. V jednej pasáži jeho práce *Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad* napísal: „V *Sne smiešneho človeka* rozpráva Dostojevskij príbeh ‚smiešneho človeka‘, ktorý stratil cit pre vnímanie hodnôt a ich hierarchiu (‚na svete je všetko jedno‘) a chcel ukončiť život samovraždou, no vo sne sa ocitol na inej planéte, kde boli ľudia šťastní, lebo žili vo vzájomnej láske a v ‚zjednotení vesmíru s Celkom‘. ‚Smiešny človek‘ ich naučil bojovať za ‚moje a tvoje‘ a tým ich mravne rozvrátil. Nastali rozpory, lebo každý si ‚obľúbil najviac sám seba‘, každý sa chcel povzniesť nad iných, a tak sa zo všetkých síl usiloval ponížiť a potlačiť osobnosť druhého. Keď sa ‚smiešny človek‘ prebudil, hneď sa vzdal úmyslu samovraždy, lebo našiel zmysel života; pochopil, že ‚ľudia môžu byť krásni a šťastní, a pritom nestratiť schopnosť žiť na zemi‘. ‚Zlo by zmizlo a všetko by bolo dokonalé‘, ‚za deň, za hodinu by sa všetko usporiadalo. Hlavná vec je – miluj bližných ako seba samého, to je hlavné a to je všetko, nič viac netreba‘. Hlavnou podmienkou všeobecnej harmónie je, aby všetky bytosti mali spoločný cieľ, nie totožný, ale taký, aby rozliční činitelia v zhode medzi sebou tvorili spoločný celok podobne ako sa na oratóriu zúčastňuje mnoho hudobníkov a spevákov. Tak si predstavuje Dostojevskij konečný cieľ života. Keď ‚smiešny človek‘ objaví pravdu o zmysle života, hovorí: ‚Všetci idú za rovnakým cieľom, aspoň každý túži po tom istom, od mudrca po zlodēja, lenže kráčajú po rozličných cestách.‘“¹⁶

¹⁵ RUSNÁK, P.: Vplyv literárneho symbolizmu na modernú ruskú filozofiu a *vice versa*. In: *Sociálno-etické idey v súčasnej ruskej filozofii v kontexte slovanského sveta*. Acta Moralia Tyrnaviensia VI. Trnava: FF TU v Trnave 2015, s. 190.

¹⁶ LOSSKIJ, N. O.: *Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2009, s. 137 – 138.

Aj keď táto Losského krátka úvaha v podstate naozaj vystihuje Dostojevského ponímanie človeka, tak ako ho predstavil v spomínanej poviedke, pozastavím sa pri nej bližšie. Dovoľuje nám totiž dozvedieť sa oveľa viac nielen o Dostojevského postoji k životu a človeku vo všeobecnosti, ale – myslím si – aj o jeho celkovom náhľade na svet ako celok, a na miesto človeka v ňom.

Poviedku *Sen smiešneho človeka* píše sám protagonista – *smiešny človek*, ktorý svoje meno neuvádza, no píše ju o sebe. S najväčšou pravdepodobnosťou je to sám Dostojevskij, ktorý v nej vykladá svoje životné krédo. Smiešnyje od začiatku poviedky do jej konca a smiešny je nielen sebe, ale najmä ľuďom okolo seba. Veľmi ho to mrzí, sám seba karhá a bičuje sa najmä za to, že si sám nevie odpustiť to, že ľuďom narobil veľmi zle, hoci oni sa s tým už zmierili a dokonca pochopili, že to tak muselo byť. Smiešnym sa teda v ich očiach stal práve preto, lebo sa tým stále *trýznil*. Ba nazvali ho už aj bláznom. Nevedeli však, že aj sebe samému je smiešny, lebo im to za nič na svete nebol ochotný priznať. Keby to bol totiž urobil, bol by si ešte v ten večer vpálil guľku do hlavy, ako sa sám vyjadril. Smiešny si začal byť už od svojho siedmeho roku života, teda odvtedy, čo sa začal prebúdať z naivity a nevinnosti *detského veku*. V dospelosti chodil na univerzitu, no dôsledok štúdia spochybní, keď o tom povie: „a ktovie načo, lebo čím viac som sa učil, tým väčšmi som si uvedomoval, že som smiešny“ a toto tragické poznanie vyvrcholilo jeho prehlásením, že „celé moje univerzitné štúdium bolo napokon dobré iba na to, aby som sa presvedčil, a za čoraz hlbšieho vnikania do vedy si dokázal, že som smiešny. A tak ako na štúdiách, šlo to so mnou aj v živote. Z roka na rok rástlo a upevňovalo sa vo mne vedomie, že som v každom ohľade smiešny. Vysmievali sa mi všetci a vždy.“¹⁷

V čom však bola jeho *smiešnosť*? V tom, že *poznal pravdu* a bol jediný, kto ju poznal, čo ťažko znášal. Postupne totiž zisťoval, že to všetko, čo robil, bolo zbytočné, že to nepotreboval, že to nemalo zmysel. „Och, aké je to ťažké, keď sám človek pozná pravdu! Ale oni to nepochopia. Nie, nepochopia.“¹⁸ Bol teda o kus vpredu, od konca raného detstva videl to, čo iní ešte nevideli.

Tu si môžeme položiť otázku: Akú to pravdu poznal *smiešny* človek, pre ktorú sa tak umáral? Bola to zrejme *pravda o živote*, ba dokonca pravda o tom, ako sa sám Dostojevskij pozeral na ľudský život, v čom videl jeho tajomstvo a čo sa rozhodol urobiť, aby sa táto pravda stala všeobecne známou.

Ako sa teda Dostojevskij pozeral na ľudský život? Alebo ešte presnejšie: Ako Dostojevskij podával pravdu o živote, aký inotaj táto pravda skrývala?

¹⁷ DOSTOJEVSKIJ, M. F.: *Sen smiešneho človeka*. In: Dostojevskij, M. F.: *Katarína*. Bratislava: Tatran 1974, s. 119.

¹⁸ Tamže, s. 119.

Myslím si totiž, že ho naozaj skrývala. Aby som ho poodhalila, musím najprv v krátkosti vyložiť ďalší podstatný dej poviedky, teda samotný *sen* smiešneho človeka, ktorý v skratke vyjadril už Losskij, ako som uviedla, no ktorý teraz ešte rozvediem.

Smiešny človek sa rozhodol, že sa zastrelí, lebo videl, že svet ide nesprávnym smerom, zle a že mu nemôže pomôcť. Kúpil si dokonca aj revolver, ktorý dlho odkladal v zásuvke stola. Ale prv, než to mohol urobiť v skutočnosti, urobil to vo sne, lebo zrazu sediac v kresle zaspal. Vo sne to však už *nevadilo*, žil tu ďalej, hoci zažil dokonca aj vlastný pohreb, ležal v zemi a bolo mu zima. „A naráz som zvolal, no nie hlasom, lebo som bol mŕtvy, ale celou svojou bytosťou som zvolal na vládca, ktorý mal v moci všetko to, čo sa so mnou dialo: – Nech si ktokoľvek, ale ak naozaj si, a ak existuje niečo rozumnejšie ako to, čo sa teraz robí, tak daj, aby sa to robilo i tu. Ak sa na mne vršíš za moju nerozumnú samovraždu nechutnosťou a nezmyselnosťou ďalšej existencie, potom vedz, že nikdy nijaké muky, ktorým ma podrobíš, sa nebudú môcť rovnať tomu opovrhnutiu, ktoré budem mlčky v sebe prechovávať, aj keby som mal trpieť milión rokov!“¹⁹

O chvíľu sa jeho hrob otvoril a ktosi ho z neho vyniesol do vesmíru. Leteli veľmi dlho, až sa priblížili k vernej kópii našej Zeme, ktorú spoznával už zďaleka, ale netešil sa z toho, lebo mal dojem, že všetko, čo na nej zažil, už pozná. Ak to už muselo byť, tak sa chcel radšej vrátiť na našu Zem, po ktorej zrazu zatúžil, kladúc si pri tom otázku i dávajúc na ňu odpoveď. „Jestvuje utrpenie na tejto Zemi? Lebo na našej Zemi môžeme opravdivo ľúbiť len s utrpením a cez utrpenie! Inak nevieme a inú lásku nepoznáme. Potrebujem trpieť, aby som ľúbil. Chceme, túžim po tom, aby som v tejto chvíli mohol so slzami v očiach bozkávať len tú Zem, ktorú som opustil, a nechcem, nebudem žiť na nijakej inej...!“²⁰

Ale nestalo sa tak. Vládca, ktorý mal v moci všetko, čo sa s ním dialo, zanesol ho k Zemi, ktorá len navonok vyzerala celkom tak ako naša. Únosca zrazu zmizol a on sa ocitol v krásnom, ružovom svete; ružovom v každom slova zmysle. Ružová, milá, žiariaca a voči nemu ústretová bola príroda a aj ľudia, ktorí tu žili. Nepoznali zlo v nijakej forme, lebo neboli poškvrnení dedičným hriechom, žili teda ešte v raji, z ktorého boli na našej Zemi ľudia už vyhnaní. Ba tak rajsky sa tu k nemu ľudia aj správali. Nosili ho takmer na rukách, ľúbili ho tak, ako sa ľúbili aj navzájom, prijali ho ako jedného z nich. Nepoznali našu pozemskú vedu, netúžili po poznaní života, takmer po ničom, po čom túžime my, lebo o tom ani nevedeli. „No ich poznanie bolo

¹⁹ Tamže, s. 126 – 127.

²⁰ Tamže, s. 129.

hlbšie a vyššie, ako bola naša veda; lebo naša veda hľadá vysvetlenie, čo je život, sama sa usiluje ho poznať, aby potom iných naučila žiť. No títo ľudia aj bez vedy vedeli, ako majú žiť.“²¹ Slovom, boli to po psychickej stránke iní ľudia, než sme my, ešte rajskí, nám známi z biblického opisu rajského života Adama a Evy.

Potom však náhle došlo k takému hroznému obratu, že sa to nemohlo človeku ani prisniť: smiešnyčlovek ich všetkých rozvrátil, a to tým, že ich *poľudštil* v našom slova zmysle, teda urobil ich takými, akým bol on sám, „moderný ruský pokrokár a nehanebný Petrohradčan...“²² Spoznali všetky naše slabosti a neresti, osvojili si ich, zistili, čo je hriech, zlo. Zrodila sa v nich zmyselnosť, žiarlivosť, krutosť, začala tiecť krv, delili sa na skupiny, ktoré bojovali proti sebe, za „moje“ a „tvoje“. Nastalo otroctvo, slabí sa ochotne podriaďovali silnejším, aby im pomáhali utláčať ešte slabších. Vznikali vojny, zabíjanie kvôli tomu, aby ľudstvo vytvorilo jednotu a keď sa tým všetkým unavili, na ich tvárach sa zjavilo utrpenie a začali dokonca hlásať, že utrpenie je krása a nositeľ myšlienky. No a už zatúžili byť znovu nevinnými a šťastnými a tak „povýšili toto svoje želanie na božstvo, vybudovali chrámy a modlili sa k tejto svojej idei, k svojej, túžbe, pričom však vôbec neverili, že by sa mohla uskutočniť, zato ju však vzývali so slzami v očiach a klaňali sa jej.“²³

Smiešny človek tým všetkým trpel, chcel, aby ho za to všetko ukrižovali, ale oni mu tvrdili, že to všetko muselo prísť, že po tom sami túžili. „Napokon ma upozornili, že sa stanem pre nich nebezpečným a zatvorí ma do blázinca, ak nebudem ticho.“²⁴ Vtedy smiešnehočloveka zaplavil smútok a prebudil sa. Zbadal na stole svoj revolver, no už sa nechcel zastreliť, chcel žiť a kázať pravdu. Aká to teda bola pravda? „Hlavná vec, aby si miloval blížneho, ako seba samého, to je najhlavnejšie a zároveň všetko, viac ani nepotrebuješ, aby si vedel, čo máš robiť. Pritom je to stará pravda, ktorú ľudia bilión rás opakovali a čítali, no predsa sa neuskutočnila. „Poznanie života je viac ako život sám, poznanie zákonov šťastia – je viac ako šťastie – proti tomu treba bojovať! A ja budem bojovať! A ak všetci ľudia budú chcieť – naskutku sa všetko uskutoční.“²⁵

Tu je koniec Dostojevského poviedky, hoci ešte nie jej posledná veta. Zmienim sa o nej neskôr. Čitateľ môže byť prekvapený, ba aj sklamaný. Takúto pravdu asi neočakával, lebo o nej zrejme dobre vie aj sám. Ved' sa hlásadodnes!

²¹ Tamže, s. 130.

²² Tamže, s. 130.

²³ Tamže, s. 134.

²⁴ Tamže, s. 136.

²⁵ Tamže, s. 137.

A čitateľ môže mať aj výhrady a formulovať otázky: *Naozaj treba len chcieť, aby sa láska k blížnemu uskutočnila? Majú všetci ľudia k nej dispozície, ako to predpokladá Dostojevskij? Prečo to Dostojevského Boh „nezariadil“ hneď od začiatku ľudských dejín? Naozaj by tým človeka pozbavil slobody? Prečo musí človek prejsť tou hroznou životnou kalváriou, aby napokon na to ani do smrti neprišiel a zomrel ako hriešnik? Prípadne by sme mohli Dostojevskému položiť dnes provokatívnu otázku, ktorej by zrejme celkom ani nerozumel: Prečo to nezariadila tak evolúcia? Napriek tejto provokatívnosti, alebo možno práve preto, že ide tu o Dostojevského, nemôžeme otázky zľahčovať a musíme hľadať, čo sa skrýva za Dostojevského predpokladom, že treba len chcieť, aby sa láska uskutočnila. Mal zrejme k tomu dôvod. V danej poviedke totiž vyhlásil: „Nechcem a nemôžem veriť, že zlo je normálnym stavom ľudí.“²⁶ Teda naozaj platí, že „normálny stav“ reprezentujú v podstate len dobrí ľudia? Zdá sa, že odpoveď môže byť kladná, no ako ukazuje poviedka, ľudia o tom nevedia, a preto zomierajú ako hriešnici. No Boh im odpúšťa, aj keď hrešili do poslednej chvíle.*

Vyššie som spomenula inotaj, ktorý je v poviedke implicitne prítomný, (resp. ako ho ja vidím), preto by som chcela ešte naň poukázať. Myslím si, že by pomohol aspoň čiastočne naznačiť odpoveď na otázku: *Prečo je človek – podľa Dostojevského – na našej Zemi taký, aký je: teda nemilujúci svojho blížneho? A tiež odpoveď na otázku: Prečo ale človek nebol takým ešte kedysi na začiatku, teda v raji? Prečo ho treba prebúdzajú, aby sa znovu vrátil aspoň čiastočne do minulosti (teda, aby spoznal svoju dobrú podstatu) a zmenil tak svoje správanie? Nemám v úmysle tu zaujať pozíciu ďalšieho – teraz oprávneného – smiešneho človeka, chcem iba povedať to, čo „vidím“ v tejto poviedke, čo v nej sám Dostojevskij akoby len naznačoval, ale nepovedal.*

Za týmto účelom sa ešte musím na chvíľu vrátiť na jej začiatok a poukázať na súvislosť, ktorú som doteraz úmyselne obchádzala. Ide o úlohu či rolu nevinných detí, ktoré Dostojevskij veľmi miloval, trpel ich utrpením a nevedel si ho vysvetliť.

V poviedke nachádzame postavu konkrétneho dievčatka, ktorému smiešny človek veľmi ublížil. Príbeh s dievčatkou sa odohráva v situácii, kedy sa otupený, smiešny človek, ktorému sa náš svet zbridil, jedného novembrového večera – dívajúc sa na hviezdičku na nebi – rozhodol, že sa zastrelí. „A ako som sa tak díval na nebo, chytilo ma za lakeť akési dievčatko. Ulica bola pustá a von už nebolo skoro živej duše. Obďaleč spal na kozlíku drožká. Dievčatko mohlo mať zo osem rokov, bolo len v ľahkých hábočkách, na hlave šatôčku, celé zmoknuté, ale mne sa vryli do pamäti najmä jeho mokré, roztrhané topánočky, a tie

²⁶ Tamže, s. 137.

si pamätám dodnes, lebo mi zvlášť padli do očí. A tu ma dievčatko začalo ťahať za rukáv a volať so sebou. Neplakalo, len akosi trhane vykrikovalo jednotlivé slová, ktoré nemohlo jasne vysloviť, lebo sa celé triaslo ako v zimnici. Niečo ju vydesilo a v zúfalstve kričalo: ‚Mamička! Mamička!‘ Obrátil som sa k nej tvárou, a bez slova som sa pobral svojou cestou. No dievčatko bežalo popri mne, chytalo sa ma a v jeho hlase zaznieval tón, ktorý u vydesených detí znamená zúfalstvo. Poznám ten tón. Aj keď prehľadala slová, pochopil som, že mu kdesi umiera matka, alebo sa im niečo prihodilo, a ono vybehlo volať pomoc, najšť niekoho, kto by mame pomohol. Ale ja som nešiel za dievčatom, naopak, najradšej by som ho bol odohnal. Najprv som mu povedal, aby pohľadalo strážnika. Ale ono zoplo rúčky, vzlykalo, fíkalo, vytrvalo bežalo popri mne a nedajbož sa ho striasť. Vtedy som naň dupol a skríkol. Dievčatko vykričlo len: ‚Milostpán, milostpán...‘ no vtom ma nechalo a ako bez duše prebehlo cez ulicu; tam sa totiž zjavil akýsi chodec a dievčatko sa vrhlo k nemu.“²⁷

Smiešnyčlovek sa tým však dievčatka nezbavil a od tej chvíle sa stalo jeho traumou, ktorá ho poznamenala v celom ďalšom deji a ovplyvnila aj jeho pohľad na tých ideálnych ľudí, s ktorými sa stretol na kópii naše planéty. Už však nešlo len o spomínané dievčatko, ale o dieťa a deti vôbec, o ich psychiku a pohľad na svet. Prelínajú sa poviedkou a myslím si, že to má svoj význam. O čo teda, podľa môjho názoru, išlo konkrétne?

Musím znovu pripomenúť, že smiešny človek začal byť *smiešnym* sebe samému už vo svojom siedmom roku. Ak teda predpokladáme, že to bol sám geniálny autor Dostojevskij, už vtedy začal „vyrastať“ zo svojho detského pohľadu na svet. To akoby aspoň čiastočne vysvetľuje nejasnosť po dočítaní celej poviedky a po myšlienkovom návrate na jej začiatok. Hovorí tu autor o našej Zemi alebo už len o jej kópii? Dá sa predpokladať, že o našej Zemi, a teda že smiešny človek sa vďaka tomu dievčatku nezastrelil a urobil to len fiktívne vo sne. Totiž, už keď prišiel v ten nešťastný večer domov, začalo ho veľmi mrzieť, že dievčatku nepomohol a spytoval sa seba samého, prečo to urobil. Veď sa chcel zastreliť a mohlo mu to byť jedno, po smrti by ho už nič nemrzelo! Ale nebolo mu to jedno. Keby bol napríklad na Mesiaci alebo na Marse vykonal ten najnehanebnejší a najnečestnejší skutok, aký si len človek vie predstaviť a keby ho tam boli za to potupili a zneuctili, či by mu to bolo po návrate na Zem, kde by nikto o ničom nevedel, jedno a mohol sa pokojne pozerat na tieto dve nebeské telesá? Rozhodne nie. „Slovom – toto dievčatko ma zachránilo, pretože všetky tieto problémy oddialili výstrel.“²⁸

²⁷ Tamže, s. 121 – 122.

²⁸ Tamže, s. 124 – 125.

A potom, keď sa už smiešnyčlovek dostal na novú Zem a spoznal jej ľudí, sa v príbehu už vynárajú deti a *detskost* veľmi často. „Na našej Zemi som nikdy nevidel toľkú ľudskú krásu. Možno len v našich deťoch, v ich prvých rôčikoch dal sa vybadať ďaleký a slabý odlesk takejto krásy. Oči týchto šťastných ľudí sa jagali jasným leskom. Z ich tvári vyžarovala múdrosť a vedomie dokonalej spokojnosti, a pritom tieto tváre boli veselé, v slovách a hlasoch zaznievala detská radosť. Áno, hneď na prvý pohľad som pochopil všetko, všetko! Bola to Zem nepoškvrnená dedičným hriechom...“²⁹ A tiež píše ďalej: „Boli rozihraní a veselí ako deti.“³⁰ A následne hovorí: „S láskou skladali piesne jeden o druhom, vzájomne sa ospevovali ako deti; boli to piesne veľmi prostučké, ale vyvierali zo srdca a vlievali sa do srdc.“³¹ A napokon posledná veta tejto poviedky, keď už smiešny človek bol späť na našej Zemi, chcel žiť a stať sa kazateľom pravdy: „A to malé dievčatko vyhladáam... A pôjdem! Pôjdem!“³²

Podľa môjho názoru Dostojevskij poukazuje v poviedke akoby na *dva svety* človeka. Na svet jeho *detského* veku, ktorý reprezentujú ľudia na druhej Zemi ešte pred pádom do dedičného hriechu, a na svet *dospelého* veku, keď je človek už do hriechu nevyhnutne ponorený. Malé dieťa je síce tiež už ním zaťažené, ale nevie o ňom a nedopúšťa sa hriechu. Ľudia na druhej Zemi boli síce už vekovo dospelí a boli múdri, ale ich *múdrosť* bola iná než naša. Našu vedu vôbec nepoznali, no, ako už vieme, ich poznanie bolo hlbšie a vyššie, ako bola naša veda. Aj bez vedy vedeli, ako majú žiť. „Ukazovali mi stromy a ja som nechápal ten stupeň lásky, s ktorým sa na ne dívali, akoby sa zhovárali so seberovnými bytosťami... A takto sa dívali na celú prírodu, na zvieratá, ktoré nažívali s nimi v mieri, nenapádali ich, milovali ľudí, pokorené ich láskou.“³³ Nie sú toto však aj javy z detského sveta? Nehovorí dieťa so všetkými živými i neživými predmetmi okolo seba? Nie sú aj domáce zvieratá voči nemu niekedy také láskavé, že ich môže až *týrať*?

Dieťa však postupne vyrastie a nevyhnutne sa stáva aspoň z určitého hľadiska aj zlým, z náboženského hľadiska teda *hriešnym*. Človek dospieva k plnšiemu vedomiu seba samého, začína rozmyšľať o sebe a o svojich možnostiach, ku ktorým patrí aj zlo, ktoré koná. Smiešnyčlovek, ktorý urobil ľudí na druhej Zemi hriešnymi, akoby reprezentoval *vývoj dieťaťa v dospelého človeka*, aj keď sa Dostojevskij s takýmto *banálnym* vývojom neuspokojil.

²⁹ Tamže, s. 129.

³⁰ Tamže, s. 131.

³¹ Tamže, s. 132.

³² Tamže, s. 137.

³³ Tamže, s. 130.

Na tejto vývojovej línii je totiž človek bytosťou, ktorá neprechádza iba vývojom od nevinnosti k hriechnosti, od detstva k dospelosti, ale ktorá potrebuje dôjsť aj k *dospelosti* samotného poznania.

Azda by tu bolo vhodné upriamiť pozornosť ešte na jednu skutočnosť. Spomínaná *detskosť* (čistota, dobrotá, nevinnosť, bezhriechnosť) je akoby obšiahnutá v samom základe Dostojevského svetonázoru, a je teda je prítomná aj v jeho *pravdách* o človeku. Jednou z nich, ktorá je implicitne prítomná v uvedenej poviedke, je tá, že aj dospelý človek je *dobry*, len o tom ešte *nevie*. Ak by sa to dozvedel, v tej chvíli by začal konať dobro a svet by bol potom len dobrý. Každý, kto to pochopí, objaví v sebe takú moc dobra, že skutočne bude konať ako *dokonale dobrý človek*. Dosiahne onú *dospelosť* poznania. Toto je v konečnom dôsledku aj *pravda smiešneho človeka*, ktorý ju chcel kázať a konať tak „osvetu“ ľudstva na ceste jeho morálnej evolúcie. Preto smiešny človek mal dôvod zostať žiť.

Záver

Ak by som mala ešte vo veľmi koncentrovanej podobe zhrnúť znaky Dostojevského *filozofie človeka* (vyabstrahované z uvedenej poviedky), podčiarkla by som nasledovné. Podľa Dostojevského je človek *slobodná*, a teda aj *zodpovedná* bytosť, ktorá *môže*, ale *nemusí* konať zlo. A keď ho človek koná, zrádza seba samého, svoju prirodzenosť, odcudzuje sa jej, lebo *nevie*, že vo svojej podstate je celkom dobrý. Navyše, keď človek koná aj zlo, myslí si, že ho *musí* konať, *nevedomuje* si, že má úplne *slobodnú vôľu*, nezávislú od ničoho a nikoho mimoneho, dokonca ani od Boha. Môžeme tu ešte dodať, že tak ako Boh *nestvoril* zlý, ale len dobrý svet, tak *nestvoril* ani zlého, ale len dobrého človeka.

K ďalším znakom človeka, ktoré môžeme vydedukovať z poviedky, patrí jeho schopnosť spoznať pravdu. A hoci sa pravda aj *ťažko znáša*, človek sa s ňou má podeliť s inými. Jej poznanie však nie je iba záležitosťou vedy, ale je obšiahnuté aj v *hlbšom* poznaní, v *inej múdrosti*. S tým súvisí aj chápanie človeka ako bytosti, ktorá túži po kráse, dobre, pravde – čiže po absolútnych ideáloch, po raji a harmónii. Ide pritom o človeka, ktorý je *komplexnou* bytosťou, teda bytosťou, ktorá má rozum aj city a je stvorená pre niečo veľké. Má teda nádej aj na spásu. Je teda i bytosťou veriacou, milujúcou seba aj iných, i keď často ubližujúcou (a to i nevinným), bytosťou, ktorá sa nielen riadi pravdou, ale tiež klame, podvádzá, čo je v konečnom dôsledku výsledkom jeho voľby. Človek sa prejavuje rôzne a mnohým sa navonok javí dokonca iný, než aký v skutočnosti je. Jeho skutočná veľkosť spočíva nakoniec i v tom, že vie (po mnohých vnútorných zápasoch) prijať seba samého (aj keď sa mu iní

smejú), že vie odpúšťať, ba dokonca ľúbiť seba i svojich „nepriateľov“, a že sa vie zjednotiť so svetom nielen v *snovej*, ale nakoniec aj v *žitej* realite. A tak sa *smiešny* človek stáva aj *múdrym* bez toho, aby stratil svoju identitu, aby stratil *pokoru* pred Celkom, ktorého je súčasťou.

LITERATÚRA

- ČERVENÁK, A.: Predslov. N. O. Losskij a Dostojevskij. In: Losskij, N. O. *Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2009, s. 7 – 11.
- DOSTOJEVSKIJ, M. F.: Sen smiešneho človeka. In: Dostojevskij, M. F.: *Katarína*. Bratislava: Tatran 1974, s. 119 – 137.
- FREUD, S.: Dostojevskij a otcovražda. In: Freud, S.: *O človeku a kultúre*. Praha: Odeon 1990, s. 151 – 167.
- HREHOVÁ, H.: Humánno-duchovná integrita a jej vplyv na sociálne idey v súčasnej ruskej filozofii. In: *Sociálno-etické idey v súčasnej ruskej filozofii v kontexte slovanského sveta*. Acta Moralia Tyrnaviensia VI. Trnava: FF TU v Trnave 2015, s. 34 – 52.
- KAUTMAN, F.: *F. M. Dostojevskij – večný problém človeka*. Praha: Rozmluvy 1992.
- LOSSKIJ, N. O.: *Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2009.
- MÜNZ, T.: Dostojevskij očami Nietzscheho. In: Nezník, P. – Markov, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: UPJŠ v Košiciach 2016, s. 35 – 48.
- PAŠTEKA, J.: Trýzeň a tvorba F. M. Dostojevského (Väčšia mozaika osudov, ideí, reflexií). In: Dostojevskij, F. M.: *Idiot*. Bratislava: Tatran 1973, s. 605-666.
- PLAŠIENKOVÁ, Z.: Dostojevskij očami N. O. Losského: Poznámky k vybraným aspektom Dostojevského filozofie človeka. In: Nezník, P. – Markov, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: UPJŠ v Košiciach 2016, s. 201 – 213.
- NEZNÍK, P.: Dostojevskij a Nietzsche: Prorok a mučeník... In: Nezník, P. – Markov, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: UPJŠ v Košiciach 2016, s. 163 – 199.
- RUSNÁK, P.: Vplyv literárneho symbolizmu na modernú ruskú filozofiu a vice versa. In: *Sociálno-etické idey v súčasnej ruskej filozofii v kontexte slovanského sveta*. Acta Moralia Tyrnaviensia VI. Trnava: FF TU v Trnave 2015, s. 181 – 196.
- SOLOVJOV, V. S.: Tri reči pamiatke Dostojevského. In: Komorovský, J. (zost.): *Vladimír Sergejevič Solovjov a ruská náboženská filozofia. Antológia ruskej náboženskej filozofie*. Košice: Byzant 2011, s. 18 – 34.

STOJKA, R.: Problém zmyslu – Patočkova reflexia myslenia Masaryka a Dostojevského. In: Neznik, P.- Markov, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: UPJŠ v Košiciach 2016, s. 253 – 270.

S U M M A R Y

Dostoyevsky's Struggle for Man: a Few Remarks on the Short Story "The Dream of a Ridiculous Man"

The author of this paper attempts to shed light on some of the aspects of Dostoyevsky's philosophy of man and his struggle to understand human being through the approach to life based on a fixed value hierarchy or chaos and emptiness, faith or disbelief, courage or weakness, hope or despair. The author concentrates her attention towards Dostoyevsky's short story *The Dream of a Ridiculous Man*, characterising some of Dostoyevsky's insights into the nature of human being and the world, which form the basis of his philosophy of man.

Štúdia je publikovaným výstupom riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0375/16 *Človek medzi profánnym a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia*.

Reflexe člověka v ruské filozofii

J A R O M Í R F E B E R

Zastávame názor, že kromě různých filozofických směrů a přístupů majících svůj původ v Evropě a Americe, se v Rusku vyvinula i svébytná ruská filozofie charakterizovaná především pokusem o syntézu pravoslavného křesťanství a filozofie. Specifickým znakem ruské filozofie je zdůvodňování a důsledné uplatňování odlišného, avšak principiálně možného způsobu filozofování – „filozofování ve víře“.

Jako zásadní východisko ruské filozofie se jeví konstituování prostřednictvím křesťanství nové antropologie. Člověk je křesťanstvím představen ne ve dvou dimenzích (tělo a duše), ale ve třech: tělo, duše a duch, kde právě duch znamená formu participace s božským prostřednictvím víry. Duch znamená otevřenost člověka vůči božímu slovu a umožňuje mu tak podílet se na boží moudrosti. Prostřednictvím ducha proto člověk získává úplně nový ontologický status. Jako motto vyjadřující duchovní základ ruské filozofie můžeme použít slova apoštola Pavla: „*Co oko nevidělo a ucho neslyšelo, co ani člověku na mysl nepřišlo, připravil Bůh těm, kdo ho milují.*“ (1K1, 9).

Ruská filozofie se zformovala počátkem 20. století. N. A. Berďajev nazývá tento proces obdobím „nábožensko-filozofické renesance“.¹ Nicméně i on přiznává, že se jednalo o hnutí kulturní elity, a tato tzv. „horní aristokratická vrstva byla odtržena od širokých kruhů ruské inteligence a lidových mas“,²

Náboženská filozofie, kterou můžeme na počátku 20. století považovat v Rusku za oponenta materialistické (marxistické) filozofie (Plechanov, Bogdanov, Lenin a později tzv. sovětská filozofie), zůstává radikální alternativou filozofie i dnes. Její význam podtrhl například papež Jan Pavel II., když v encyklice *Fides et ratio* napsal: „*Plodné spojení filozofie s Božím slovem vyplývá*

¹ Porov. FEBER, J., PETRUCIJOVÁ, J. a kol.: *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku*. Ostrava: VŠBTU, 2015, s. 5 – 15.

² БЕРДЯЕВ, Н. А.: Русский духовный ренессанс начала XXв. и журнал Путь. In: *Путь*, 1935, № 49, s. 11.

i z odvážného bádání novějších myslitelů, z nichž bych rád uvedl ze západní oblasti osobnosti jako John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson a Edita Steinová, a z východní oblasti vědce jako Vladimír S. Solovjev, Pavel A. Florenskij, Petr J. Čaadajev a Vladimír N. Lossky.³

Nehledě na svůj náboženský charakter není ruská filozofie teocentrická ani kosmocentrická, ale antropocentrická. Metafyzické hledání absolutních základů bytí jsou organicky propojeny s klíčovými otázkami vztahujícími se k podstatě lidské existence. V. Zeňkovskij v dnes již klasickém díle *Dějiny ruské filozofie* zastává názor, že „když už vzniká potřeba stanovit určité obecné charakteristiky ruské filozofie (což samo o sobě nemůže aspirovat na úplnost a přesnost), pak bych na první místo navrhoval antropocentrismus...“⁴ Antropocentrická je především filozofie Vladimíra Solovjova, na kterou ruská filozofie 20. století ideově navazuje.

Nehledě na rozdíly je společným znakem ruské filozofie snaha odhalit metafyzickou podstatu člověka. Dle ruských filozofů se novověká filozofie nepropagovala k adekvátnímu porozumění lidské podstatě, protože v ní absentoval metafyzický ponor odhalující náboženské základy. Skutečná humanita spočívá v odhalování božského v člověku. Člověku nelze porozumět vně spojení s Bohem. Jedině realizací božského duchovního počátku dochází k humanizaci člověka. Sám o sobě bez Boha je člověk jen velmi málo lidský a často je spíše nelidský. Jedině usilovnou tvorbou v sobě aktualizuje Boží obraz. Člověk se přibližuje k Bohu když tvoří a uskutečňuje tak božský záměr. Tajemství lidského života spočívá v boholidství. Být lidským znamená být boholidským.⁵

Antropologie ruských myslitelů je obecně založena na předpokladu, že člověk patří zároveň dvěma světům a je místem jejich střetu. Svým tělem i psychickým životem je součástí přirozeného světa a je podřízen jeho zákonitostem, ale zároveň svým duchem je propojen s Bohem. Již dlouho však evropské kultuře vládne ekonomika a vědy, a proto se V. Rozanov oprávněně ptá: „kde je metafyzika, vždyť člověk je ze své podstaty tvorem metafyzickým? Člověk se nachází ve dvou realitách a dvě reality má i sám v sobě – fyzickou a metafyzickou, a proto se i na svět dívá dvěma způsoby: fyzickým a metafyzickým. Metafyzika je zamotaná do fyziky, do tělesných šťáv, kostí, svalů, nervů, ale zároveň v nás není ani kousíček, který by v sobě neobsahoval duchovní počátek.“⁶

³ *Fides et ratio. Encyklika Jana Pavla II. adresovaná biskupům katolické církve o vztazích mezi vírou a rozumem z 14. září 1998.* Praha: Bell, 1999, s. 74.

⁴ ЗЕНЬКОВСКИЙ, В. В.: *История русской философии*, Т. I., часть 1. Ленинград: Прометей 1991, s. 14.

⁵ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *О назначении человека*. Москва: Республика 1993, s. 26 – 27.

⁶ РОЗАНОВ, В. В.: *Уединенное*. Москва: Правда, 1990, s. 55.

Současný člověk má sklon odtrhnout se od svého, v podstatě nerozborného ontologického vztahu s Bohem, protože v konkrétním životě je původní boholidská podstata člověka smíšená s jeho hříšnou samočinnou vůlí, s jeho otrockou podřízeností pozemským statkům a démonickým pudům a jeho pravý obraz je do nepoznání oblepen deformujícím světským nánosem. Nicméně dle ruské filozofie se nacházíme v lůně Božím, čehož si ale pro svou krátkozrakost a duchovní nepozornost mnohdy nevšímáme. Náboženská filozofie v tomto kontextu obrací lidskou pozornost k evidenci Boha a činí tuto základní absolutní evidenci bližší našemu rozumu.

Samotná ruská náboženská filozofie se na první pohled může jevit jako poměrně chaotická směs různých koncepcí a názorových směrů. Například Boris Jakovenko vyčlenil již v roce 1938 v Rusku 213! dílčích směrů, škol a přístupů.⁷ A většina z nich spadá do kategorie náboženské filozofie. Dodnes neexistuje obecně přijímaná klasifikace, i když mnohá současná díla reflektující dějiny ruské filozofie vykazují vysoký stupeň rozpracovanosti.⁸ Do jisté míry je to dáno tím, že pro klasifikaci lze zvolit různé základy. Jako účelné se jeví rozdělení ruské filozofie podle toho, co se stává východiskem filozofického poznání. Analýza a zobecnění jednotlivých koncepcí nás přivádí k závěru, že východiskem je buď lidská osobnost nebo svět jako celek. Na tomto základě lze v ruské náboženské filozofii vyčlenit dva odlišné přístupy: existencialismus a sofiologii. Východiskem existencialismu je individuální lidské bytí a východiskem sofiologie je univerzum.⁹

K existenciálnímu směru ruské náboženské filozofie řadíme především N. A. Berďajeva a L. Šestova. Za existencialisty lze oba myslitele považovat proto, že předmětem svého filozofování neučinili ani spekulativní podstaty tradiční metafyziky ani empirické danosti vědeckého poznání, ale lidskou existenci jako prožívání člověkem svého bytí ve světě. Podle Berďajeva je specifickým znakem existencialistů to, že do své filozofie kladou sebe: „Já nazývám existenciálním filozofem toho, u kterého mysl vyjadřuje totožnost osobního a světového osudu.“¹⁰ Existenciální filozofie nedává do protikladu subjekt a objekt, ale „je vyjádřením mé lidskosti, která získává metafyzický význam.“¹¹

⁷ JAKOVENKO, B.: *Dějiny ruské filosofie*. Praha: Orbis, 1938, s. 543-557.

⁸ Např. ЕВЛАМПИЕВ, И. И.: *История русской философии*. Санкт-Петербург: РХГА, 2014.

⁹ Рогов. БРОДСКИЙ А. И., РЫБАС А. Е.: *Проекты Серебряного века: Философские идеи русского модерна*. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2013, s. 77 – 102.

¹⁰ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Самопознание*. Л.: Лениздат, 1991, s. 105.

¹¹ Tamtéž, s. 218.

Berďajev vychází z předpokladu, že svět, ve které žijeme, je realitou lidských významů, tj. hodnot a smyslů. Sám o sobě je svět ničím, je jen potenciální realitou. Mimo lidskou kulturu žádná skutečná realita neexistuje. To, co nazýváme realitou je jen projekce lidského „Já“ navenek. „Objektivní svět není skutečným reálným světem... Objekt je produktem subjektu.“¹² Je-li z hlediska Berďajevovy filozofie tvorba nejen vyjádřením lidské podstaty, ale rovněž určujícím prvkem celé reality, pak je zřejmé, proč se právě ona stává ústředním předmětem jeho antropologické koncepce. Lidský subjekt je tvůrcem své reality, z čehož rovněž vyplývá, že jediné skrze subjekt je také realita poznatelná.

Podle Berďajeva nebyla tvorba světa Bohem ukončena za šest dní, ale pokračuje v lidské kulturní činnosti. Bůh vyvolil člověka být pokračovatelem tvorby. Tvorba neznamena jen změnu podmínek života na zemi, není jen přetvářením přírody a společnosti, ale je uměním, které tvoří jiné bytí, jiný život.¹³ Bůh sice stanovil člověka tvůrcem, ale sílu a schopnosti nebere člověk od Boha, ale od protikladného počátku – z nebytí, z čisté nestvořené svobody. Což znamená, že samotnému Bohu není známo, co nakonec lidé na světě vytvoří.

Podobná interpretace lidské tvorby se liší od ortodoxně teologického pojetí, ve kterém nejde podle Berďajeva o skutečnou tvorbu, ale jen o návrat do ráje. Do ráje se však nejenže nelze vrátit, ale ani bychom se do něj vracet neměli. Znamenalo by to totiž, že tvorba není skutečnou svobodou, kterou by jako vznikání nové reality měla být. Kdyby tvorba nepřinesla nic nového, tak by jí to znehodnotilo a stala by se tak nesmyslnou.¹⁴

Podobné pojetí má etické důsledky. Tradiční křesťanské morálce je podle Berďajeva cizí skutečné tvůrčí hrdinství, kdy vynakládáme úsilí a případně se i obětujeme za nové, za zásadní povýšení života. Tradiční morálka je prodchnuta ideou přizpůsobování se podmínkám tohoto světa. Tradiční morálka by měla být zaměněna etikou tvorby.¹⁵

Avšak lidská tvorba je odsouzena k nezdaru. Ani v těch nejdokonalejších projevech neodpovídá tvůrčímu záměru. Lidská tvorba se mění v „objektivaci“. Místo toho, aby byla vyjádřením lidské svobody, vede k přidávání dalších věcí, které jen doplňují nám nepřátelský svět, který jako soubor objektivních podmínek popírá podstatu člověka, tj. jeho svobodu. Berďajev postupně přichází ke stále pesimističtějšímu závěru o nemožnosti realizace

svobody v rámci lidské historie. „Uvnitř dějin není možný příchod nějakého absolutního stavu, cíl dějin se nachází za jejími hranicemi.“¹⁶

N. Berďajev jako jeden z mála představitelů ruské náboženské filozofie pronikl do širšího evropského filozofického povědomí proto, že jeho koncepce svobody (tvorby) je důležitým doplněním existenciálních úvah. Originálním způsobem rozvíjí a prohlubuje naše chápání toho nejdůležitějšího v našem lidském světě. Pojetí svobody jako určujících tvůrčích sil konstituující podobu lidského světa, a rovněž analýza procesu jejího popírání jak je shrnuta v pojmu „objektivace“, by se měly stát trvalou součástí filozofických úvah o člověku a smyslu jeho života.

Rovněž filozofie Lva Šestova potvrzuje význam „existence“ jako individuálního a svobodného bytí. Šestov odmítá snahu filozofie odhalovat obecné zákonitosti a podstatu jevů. Hlavním tématem jeho filozofie je zdůraznění neslučitelnosti pravdy rozumu a pravdy víry (zjevení). Víra stojí mimo obecné charakteristiky, mimo rozum, a začíná tam, kde začíná prvotní Božská svoboda. Je nerozumným a neodůvodněným osobním setkáním s Bohem, které otevírá nemožné. Víra skrze přijetí Boha vnáší do našeho myšlení svobodu jako naprosto neodůvodněný svévolný počátek. Frank proto přilehavě označil Šestova za „krajního náboženského anarchistu.“¹⁷

V knize *Atény a Jeruzalém* klade Šestov do protikladu dva způsoby filozofování. Atény zosobňují rozum založený na principu dostatečného důvodu a vyjadřující zákonitou nutnost, naopak Jeruzalém víru v Boha. Bůh jako tvůrce všech zákonů a podstat je na zákonech nezávislý, víra v Boha je proto neodůvodněná a svévolná, obsahuje zázraky. To, co se jeví z hlediska Atén nerozumné, je rozumné z hlediska Jeruzaléma a naopak. Šestov tvrdí, že: „Náboženská filozofie je rodící se s nezměrným vypětím, skrze odmítání vědění, prostřednictvím víry, překonávání lživého strachu před neomezenou vůlí Tvůrce.“¹⁸

Obhajoba svévole se tak děje jak na poli ontologie (bytí je založeno na svobodné vůli Boha, která je neodůvodněná a plná zázraků), tak na poli gnoseologie (neodůvodněné bytí se nedá racionálně objasnit). Racionální myšlení je interpretováno negativně jen jako snaha prostřednictvím racionálních pravd nivelizovat jedince a zbavit ho svobody. To znamená ztrátu duchovnosti a vede k nelidskosti, protože podřizuje jedince vnějšímu světu a jedinec tak upadá v nicotu. Obhajoba takto pojeté svobody má rovněž etické

¹² Tamtéž, s. 277.

¹³ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия свободы. Смысл творчества*. Москва: Правда, 1989, s. 241.

¹⁴ Tamtéž, s. 327.

¹⁵ Tamtéž, s. 460 – 462.

¹⁶ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Смысл истории*. Берлин: ИМКА-Пресс, 1923, s. 236.

¹⁷ ФРАНК, С. Л.: *Русское мировоззрение*. In: Франк С. Л. *Духовные основы общества*. Москва: Республика, 1992, s. 641.

¹⁸ ШЕСТОВ, Л.: *Соч.: В 2 т.* Т. 1. Москва: Наука, 1993, s. 335.

důsledky. Vyšší nadpozemské hodnoty se jeví jako nemorální z hlediska přízemního rozumu.

Antropologie Šestova obsahuje dělení lidí na „živé“, kteří pocházejí od zhrěšivšího Adama a na tuctové, kteří pocházejí od mimo-morální opice. První disponující vůlí, vírou a skutečným životem mají možnost být spaseni. Naopak druzí jsou falešní a zasluhují jen smrt. Antropologický radikalismus je projevem absolutizace lidské individuality, která je založena na úplném přijetí svobody. Její odmítání znamená odmítání lidskosti. Šestov opěvuje „absurdního člověka“, tzn. jedince, který je připraven ve jménu své individuální svobody popírat obecně přijímané hodnoty.

Alternativním přístupem ve srovnání s existencialismem je sofologie. Jestli na jedné straně existencialismus inklinoval k odmítání stávající skutečnosti, empirického bytí jako sféry nenáležité objektivace (Berďajev) či tragického absurdu (Šestov), pak sofologie naopak hledala cesty plného smíření člověka se světem, který je pojímán jako projev Božského Rozumu (Sofie). Sofologický přístup byl zřetelně představen například v tvorbě Sergeje Bulgakova.

Bulgakov přímo tvrdil, že příklon ke křesťanství ho nepřivedl jako Berďajeva ke konfliktu se světem, ale naopak ho přiměl hlouběji tento svět pochopit. Jeho filozofické dílo je prodchnuto snahou obhájit kosmos i lidskou historii. Sofie je světem ve svém ideálním stavu, v to stavu jak ho zamýšlel Bůh. Aktuální skutečnost však plně neodpovídá Sofii. Ve *Filozofii hospodářství* Bulgakov píše: „Sofie vládne dějinám jako objektivní zákonitost.“¹⁹ Díky Sofii máme záruku, že dějiny směřují k náležitému cíli a mají smysl. Podobný přístup vedl Bulgakova k negativnímu vztahu ke svobodě a tvorbě. Snaha člověka o sebeurčení mimo Sofii je škodlivá a hříšná, protože znamená opovrhování Boží milosti a v konečném důsledku je zdrojem zla.

Jako určitý kompromis mezi krajnostmi existencialismu a sofologie lze považovat dílo Semjona Franka, kterého považujeme za hlavního představitele metafyziky všejednoty jako dominantního směru ruské náboženské filozofie. Organické propojení antropologických a ontologických motivů, které je charakteristické pro Frankovu tvorbu zralého období, se stalo předmětem i nejnovějších výzkumů Frankovy koncepce, ve kterých se poukazuje na personalistický obsah jeho koncepce.²⁰

Na jedné straně „ontologické paradigma“ filozofie všejednoty jako zdůvodňování začlenění všech forem bytí v absolutním bytí, a tedy v Bohu, nutí

důsledně zastánce všejednoty odmítnout „existenciální“ filozofii, která lidskou existenci atomizuje. Z hlediska metafyzicky všejednoty sice není člověk považován za samostatnou substanci, ale zároveň tím, že ve všejednotě dochází ke sjednocení Absolutna (Boha) s člověkem, člověk získává výjimečný status „bohochlověka“, má takto božskou podstatu, která z něj činí hlasatele boží vůle v jinak relativním světě. Dle filozofie všejednoty je člověk nejen reálně ukotven v absolutnu, ale je si navíc schopen absolutno i uvědomit a realizovat ho organizováním živelné mnohosti v souladu s ideou všejednoty. „Mou základní tezí je potvrzení nerozlučného vztahu mezi idejí Boha a idejí člověka, tj. obhajoba ideje Boholidství, ve které vidím samotný smysl křesťanské víry.“²¹ Idea boholidství má podle Franka překonat tragický osudový rozkol „mezi dvěma vírami – vírou v Boha a vírou v člověka, který je natolik charakteristický pro evropský duchovní život posledních století.“²²

Idea boholidství zdůvodňuje možnost opřít se o vnitřní osobní duchovní zkušenost, která jako jediná poskytuje člověku evidenci Boha. Lidská vědomí je pojato jako pojítka mezi lidsky subjektivním a božsky absolutním a na tomto „boholidském“ předpokladu je rovněž především založena možnost víry jako přímého postižení Absolutna. Víra jako přímé nezprostředkované prožívání a postihování absolutní reality je umožněna lidskou reálnou životní participací na Absolutnu.

Podobné ontologické zdůvodnění víry jako relevantního způsobu poznání a výsadního prostředku dosahování vyšších absolutních pravd má zásadní metodologický význam, protože zdůvodňuje samotné ustavení náboženské filozofie jako relevantní formy poznání a výkladu světa. Frank do jisté míry navazuje na tradici křesťanské mystiky, když vztah k Bohu pojímá nejen jako vztah k určité transcendenci, ale zároveň jako vztah imanentní lidské duši. Přesně v intencích známého výroku sv. Augustina: „*Bůh byl vždy u mne, jen já jsem nebyl u sebe.*“

Frankova antropologická koncepce je rozpracována především v knize *Realita a člověk. Metafyzika lidského bytí*, které bylo Frankem zamýšleno jako kulminace jeho filozofie. Cílem bylo zdůraznit prvek tvořivosti, který Frank začal chápat jako klíčový moment bytí a života. Tvůrčí princip měl prolomit mechanistický, statický, přísně deterministický pohled na svět a doplnit ho prvkem svobody. Princip tvorby měl vyřešit základní rozpor filozofie všejednoty: jak objasnit faktickou nedokonalost světa (zlo), když se realita shoduje s absolutním (a tedy dokonalým a ve své dokonalosti dobrým) Bohem.

¹⁹ БУЛГАКОВ, С. Н.: *Сочинения. В 2 т.* Том 1. Москва: Республика, 1993, s. 171.

²⁰ Рогов, АЛЯЕВ, Г. Е.: *Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика вседності в горизонтіх нової онтології століття.* К.: Вид. ПАРАПАН, 2002.

²¹ ФРАНК, С. Л.: *Реальность и человек.* Москва: Республика, 1997, s. 208.

²² Tamtéž, s. 209.

Ve filozofii všejednoty zdánlivě není místo pro nedokonalost. Drama tvorby, tj. procesu postupné realizace božského počátku má vyřešit tento rozpor. Člověk je spolupracovníkem Boha na procesu tvorby.

Záměrem knihy *Realita a člověk* byla snaha dovést problémy lidské existence (téma existenciální filozofie) k syntéze s pravou (náboženskou) metafyzikou. Jsou v ní rozpracovány metafyzické základy lidského bytí a podstata lidské osobnosti jako zvláštního rozměru reality. Frank byl odpůrcem jednostranného existencialismu, který ztotožňoval s ideou, že prvotní realitou je uzavřená, pro každého jedince zvláštní sféra vnitřního osobního života. Naopak Frank se důsledně snaží ukotvit člověka ve vyšší realitě, chce pojmut absolutní základ lidské existence. V díle *Realita a člověk* získává metafyzika všejednoty nové antropologické rozvinutí. Idea všejednoty zde nabývá jednak nového antropologického zdůvodnění a sama se zároveň stává východiskem antropologického prokazování Boha a organického sepjetí Boha a člověka.

Jestli v díle *Nepostižitelné. Ontologický úvod do filozofie náboženství*²³ Frank vycházel z předpokladu, že pravým předmětem filozofie je Bůh²⁴, pak v díle *Realita a člověk* došlo k určitému posunu. Jeho filozofie zůstává principiálně náboženskou, ale z Frankova pohledu je pro filozofii na rozdíl od náboženství specifické, že výchozím bodem je člověk, a proto trvá na tom, že filosofie musí vycházet z imanentně dané podstaty člověka. *Realita a člověk* se dle Franka měla stát syntézou „objektivní ontologie“ a „subjektivismu neboli existencialismu“. Spojovacím článkem obou světonázorových přístupů (objektivismu a subjektivismu) měl být právě člověk. Člověk jako prvek objektivního světa, jehož vnitřnímu životu se zjevuje vyšší realita.

Pro Franka je základní idea individualismu (např. existencialismu), že prvotní realita se shoduje s vnitřní realitou (existencí), která je uzavřenou a konečnou sférou zvláštní pro každého tvora, stejně nesmyslná jako tvrzení, že stát na vlastních nohách znamená mít ve svých nohách i půdu, na které stojím. Naopak stát na vlastních nohách znamená opírat se o půdu, která je mimo ně. Analogicky mít vnitřní bytí znamená opírat se o prvotní realitu, která mě spojuje se vším ostatním. Základ Frankovy antropologie tvoří teze,

²³ ФРАНК, С. Л.: *Сочинения*. Москва: Правда, 1990.

²⁴ Frank zde vytvořil monistický systém, ve kterém vyložil absolutno (všejednotu) jako realitu zahrnující jak svět pozemský, tak Boha. Tato filozofie je dle jeho názoru absolutním realismem, protože bere realitu v její úplnosti jako jednotu profánního i sakrálního, duchovního i materiálního, racionálního i transracionálního. *Nepostižitelné* jako filozoficko-náboženské dílo vychází z Frankova přesvědčení, že filozofie a náboženství se v konečném důsledku shodují a pravá filozofie musí mít náboženskou povahu: „...v základech každého filozofického vědění leží náboženská intuice.“ (Франк, С. Л.: *Религия и наука*. Берлин: ИМКА-Пресс, 1924, s. 9)

že realita se člověku bezprostředně odkrývá v podobě vnitřního duchovního života, v něm člověk překračuje hranice osobního světa „já“ a zevnitř je spojován s tím, co tvoří základ všeho.

Když si sebe uvědomuji jako realitu, která je odlišná od světa vnější objektivní reality, pak to neznamená nic jiného, než že si uvědomuji svou bezprostřední vnitřní zakořeněnost ve všeobjímající prvotní realitě. Proto nemusíme mít obavu, že ponořujíc se do vlastního nitra utíkáme od objektivní skutečnosti do uzavřeného světa vlastní subjektivity. Dle Franka je to naopak tak, že cesta do hloubky našeho nitra je cestou spojující nás s všeobjímajícím prostorem reality.

Svým tělem, tělesným a duševním životem, je člověk součástí objektivní skutečnosti, bezvýznamnou a podřízenou součástí světa, ze kterého vyrůstá a ve kterém přebývá. Ale svou hloubkou, jádrem svého bytí patří k nadsvětské prvotní realitě, ze které vyrůstá i objektivní skutečnost. Člověk je dvojediný tvor. Jeho lidská podstata je však duchovní, a je proto v silách člověka svým duchem kontrolovat své tělesné bytí, svůj vztah k objektivní skutečnosti, a být tak vyjádřením své nadsvětské podstaty.

Náš vnitřní život je obvykle charakterizován jako subjektivní, tj. je charakterizován jako aktivita, která vychází z „já“ jako subjektu (tzv. svoboda). Ale hlubší analýza ukazuje, že ve vnitřním životě jsou i momenty, obsahy, které si uvědomujeme jako ne naše vlastní, jako ne námi vytvořené a přitom si uvědomujeme, že svým významem a mocí nás dalece přesahují.

Klasickým příkladem nás přesahujících sil je podle Franka především mravní zkušenost, ve které něco pocítujeme (čin nebo záměr) jako náležité, bezpodmínečně povinné. To, co bych měl, není to, co chci já sám, ale to, co je mi veleno, bezpodmínečně předepsáno nezávisle na subjektivních cílech mého života. Povinnost jde ale ne z vnější autority nebo moci, ale zevnitř, má charakter vnitřní autority, přesvědčivosti (tj. evidence). Já sám si uvědomuji, že musím něco udělat, a stavím pokyn autonomně vůči svému empirickému jsoucnu. „Já“, které velí, je odlišné od empirického „já“, kterému je veleno. Když si říkám: „já musím!“, v podstatě si říkám: „ty musíš!“. Vyšší velící „já“ jako inteligibilní „já“ patří k nadempirické, nadsvětské realitě. Dochází jakoby k rozdělení, dvojakosti „já“. Já nevytvářím příkaz, jen jej vnímám jako bezpodmínečný a evidentně autoritativní. (V termínech náboženské myslí zde autonomie vyjadřuje teonomii.)

Frank vyvozuje, že dané v mravní zkušenosti, je obecným momentem jistého transcendentního příkazu namířeného na mou vůli a vnímaného jako jdoucí z hlubiny, ve které je zakořeněn můj vnitřní život. Mravní příkaz je vyjádření určité vůle vůči jiné vůli. Ale čím vůli se podřizujeme? Není ani našeani

jiného člověka, protože pak by příkaz nebyl bezpodmínečný. Je jakoby bezsubjektní, a protože nemůžeme ukázat nositele, vnímáme příkaz v neosobní formě: „musí se“. Ale vůle bez nositele je nemyslitelná. Z toho plyne závěr, že mravní příkaz je vyjádřením vůle samotné reality, která je nám dána ve vnitřní zkušenosti nás přesahující duchovní sféry v její absolutnosti. „Kategorický imperativ-bezpodmínečná, velmocenská vůle – je vůle absolutního počátku.“²⁵

Vůle působí prostřednictvím našeho „já“ (naší svobody), a my proto máme možnost se jí nepodřídít. Vůle působí ve formě výzvy, přesvědčení, a proto také má charakter vnitřní evidence. Mravně povinné je to, co je rozumné, rozumné zdůvodnitelné, přesvědčivé pro naše vědomí a není jen zvnějšku působící faktickou nutností. Je absolutní hodnotou uskutečňující se v empirické realitě prostřednictvím našeho ducha, který se v důsledku její vnitřní přesvědčivosti stává jejím dobrovolným prosazovatelem ve světě. Absolutní hodnota je hodnotou našeho ducha, protože náš duch čerpá svou podstatu z vyšší reality, která je s ní totožná. Frank se takto přiklání k názoru Tertulliana, že „*duše je ve své podstatě křesťanka*“²⁶, tzn. že božská podstata tvoří základ lidského ducha, a proto dodržujíc křesťanská mravní přikázání, stává se člověk více sám sebou, stává se pravým člověkem.

Vztah mezi Bohem a člověkem řeší Frank v duchu solovjovské ideje „Boholidství“. Bůh jako prvozáklad reality, které je člověk součástí, je ve své absolutnosti imanentní i transcendentní člověku. Ve své transcendentnosti je Bůh oddělen a odlišný od člověka a před tváří transcendentního Boha je člověk nicotný. Pravá křesťanská víra je však rovněž náboženstvím spasení, spasením od nicotnosti člověka, od tragické bezmocnosti pozemské existence, je završením prorockého vědomí spojení Boha a člověka. Centrem víry je Bohočlověk Kristus, i Bůh i člověk v jedné osobě, s pomocí kterého se člověk zbavuje nicotnosti. Křesťanské vědomí je proto harmonickým spojením momentů transcendentnosti a imanentnosti ve vztahu mezi Bohem a člověkem. Z toho plyne požadavek, že člověk se může a má zbožštit, tj. vnitřně se spojit s božským počátkem a nechat se jím proniknout jako svým pravým základem. Božský počátek se může stát imanentním základem lidského bytí pod podmínkou, že si člověk nepřestane uvědomovat transcendentnost Boha vůči své mimobožské přírodní podstatě. Člověk se musí zbavit svého egocentrisma a přenést těžiště svého bytí ze své čistě přírodní podstaty na Boha. A když se člověk svobodně pokoří vůli Boha jako transcendentní instanci, která mu

²⁵ ФРАНК, С. Л.: *Реальность и человек*. Москва: Республика, 1997, s. 282.

²⁶ ФРАНК, С. Л.: *Крушение кумиров*. Берлин: ИМКА-Пресс, 1924, s. 97.

daruje úplnost vlastní podstaty, poprvé získává sebe sama jako svou pravou vyšší podstatu. Tím člověk překoná svou nicotnost a realizuje své Boholidství.

Uznání Boholidství je dle Franka důležité v oblasti morálky, protože kdyby byl člověk jen nicotné stvoření (neutrální fakt přírodního bytí bez vlastní vnitřní hodnoty), pak není jasné, na jakém základě z lásky k Bohu má vyplývat láska k člověku. Pravá láska k člověku je založena na přímém nahlédnutí jeho svátosti, jeho shody s Bohem. Tato svatá podstata člověka je stejná v mém bližním i ve mně samotném. Bůh je ve mně imanentně přítomen jako konstitutivní moment pravé podstaty lidské osobnosti. Křesťanství je tak náboženstvím, které se klaní Bohu ne v jeho protikladnosti k člověku, ale v jeho příbuznosti. Křesťanství je náboženstvím lidskosti. Jakákoli náboženská tendence utvrzující absolutní transcendentnost Boha, jeho úplnou cizorodost člověku v sobě tají nebezpečí lhostejnosti k lidské osobnosti, nebezpečí nelidskosti.

Realita a člověk svým personalistickým charakterem zákonitě směřuje do oblasti etiky a jejím praktickým vyústěním se stává především náboženské (absolutní) zdůvodňování morálních hodnot, které mají v křesťanském duchu určovat společenský život. Tak bychom mohli charakterizovat nejen smysl poslední Frankovy knihy, ale obdobně lze vyjádřit i patos celé náboženské filozofie. Filozofie má svým specifickým způsobem přispět k pokřesťanštění lidského ducha jako rozhodujícího prostředku prosazování Dobra (Pravdy) ve společnosti. Přičemž ono pokřesťanštění neznamená páchání nějakého vnějšího násilí nebo jakékoli omezování lidské svobody. V duchu filozofie všejednoty se jedná naopak o vyjádření pravé svobody, protože směřováním k Bohu realizujeme naši boholidskou podstatu, realizujeme to, co je v souladu s naším pravým „já“ v konfrontaci s tím, co onomu pravému „já“ odporuje a co následně vede ke zlu a neštěstí.

L I T E R A T Ú R A

Bible, Nový Zákon. Praha: Česká biblická společnost, 1991.

FEBER, J., PETRUCIJOVÁ, J. a kol.: *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku*. Ostrava: VŠBTU, 2015.

Fides et ratio. Encyklika Jana Pavla II. adresovaná biskupům katolické církve o vztazích mezi vírou a rozumem z 14. září 1998. Praha: Bell 1999, s. 74.

JAKOVENKO, B.: *Dějiny ruské filozofie*. Praha: Orbis, 1938.,

АЛЯЕВ, Г. Е.: *Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтіх нової онтології століття*. К.: Вид. ПАРАПАН, 2002.

- БЕРДЯЕВ, Н. А.: *О назначении человека*. Москва: Республика, 1993.
 — *Самопознание*. Л.: Лениздат, 1991.
 — *Философия свободы. Смысл творчества*. Москва: Правда, 1989.
 — Русский духовный ренессанс начала XXв. и журнал Путь. In: *Путь*, 1935, № 49.
 — *Смысл истории*. Берлин, ИМКА-Пресс, 1923.
 БРОДСКИЙ, А. И.; РЫБАС, А. Е.: *Проекты Серебряного века: Философские идеи русского модерна*. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та 2013.
 БУЛГАКОВ, С. Н.: *Сочинения. В 2 т.* Том 1. Москва: Республика, 1993.
 ЕВЛАМПИЕВ, И. И.: *История русской философии*. Санкт-Петербург: РХГА, 2014.
 РОЗАНОВ, В. В.: *Уединенное*. Москва: Правда, 1990.
 ФРАНК, С. Л.: *Реальность и человек*. Москва: Республика, 1997.
 — *Духовные основы общества*. Москва: Республика, 1992.
 — *Сочинения*. Москва: Правда, 1990.
 — *Религия и наука*. Берлин: ИМКА-Пресс, 1924.
 ШЕСТОВ, Л.: *Соч.: В 2 т. Т. 1*. Москва: Наука, 1993.

S U M M A R Y

Reflection of Man in the Russian Philosophy

Several different approaches are identified in Russian religious philosophy: existentialism and sophiology. Existentialists (represented primarily by N. A. Berdyaev and L. Shestov) emphasize the individual human being meanwhile adherents of sophiology emphasize the Universe. S. Frank's metaphysics of All-Unity, a dominant stream of the Russian religious philosophy, is considered as a certain compromise inbetween extremes of existentialism and sophiology. Frank's philosophy aims to synthesize the fundamental questions of human existence with true (religious) metaphysics. Relationship between God and human is solved according to idea of Godmanhood.

Štúdia je publikovaným výstupom riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0375/16 *Človek medzi profánnym a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia*.

Smysl lidského utrpení a víry v myšlení Bohuslava Reynka

J O S E F D O L I S T A

Reflexe člověka ve slovanském filozofickém prostředí je téma nekončící a vždy obohacující. Zejména když se obohacují mezi sebou jednotlivé slovanské země a slovanské kultury. Český spisovatel a básník Bohuslav Reynek není příliš známou postavou v českém prostředí, tím spíše pak v zahraničí. O reflexi člověka se z filozofického hlediska pokusili známí čeští filosofové 19. a 20. století Tomáš G. Masaryk a Jan Patočka. Jejich jména jsou známa v zahraničí. Ale nelze očekávat znalost osoby a díla Bohuslava Reynka mimo území České republiky kromě odborníků, kteří se zajímají českou prózou a poezií.

Bohuslav Reynek¹ se narodil 28. 9. 1971 v Petrkově u Havlíčkova Brodu na Vysočině. Zesnul také v Petrkově ve věku 79 let dne 28.9.1971. Jistě uvítal v r. 1968 možnost svobody slova, která byla umlčena vpádem vojsk Varšavské smlouvy do Československa a nezažil radost z osvobození od komunistické diktatury na konci roku 1989. Jeho propojení s tvorbou Josefa Floriána ze Staré Říše bylo velmi přínosné. S Josefem Florianem se seznámil v r. 1914 a vzájemné přátelství jim pomohlo v jejich tvorbě, v kulturní angažovanosti a nesení těžkého životního údělu v době komunistické totality, když celá Reynkova rodina byla vyhnána z domova. Jeho poslední sbírka *Odlet vlaštovek* byla za tzv. normalizace zakázána a mohla být vydána až po r. 1989. Poprvé však byla vydána v Mnichově v r. 1978. Jeho významné básnické sbírky jsou následující:

Žízň (sbírka básní z r. 1921); *Rybí šupiny* (sbírka básní v próze z r. 1922); *Smutek země* (sbírka básní z r. 1924); *Had na sněhu* (sbírka básní v próze z r. 1924); *Rty a zuby* (sbírka básní z r. 1925); *Setba samoty* (sbírka básní z r. 1936); *Pieta* (sbírka básní z r. 1940); *Podzimní motýli* (sbírka básní z r. 1946); *Mráz v okně* (sbírka básní z r. 1969); *Sníh na zápraží* (sbírka básní z r. 1969).

Bohuslav Reynek byl znalec francouzského jazyka. To dosvědčuje i jeho cesta v r. 1923 do Grenoblu, kde se potkal s autorkou a básničkou Suzanne Renaudovou, kterou si později vzal v r. 1926 za manželku. Měli spolu dva syny

¹ Srov. Reynek, B.: *Svěcení*, Euromedia: Odeon, Praha 2001.

Daniela a Jiřího a žili střídavě ve Francii a v Čechách. Suzanne se věnovala v Grenoblu i sborové hudbě a zpěvu, milovala zejména anglicou a severskou literaturu. Bohuslav Reynek překládal díla katolických francouzských básníků, také však německých. Kromě děl své ženy překládal díla G. Bernanose, L. Bloy, J. de La Fontaineho a dalších. Jeho překlady měly vliv na tvorbu např. F. Halase a J. Zahradníčka. Jeho synové vzpomínají na osobnosti, se kterými se jeho rodiče setkávali, např. Georges Bernanos, Otokar Březina, Josef Čapek, Jan Čep, Jakub Deml, Josef Florian, František Halas, Vladimír Holan, Anastaz Opasek, Jan Zahradníček a Jan Zrzavý.

Kromě poezie a překladů se Bohuslav Reynek věnoval grafice, olejomalbě a věnoval se expresionistickým linoritům. Jeho dílo bylo velmi oceňováno ve Francii, kde pořádal výstavy. Grafiky *Job* z let 1948/49 a *Don Quijote* z let 1955/60 vypovídají o jeho duši, utrpení, politické situaci v Československu. Také grafiky *Sníh*, *Pastorále* a *Dobry pastýř* našly širokou odezvu. Ve Francii měly dokonce několik výstav.

Motivem jeho tvorby byly často biblické pasáže a výjevy. Z jeho díla je zřejmé jeho křesťanské přesvědčení a křesťanská víra. Ta pak byla umělecky ztvárněna do poetických reflexí.

V r. 2004 vyšla kniha od Daniela Reynka, Jiřího Reynka a Aleše Palána kniha *Kdo chodí tmami* s předmluvou Jaroslava Meda.² Místo narození a pobytu Bohuslava Reynka se stává známou skutečností a není zapomenuté. Kniha je psána ve formě rozhovoru se syny B. Reynka. Rozhovory uvádějí čtenáře do historie Reynkovy rodiny a dalších vzácných temat, které obohatí čtenáře v pohledu na málo známého umělce a básníka Bohuslava Reynka.

Karel Čapek vystihnul básnické dílo B. Reynka, když napsal: „Reynek nejen opěvuje Boží stvoření, nýbrž hledá Boha v palčivé trýzni a krutém sebumučení. Píše skladby hrozného nepokoje a těžce vykupuje své odevzdání Bohu.“³ B. Reynek byl v té době neznámým básníkem a K. Čapek mu pomohl k prezentaci ve společnosti, podobně i jeho bratr Josef. Pochmurnost, která proniká verši B. Reynka do té doby, měla své opodstatnění. Jeho vize se naplnila hrůznými událostmi Druhé světové války, které si mohl obtížně představit soudný člověk. Nelze se podívat nad jeho pochmurnými verši, vzhledem k tomu, že po r. 1948, kdy moc uchvátla komunistická totalita. Ta připravila o svobodu velké množství lidí a přes 200 lidí přišlo o život popravami z politických důvodů. Je nutno vzpomenout na osobu a básnické dílo Jana Zahradníčka, který se stal dlouholetým vězněm svědomí v padesátých letech

² Srov. Reynek, D. – Reynek, J. – Palána, A.: *Kdo chodí tmami*, Praha, Torst 2004.

³ Tamtéž, s. 43.

minulého století. Jan Zahradníček kromě jiných textů zhodnotil Reynkovo dílo *Podzimní motýly* takto: „Myslím si však, že na básně je vždycky času dost, na dobré a silné básně, jako jsou ve Vaší sbírce. Překvapila mě ta jejich sevršenost a světelnost. Tak málo slov a tolik toho říkají! Z hrůz času zůstává na nich jen krvavý pot úzkosti: tím lépe!“⁴

Bohuslav Reynek obdivoval přírodu a miloval ji. V přírodě nacházel fascinující zákonitosti, které pro něj znamenaly více než jen pojetí rozlišování na hezké a ošklivé. Vše v přírodě bylo pro něj zajímavé a inspirativní k zamyšlení. Proto možná existuje trvalý zájem o zhudebnění jeho veršů i v současnosti. Hudebníci vnímají ve verších duchovnost, věrohodnost a neotřelost.

Křesťanství Bohuslav Reynek se snažil pochopit bez vnějších okázalostí a bez zvykovosti a často vázaného folklóru na typické křesťanské svátky, jako jsou např. Vánoce. Zbožnost B. Reynka byla nadčasová. Jeho synové dosvědčují: „Co se týče víry samotné, byl bez kompromisů. O ničem nechtěl pochybovat, kdežto maminka určité pochybnosti živila, a zdála se tím vlažnější. Naopak dokázala dát zbožnost najevo, byť naprosto nevkusně. Dokázala si sednout a modlit se růženec, což by tatínek nikdy neudělal. Ranní a večerní modlitbu s námi si vzal na starost tatínek, celé mládí jsme se modlili výhradně s ním.“⁵

Bohuslav Reynek měl velký respekt vůči mši sv. a nerad viděl lidské příměsy během ní. Neměl rád zbytečná protahování mše sv., dlouhá kázání a nadbytečné úvahy sloužícího kněze. Církevní příkázání nedělní bohoslužby respektoval, měl sebekázeň, i když jeho účast na bohoslužbě mu v době stáří nepřinášela radost.⁶ V pozdním stáří již nevycházal z domu a provázely ho úzkostné stavy. Přestal chodit do kostela. „Jen jednou za rok požádal faráře, aby mu přinesl přijímání a vyzpovídal ho.“⁷ Po kněžích chtěl, aby nemluvili hloupě a B. Reynek nepotřeboval, aby ho chápali, protože o poezii vlastně nic nevěděli. B. Reynek odmítal evolucionismus. Vnímání sdělení knihy Genezi doslova a protože chtěl T. de Chardin propojit křesťanskou víru s evolucionismem, ani Teilharddovo učení mu nebylo sympatické. Podle sdělení jeho synů četl často Bibli a čítával si v misálu. „Bible na něj měla velký vliv jako na spisovatele.“⁸

Odkaz II. vatikánského koncilu bylo také ekumenické hnutí a liturgická obnova spojená s lidovým jazykem. Ačkoli měl B. Reynek přátele mezi evangelíky, měl značné výhrady ke Kalvínovi a strohému puritánskému protestantismu.

⁴ Tamtéž, s. 47.

⁵ Tamtéž, s. 130.

⁶ Srov. tamtéž, s. 132.

⁷ Tamtéž, s. 132.

⁸ Tamtéž, s. 137.

K liturgické reformě měl jazykové výhrady, protože překlad z latiny do českého jazyka měl za neobratný a nezajímavý.

Bohuslav Reynek si oblíbil Kateřinu Sienskou, Terezii z Avily a Jana od Kříže. Tito světci jsou mystikové a přibližovali se tak chápání křesťanství B. Reynka.

Po roce 1948 ubývalo věřících v kostelích, ubývalo příjemců svátostí. B. Reynek se tím netrápil. Dobře to vyjádřil slovy: „Ti, kteří s vírou praštili hned, nevěřili vlastně ani předtím.“⁹ Byl si jist svou vírou.

Bohuslav Reynek se bránil výkladům svých básní a grafik. Jeho syn říká: „Nechtěl být mudrcem, který zodpovídá dotazy. Neteorizoval, nebyl moc ochotný ani schopný analyzovat, co píše. Mluví to samo za sebe, a když tomu nerozumíš, tak to nečti, neďivej se.“¹⁰

Bohuslav Reynek měl bohatý vnitřní život a samota byla pro něj žádoucí. Necítil se osaměle a samoty se nebál, protože ho neohrožovala. V samotě prožíval radost jako *modus vivendi*.¹¹ Je dobře, že v Havlíčkově Brodě byla po něm pojmenována jedna ulice.

Bohuslav Reynek prožil svůj život v jisté formě usebranosti a velké skromnosti. Je zcela jiného způsobu přemýšlení než je u většiny současníků. Nechtěl na sebe upozorňovat a poučovat druhé. Žil autenticky svůj život. Výmluvný je následující verš v básni *Jíní*:

„Žampion loupám / ruka jím voní // srdce mám těžší, / než jsem měl loni, // láskou.“

Lásku můžeme objevit v jeho celém díle. To je asi jeho skromná odpověď po dotazech spíše filosofických, jaký je smysl života, utrpení a víry. Měl silné náboženské přesvědčení a žil ho, aniž by ho více filozoficky a teologicky zkoumal. Proto tíhnul k Tridentickému katechismu, který mu nabízel jistotu víry. Nechtěl naukové a morální zásady relativizovat. Filosofii a teologii nechával jiným, on chtěl žít a hledat sílu v křesťanském odkazu.

K jakým dalším úvahám nás může dílo B. Reynka vést?

Je to téma bolesti, utrpení, smrti. Dílo B. Reynka si neklade za cíl na tato témata odpovídat. Ale jeho dílo může pouze inspirovat k tomu, co lze dále rozvíjet cestou filozofie i teologie.

B. Reynek se nebál komunistického totalitního režimu. Věděl, že komunisté mu nemohou ukrást vnitřní svobodu. Téma vnitřní svobody s omezením

⁹ Tamtéž, s. 216.

¹⁰ Tamtéž, s. 189.

¹¹ Srov. tamtéž, s. 296.

vnější svobody a odolnosti tlaku vůči silné ideologii je pozoruhodné ke zkoumání. B. Reynek vnímal, že lidé kolem něho měli strach. Strach je tématem i dnešní doby. Lidé se bojí o práci, o životní prostředí, bojí se nemoci, o životy svých drahých, o zachování míru a ekonomické rovnováhy, bojí se imigrantů a ztráty sociálních jistot. V duchu odkazu B. Reynka bychom se měli tázat, zda jsme spokojenější a šťastnější než lidé minulých generací. Nežijeme v novém otroctví vypcházející z koncentrace na hmotné požitky? Nejsme novými otroky systémů, které považujeme za důležité, ale nakonec ničí naši lidskou důstojnost? Jako příklad bych chtěl uvést, že ženy z důvodů materiálního blaha rodiny odkládají své děti již ve věku 2 let do školky. Není to projev vzestupu, ale úpadku péče matky o své dítě. Diagnózy doby mohou být velké, kde sledujeme patologii našeho způsobu života. Hospodářský pokrok dnes propagovaný nemusí být skutečným hospodářským pokrokem a svoboda, které se nám dopřává, nemusí být svobodou, která je v harmonii se svobodou ducha ve filozofickém i teologickém pojetí. Lze se jen domnívat, že B. Reynek by se snažil proměňovat téma strachu a nejrozmanitějších projevů bolesti na téma probouzení k lásce. V současné době stojí lidé v často anonymní společnosti jako solitéři. Necítí se být milovaní a ani nemají koho milovat. Jsou prostě bez lásky. Utrpení vede některé k nenávisti, jinou skupinu lidí k lásce. Právem řekl 17.10. Dalajláma v Praze, že je třeba rozvíjet soucit. Vypěstovat si cit pro citění s druhými, které postihla bolest a utrpení. Bez soucitění s trpícími lidmi nemá žádná společnost budoucnost. Rodina a soucitění s trpícími, které dokáže pak proměnit cit v konkrétní pomoc, to je symptom humanitní společnosti. Realita utrpení se může stát podnětem k probouzení vztahů k druhým a k lásce. Člověk pak nachází sám sebe ve službě pro druhé, nalézá smysl života a naplňuje ho to vše vědomím, že svůj život nežije nadarmo.

Teologický aspekt, který nelze přehlédnout ani v životě B. Renyky spočívá v tom, že utrpení je nástrojem vykoupení, Utrpení Ježíše Krista se stalo vítězstvím nad hříchem a utrpení každého člověka se může připojit k utrpení Božího Syna. Z tohoto důvodu přítomnost B. Renyky na bohoslužbách není pro nás překvapením.

L I T E R A T Ú R A

REYNEK, B.: *Svěcení*, Euromedia: Odeon, Praha 2001

REYNEK, D. – REYNEK, J. – PALÁNA, A.: *Kdo chodí tmami*, Praha, Torst 2004.

The Meaning of Human Suffering and Belief in the Thinking of Bohuslav Reynek

The author writes in his paper about the Czech writer and poet Bohuslav Reynek. He focuses on Reynek's relationship to God, nature, suffering, love, pain and death. The life and creation of Bohuslav Reynek during World War II and communism is an inspiration for the power of faith and inner freedom.

Štúdia je publikovaným výstupom riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0375/16 *Človek medzi profánnym a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia*.

The Marxist Concept of Revolutionary Morality According to Leon Trotsky

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

Introduction

The history of the 20th century was overshadowed by the enormous barbarity of three totalitarian systems: communism, national socialism, and fascism. Of the three, fascism was undoubtedly the most moderate, while communism and national socialism should be considered as very similar systems of slavery and violence, responsible for homicide at an unimaginable scale. The history of these atrocities has yet to be fully told. Not all of the causes of such enormous cruelty in the last century have been revealed so far.

One of the most interesting diagnoses of the mystery of the great iniquity in the past century has been developed in the recent years by the French historian and Sovietologist Alain Besançon (1932–). His books and articles clearly demonstrate that totalitarian regimes had led the world in the 20th century to colossal destruction, both in terms of morality and of civilization.¹ Another very important scholar studying totalitarian systems was the German philosopher Ernst Nolte (1923-2016), who pointed out various causes of their emergence in his publications, and discussed similarities between Nazism and communism in terms of the scale of atrocities they committed.²

How did totalitarian ideologies justify their violence and the murdering of innocent people? Why was the extermination of millions of human beings considered a necessary condition for creating a new, better world? How did the Marxist interpretation of morality justify the criminal methods used by communists? Many valuable answers to these questions can be found in the

¹ Cf. BESANÇON, A.: *A Century of Horrors: Communism, Nazism, and the Uniqueness of the Shoah*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 2007.

² Cf. SIMONCELLI, P.: *Nolte e l'eresia sull'identica radice dei totalitarismi* [Nolte and the Heresy of Identical Roots of Totalitarian Regimes], "Avvenire" 49(2016)196, p. 22.

works of Leon Trotsky (1879–1940), one of the pillars of the communist regime in the early stages of its development.

Prophet of the Revolution

Trotsky was a Russian Jew, born in the south of today's Ukraine. His tumultuous life belongs to the drama of Slavic nations, Jews and the entire Central Europe in the 20th century. His most important biographer was Isaac Deutscher (1907–1967), a Polish writer and political activist of Jewish origin, who emigrated to Great Britain in 1929. In his three-volume study, which significantly contributed to the emergence of the British New Left, Trotsky is referred to as a prophet.³ Why is that?

His plans for the development of communism around the world indeed resembled a prophetic, religious vision, but in a secularized version. Trotsky believed that communism would make people incomparably stronger, better, wiser and happier in the future. New human individuals would be born and live at a higher level of development in the spiritual and physical dimension. Their bodies would be more harmonious. Their movements would be more rhythmical, and their voices more melodious. The entire form of human existence would be enhanced with exceptional dramatic power. Not one stone would be left on another from the old social order. In the new communist world, household chores and duties related to supporting a family and raising children would be taken over by various social and state-run organizations, inspired by inexhaustible collective initiatives.

Trotsky believed that these goals would be achieved with the support of new educational systems. The construction of a new communist society and the psychophysical self-education of man would represent two sides to the same process. Various disciplines of science and art would lend exceptional, perfect form to this work. This way, humanity's eternal dream of a new better world would come true – a new communist man would emerge and create a new worldwide civilization. The communist revolution would make the average person achieve the developmental level of Aristotle, Goethe and Marx. Is this not a prophetic vision of building paradise on earth? Is this not a secular version of salvation?

³ Cf. DEUTSCHER, I.: *The Prophet Armed: Trotsky, 1879–1921*. New York – London: Oxford University Press, 1954; ID., *The Prophet Unarmed: Trotsky, 1921–1929*, New York – London: Oxford University Press, 1959; ID., *The Prophet Outcast: Trotsky, 1929–1940*. New York – London: Oxford University Press, 1963.

Leon Trotsky was born Leiba Bronstein, and raised in an atheist family living in the countryside. After graduating from a school in Odessa, he became involved in the revolutionary movement at the age of 18. He was soon arrested by tsarist authorities and exiled to Siberia. In 1902, he escaped from exile and made it through to Western Europe, where he met Vladimir Lenin in London. In 1905, he made his way to Russia and joined the revolution. After its fall, he was arrested and sentenced for life. In 1907, he got away from prison and escaped to Switzerland. The outburst of the February Revolution of 1917 found Trotsky in New York. He travelled back to Russia in 1917 and joined the Bolsheviks.

After the communists came to power, Trotsky became the first Commissar for Foreign Affairs. He was also one of the founding leaders of the Red Army and the terror and violence apparatus. As the author of the concept of “exporting the revolution to the West”, he played a major role in the Polish-Bolshevik war of 1920. After Lenin's death in 1924, he was gradually ousted from power by Joseph Stalin. In 1929 Trotsky was exiled from the Soviet Union. He emigrated to Turkey, then France, Norway and Mexico.

During that period, Trotsky criticized Stalinism as a regime which had departed from the ideals of the Bolshevik revolution. In some of his publications he agreed with the charges brought against the Stalinist version of communism by the French mystic and philosopher Simone Weil (1909–1943), among others. He concurred with her diagnosis that the new political system in the Soviet Union was threatened by harmful bureaucracy, but at the same time criticized Simone Weil for cheap anarchist exaltation and petty-bourgeois, reactionary prejudices. The Kremlin government sentenced him to death. The Soviet secret services assassinated all members of his family except for Natalia Sedova. After several failed attempts, Trotsky was finally assassinated in August 1940 in Mexico, while he was working on yet another of his books criticizing his great foe, Joseph Stalin.

Karl Marx and Morality

Trotsky's writings and publications played a very important role in his revolutionary activity. He was one of the coryphaeuses of the communist ideology, and one of the founding fathers of the worldwide communist regime. Trotsky designed his new order on earth on the foundations of the Marxist philosophy.⁴

⁴ Cf. MAITAN, L.: *Destino di Trockij [Trotsky's Fate]*. Milano: Rizzoli Editore, 1981, pp. 15–27.

His philosophical analysis of reality is rooted in the writings of Karl Marx, who was in turn inspired by the works of Friedrich Wilhelm Hegel.⁵

According to Marx, people exercise their freedom when they overcome the limitations and bonds of one social order and establish a new one.⁶ Philosophy should assist in the transformation of the traditional bourgeois society in which there are at least two antagonistic groups: the ruling class and the oppressed. Both have their own goals and forms of life. In a class society, moral imperatives may play a certain role. But there are no independent, transcendent norms extending beyond issues which divide the classes.

Marx claimed that morality was a historical concept and should be subordinated to the goals of the proletarian revolution. Consequently, good is that which coincides with the objective process of historical development. Moral norms are relative and cannot include any absolute imperatives. The author of the *Communist Manifesto* strongly asserted the primacy of economy and politics over ethics. In result, he also justified the use of violence and bloody methods of seizing power. Marx never developed any comprehensive ethical system. His view of the morality of the communist society is very general. Marx focused more on criticizing the capitalist society than on creating and adequate ethical model for the communist society of the future. The American philosopher Alasdair MacIntyre (1929–) points out that to a certain extent Marx's comments on morality look as though communism was supposed to be an embodiment of Kant's kingdom of ends.⁷ Such very general view of the future left plenty of room for various interpretations by those who were to continue Marx's work.

Consequently, in many currents of Marxist thought which recognize the common foundations of dialectic materialism and historical materialism, we may talk about different ethical models, or various views of morality. For example, the leader of the right wing of German social democracy and an advocate of revisionism, Eduard Bernstein (1850–1932) strove to combine Marxist categories with the philosophy of Kant and the idea of categorical imperative. The theoretician of democratic socialism Karl Kautsky (1854–1938), on the other hand, went in an entirely different direction and in the moral dimension combined Marxism with utilitarianism.

⁵ Cf. KRASSÓ, N. – MANDEL, E. – JOHNSTONE, M.: *Il marxismo di Trockij [Trotsky's Marxism]*. Bari: Di Donato Editore, 1970.

⁶ Cf. MACINTYRE, A.: *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London: Routledge Press, 1967, 1998², pp. 135–137.

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 137.

Philosophy – Terrorism – Communism

Still another road was followed by Trotsky, whose moral argumentation referred indirectly to the ethical idea of Machiavellianism. One of his most controversial books is a study entitled *Terrorism and Communism: A Reply to Karl Kautsky*, originally published in German in Hamburg in the August of 1920.⁸ It was a reply to Karl Kautsky's book entitled *Russian Revolution*, published a year earlier in Vienna, which was a criticism of the communist movement in Russia.

Trotsky, who wrote his book on a mythical train in which he, as a commander of the Red Army, was travelling from one war front to another – sturdily rejects Kautsky's arguments. In *Terrorism and Communism*, he harshly criticizes the concept of parliamentary democracy, commends the dictatorship of the proletariat, and justifies the use of violence against enemies of the revolution. He also defends the many barbarian methods used by communists: forced labour, requisition of crops taken away from Russian peasants, militarization of labour unions. Trotsky's book may be considered a theoretical justification of his own bloody and criminal actions as the then commander of the Red Army employed against the Russian White Army and other counterrevolutionary forces.

The study on *Terrorism and Communism* represents an invaluable document for the interpretation of the communist ideology in the first stage of its development, and for the analysis of the system's continuation between the short period of Leninism and the long period of Stalinism that followed. It is worth noting that the book has been recently cited by Slavoj Žižek – a Slovenian sociologist, philosopher and cultural critic.⁹ Žižek claims that Trotsky's attack on the alleged illusion of democracy has retain its vital power even today. The Slovenian intellectual argues for the relevance of Trotsky's thought from the position of Marxist philosophy. He believes that in our times of “cognitive capitalism” and widespread precariat, the historical lesson of Bolshevism in Trotsky's version still has much to say.

⁸ Cf. TROTZKI, L.: *Terrorismus und Kommunismus: Anti-Kautsky*. Hamburg: Westeuropäische Sekretariat der Kommunistischen Internationale, 1920.

⁹ Cf. ZIZEK, S.: *Slavoj Zizek Presents Trotsky, Terrorism and Communism: A Reply to Karl Kautsky*. London: Verso Books, 2007.

The End Justifies Means

In 1938, after many years spent in exile, Trotsky published a small paper in Mexico, entitled *Their Morals and Ours*. For many decades now it has been an important point of reference in the Marxist moral reflection. The main goal of the study is to show the materialist view of morality, which tries to liberate Marxism from the brutal rigor of Stalin and the liberal reformatory currents. Trotsky definitely rejects the charges brought against the revolution of 1917, namely that the politics of the Bolshevik party had led directly to the atrocities of Stalinism. In his opinion, Stalinism was a betrayal of the ideals of the Bolshevik revolution.

“Stalinism in turn is not an abstraction of «dictatorship», but an immense bureaucratic reaction against the proletarian dictatorship in a backward and isolated country. The October Revolution abolished privileges, waged war against social inequality, replaced the bureaucracy with self-government of the toilers, abolished secret diplomacy, strove to render all social relationship completely transparent. Stalinism reestablished the most offensive forms of privileges, imbued inequality with a provocative character, strangled mass self-activity under police absolutism, transformed administration into a monopoly of the Kremlin oligarchy and re-generated the fetishism of power in forms that absolute monarchy dared not dream of”.¹⁰

On the one hand, *Their Morals and Ours* is an important voice in the discussion which was held in the 1930s in many Marxist circles, concerning the causes of the unbelievable cruelty of the Stalinist system. Why did atrocities happen on such a massive scale? What were the reasons? Trotsky does not agree with those authors who claim that the idea of “end justify means” adopted by the Bolsheviks was a form of amorality which led to tortures, crime and extermination of millions of human beings. On the other hand, he justifies certain legal solutions introduced in Soviet Russia during the civil war, enabling the Bolsheviks for example to detain members of White Army soldiers’ families as hostages. The Italian writer and intellectual Italo Calvino (1923–1985) says that Trotsky’s study is

¹⁰ TROTSKY, L.: *Their Morals and Ours*, in: ID., *Their Morals and Ours. The class foundations of moral practice*. New York: Pathfinder Press, 1967, 2011¹⁴, pp. 32–33.

„a discussion on the meaning of the „end justifies means” axiom for the revolution. In the discussion, the defeated revolutionary and exile addresses his polemic violence, multiplied by his isolation, first of all against the morality of the social democracy and the left of the West. Trotsky believed the axiom still applied, as ever. The historical background to the problem is very poor: Machiavelli is not even mentioned, the idea is said to have been fathered by Jesuits, and more precisely to Protestants who had polemically assigned in to Jesuits. The arguments put forward in defence of the historicity and the relativity of different moralities and the absolute nature of revolutionary morality is even weaker”.¹¹

Italo Calvino proposes an accurate analysis of views held by Trotsky, who took the class-dependent, social and historical nature of morality from Marx. In this perspective, Bolshevik revolutionaries cannot accept an abstract view of morality, typical of capitalist societies. Why? Because traditional moral norms are an essential element supporting social inequalities and class divisions. The capitalist system “could not have endured for even a week through force alone. It needs the cement of morality”.¹²

In the Marxist view of reality adopted by Trotsky, there is no politics or morality outside of the social context. The nature of moral principles present in the society is determined by social and government structures – particularly those which represent the interests of the ruling class. The ahistorical approach to morality is rooted in the need to conceal the class-dependent nature of society.

„Bourgeois evolutionism halts impotently at the threshold of historical society because it does not wish to acknowledge the driving force in the evolution of social forms: the class struggle. Morality is one of the ideological functions in this struggle. The ruling class forces its ends upon society and habituates it into considering all those means which contradict its ends as immoral. That is the chief function of official morality”.¹³

¹¹ CALVINO, I.: *La morale di Trotsky* [Trotsky’s Morals], “Italia Domani. Settimanale politico di attualità” 1(1958) 6, p. 14.

¹² TROTSKY, L.: *Their Morals and Ours*, op. cit., p. 20.

¹³ Ibidem, pp. 20–21.

Means and ends are not entirely separate categories, isolated from the historical and political context. Trotsky does not say that all means which lead to a desired end are justified. He stresses that when judging the means, the key criterion is always the benefit of the proletarian revolution.

„Permissible and obligatory are those and only those means, we answer, which unite the revolutionary proletariat, fill their hearts with irreconcilable hostility to oppression, teach them contempt for official morality and its democratic echoers, imbue them with consciousness of their own historic mission, raise their courage and spirit of self-sacrifice in the struggle. Precisely from this it flows that not all means are permissible. When we say that the end justifies the means, then for us the conclusion follows that the great revolutionary end spurns those base means and ways which set one part of the working class against other parts, or attempt to make the masses happy without their participation; or lower the faith of the masses in themselves and their organization, replacing it by worship for the «leaders»”.¹⁴

What Justifies Ends?

Revolutionaries should be guided in their actions by a dynamic understanding of ends and means rooted in concrete social and historical situations. The main point of reference in the evaluation of ends and means is the emancipation of the working class. The interests of the proletariat are assigned the highest value – this is the point of departure for Marxist morality. „These criteria do not, of course, give a ready answer to the question as to what is permissible and what is not permissible in each separate case. There can be no such automatic answers. Problems of revolutionary morality are fused with the problems of revolutionary strategy and tactics”.¹⁵

Trotsky posed important questions in his reflections as to what justifies the desired ends. The ends do justify means – asserts the author of *Terrorism and Communism* – but what justifies the ends? The ends are justified by the work of the revolution and its morality, which places the wellbeing of the working class in the centre. “A means can be justified only by its end. But the end in its turn needs to be justified. From the Marxist point of view, which

¹⁴ Ibidem, p. 49.

¹⁵ Ibidem.

expresses the historical interests of the proletariat, the end is justified if it leads to increasing the power of man over nature and to the abolition of the power of man over man”.¹⁶

It appears that the category of revolutionary morality in Trotsky's thought plays the role of a universal paradigm which explains reality in an objective and ultimate way. He believes that violence cannot be used in the name of the abstract capitalist society, but once we invoke revolutionary morality, everything is permissible, as long as it contributes to the seizing of worldwide power by communists.

“Nevertheless, do lying and violence «in themselves» warrant condemnation? Of course, even as does the class society which generates them. A society without social contradictions will naturally be a society without lies and violence. However there is no way of building a bridge to that society save by revolutionary, that is, violent means. The revolution itself is a product of class society and of necessity bears its traits. From the point of view of «eternal truths» revolution is of course «anti-moral». But this merely means that idealist morality is counter-revolutionary, that is, in the service of the exploiters”.¹⁷

The category of revolutionary morality as used by Trotsky refers to the dialectic dependence between ends and means. How should it be understood? Dialectic dependence means that there are no good revolutionary means, unless they assist in the process of the emancipation of the masses, the liberation and moral enrichment of the people. The fundamental goal of the Bolshevik revolution, i.e. the creation of a new man living in a communist society, justifies the means employed to achieve it. Including those which involve the use of violence and extermination of class enemies.

In this perspective, the rejection of the traditional morality of the class society and the adoption of a revolutionary morality instead is necessary so that the Bolshevik political and economic transformation can be achieved. Moreover, not only does Trotsky decidedly reject any charges saying that communism is amoral, but argues that revolutionary morality is in fact a higher human morality, since its guiding principle is the emancipation of the

¹⁶ Ibidem, p. 48.

¹⁷ Ibidem, pp. 36–37.

working class, the only route towards a society which can set humanity free.¹⁸ In accordance with this line of thinking, objective moral norms which define the good and evil of our deeds irrespectively of the place and time reflect the ideology of the ruling class and protect its interests. Therefore, they should be replaced with a revolutionary morality which takes into account the social interest and relies on a dynamic and historical understanding of moral norms.

Trotsky believed that the capitalist society was not the only one with a mistaken understanding of morality. He claimed that the same problem applied to certain currents in the Marxist thought as well. The author of *Terrorism and Communism* criticized socialists, for example, who had a hard time sailing on rough seas and trying to keep the right revolutionary course.

“They learned not to fall into despair over the fact that the laws of history do not depend upon their individual tastes and are not subordinated to their own moral criteria. They learned to subordinate their individual desires to the laws of history. They learned not to become frightened by the most powerful enemies if their power is in contradiction to the needs of historical development. They know how to swim against the stream in the deep conviction that the new historic flood will carry them to the other shore. Not all will reach that shore, many will drown. But to participate in this movement with open eyes and with an intense will – only this can give the highest moral satisfaction to a thinking being.”¹⁹

Conclusions

Trotsky is one of the most important authors of the communist ideology. His military and political activity and his writings contributed to the annihilation of millions of people. Continuing the philosophical works of Marx, he analysed man and the world based on the fundamental categories of a materialist worldview. He also devoted some of his works to moral problems. He focused more on the criticism of the morality of the capitalist society than on developing an adequate ethical model for the class-less society of the future which, as the coryphaeuses of Marxism assumed, was supposed to be free from violence.

Central to Trotsky's ethical reflection is the category of revolutionary morality, which refers to the dialectical dependency between means and ends.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 45.

¹⁹ *Ibidem*, p. 52.

Dialectical dependency means that no revolutionary means are good unless they contribute to the emancipation of the masses, the liberation and moral improvement of people. Within the framework of revolutionary morality, evil is that which is done by forces hostile to communists, and good is that which is done by the protagonists of the Bolshevik revolution.

The adoption of such moral paradigm not only justifies violence and crime perpetrated in the name of a utopian vision of the future, but also causes tensions between the advocates of the new communist order. The division between revolution and counterrevolution is not a strict one, after all. Different currents in the worldwide communist system have often accused one another of counterrevolutionary activity. By applying the principles of revolutionary morality, it should be concluded that when Stalin arrested and murdered Trotskists' families, his deeds were not evil in themselves. They should be considered evil only because they were performed by Stalin as an enemy of the true Bolshevik revolution. But if Stalin was an ally to the revolution, then all of his actions would automatically be justified.²⁰

An analysis of Trotsky's views reminds us of the need to morally judge the unimaginable atrocities perpetrated by the totalitarian systems of the 20th century. The Italian philosopher Luigi Pareyson (1918–1991) said that contemporary philosophy had in fact given up in the face of this great mystery of iniquity. Unfortunately, philosophers in Europe and beyond very rarely attempt to investigate the causes and consequences of communism, Nazism and fascism nowadays. The twentieth century still remains an unsolved riddle. We need a thorough philosophical analysis of the views, theories, books and articles which created conditions for the development of totalitarian systems and justified the annihilation of millions of innocent people.

BIBLIOGRAPHY

- BESANÇON, A.: *A Century of Horrors: Communism, Nazism, and the Uniqueness of the Shoah*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 2007.
- CALVINO, I.: *La morale di Trotsky* [Trotsky's Morals], "Italia Domani. Settimanale politico di attualità" 1(1958)6, p. 14.
- *Etica ed estetica di Trotskij* [The Ethics and Aesthetics of Trotsky], "Passato e Presente" 7(1959)1, pp. 970–974.

²⁰ CALVINO, I.: *Etica ed estetica di Trotskij* [The Ethics and Aesthetics of Trotsky], "Passato e Presente" 7(1959)1, pp. 970–974.

- DEUTSCHER, I.: *The Prophet Armed: Trotsky, 1879–1921*. New York – London: Oxford University Press, 1954.
- *The Prophet Outcast: Trotsky, 1929–1940*. New York – London: Oxford University Press, 1963.
- *The Prophet Unarmed: Trotsky, 1921–1929*, New York – London: Oxford University Press, 1959.
- KRASSÓ, N. – MANDEL, E. – JOHNSTONE, M.: *Il marxismo di Trockij* [Trotsky's Marxism]. Bari: Di Donato Editore, 1970.
- MACINTYRE, A.: *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London: Routledge Press, 1967, 1998².
- MAITAN, L.: *Destino di Trockij* [Trotsky's Fate]. Milano: Rizzoli Editore, 1981.
- SIMONCELLI, P.: *Nolte e l'eresia sull'identica radice dei totalitarismi* [Nolte and the Heresy of Identical Roots of Totalitarian Regimes], "Avvenire" 49(2016)196, p. 22.
- TROTSKY, L.: *Their Morals and Ours*, in: ID., *Their Morals and Ours. The class foundations of moral practice*. New York: Pathfinder Press, 1967, 2011⁴, pp. 17–58.
- *Terrorismus und Kommunismus: Anti-Kautsky*. Hamburg: Westeuropäische Sekretariat der Kommunistischen Internationale, 1920.
- ZIZEK, S.: *Slavoj Zizek Presents Trotsky, Terrorism and Communism: A Reply to Karl Kautsky*. London: Verso Books, 2007.

S U M M A R Y

The Marxist Concept of Revolutionary Morality According to Leon Trotsky

The main purpose of this article is to analyze the concept of morality in the works of Leon Trotsky (1879–1940), one of the pillars of the communist regime in the early stages of its development. His military and political activity and his writings contributed to the annihilation of millions of people. Central to Trotsky's ethical reflection is the category of revolutionary morality, which refers to the dialectical dependency between means and ends. Dialectical dependency means that no revolutionary means are good unless they contribute to the emancipation of the masses, the liberation and moral improvement of people. Within the framework of revolutionary morality, evil is that which is done by forces hostile to communists, and good is that which is done by the protagonists of the Bolshevik revolution.

Aspekty človeka v súčasnej ruskej filozofii a pokus o ich zdôvodnenie

ALŽBETA DUFFEROVÁ

Úvod k aspektom človeka v myslení súčasného Ruska

Najčastejšie otázky, ktoré sa vynárajú v ruských filozofických zborníkoch, časopisoch, monografiách, sa točia okolo otázok pravdy a lži, dobra a zla, života a smrti. Typické otázky, ktoré si človek kladie, keď je sám i medzi svojimi v čase slobody, ale aj útlaku a bezprávia. A takými sa zaoberajú myslitelia rôzneho presvedčenia, svojimi postojmi ho vykresľujú a argumentmi zdôvodňujú.

Ateistické postoje súčasných ruských akademikov

A. B. Migdal

Je možné rozlíšiť pravdu od lži? – pýta sa akademik A. B. Migdal vo svojom pozoruhodnom rovnomennom článku¹, prvýkrát uverejnenom ešte v roku 1982, teda za sovietskeho režimu. Konštatuje, že „veriť v nadprirodzeno sa stalo módou a akýmsi znakom delikátnosti“, ale dúfa, že jeho článok pomôže – hoc len čiastočne „rozlíšiť rozumné od nerozumného, zručnosť od vedeckej pravdy, údajný zázrak od autentického zázraku z harmónie vesmíru“². Z týchto a podobných slov možno veľa vyčítať.

Je tu jednak povedomie akéhosi závanu tepla – cítiť, že už začiatkom osemdesiatych rokov sa lady v Sovietskom zväze začínajú topiť natoľko, že si to všimli aj vedci, aj myslitelia. Masy sa začali orientovať k nejasnej duchovnosti, vedenej predsudkami, ktorým ani samotný autor sa nedokázal celkom vyhnúť, veď pripúšťa nadprirodzeno, ale v tónoch akejsi newageovskej interpretácie vesmíru. Tomu sa ale nemožno diviť, veď celé desaťročia chýbalo ruskému ľudu duchovné sprevádzanie, vyučovanie a vzdelávanie. To, že prežil tento

¹ МИГДАЛ, А.Б.: *Отлична ли истина от лжи?*, s. 10 – 26.

² Tamže, s. 10.

spirituálny hladomor a uchoval si vieru v nadprirodzeno a túžbu po ňom, je skutočný zázrak. O potrebe očisty tejto viery od povier by nestačila pojednávať ani celá ďalšia kapitola, ba ani celé knihy.

A. B. Migdal, ovplyvnený ideológiou doby, vyriešil problém tak, že svoj článok rozdelil na tri časti, po krátkom úvode vyložil črty a metódy vedy, tie – pravda – vníma predovšetkým empiristicky. V druhej časti O pseudovede, kritizuje protekcionizmus a pogramotný pátos (tie kvitli a kvitnú i naďalej), ktorému falošní znalci podliehajú. „Šarlatánovi sa nepáči rozmieňať peniaze na drobné, rieši iba globálne problémy“³, s prácami menšieho významu sa nikdy nezaobrá. V tretej časti sa pýta, či je potrebné boriť sa so pseudovedou a vysloví mienku, že vedci by mali viacej písať „o kráse svojej vedy“⁴, aby upútali pozornosť ľudí. Úlohou vedy je „vybrať tie najpravdepodobnejšie vysvetlenia“, lebo jedinečná cesta vedy spočíva v nájdení takých javov, ktoré vyvracajú prijatie podania.⁵ Zrejme má na mysli tradíciu a idey. To, že ľudia potrebujú naplniť – a evidentne aj naplňujú – svoj vertikálny rozmer, hoci aj tým – ako hovorí svätý Ján Vianney – že sa budú klaňať zvieratám⁶, autor nerieši.

E. B. Alexandrov

Podobne sa vyjadruje o vede a pseudovede aj E. B. Alexandrov. Vo svojom článku Tienistá veda⁷ tvrdí, že teraz, v „čase ťažkostí pseudoveda prežíva rozkvet“⁸. Sťažuje si na magnetické pole a rôzne povery a značne pohoršený narieka nad ruskou televíziou, ktorá pre najčudnejšie vysielania získava uznanie más a ich pastierov, akoby chcela vyriešiť všetky problémy sveta. Podľa neho je na čase odvrhnúť rad mýtických javov⁹ a podobne.

V. L. Ginzburg

Pri listovaní v tom istom zborníku možno naraziť na výrečné nadpisy ďalších akademikov akým je napríklad V. L. Ginzburg: „Späť do stredoveku nás pozývajú z televíznych obrazoviek i novinových strán proroci, veštcovia a <svedkovia>

³ Tamže, s. 24.

⁴ Tamže, s. 26.

⁵ Porov. tamže, s. 26.

⁶ Porov.: ALTRICHTER, M.: *Novéna ke svätému Janu Maria Vianneyi*, 11.

⁷ АЛЕКСАНДРОВ, Е.Б.: *Теневая наука*, s. 27 – 36.

⁸ Tamže, s. 29.

⁹ Porov. tamže, s. 32.

zázrakov“¹⁰. Na otázku istého čitateľa, prečo on ako autor nehovorí o náboženstve, len odpovedá, že aj keď je to oprávnená otázka, náboženstvá ako kresťanstvo, islam a židovstvo pre vieru v zmŕtvychvstanie a záhrobný život priraduje k akejsi „astrologii“ a poverám. Autor článku sa deklaruje za neveriaceho. „Som presvedčeným ateistom, t. j. odvrhujem jestvovanie Boha a existuje len príroda (matéria), ktorú človek pozná.“¹¹

E. P. Krugljakov

Nadpis ďalšieho článku v tom istom časopise E. P. Krugljakova „Aké, roztočilé, storočie je pred nami?“¹² znie priam ironicky. Zdá sa, že celý zborník vznikol ako reakcia na to, čo sa deje v Rusku po páde totality, od začiatku deväťdesiatych rokov po súčasnosť. Niektoré články sú zastarané, publikované druhýkrát bez úprav, akoby sa v spoločnosti nič nestalo a sú väčšinou tendenčné, len sporadicky prejavujú určitú otvorenosť k novej spoločenskej a sociálnej situácii. Nuž, na staré šaty sa nedávajú záplaty z nových šiat, ale z ešte starších.

Kritické zdôvodnenie ateistického postoja mysliteľov

Od ateistu podobného typu nemožno očakávať, že bude schopný rozlíšiť medzi náboženstvom a poverami. Všetko, čo sa odvoláva na „vyššiu moc“ zaradiť do „nereálneho“ do nie experimentálneho, a teda do vymysleného sveta. Ignoruje, ako celá Biblia (Starý i Nový Zákon) prvá brojí proti modloslužobníctvu, poverám a falošným bohom, ktorých si ľudia všetkých dôb, odklonení od pravdy a úctivej viery v pravého Boha tak ľahko a rýchle dokážu vytvoriť. Možno sa zasmieja nad zlatým teľaťom, ktoré si Židia na púšti sami dali uliati z vlastných šperkov a ozdôb, lebo sa nevedeli dočkať Mojžiša. Ten zostal na Sinaji len 40 dní a napriek tomu, že jeho ľud bol svedkom a subjektom toľkých rukolapných zázrakov, ktoré mu pomohli vyslobodiť sa z otroctva egyptského faraóna a zachrániť si život na púšti, dopustil sa takejto hlúposti. Nevníma, aké „zlaté teľa“ si uliali národy Európy za 40 rokov neslobody 20. storočia a národy Sovietskeho zväzu za 75 i viac rokov ateizácie, o ktorú sa chtiac-nechtiac sám pričínal.

¹⁰ ГИНЗБУРГ, В.Л.: *Назад в средневековье зовут нас с телеэкранов и страниц газет проищатели колдуньи и „очевидцы“ чудес*

¹¹ Tamže, s. 44.

¹² КРУГЛЯКОВ, Э.П.: *Какое, милые, столетие на дворе?* S. 46 – 61.

Teistický pohľad na otázky človeka

Otázka života a smrti však zostáva stále rovnaká, nezmenená po všetky časy, hodená akoby do prázdna, a predsa pred zrak každého človeka. Ľudia sa snažia s ňou popasovať ako sa dá, podľa svojich schopností a možností, i prostredia, v ktorom žijú a presvedčenia, ktoré majú. Veriaci človek a mysliteľ, aj keď vedecky narába nástrojmi a metódami, ktoré používa veda, v podvedomí má neustále pred očami aj poznanie svojej viery.

S. A. Nižnikov

Celkom iným tónom sa vysloví k téme človeka a otázke nadprirodzenej bytosti S. A. Nižnikov. Jeho filozofia, zameraná na I. Kanta, preberá vybraných slávnych ruských mysliteľov a analyzuje ich prístup k najdôležitejším otázkam života pohľadom kresťanskej ortodoxnej viery. Pozoruhodný je jeho kantovský pohľad na L. Tolstoj.

L. Tolstoj očami S. A. Nižnikova

Nižnikov dokáže pomenovať viaceré prvky, ktorými sa vynímajú zvláštnosti Kanta a Tolstoj v chápaní fenoména viery. Zachytáva niektoré nuansy ich vzťahu k „metafyzike viery“. Tak jeden, ako aj druhý učili, že Boha treba načúvať v sebe, vo svojom svedomí. V tomto zmysle možno u oboch hovoriť o náboženstve svedomia. Obaja hovorili nie o náboženskej morálke, ale o morálnom náboženstve. Pre ruského mysliteľa Boh sa prejavuje nielen vo sfére potrieb, ale nachádza sa predovšetkým v duši človeka. Kantovi postačí mať imperatívnu ideu boha, nie je to ale živý Boh. Pre Tolstoj viera bola zvláštnym duševným stavom, nie nádejou alebo dôverou¹³, ako sa javí iným. Je mnoho spoločných črt u oboch, ale i takých, v ktorých sa rozchádzajú. Treba to zdôvodniť rôznosťou ich pohľadov, vnímania života i životných skúseností, kultúry a „historickej pamäti“, akými disponujú.

Nižnikov sa zaoberá aj inými významnými ruskými filozofmi 19. i 20. storočia, na ktorých vplýval Kant.

Problematika chápania „viery a vedy“ v Európe sa zdá byť iná ako v západnom Rusku. V Európe sa jej venovalo množstvo významných osobností, stačí spomenúť Jána Pavla II., Jozefa Ratzingera – neskoršieho pápeža Benedikta XVI. Je tu celá tradícia a historický vývoj. Vo východnej Európe, v zóne

¹³ Porov. НИЖНИКОВ, С.А.: *Философия И. Канта в отечественной мысли*, s. 9.

bývalého Sovietskeho zväzu to zostalo zrejme, hoci nie úplne, na akademickoch dobovo a tendenčne zameraných, ktorí chránili vedu od nánosov „pavedy“. Niet sa teda prečo diviť, že nedokázali rozlíšiť medzi vierou a poverou.

Edita Steinová, ktorou som sa v poslednej dobe dosť intenzívne zaoberala, sa fundovane venovala otázkam viery a vedy, pretože ju to životne oslovovalo a nakoniec za to aj život položila. Pri chápaní „ratio“ mi poskytla dosť svetla, aby som pri čítaní ruských textov mohla vnímať rozdiely v chápaní týchto pojmov. Pozrime sa teda na to, ako ruskí myslitelia a ortodoxní kresťania vnímajú vieru a vedu a potom sa znova vrátíme k Edite Steinovej.

Pohľad na Európu (vnímanie viery a vedy) očami ruských mysliteľov

I. V. Kirejevskij a západný racionalizmus

Súhlasne s I. V. Kirejevskym, píše Nižnikov, tri prvky vytvárajú európsku vzdelanosť: rímske kresťanstvo, svet nevzdelaných barbarov a klasický svet antického pohanstva. To priviedlo v západnej kultúre formálny rozum k víťazstvu nad vierou. Racionalizmus prenikol do katolicizmu a katolícki teológovia si privykli dosahovať pravdu nie cestou viery, ale cestou logických rozumových záverov. Od tých čias sa rozum a viera postavili proti sebe, každý s iným významom. Prvým krokom, ktorý bezprostredne potom nasledoval, bolo vytvorenie scholastickej filozofie vo vnútri viery, druhým reformácia vo viere až napokon vznikla ako tretí krok filozofia postavená mimo viery. Podľa názoru ortodoxných mysliteľov teda na jednej strane stoja zástancovia Kantovho „čistého rozumu“, boli presvedčení, že pre čistý rozum niet nijakého dokázateľného argumentu o existencii vyšších právd a na druhej strane tí, čo pretrvávali na pozíciách viery a začali postupne odvrhovať akúkoľvek filozofiu a rozum ako niečo, čo sa protiví viere. Kirejevskij sa preto pýta, čo je to za vieru, ktorá sa bojí sveta (a svetla) rozumu. Pre západného človeka zostáva podľa neho jediná možnosť ako zachrániť vieru – držať sa jej slepoty a vyhnúť sa všetkému, čo sa protiví rozumu.

V. Solovjev a kritika Kirejevského

V. Solovjev postrehol slabé stránky kritiky Západu Kirejevského v tom, že faktické nedostatky Západu porovnáva nie s ruskou skutočnosťou, ale s ikonou (podobou) Starej Rusi a teoretickou podobou „pravdivého“ stavu a chápania viery.¹⁴ Nižnikov ale ide ďalej.

¹⁴ Porov. tamže, s. 39-40.

Solovjev pripisuje Kantovi veľkú zásluhu za to, že ako prvý prorok vo filozofii zdôvodnil v oblasti morálky bezpodmienečnú, čistú a autonómnú mravnosť, že sa pokúsil definovať jej čistú formálnu podstatu,¹⁵ ale že priznal aj to, že Kantov kriticizmus sám osebe predstavuje hlavný prevratný bod v dejinách ľudského myslenia, pretože ho povzniesol na vyšší stupeň, z ktorého už nikdy nemôže zosúpiť. To ale neznamená, že Solovjev prijal všetky konklúzie kritickéj filozofie. Kantovi uznal završenú rolu jedine v oblasti etiky, a to len v jej „čistej“, formálnej časti. Jemu pripisoval iba zásluhu veľkého buditeľa, nie však riešiteľa vážnejších otázok.¹⁶ Ako vlastne hodnotil Solovjev Kanta, uvažuje Nižnikov ďalej.

Solovjev prichádza k záveru, že Kant dokázal nemožnosť zdanlivej, fiktívnej metafyzickej vedy ako predmetného poznania. Tým ale nevylúčil možnosť existencie nejakej „nie zdanlivej“ a „nie fiktívnej“ metafyziky. Práve cestu k takejto metafyzike Kant podľa neho vyjasňuje. Prichádza k záveru, že kritická filozofia preukázala pravdivému náboženstvu službu. S tým nesúhlasí ani P. Florenský, ani S. Bulgakov.¹⁷ Solovjev by podľa A. Anzenbachera mohol mať pravdu, pretože dobre pochopiť Kanta vyžaduje aj schopnosti, aj úsilie a nie každý sa na neho zameriava rovnakou intenzitou. Nie je mnoho opravdivých znalcov Kanta, mnohým sa zdá alebo zdal kontroverzným. Vidno to aj v dejinách rôznym a meniacim sa postojom k nemu.

Hľadanie strateného chodníka viery

I. Kant a E. Steinová, E. Husserl a Tomáš Akvinský

Spočiatku bol Kant u katolíckej cirkvi na indexe, lebo v ňom videla mysliteľa, ktorý svojím učením protirečí tomu, čo ona verí a čo učí. Usudzovala, že protirečí napríklad učeniu Tomáša Akvinského. Neskôr pochopila, že Kant zaujal celkom nový postoj a uhol pohľadu. Vybadala to aj Edita Steinová. V rámci svojho „Festschriftu“ k sedemdesiatinám svojho majstra Edmunda Husserla pod titulom „Husserlova fenomenológia a filozofia sv. Tomáša Akvinského“¹⁸ venuje celú jednu kapitolu prirodzenému a nadprirodzenému rozumu, vede

¹⁵ Porov. tamže, s. 52.

¹⁶ Porov. tamže, s. 45.

¹⁷ Porov. tamže, s. 46.

¹⁸ STEINOVÁ, E.: *Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského. Pokus o srovnání.*

a viere. Svoje vrcholné dielo tiež nazve „Vedou kríža“. Poukazuje na to, ako Husserl žije v jednej realite, Tomáš v druhej. V čase Tomáša Akvinského pod „ratio“ rozumeli učenci aj prirodzený, aj nadprirodzený rozum. Husserla by ani nenapadlo a s ním takmer všetkých novovekých mysliteľov, a teda aj Kanta, aby pod „ratio“ mali rozumieť niečo iné ako prirodzený rozum. Pritom väčšina z nich nepopiera nadprirodzený rozum, len o ňom filozoficky neuvažujú, dávajú ho „do zátvorky“, aby naznačili, že ho vylučujú zo sféry svojho bádania.¹⁹ Pravda, niektorí z filozofov, ktorí sa vyhlasujú za ateistov, si tú zátvorku aj načisto odmysleli a nazdávajú sa, že toto ich „odmyslenie zátvorky“ postačuje na to, aby prestala existovať i s celým svojím obsahom. Tým však protirečia podstate svojej vlastnej argumentácie, ktorá pozostáva v tvrdení prvenstva matérie pred ideou: Ak je matéria, tak potom je aj idea.

Anzenbacherovo posúdenie

Rakúsky filozof Arno Anzenbacher sa nazdáva, že vo filozofii špičkového stredovekého a novovekého špecialistu ide o rôzne hľadiská, ktoré „sa dajú spojiť a že sa dopĺňujú. Ďalej možno ukázať, že Kant i Tomáš berú zreteľ k opačnému hľadisku“²⁰. Autonómne myslenie u sv. Tomáša pri aplikovanej etike a sociálnej filozofii ustupuje do pozadia, ale má dôležitú úlohu vo fundamentálnej etike. Človek – podobne ako Boh – je pôvodcom svojich činov, disponuje slobodným rozhodovaním a má moc nad svojimi činmi. Kantovi zas ide hlavne o to, aby náuku o povinnostiach rozvinul po obsahovej stránke, je neustále odkázaný na antropologický materiál, ktorý Tomáš nazýva prirodzenými sklonmi.²¹ Tieto príklady by aj stačili na to, aby sme si uvedomili ako skúmaná problematika závisí od doby i spôsobu nazerania na ňu. K takému rozšírenému a obohacujúcemu pohľadu nás malo priviesť aj poznanie a interpretácia aspektov človeka v súčasnom ruskom myslení.

Záver

Zdá sa, že v období po páde sovietskeho systému možno rozlíšiť dve základné tendencie ruského myslenia. K prvej patrí skupina ľudí, a vzdelaných, ktorí sa pozerajú na svet a veci okolo seba nezmeneným, respektíve takmer nezmeneným pohľadom, možno zjemneným, konštatujúcim spôsobom, ktorý

¹⁹ Porov. tamže, s. 6-11.

²⁰ ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*, s. 95.

²¹ Porov. tamže, s. 95.

neatakuje, ani nechce uraziť, no kritizuje a jednoducho do jedného vreca hádže náboženstvo s poverou, čarodejníctvom, astrológiou a podobnými javmi. Druhú tendenciu predstavujú ľudia, ktorí vo svojom kritickom myslení nie sú nijakí nováčikovia, ktorí vychodili svoje trasy, aj s nedostatkami, ale ktorí mali na zreteli „zátvorku“ i s jeho obsahom, nestratili poklad viery, ba vybrúsil si ho na skvejúci sa diamant.

LITERATÚRA

- АЛЕКСАНДРОВ, Е.Б.: Теневая наука, s. 27-36. In Российское гуманистическое общество, Библиотека журнала <Здравый смысл> *Разум или вера? Реальность или вымысел?* Сб. ст. – М.: Рос, гуманист. о-во, 2004. – 176 с.: ил. – (Б-ка журн. <Здравый смысл).
- ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994, 292 s.
- ALTRICHTER, M.: *Novéna ke svatému Janu Maria Vianneyi*. Olomouc: Centrum Aletti, 2015, 23 s.
- ГИНЗБУРГ, В.Л.: Назад в средневековые зовут нас с телеэкранов и страниц газет прорицатели колдуны и <очевидцы> чудес, s. 37-45. In Российское гуманистическое общество, Библиотека журнала <Здравый смысл> *Разум или вера? Реальность или вымысел?* Сб. ст. – М.: Рос, гуманист. о-во, 2004. – 176 с.: ил. – (Б-ка журн. <Здравый смысл).
- МИГДАЛ, А.Б.: Отлична ли истина от лжи?, s. 10-26. In Российское гуманистическое общество, Библиотека журнала <Здравый смысл> *Разум или вера? Реальность или вымысел?* Сб. ст. – М.: Рос, гуманист. о-во, 2004. – 176 с.: ил. – (Б-ка журн. <Здравый смысл).
- НИЖНИКОВ, С.А.: *Философия И. Канта в отечественной мысли*. Москва: Издательство РУДН, 2005. 234 s.
- Российское гуманистическое общество, Библиотека журнала <Здравый смысл> *Разум или вера? Реальность или вымысел?* Сб. ст. – М.: Рос, гуманист. о-во, 2004. – 176 с.: ил. – (Б-ка журн. <Здравый смысл).
- КРУГЛЯКОВ, Э.П.: Какое, милые, столетие на дворе? S. 46-61. In Российское гуманистическое общество, Библиотека журнала <Здравый смысл> *Разум или вера? Реальность или вымысел?* Сб. ст. – М.: Рос, гуманист. о-во, 2004. – 176 с.: ил. – (Б-ка журн. <Здравый смысл).
- STEINOVÁ, E.: *Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského. Pokus o srovnání*. Praha: Křesťanská akademie Řím, 1996.

S U M M A R Y

Human Aspects of Contemporary Russian Philosophy and the Attempt to Justify Them

“Human aspects of contemporary Russian philosophy and the attempt to justify them” by Alžbeta Dufferová presents the contemporary Russian philosophy as quite diverse. After the fall of soviet political and social system, with the breath of the breeze of freedom, the contemplative nature of Russian man, and to this thinker, cannot avoid such issues as the question of truth and lies, good and evil, life and death, guilt and innocence, faith, science and false science, intellect and will, but even the questions of property, ethics and politics, personality and many others. Sergei A. Nizhnikov, A. B. Migdal, E. B. Alexandrov, V. L. Ginzburg, E. P. Krugljakov, I. V. Kirejevskij reflect the wealth as of long detained stream of water which is suddenly released. There is no doubt that their intellectual activity brings freshness and relevance of „peasant“ thinking. In it vibrates above all a passionate search for truth, and there is, why it smells right philosophy, even if there were errors. The paper is provided by an overview of some important aspects of human (not only Russian), to which named philosophers are dedicated their thinking, by a description of two basic aspects, by their justification and a critical evaluation of them.

Štúdia je publikovaným výstupom riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0375/16 *Človek medzi profánnym a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia*.

Človek a technika. Náčrt problematiky na pozadí myšlienok Nikolaja Alexandroviča Berďajeva

TOMÁŠ PRUŽINEC

V nasledujúcich riadkoch sa pokúsime predložiť reflexiu, ktorej cieľom je načrtnúť kontúry skúmania kritickej súvzťažnosti človeka a techniky. Európsky človek sa totiž v období novoveku vydal viac ako inokedy na cestu autonómie a začal sa viac ako inokedy kliesniť cestou techniky. Homo technicus či homo technologicus, homo oeconomicus a homo informaticus tu v podstate vo väčšej či menšej miere vždy bol je a aj bude. Čo sa však mení je konštelácia hodnôt a rovnováha medzi človekom a technikou, medzi človekom a obchodom, medzi človekom a informáciou a v neposlednom rade jeho zakorenenie do celku zeme z ktorej vyšiel, jeho ukotvenie v celku kozmosu ktorého je súčasťou. Vyššie načrtnutú problematiku budeme reflektovať na pozadí myšlienok ruského mysliteľa Nikolaja Alexandroviča Berďajeva (1874-1948), ktoré predstavil najmä vo svojom diele *Ríša Ducha a ríša Cisárova* (1949). Z hľadiska obsahu sa v predmetnej reflexii pokúsime o náčrt krátkej diagnózy súvzťažnosti človeka a techniky. Vyústením reflexie bude predloženie kontúr možného riešenia problematiky. Z hľadiska metódysa ju budeme snažiť čiastočne polohovať do transdisciplinárneho priestoru.

Berďajevova filozofia je idealistická, existencialistická a personalistická. Jeho personalistické myslenie má silno antropologickú orientáciu a je celkom správne, ak sa Berďajev zaraďuje medzi mysliteľov antropocentrického personalizmu,¹ aj keď treba náležite uznať, že ho pokojne možno zaradiť aj medzi predstaviteľov existencialistického personalizmu.² Preto neprekvapuje, keď na hraniciach ríše Ducha a ríše Cisára má človek prvoradé miesto: „Najdôležitejšia je pre nás otázka človeka. Všetko vychádza z neho a k nemu

¹ LETZ, J.: *Personalistické metafyziky. Kresťanská filozofia 20. storočia a jej perspektívy*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis/Veda, vydavateľstvo SAV, 2006, s. 210; HREHOVÁ, H.: Korene, podstata a východiská ruského personalizmu, In: Letz, J. (ed.) *Minulé a súčasné podoby personalistickej filozofie*. Trnava: Katedra filozofie FF TU v Trnave, 2003, s. 115.

² MAČALA, P.: *Náčrt personalizmu Slovanov. Príspevok k anatómii východných plúc Európy sv. Jána Pavla*. Bratislava: Post Scriptum, 2015, s. 102, pozn. 205.

sa vracia“³. V súvislosti s týmto antropocentrizmom Berďajev uznáva, že človek nie je nehybný, že je v procese vývinu alebo regresi.⁴ Môže ho utvárať politika, náboženstvo či ekonomika alebo technika. Toto utváranie má však byť prostriedkom a nie cieľom. Berďajev konštatuje, že ekonomika môže človeka vytvárať najmenej: „keď sa z nej urobí cieľ života, nastáva degradácia človeka“⁵. A aký význam má utváranie človeka technikou? V súvislosti s touto otázkou Berďajev vyslovuje isté znepokojenie: „Najväčšou novotou vo svete je zrod človeka technického. Je to však najznepokojujúcejší jav“ [...]“⁶. Kládime si otázku: Akého technického človeka mal Berďajev na mysli? Čo dobovo myslel pod technikou? Berďajev dobovo a filozoficky nerozlišoval medzi homo technicus a homo technologicus. Keď hovoril o technickom človekovi tak rozhodne nemal na mysli zručnosti človeka, jeho zvláštne postupy či spôsoby vykonávania nejakých jeho činností. Keď mysliteľ reflektoval dobového človeka, tak ho dával do súvislosti skôr s technickými zariadeniami a s technickým vybavením, najmä pre výrobu, v ktorých sa človek začal stávať determinovaný, ohraničovaný a určovaný, teda aj nebezpečne oklieštený.⁷ Bez toho aby sme vstúpili do detailnejšej analýzy rozdielov a špecifik techniky a technológie, aj keď s istým vedomým rizikom, upresnime, že v súvislosti s cieľom tejto reflexie budeme pod technikou rozumieť tak súhrn dejinne sa rozvíjajúcich ľudských činností, zručností a pracovných spôsobov ako aj súhrn používania materiálov, nástrojov a postupov súvisiacich s pracovnou činnosťou človeka, pričom ich obsah sa prednostne situuje do oblasti experimentálnych vied.

V diele *Zmysel dejín: pokus o filozofiu človeka a jeho osudu* (1923) Berďajev zaujímavým spôsobom reflektuje dejinný vývoj vzťahu človeka k prírode a vznik techniky. V tomto diele nachádzame pozoruhodnú interpretáciu toho, ako sa človek oddelil najprv od prírody, potom od Boha a ako si následne vytvoril „umelú prírodu“. Nikolaj O. Losskij túto Berďajevovu interpretáciu popísal priam rukolapne, citujúc samotného Berďajeva: „Vďaka stredovekému

³ BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. Preklad a úvod: Ján Komorovský. Bratislava: Kalligram, 2003, s. 118.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 120.

⁶ Tamže, s. 121.

⁷ Na vyššie uvedené otázky sa pomerne ťažko odpovedá aj z toho dôvodu, že Berďajev nerozlišoval medzi homo technicus a homo technologicus, ale aj preto, lebo, ako tvrdí Basile Zenkovsky „je veľmi obtiažne vysvetliť Berďajevove myšlienky, nie len preto, lebo u neho nachádzame veľa protirečení a preto, lebo celkom neuznával metodologické vysvetľovanie, ale ešte viac preto, lebo jeho myslenie, tak ako to on sám uznáva, postupuje cez „aforizmy“, pretože je diskontinuálne“. ZENKOVSKY, B.: *Histoire de la philosophie russe*. Tome II. Bibliothèque de philosophie. Traduit du russe par C. Andronikof. Éditions Gallimard, 1955, nové vydanie 1992, s. 319.

kresťanstvu sa človek dostal nad prírodu, zničil svoje spojenie s jeho vnútorným životom. [...] Na prírodu začal nazeráť ako na mŕtvy mechanizmus. Ale to nie je všetko! Človek sa neoddelil len od prírody. V dobe osvietenstva a humanizmu odpadol aj od Boha. Preto sa v dnešnej dobe stal „obetou slobohy tvoriacich ľudských síl“. [...] „Ťažisko sa z božskej hĺbky prenieslo čisto na ľudskú prácu“. [...] Človek začal prírodu chápať ako mŕtvy mechanizmus, a tak si začal vypracovávať pozitívnu existenciu a pozitívnu techniku, ktorá medzi človeka a prírodu stavia stroj. Táto tretia sila boj s prírodou uľahčuje. Zároveň však človeka rozkladá. Preto človek začína strácať vlastnú tvár, stáva sa bezvýrazným, podriaďuje sa „umelej prírode, ktorú sám povolal k životu“. Táto epocha krajného individualizmu končí stratou individuality. Humanizmus dospel k dehumanizácii“⁸.

Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že Berďajevov postoj k technike je negatívny. Nie je to však tak. K otázke negácie techniky či k jej pozitívnemu rozmeru sa vrátíme, no nateraz krátko zamerajme pozornosť ešte k jednému dejinnému aspektu. Tým aspektom je rýchly príchod techniky s revolučným dosahom. Priemyselná revolúcia sa totiž udiala oslnivo a zároveň prekvapujúco rýchlo. Z pohľadu človeka a z pohľadu celých dejín sa človek až príliš rýchlo ocitol v novom priestore, v priestore techniky. To čo Berďajev pociťoval bol „revolucionizujúci vpád mechaniky“ a vznik „typu technickej civilizácie“. Berďajev konštatuje: „Elementárna technika jestvovala od najhlbšieho praveku. Od konca 18. storočia sa začína revolucionizujúci vpád techniky, s ktorým sa spája rozvoj kapitalistického priemyslu. Iba v našej dobe technika dostáva determinujúcu moc nad človekom a ľudskými spoločenstvami a vzniká typ technickej civilizácie“⁹. Ako je to teda s vyššie predloženou negáciou techniky?

Podľa Berďajeva by bolo asi nesprávne, aby sme techniku začali negovať, aj keď niektoré jeho výpovede ohľadom techniky nie sú jednoznačne pozitívne a optimistické. Berďajev píše napr. o „technizácii života“, ktorá je „jeho dehumanizáciou“¹⁰ a pod. Tieto výpovede je však potrebné brať v tom zmysle, že k tomuto dochádza vtedy, ak je v hre neobmedzená moc techniky nad človekom a ak absentuje tzv. „duchovný princíp“, ktorým je podľa neho „spojitosť človeka s Bohom“, princíp, ktorým sa „človek stáva nezávislým aj od prírodnej nevyhnutnosti, aj od moci techniky“¹¹. Treba, aby človek techniku významo-

⁸ LOSSKIJ, N. O.: *Dějiny ruské filosofie*. Velehrad, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma/Centrum Aletti Velehrad-Roma, 2004, s. 375 – 276.

⁹ BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 34.

¹⁰ Tamže, s. 38.

¹¹ Tamže, s. 39.

vo prevyšoval. To čo Berďajeva zaujímalo bola funkcia techniky a dosah tejto funkcie na človeka: „úloha techniky je dvojaká; má aj pozitívny aj negatívny význam. Aj romantické negovanie techniky je bezmocné a reakčné. Vedec-ké objavy techniky netreba negovať, lež ich treba duchovne ovládať“¹². Teda: „Nezmyselná je snaha popierať techniku. Netreba popierať techniku, treba ju podriaďiť duchu“¹³. Človek sa podľa Berďajeva nemá odvrátiť od prírody a od techniky, má sa ich naučiť ovládať.¹⁴ Technika je pre človeka prospešná tým, že rozšíri zúžený pohľad na svet a že má pomáhajúcu funkciu. Toto platí v prípade, ak svoju pozornosť zacieme na funkciu techniky. Avšak, čo ak sa problematickou stane samotná technika vo forme nových technológií a nie len ich funkcia? Čo ak nové technológie nemožno považovať za neutrálne už v samotnej ich podstate?¹⁵ Tieto otázky sa však začali klásť až o generáciu neskôr, a preto by nebolo náležité, aby sme na ne hľadali odpoveď v súvislosti s Berďajevovými myšlienkami. To, čo však spája teoretickú reflexiu nad technikou v myslení Berďajeva a generácie mysliteľov po ňom, je problematika moci techniky a jej polohovanie do súvstažnosti s človekom.

Vskutku, problematickými sa začala stávať tak moc techniky ako aj nový vzťah človeka voči technike. Technika v zmysle technických zariadení a vybavení bola určená na to, aby ju človek ovládal a aby mu slúžila pre uľahčenie života. Nový stav nastal vtedy, keď sa vymenila pozícia moci, teda keď technika začala vládnuť človekovi. Už to nebol človek, ktorý určoval techniku. Bola to technika, ktorá začala určovať človeka. Technologický determinizmus vlastne naštartoval nové formovanie človeka, začal vplývať na jeho citovú sféru

¹² Tamže, s. 35.

¹³ Tamže, s. 39.

¹⁴ Tamže. Na tomto mieste zdôraznime, že človek je podľa Berďajeva nositeľom tvoriteľskej aktivity. Človek má schopnosť tvoriť a tvoriteľská aktivita je v ňom obsiahnutá. Táto aktivita je Božieho charakteru a v nej spočíva podobnosť človeka s Bohom. Pozri ERMITSCHEV, A. A. – CAUSSAT, P.: Berdiaev, In: *Dictionnaire de la philosophie russe*. Collection slavica. L'Age d'Homme, 2010, s. 77.

¹⁵ Napríklad už v šesťdesiatych rokoch minulého storočia významný kanadský teoretik médií Marshall McLuhan (1911 – 1980) upozornil na vzrastajúci závislosť od nových technológií (najmä mediálnych). Podľa neho treba študovať ich funkciu, no zároveň je treba študovať aj ich podstatu, dôsledky ich prítomnosti medzi nami. Tak napríklad pri štúdiu mediálnych technológií treba skúmať celkový vplyv samotného prostriedku, nakoľko tento angažuje celú situáciu a celého človeka. Človek sa má pýtať aj na to, aká idea je obsiahnutá v konkrétnych technológiách. McLuhan tvrdil, že technológie vnucujú svoje vlastné zásady a idey, sú posolstvom. Iný kanadský teoretik médií, Harold Adams Innis (1894 – 1952), videl v technológii autonómnou silu, ktorá pôsobí na svojho používateľa, a to nezávisle od toho, či to používateľ technológie chce alebo nie. Tento stav Innis nazval technologickým determinizmom. Bližšie pozri McLUHAN, M.: *Pour comprendre les média*. Mame/Seuil, 1967, s. 21 – 40 alebo ZASEPA, T.: *Média v čase globalizácie*. Bratislava: Lúč, 2002, s. 191 – 200.

a na jeho hodnotový systém, teda začal pretvárať myslenie človeka, jeho prácu, zábavu, oddych, spoločenské správanie či vzťahy. No nie len jeho ale aj to, čo ho obklopuje v širšom meradle. Nové technológie začali formovať nadindividuálne celky, začali pretvárať spoločnosť a kultúru v ktorých človek musí nanovo vytvárať svoju identitu. Zmeny v technike začali vyvolávať zmeny v odvekých dvojičkách,¹⁶ tak v človekovi ako aj v spoločnosti. O aké zmeny môže ísť?

Po prvé, Berďajev vyslovuje obavu odcudzenia sa sebe samému. Podľa neho, „jestvuje nebezpečenstvo, že nový človek môže byť vytrhnutý von, odcudzený sebe samému, orientovaný výlučne na materiálnu stránku života, na technickú civilizáciu“¹⁷. Ide o to, že človek sa pod vplyvom techniky môže odcudziť sebe samému, a to znamená, že stratí seba samého a ostáva mimo seba samého – je „vyvrhnutý navonok“¹⁸. Toto odcudzenie vytrháva človeka mimo neho samého a vytvára priestor existenciálnej samoty. Vyhadzuje ho von od seba samého tým, že závratne podlieha urýchľujúcemu času. Rýchlosť, ktorá je následkom moci techniky a v ktorej človek žije spôsobuje, že človek žije od jedného okamihu k druhému a tak „ani jeden okamih nemá hodnotu sám v sebe, je len prostriedkom pre nasledujúci okamih“¹⁹. Rýchlosť spôsobuje, že sa stráca priestor na vymedzenie ľudskej identity. Berďajev túto skutočnosť vidí tak, že to, čo vytvára hlavnú príčinu narušenia rovnováhy človeka je to, že morálny a duchovný vývin nie je primeraný vývinu techniky.²⁰ Človek sa tak stáva „prostriedkom mimoludského procesu, je iba funkciou vo výrobnom procese“²¹. Dostáva sa do „bezvýchodiskovej tragédie smrtonosného času, ktorá z ľudí robí prostriedok pre budúcnosť“²². Berďajev to označuje ako „odcudzenie ľudskej prirodzenosti a skazu človeka“,²³ no zároveň motivuje k riešeniu. Tým riešením je prežívanie prítomnosti, jej uvedomovanie si, možno básnicky vyjadrené akési vychutnávanie si okamihu existencie, pretože „dôstojnosť človeka vyžaduje, aby nebol otrokom rýchlo plynúceho času“²⁴. Niečo podobné vyjadril aj iný slovanský veľikán, Berďajevov rovesník,

¹⁶ V tejto súvislosti robíme alúziu na slávny výrok amerického sociológa a sociálneho psychológa Charlesa Hortona Cooleyho (1864 – 1929), jedného z čelných predstaviteľov amerického symbolického interakcionizmu: „Self and society are twin-born“ (Ja a spoločnosť sú dvojičky).

¹⁷ BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 123.

¹⁸ Tamže, s. 126.

¹⁹ Tamže, s. 36.

²⁰ Tamže, s. 39.

²¹ Tamže, s. 36.

²² Tamže, s. 128.

²³ Tamže, s. 36.

²⁴ Tamže, s. 124.

Milan Rastislav Štefánik, keď svoj dovtedajší život reflektoval slovami: „Žil som krásny život. Prežíval som večnosť v sekundách“²⁵.

Po druhé, Berďajev deteguje problematiku autonómie. Ruský mysliteľ konštatuje, že „odtedy, ako zo stredovekej doby vyšiel človek, uberal sa cestou autonómie rôznych sfér tvorivej ľudskej aktivity“, čoho následkom je fakt, že „všetky sféry kultúry a spoločenského života začali žiť a rozvíjať sa výlučne podľa vlastného zákona, bez podriaďovania sa akémukoľvek duchovnému centru“²⁶. A tak oblasti politiky, ekonomiky, vedy, techniky či národnosti sa stali až tak absolútne autonómnymi, že nechcú poznať nič čo by ich prevyšovalo, teda „nijaký mravný zákon, nijaký duchovný princíp, ktorý by presahoval ich sféru“²⁷. V dôsledku toho „neobmedzená moc techniky nad človekom“, ktorá je „poslednou metamorfózou ríše Cisárovej“ je vlastne „výplodom týchto autonómií“²⁸. V skutočnosti, „autonómia rôznych sfér ľudskej aktivity, strata duchovného streda viedli k tomu, že to, čo je čiastkové, rozdelené, si robí nároky na totalitu, celistvosť“²⁹. Aj technika napomohla k vytváraniu autonómneho životného štýlu. Ani dnes nemôžeme nevyhnutne povedať, že technika začala vytvárať spolupatričnosť – tá je totiž ľudskou hodnotou, nie technickou.

Kladie sa teda otázka: čo znamená zabsolutizovaná autonómnosť a parciálnosť sveta pre človeka? A ďalej, aký je dôsledok týchto autonómií pre človeka a pre jeho dialogickosť?

Odpoveď môže byť viacerá. Podľa Berďajeva „otrasný rozvoj techniky ako autonómnej sféry vedie k najzákladnejšiemu javu našej doby: k prechodu od organického života k životu organizovanému“³⁰. A ďalej, podľa nás, človek, ktorý svoju existenciu prežíva len v autonómnej sfére bez dialogickej výmeny troskotá v tom, že v ňom nastáva zredukovaný spôsob myslenia. Ako sme uviedli vyššie, povedené Berďajevovou rečou, človek je „odcudzený sebe samému“, je „vyvrhnutý navonok“. Človek sa vydal na útek od seba samého. Tento útek spočíva v tom, že človek si vytvorí svoju vlastnú, uzavretú a nepriechodnú sféru v ktorej si klamlivo hovie. Táto zabsolutizovaná parciálnosť sveta v ktorej sa človek ukotvil však nemôže odkryť širšie pozadie

²⁵ ČAPLOVIČ, M. – FERENČUHOVÁ, B. – STANOVÁ, M. (Eds.): *M. R. Štefánik v zrkadle prameňov a najnovších poznatkov historiografie*. Bratislava: Vojenský historický ústav – Ministerstvo obrany Slovenskej republiky v spolupráci s Historickým ústavom SAV v Bratislave a Slovenským národným archívom v Bratislave, 2010, s. 2.

²⁶ BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 36.

²⁷ Tamže.

²⁸ Tamže, s. 33, 37.

²⁹ Tamže, s. 37.

³⁰ Tamže, s. 37.

ľudskej existencie, ba čo viac, nemôže viesť k pravdivému a zodpovednému sebauskutočňovaniu. Sebauskutočňovanie seba samého je totiž možné len v celku. Autonómia strhla z človeka globálne prežívanie, vymanila ho z celku a človek sa začal stávať nebezpečne parciálnym. Lenže ľudstvo sa v dejinách viac-menej vždy pociťovalo ako jeden celok, ako celok navzájom a ako celok spolu s prírodou a s kozmom. Akási mentálna *koinonia* či *polissituovala* človeka v dejinách do celku v ktorom nebol sám. Je to celok, ktorý spája, no zároveň vytvára dynamický priestor pre napätia a konfrontácie a tak vzniká a udržuje sa rozlišovací princíp, ktorý je motorom ľudského vzletu. Samotná vlastná autonómna sféra, ak je autentická a dialogická, nie je žiadnym negatívom. Negatívom sa stáva vtedy ak je prejavom straty spoločne žitého sveta, ktorej následkom je zväčšujúca sa osamelosť, oslabenie spoločenských väzieb ale aj kreovanie nových faktov a obrazov vytrhnutých z kontextu skutočností. Tento zväčšujúci sa trend zachytáva aj literatúra. Na ilustráciu uvedme slová súčasného spisovateľa Pavla Tomašoviča: „Vieru v transcendentnú dimenziu nahradila viera v raj na zemi a v rozum jednotlivca. Stal sa nosnou ideou, ktorá na jednej strane upevnila váhu osobnosti, na druhej strane oslabilu spoločenskú väzbu. Tento proces s výrazným rozvojom techniky priniesol posun i v samotnom základe reči. Stratili sme dôveru v symboly i nadčasové príbehy. Začali ich nahrádzať fakty a obrazy vytrhnuté z kontextu. Zvyšovanie ich množstva a intenzity toku núti jednotlivca vyberať si len tie najdôležitejšie. Hodnotu určujú jeho priority“³¹. Slovenský literát tiež evokuje „diagnózu čoraz viac technickej a byrokratickej doby“, ktorá vyúsťuje do „osamoteného človeka“ a takýto „človek bez ukotvenia mizne“³².

Vráťme sa však k celku. Celok nesie v sebe pozitívnu silu tým, že je usúvzťažný, to znamená že v ňom funguje objavujúci svet prepojenia a väzieb. Je to svet kontextu. Nie je uzavretý len v jednej časovej dimenzii. Celok obsahuje stopy minulosti, prežíva sa v ňom prítomnosť a možno sa v ňom dotýkať prichádzajúcej budúcnosti. Je to svet včerajška, dneška a zajtrajška. Je imanentný a transcendentný, je sám sebou a sám seba prekračujúci. Nejde tu však len o celok v zmysle objektu. Ide tu aj o celok v zmysle človeka ako subjektu. Navyše, objekt aj subjekt možno totiž ponímať ako celok, časový aj mentálny. Človek je podľa nás neopakovateľnou a jedinečnou osobou, ktorá kráča dejinami a nesie v sebe včerajšok, žije tu a teraz svoju prítomnosť a tvorí v sebe zajtrajšok, čím sa otvára prichádzajúcej budúcnosti. Človek, to sú dejiny a budúcnosť v osobe, ktorá utvára prítomnosť. Plne súhlasíme s Berďajevovými

³¹ TOMAŠOVIČ, P.: *Mosty ponad čas*. Žilina: Georg, 2016, s. 88.

³² Tamže, s. 85.

slovami, ktorými hlbinne vyjadruje jedinečnosť a vzťahovosť človeka ku kozmu: „Človek nie je len jedným z objektov tohto sveta, predovšetkým je subjektom, ktorý nemožno vyvodit' z objektu. Zároveň je vzťah človeka ku kozmu určený tým, že sám je mikrokozmom, zahrnuje v sebe kozmos, čiže zahrnuje v sebe dejiny. Človek nemôže byť iba súčasťou niečoho, je celkom“³³. Takýto človek má nad technikou stáť a má ju mať v službe. Ide zvlášť o skutočnosť, ktorú Berďajev nazýva „autonómna moc techniky“³⁴. Problematickosť techniky je teda v tom, že sa technika začína čoraz viac vymaňovať zo služby človeka a že ho fragmentuje. Táto problematickosť nastáva vtedy, keď sa mu fakty techniky a jej vzorce začínajú vytrhávať z kontextu, zo životného celku. Človek si začne tvoriť svoju vlastnú sféru, jeho autonómia sa parcionalizuje, a tým stráca väzby s celkom: „človek sa čoraz viac stáva otrokom autonómnych sfér“ a napokon nastáva „čoraz väčšia strata celistvosti v človeku“³⁵. Ako bolo už vyššie naznačené, vtedy je potrebné, aby človek začal techniku prakticky i významovo prevyšovať.

Vráťme sa ešte raz k Berďajevovi. Ten reflektoval „technického človeka“, ktorý je všadeprítomný a nezávislý od akéhokoľvek politického, ekonomického či sociálneho systému. Mysliteľ reflektoval dobové ideologické prostredie svojej doby, no zároveň aj anticipoval súčasnú vzťahujúcu sa globálnu realitu keď napísal, že „takýto výrobný, technický človek sa môže rovnako zjaviť aj na pôde komunizmu, aj na pôde kapitalizmu“³⁶. Dnes môžeme konštatovať, že „technický človek“ je súčasťou globálneho sveta a že je prítomný vo všetkých ideológiách alebo v komerčnom či v kultúrnom priestore. Aj dnes, „nadvláda racionalizovanej techniky robí postavenie človeka vo svete absurdným“³⁷ a on sám, tak ako napokon tomu vždy aj bolo, musí nanovo hľadať svoju identitu a utvárať sa ako osoba.

Otázkou je, aké riešenia, resp. výzvy vychádzajú z vyššie predloženého náčrtu diagnózy? Uviedli sme, že človek sa až príliš rýchlo ocitol v parciálnom svete kde dochádza k narastaniu zabsolutizovania autonómnych sfér. Autonómnosť vo všeobecnosti môže byť aj prospešná, avšak za podmienky ak je harmonizovaná svojou otvorenosťou. Autonómnosť a otvorenosť ako dva konfrontačné prvky nemusia byť nevyhnutne eliminujúco polarizované. Nao-pak tieto prvky môžu v „technickom človekovi“ obohacujúco súčiniť. Preto sa

³³ BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 32.

³⁴ Tamže, s. 38.

³⁵ Tamže, s. 37.

³⁶ Tamže, s. 123.

³⁷ Tamže, s. 38.

nazdávame, že ochrana a rozvoj otvoreného spôsobu myslenia je nevyhnutnou cestou k spájaniu autonómneho a kozmického života, ktorý zahŕňa prírodu, veď napokon „človek je prírodná bytosť mnohými niťami spätá s kozmickým životom“³⁸. Aj Berďajev vyzýva k „radikálnej zmene vzťahu ku kozmickému životu“³⁹ a zvyrazňuje nevyhnutnosť prepojenia sociálneho života s kozmickým: „Príliš sa zabúda, že sociálny život ľudí je spätý s kozmickým životom a že dokonalú spoločnosť nemožno dosiahnuť bez vzťahu k životu kozmickému a bez pôsobenia kozmických síl“⁴⁰. Človek môže mať celistvý vzťah k životu, má permanentnú nádej na rovnováhu v životnom priestore, no mal by sa opätovne naučiť žiť kozmický poriadok a nie ho eliminovať. Navrátiť techniku do kozmu, teda včleniť ju do harmonizujúceho poriadku a tak vytvárať zóny stability svojej existencie je nanajvýš aktuálnou výzvou. Technika je súčasťou života a človekovi istým spôsobom môže umožniť širšie vnímať svet okolo seba, myslieť, konať a tvoriť pozitívne. V tejto súvislosti sa akosi prirodzene vynára aj otázka sféry ekosystému, ekológie a celkovo životného prostredia ako verejného statku⁴¹ a následné riešenie harmonizujúcej symbiózy techniky a životného prostredia. Nazdávame sa, že dialogická výmena medzi sociálnym životom, ekosystémom a technikou je riešením nielen v oblasti nadvlády techniky, ktorá sa vymanila z moci človeka, ale že je riešením aj pre samotného človeka, ktorý má byť kulmináčnym bodom akejkoľvek dialogickej výmeny. Hlavnou víziou by teda malo byť naplnenie potreby „celistvého vzťahu k životu“⁴² a jeho slobodné ukotvenie v Transcendencii. Sociálny, prírodný a kozmický život môže nájsť naplnenie v sebatranscendencii. Preto si myslíme, že hľadanie duchovného stredu či duchovného princípu, ktorý by vyvažoval morálny a duchovný vývoj s vývojom techniky je náležitý a potrebný. Keď Berďajev hovoril o vyvažovaní morálneho a duchovného vývoja s technickým tak tým pravdepodobne myslel, aby morálny, duchovný a technický vývoj tvorili jeden celok. Pod duchovným stredom a duchovným princípom myslel na „spojitosť človeka s Bohom“⁴³ ktorá človeka robí nezávislým a slobodným. A napokon riešením je aj to, čo vyjadril N. Losskij komentujúc Berďajevove úvahy: „Zárukou správnej cesty nahor je rozvoj osobnosti. Osoba musí cítiť posvätno a slúžiť mu“⁴⁴.

³⁸ Tamže, s. 32.

³⁹ Tamže, s. 39.

⁴⁰ Tamže.

⁴¹ Porov. ŠTAHEL, R.: Environmentálna zodpovednosť a environmentálna bezpečnosť, In: *Filozofia*. Roč. 70, 2015, č. 1, s. 1-12.

⁴² BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 37.

⁴³ Tamže, s. 39.

⁴⁴ LOSSKIJ, N. O.: *Dějiny ruské filosofie*, s. 377.

L I T E R A T Ú R A

- BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. Preklad a úvod: Ján Komorovský. Bratislava: Kalligram, 2003, 144 s..
- ČAPLOVIČ, M. – FERENČUHOVÁ, B. – STANOVÁ, M. (Eds.): *M. R. Štefánik v zrkadle prameňov a najnovších poznatkov historiografie*. Bratislava: Vojenský historický ústav – Ministerstvo obrany Slovenskej republiky v spolupráci s Historickým ústavom SAV v Bratislave a Slovenským národným archívom v Bratislave, 2010, 245 s.
- ERMITCHEV, A. A. – CAUSSAT, P. (uvedené len iniciálky): Berdiaev, In: *Dictionnaire de la philosophie russe*. Collection slavica. L'Age d'Homme, 2010, 1007 s.
- HREHOVÁ, H.: Korene, podstata a východiská ruského personalizmu, s. 103-128, In: Letz, J. (ed.) *Minulé a súčasné podoby personalistickej filozofie*. FH TU v Trnave, 2003, 231 s.
- LETZ, J.: *Personalistické metafyziky. Kresťanská filozofia 20. storočia a jej perspektívy*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis/Veda, vydavateľstvo SAV, 2006, 358 s.
- LOSSKIJ, N. O.: *Dějiny ruské filosofie*. Velehrad, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma/Centrum Aletti Velehrad-Roma, 2004, 663 s.
- MAČALA, P.: *Náčrt personalizmu Slovanov. Príspevok k anatómii východných plúc Európy sv. Jána Pavla*. Bratislava: Post Scriptum, 2015, 260 s.
- McLUHAN, M.: *Pour comprendre les média*. Mame/Seuil, 1967, 404 s.
- ŠTAHEL, R.: Environmentálna zodpovednosť a environmentálna bezpečnosť, In: *Filozofia*. Roč. 70, 2015, č. 1, s. 1 – 12.
- TOMAŠOVIČ, P.: *Mosty ponad čas*. Žilina: Georg, 2016, 103 s.
- ZASEPA, T.: *Médiá v čase globalizácie*. Bratislava: Lúč, 2002, 432 s.
- ZENKOVSKY, B.: *Histoire de la philosophie russe*. Tome II. Bibliothèque de philosophie. Traduit du russe par C. Andronikof. Éditions Gallimard, 1955, nové vydanie 1992, 512 s.

S U M M A R Y

Man and Technology. Outline of the Issue Against the Background of Ideas by Nikolai Alexandrovich Berdiaev

The purpose of the objective reflection is to sketch outlines of crucial correlation between man and technology as well as an attempt at short diagnosis. The issue is reflected in the context of ideas by Russian thinker Nikolai Berdiaev, presented mainly in his work *The Realm of Spirit and the Realm of Caesar*. The main axis of the reflection is connection between technique and the inner life of man as well as anchoring of technical man to nature, society

and the cosmos. The result of the reflection is to submit the outline of possible solutions to the issue. In terms of method, the report aims at transdisciplinary approach.

Text je výsledkom riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0124/16 *Ruská a slovenská filozofia osoby v lingvistických a filozofických súvislostiach*.

„Slovenský Guardini“. Človek ako kultúrna bytosť vo filozofii Ladislava Hanusa

ANDREJ RAJSKÝ

Ladislav Hanus – filozof európskeho formátu

„Orientácia slovenského človeka, i keď sa vyvíjala a sa vyjasňuje, príliš dlho viazla v neusmernenej pudovosti a živelnosti. Rozumom nekontrolovaná živelnosť ešte vždy zasahuje aj do nášho intelektuálneho života, dáva ráz nášmu zmysľaniu, stanovisku, našej práci a charakteru. Aj táto vzdelaná vrstva je vlastne na ľudovej úrovni, so všetkou nevypočítateľnosťou, krajnosťou a nezriadenosťou, a programovo nechce prekonať ľudovú úroveň. (...) Od tohto stupňa treba pokročiť k novej osobnosti duchovne uvedomelej, vytváranej podľa šľachetnej normy kultúrnosti“¹. Napriek tomu, že tieto slová znejú v súčasnosti ako aktuálna sebakritika slovenských intelektuálov, napísal ich Ladislav Hanus ešte v roku 1943. Hanus sa vyprofiloval ako filozof – buditeľ, ktorý pochopil svoju misiu ako prebúdzanie a kultivovanie „slovenského človeka“, najmä vzbudzovanie potreby po sebakultúrňovaní, vlastnom kultúrnom zušľachťovaní, rozvíjaní svojej kultúrnosti ako bytostného spôsobu svojho jestvovania².

Ladislav Hanus (1907 – 1994) patrí k tým osobnostiam slovenských kultúrnych dejín, na ktoré môžeme právom poukazovať ako na pôvodných, originálnych a „domácich“ autorov s presahom do širšieho európskeho rámca. Editor jeho spisov Július Paštéka označil Hanusa ako „slovenského Guardiniho“ a tento prívlastok mu zostal. Spomedzi slovenských teológov a filozofov 20. storočia vyniká tvorivou plodnosťou a neprovinčným, veľkorysým myslením, vo svojej dobe málo recipovaným, ba až odmietaným – buď ako príliš slobodné a sekulárne (v katolíckom prostredí), alebo ako cirkevno-buržoázne

¹ HANUS, L.: *O kultúre a kultúrnosti*. Bratislava: Lúč, 2003, s. 44.

² Tento text je revidovaným a prepracovaným príspevkom, ktorý autor predniesol na medzinárodnej konferencii *Úloha osobností a inštitúcií v rozvoji evropské vzdelanosti* na pôde Pedagogickej fakulty Karlovej univerzity v Prahe dňa 25. 10. 2012. Vyšlo v rovnomennom zborníku v r. 2013, s. 93 – 102.

a „západniarske“ (v prostredí pofebruárovej totalitnej politiky). Jeho prenikavé analýzy slovenskej spoločnosti a kultúry sa až dnes ukazujú ako mimoriadne predvídavé a vyvažujúce. Do dejín filozofickej literatúry sa zapísal najmä ako filozof kultúry, no túto chápal v úzkej väzbe na filozofickú antropológiu a na rozvoj vzdelanosti a výchovy morálneho charakteru.

Ladislav Hanus sa narodil v Liptovskom Mikuláši, študoval filozofiu a teológiu v Spišskej Kapitule, kde ho svojou osobnosťou a intelektom zaujal a viedol neskorší rektor kňazského seminára Ferko Skyčák (1899-1945). Aj vďaka jeho odporúčaniam časť svojich štúdií absolvoval na univerzite v Innsbrucku, odkiaľ cestoval na študijné pobyty a konferencie do Nemecka, Švajčiarska a do Talianska. O týchto rokoch napísal: „*Innsbruck! Bol to pre mňa vlom, z provincie do Európy, z malých do veľkých možností, šanca, výzva. (...) Je to škola železnej myšlienkovkej disciplíny, škola metodickej a systematickej vedeckej práce. V dišputách, diskusiách aj v seminárnych prácach. Posudok prísnejší než vedeckej publikácie. (...) Problémov, zápasov, politických, sociálnych, ideových bolo v tých povojnových rokoch v Austrii, i v celej Európe, pri nástupe fašizmu dosť. Tlejúci dynamitový kotol. Iba iskru priložiť. Vybúchovalo to okolo nás už vtedy. No čím viac ohrozenosti, tým jasnejšie sa vynárala hodnota Európy, idea Európy. (...) Čoraz viac som vrastal do duchovnej obce európskej. Aj mne sa stala odvtedy normou a ideálom*“³. Navštevoval prednášky Petra Lipperta a zúčastňoval sa na konferenciách Romana Guardiniho počas jeho sústreďenia *Werkwoche* na zámku v Rothenfels an Main. O mnoho rokov neskôr vyhlásil: „*Keď som na Rothenfelse počúval hovoriť Romana Guardiniho, stáby som počúval samého Platóna*“⁴. Guardinimu venoval samostatnú monografiu (1994), kde sa k nemu hrdo hlási ako jeho žiak a nazýva ho „mysliteľom a pedagógom storočia“. Jednako sa zdá, že svojím spôsobom uvažovania i tematickou blízkosťou sa v ňom skôr zrkadlí Jacques Maritain. „*Hanus bol pre katolícku kultúru na Slovensku tým, čím Maritain pre Európu*“⁵.

V roku 1938 sa stal profesorom morálky na Vysokej škole bohosloveckej v Spišskej Kapitule. Bol hlavným redaktorom časopisu slovenskej kresťanskej inteligencie *Kultúra* (od r. 1941) a avantgardného časopisu *Obroda* (1944-1945), neskôr časopisu *Verbum* (1946-1948). Škola bola rozpustená v roku 1950 a Hanus bol v r. 1954 v procese s MUDr. Šestákom a spol. (Neuwirth, Puobiš, Eichler, Porázik, Bartosiewicz, Jendželovský, Jenčík, Konopa, Žalobín,

³ HANUS, L.: *Spomienky na Ferka Skyčáka*. Bratislava: Lúč, 2001, s. 30.

⁴ HANUS, L.: *Pamäti svedka storočia*. Bratislava: Lúč, 2006, s. 60.

⁵ ŠŮST, J.: Zápas o kultúrnosť In: *Impulz*, č. 1/2014. Dostupné na internete: <http://www.impulzrevue.sk/article.php?1137>

Baníková a iní) odsúdený na 16 rokov väzenia za vlastizradu, odsedel si z nich 13, v Košiciach, Ruzyni, Pankráci, v baniach v Jáchymove, vo Valdiciach, v Leopoldove. Podobne ako nezávislému teológovi Guardinimu fašistický režim znemožnil pracovať, totalitný komunistický režim znemožnil Hanusovi nielen pracovať, ale takmer aj žiť. Niekoľko rokov pracoval ako kurič, popri tom prednášal na súkromných filozofických a kultúrnych bratislavských sympóziách, známych ako „podzemná univerzita“. Napriek mnohým rokom stráveným v najhorších komunistických väzniciach si zachoval ľudskú a mravnú integritu a dokázal pokračovať v násilne prerušenom filozofickom a teologickom diele. Od r. 1968 pôsobil ako kňaz v pastorácii. V roku 1992 získal čestný doktorát filozofie na UK v Bratislave. Zomrel v roku 1994. Roky 2006/2007 k jeho stému výročiu UNESCO zaradilo medzi svetové jubileá. Hanusovi vyšlo počas života no najmä posmrtné desať monografických diel z oblasti filozofie kultúry, morálnej filozofie, kulturológie a umenovedy. K najvýznamnejším z nich patria *Rozprava o kultúrnosti* (1943, 2003), *Filozofia kultúry* (1972), *Človek a kultúra* (1997), *Princíp pluralizmu* (1967, 1997), *Romano Guardini. Mysliteľ a pedagóg storočia* (1976, 1994), *Princípy kresťanskej morálky* (1980, 2007).

Ladislav Hanus patrí k osobnostiam európskej kultúry a európskeho filozofického myslenia. Vo svojom diele dokázal prekročiť obmedzenia filozofického myslenia na Slovensku a dospel k európskemu a svetovému duchovnému obzoru.

Kultúrnosť ako bytostný spôsob existencie človeka

„*Cez kultúru lepšie poznáme človeka. Cez človeka lepšie poznáme kultúru. Človek a kultúra, to sú dve tváre jednej a tej istej skutočnosti.*“⁶ Pre lepšie pochopenie človeka vo svete je nevyhnutné preskúmať to, čo je bytíu človeka ako človeka podstatné a súčasne vymedzujúce – kultúru a kultúrnosť.

Už v tridsiatych rokoch 20. storočia sa Hanus ako jeden z prvých európskych mysliteľov zamerl na fenomén skultúrňovania človeka. Kultúrnosť vnímal ako prvok duchovného života, ktorý mohol zabrániť v tom čase akútne hroziacej dehumanizácii spoločnosti. V monografii *Rozprava o kultúrnosti* (1943) podáva svoj prvý systematický pohľad na človeka ako kultúrnu bytosť v kontexte kresťanského humanizmu, ktorý prevzal od J. Maritaina (*humanisme intégral*). V *Spomienkach na Ferka Skyčáka*⁷ o tomto diele píše: „*Za pracoval som sa do výkladu fenoménu o kultúrnosti. V auguste 1943 som za-*

⁶ HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava: Lúč, 1997, s. 28.

⁷ HANUS, L.: *Spomienky na Ferka Skyčáka*. Bratislava: Lúč, 2001, s. 76.

padol do svojej komnaty. Na jedno posedenie som napísal svoju ROZPRÁVU O KULTÚRNOSTI, ktorá vyšla ako prvé edičné číslo novozaloženého vydavateľstva Obrody. (...) Kultúra – kultúrnosť boli duchovným charakteristikom a akýmsi poznávacím znakom kapitulským. Komunita, ako bola naša, časom spontánne dorástla ku týmto ideám ako ku svojmu programu. Na istej výške komunita pocíti ako potrebu tieto myšlienky najprv medzi sebou formulovať, potom aj ako program na verejnosti manifestovať, ako prejav spoločnej vôle a orientácie. Prednáškami, článkami, publikáciami, diskusnými príspevkami, prípadne aj polemikami.“ Rozprava o kultúrnosti (1943) spolu s monografiou Rozhľadenie (1943) a zbierkou časopiseckých esejí vyšla vo zväzku Kultúra a kultúrnosť (2003). Editor jeho súhrnného diela J. Paštéka sa o ňom vyjadril: „Osobitosť Hanusovho postavenia u nás spočíva nielen v tom, že bol prvý pribojný kresťanský filozof kultúry a pedagóg kultúrneho aktivizmu, no i v tom, že sa stal tzv. programátorom slovenskej kultúrnosti, tvorcom filozoficko-pedagogického programu na skultúrnenie národa i na jeho europeizáciu. To všetko je dnes, po vyše polstoročí, mimoriadne naliehavé aj aktuálne“⁸. Hanusov rozbor kultúrnosti v kontexte individuálneho i spoločenského rozvoja sa nám javí ako paradigmatický pre intelektuálne uchopenie stvárňovania človeka (nem. *Bildung*, u Guardiniho *Selbstbildung*). Hanus teoreticky objasňuje formovanie a pôsobenie človeka ako kultúrnej bytosti z hľadiska kresťanského humanizmu a filozofického personalizmu. Sústreďuje sa na ľudské individuum ako duchovnú osobu a súčasne ako bytosť spoločenskú. Pri našom výklade Hanusovho filozoficko-pedagogického programu sa budeme pridŕžovať najmä myšlienok uvedených v *Rozprave o kultúrnosti*.

V Úvode k monografii zdôrazňuje úlohu kultúry vo formovaní spoločnosti a poukazuje na hrozbu odláčania duchovných hodnôt v konkurencii s inými hodnotami: „Nielen u nás, ale aj inde je to tak, že sa popri primáte politických a hospodárskych záujmov musí vydobýjať životné právo a náležitá starosť kultúre. Musí sa dokazovať jej prvotná dôležitosť pre celé pospolitité bytie“⁹. Hanusovi leží na srdci vnútorná orientácia a štruktúra slovenskej „pospolitosti“, ktorá bola väčšinovo ľudová a živelná. Ba aj v rámci intelektuálnej obce – píše „akoby som počul námietku, že vonkajšie usmerňovanie duchovnej formy iba škodí a razí novovekým intelektualizmom, racionalizovaním života. Život je imanentný pohyb a treba mu nechať tento nepozorovateľný vývin a samoutváranie. Nejaká sa už len vyklúje“¹⁰. Na túto ironickú poznámku však

reaguje veľmi rozhodným zámerom formovať potencie rozumu a vôle, ktoré cielavedomo usmerňujú bytie človeka. Pritom si kriticky všíma zaostalosť duchovnej a vzdelávacej práce na Slovensku a neraz i pohodlný naturalizmus a fatalizmus slovenskej povahy¹¹.

Čo je to kultúrnosť? V Hanusovom porozumení je kultúrnosť osobná vlastnosť človeka, bytostný spôsob existencie, vyššia duchovná kvalita, vnútorná norma zmýšľania, životného stanoviska, konania a rozhodovania. Kultúrnosť je habitus, ku ktorému sa jednotliviec a celá spoločnosť dostáva vytrvalou, zámernou a náročnou prácou na vlastnom zdokonaľovaní, pričom postupne pretvára svoju duchovnú podstatu a zanecháva v ňom tvar. Kultúrnosť nie je len podvedomou normou, nevedomenou inšpiráciou, ale „väčším dielom patrí do uvedomelej sféry ducha (...), je to príkaz, ktorý na človeka prichodí s vysokým nárokom a žiada životné rozhodnutie celej osoby“¹². Forma je základný zákon kultúrnosti a kultúrnosť je sformované bytie. „Forma je vyšší, zušľachtený spôsob bytia. Kultúrnosť v tomto zmysle nikdy nie je prírodná danosť, ale dosiahne sa jedine úmorným „labor improbus““¹³.

Keďže kultúrnosť je výrazom námah mnohých nadväzujúcich generácií, rozhodujúcim prvkom nadobúdania kultúrnosti je tradícia, „nápor za dobrom, vzácna forma, ktorá sa ustaluje ako ušľachtilé dedičstvo ľudstva“¹⁴. Tradícia je ako svetlá čiara, ktorá si razí cestu či už ako dominantný prúd doby, alebo ako „spodná voda“ v útrobach. Hanus odkazuje na pramene antického gréckeho vzopätia proti chaosu a na kresťanské víťazstvo nad strachom z nekonečna. Práve v kresťanstve sa spája nekonečno s formou a forma prestáva byť prírodnou *fysis*, stáva sa transcendentálnou normou a božským tvárnym princípom. Kresťanstvo otvorilo rozmery antického človeka k nekonečnu. „V kresťanstve je nekonečný predovšetkým popud pre rozmach bytia do nových rozmerov. Otvoril sa nový smer pre všetku snaživosť. Vtelené Slovo je najvyšším ideálom kultúrnej ľudskosti“¹⁵. Európa znamenala predovšetkým kultúru poriadku a normy zmýšľania a konania v jednote duchovnej príbuznosti. Jej bytostným zákonom je miera, teda vyhýbanie sa krajnostiam (materializmu, fanatickému spiritualizmu, voluntarizmu, simplicizmu, popieraniu prírody v mene ducha, individualizmu, kolektivismu atď.). Všetky tieto –izmy sú krajnosťami, ktoré ohrozujú ducha Európy, ak sa vydáva cestami najmenšieho

⁸ PAŠTÉKA, J. In: HANUS, L.: *O kultúre a kultúrnosti*. Bratislava: Lúč, 2003, obálka.

⁹ HANUS, 2003, s. 43

¹⁰ Tamže, s. 44

¹¹ porov. citáciu na začiatku nášho článku

¹² Tamže, s. 50

¹³ Tamže, s. 51

¹⁴ Tamže, s. 51

¹⁵ Tamže, s. 52

odporu („prirodzenej gravitácie“). Hanus je však optimistický: „Ale v Európe aj v skrytosti pracujú jej dobré sily. Po veľkých výkyvoch sa ona vždy nájde. Možno dôverovať v tohto európskeho ducha“¹⁶. Svoj program skultúrňovania slovenského človeka opiera práve o európsku kultúrnu tradíciu: „Pri svojej, ešte sa len klujúcej kultúrnosti, nebudeme budovať zo vzduchu a vo vzduchu; a hoci máme samozrejme národné východisko, nebudeme budovať len na jednom póle, na dome, ale i na póle druhom, na dedičstve svetovej kultúrnosti okolo nás“¹⁷.

Sedem zákonov kultúrnosti

Ak bola výchova kultúrnosti „manifestom a programom“ kapitulskej školy (Skyčák, Hanus, Špirko, Brandobur, Silan), bolo potrebné identifikovať jej jednotlivé nosné prvky, hlavné činitele, či – ako píše Hanus – „zákony kultúrnosti“. V *Rozprave o kultúrnosti* ich autor vytipoval sedem: snaživosť, stanovisko, šírka, prirodzenosť, zbožnosť, dobrota, ľudské vzťahy. Rozoberieme si ich postupne.

1. *Snaživosť*. K tomuto „zákonu“ sa Hanus dopracoval po dôslednom analyzovaní fenoménu kultúrnosti. V *Spomienkach na Ferka Skyčáka* o tom referuje: „V čom sme videli hlavný znak kultúrnosti? Po dlhom hútaní sme ho nachádzali v snaživosti. Rozumejme, nie vo faktickej vzdelanosti alebo nevzdelanosti. (...) Rozhodujúce je však, či človek má v sebe vôľu hýbať sa, rásť, napredovať, či má vnímavého, po poznávaní, po vzdelávaní, po príležitosti nových poznatkov až hladného ducha, či má otvorené oči, rozhliadať sa, prijímať, konzumovať“¹⁸. Lebo ináč reaguje na podnety človek vnímavý, otvorený, zvedavý, až dychtivý využiť príležitosť niečo sa dozvedieť, niečo dostať, niečím sa obohatiť, niečím nadrásť, ako človek nesnaživý. Môže sa stať, že človek kvôli objektívnym dôvodom nedostane vzdelanie, hoci má snaživosť, ale aj to, že iný mal príležitosť na vzdelanie, ale sa pred ďalším vzdelaním uzatvára z pohodlnosti a nenáročnosti, má voči nemu až animálny odpor a rezistenciu. „Do tejto kategórie patria aj tzv. polovzdelanci – osobitná kategória ľudí – ktorí sú so sebou, so svojimi vedomosťami veľmi spokojní, až povýšení, a preto nie otvorení ďalšiemu rastu. Ak sú takíto na vedúcich miestach (Cincík to svojho času volal: „učiteľizmus“), chápacosť majú len veľmi obmedzenú. Do jej vymedzeného kruhu by chceli vtlačiť všetky problémy aj úlohy. Prekážajú vyššiemu

rastu, a preto veci skôr brzdia, než by pomáhali. Vytvárajú ovzdušie nasýtenej priemernosti, nepriateľskú všetkému vyššiemu výšvihu“¹⁹.

Kultúrnostnie je prírodná danosť, ani talent. Bez snaživosti nevznikne tvar ani z prirodzených predpokladov. „Výslednicou nesnaživosti je beztvárnosť. Ušľachtilá bytostná forma sa dosiahne len za úmornú námahu a býva úmerná vynaloženej námahe“²⁰. O potenciálnom raste rozhoduje, či má človek v sebe prvotný pohyb k ďalšej snaživosti, či je otvorený ďalšiemu vplyvu a pôsobeniu. Pedagogickým úsilím sa vyvoláva v útrobach edukanda reakcia na plodný, život vyvolávajúci dotyk pedagóga „vyvolávateľa“, a ten dotyk vyvolával ďalšiu snaživosť, k ďalšiemu rastu a zdokonaľovaniu. Hanus verí v snaživosť slovenského človeka, už zo svojej pedagogickej skúsenosti. Dospieva k poznaniu, že kultúrnosť je v podstate mravná vlastnosť, resp. duchovná cnosť. Do dieťaťa sa vstúpuje už v rodinnom prostredí: „Kultúrnosť sa najväčšmi zaručuje, keď má základ v rodičovskom. Stúpa rovnomerne a prirodzene a takto najskôr sa môže stať druhou prírodou“²¹. Ďalej sa však rozvíja v osobnom projekte, s nasadením *labor improbus*²², tvrdej práce.

Hanus rozlišuje dve generácie kultivovania spoločnosti. Prvá, tzv. obetovaná generácia, kladie prvé základy kultúry na divočine, razí nevychodené cesty, vynakladané energie neraz vychádzajú navnívoč. Jednako zaujíma pozície a pripravuje pôdu pre generáciu nasledujúcu. Druhá generácia, tvorená potomkami pionierov, už nemusí urputne prebýjať cestu a zabezpečovať duchovnú existenciu, ale jej úlohou je na bezpečnom základe budovať organickú stavbu do subtilnej výšky. Práve tieto nástupnícke pokolenia môžu vytvárať kultúrny humus pre kultiváciu vzácnej formy. Utvára životný štýl, zjemňuje ducha, odpútava sa od zemitej pôvodnej prostoty. Naráža však na nové problémy: „chuť troviť z hotového“, „vedomie vlastnenia“, „morálka nasýtených“, mäkkosť a nedôslednosť vo výchove, intelektuálna vyspelosť až prezretosť, „debilnosť v mravnom charaktere“, absencia tvorivého napätia, módný snobizmus, plytkosť. Na tieto úskalia poukazuje Hanus, ktorý sám seba radí do druhej generácie a predvída ťažkosti generácií prichádzajúcich. Predkovia žili v situácii duchovnej puberty, teraz „musíme riešiť problémy duchovnej dospelosti, premáhať slovenský romantizmus, ustáliť si životný štýl, navykať na plánovitosť pri každom počínaní“²³.

¹⁶ Tamže, s. 54

¹⁷ Tamže, s. 52

¹⁸ HANUS, L.: *Spomienky na Ferka Skyčáka*. Bratislava: Lúč, 2001.

¹⁹ Tamže

²⁰ HANUS, 2003, s. 57

²¹ Tamže, s. 58

²² Vergilius *In Georgica*

²³ HANUS, 2003, s. 61

2. *Stanovisko*. Kým snaživosť je zákonom viac vôľovým, *stanovisko* predstavuje syntézu vôle, mravného charakteru a poznávania. Kultúrnosť sa začína poznávaním, ktoré je zložitým procesom, nárokovujúcim si na celého človeka a životné dôsledky. Poznané je pre človeka výzvou – stavia ho pred voľbu a žiada rozhodnutie, teda zaujatie *stanoviska*. „*Pohyb vôle a rozumu siahajú tu do seba. Podmieňujú sa a dopĺňajú. Prenikajú a popudzujú. (...) Je to osobný stred, z ktorého každý prejav ľudský vychádza a do ktorého každý zážitok sa sústreďuje. Z ktorého sa nadväzuje vzťah ku svetu*“²⁴. Poznávanie osebe je iba formálna schopnosť, obsah a závažnosť mu dodá mravné rozhodnutie. Kultúrny človek má mať „eros k poznávaniu“. Právě poznávanie sa spája s úctou k veciam. Hanus si všíma väčšinovú inštinktovosť ľudí: aj napriek erudícii a poznatkom sa nechávajú unášať smerom najmenšieho odporu, nevyňaložia námahy, aby si utvorili vlastný úsudok a stanovisko. Potom sa ľahko prepožičiavajú ideológiám, propagandám a záujmom. Svoju inteligenciu dávajú do služby nekultúrnosti a nemravnosti. Naproti tomu kultúrny človek žije z rozumu a zo slobody, vyžaduje si rešpektovanie jeho osobnej slobody a ľudskej dôstojnosti. Nijakému postaveniu, funkcii či inej príslušnosti nie je ochotný obetovať vlastné stanovisko. „*Kultúrnosť začína vtedy, keď si človek uvedomí svoju osobitosť a z osobného vedomia vedome si vytvára život. Keď sa odlúči od nezodpovednej masy. Keď sa snaží za vlastným poznaním a na každý spôsob sa usiluje utvoriť vlastné stanovisko k veciam*“²⁵.

Ladislav Hanus sa zamýšľa nad problematikou takého vzdelávania, v ktorom sa šírka a množstvo vedomostí uprednostňuje pred hĺbkou a kvalitou. Pýta sa: ako sprostredkovať súčasnému dorastajúcemu človeku jednak dostatočnú šírku vedomosti o svete a popri tom ešte aj prekonať povrchnosť, rozptýlenosť a bezprostredný pragmatizmus a nasmerovať ho na celok? „*Sprostredkovanie vedomostí je len časť celej úlohy. Pri podstatnom vzdelaní ide o oveľa viac: o sformovanie v jemnejšiu a vyššiu bytosť, o šlachetnejší spôsob života, o otvorenie vnútra pre vzácne duchovné bohatstvo sveta. Vždy treba mať na zreteli celého človeka*“²⁶. Hanus hovorí o organickom vzdelaní, sprostredkujúcim poznatky a postoje, no predovšetkým celistvý pohľad na svet. „*Svetonáhľad sa nenahradí nijakou odbornosťou*“²⁷.

3. *Šírka*. V optike Ladislava Hanusa sa človek stáva kultivovanou osobou vtedy, keď má jeho stanovisko „šírku“, otvorenosť. Mať stanovisko, názor,

nie je neomylným kritériom kultúrnosti, lebo ľudia sa väčšinou hrdia tým, že „majú svoj názor“. „*Sú stanoviská úzke, jednostranné, pokrivené, zadubené, fanatické a s kultúrnosťou nemajú nič spoločného. Kultúrnosť žiada od stanoviska istú podstatnú vlastnosť, a tou je šírka*“²⁸. Hanus varuje pred zúženosťou, obmedzenosťou, plochosťou, neslobodou pohľadu. Šírka, otvorenosť voči pravde, si vyžaduje veľkú námahu – fanatizmus si námahu nežiada, necháva sa unášať živelnosťou, „prirodzenou gravitáciou“. Obmedzený človek uznáva len jestvovanie a hodnotu toho, čo vidí, čomu okamžite rozumie a svoj okruh poznatkov kladie namiesto skutočnosti. Čomu nerozumie, to považuje za nezmysel, špekuláciu, hmlu. Človek s duchovným záujmom, s veľkou myšlienkou, s nadšením z nových súvisov a objavov je medzi takými ako na púšti. Pritom to nie je vec veľkého nadania: „*Aj ľudia veľkých duchovných schopností môžu byť úzki a zadbenní. Aj ľudia priemernej kapacity môžu mať šírku, uznávať šírku a rásť do šírky*“²⁹. Vo všeobecnosti sa ľudia klonia k jednostrannosti. Nazierajú na život cez výsek medzi rozličnými „clonidlami“: svojho egoizmu, svojho prostredia, svojej národnosti, svojej konfesie, svojich záľub, svojich nálad, svojej vôle k moci. Pedagóg môže veľmi skoro odhaliť tieto „clony“ vo vychovávanom a jeho úlohou je rozhlád odcloniť, priviesť myslenie žiaka k otvorenosti a šírke. Individualizmus, nacionalizmus, partajnícke politikárčenie s ohľadom na záujmy, klerikalizmus a konfesionalizmus, to sú obmedzenia, kŕče, prekážky kultúrnosti, pretože – ako píše Guardini – skutočnosť je okrúhla, guľatá, univerzálna. Poslaním vychovávateľa je zapáliť „triezve oduševnenie“, z pozície vlastného stanoviska, no v otvorenosti k dialógu a celej šírke života.

4. *Prirodzenosť*. Pri definovaní kultúry a kultúrnosti sa zväčša vychádza z prírody a prirodzenosti, voči ktorej sa kultivovaním seba a sveta človek vymedzuje. Možno nájsť dva krajné postoje voči vzťahu prírody a kultúry: kultúrny naturalizmus a antinaturalizmus. Naturalizmus (protikultúrny romantizmus) zaujíma rezervovaný, ba až odmietavý postoj k samej kultúre, s úpenlivým pohľadom na priam spasiteľskú moc „čistej“ prírody. Antinaturalizmus je vlastný osvietenskému racionalistickému optimizmu, ktorého mottom je „poraziť prírodu“. Ladislav Hanus odmieta oba tieto prístupy: „*Kultúrnosť sa dá budovať iba na zdravom prirodzenom grunte. Je to danosť, prvé východisko, s ktorým treba počítať u jednotlivca i u pospolitosti*“³⁰. V prirodzenosti človeka je vrodená nesmierna potencialita, ktorá predstavuje pre kultúru nezastupi-

²⁴ Tamže, s. 63

²⁵ Tamže, s. 65

²⁶ Tamže, s. 67

²⁷ Tamže

²⁸ Tamže, s. 69

²⁹ Tamže, s. 70

³⁰ Tamže, s. 81

teľný vklad. Hanus identifikuje niekoľko znakov „slovenskej prirodzenosti“, na ktorú môže a má kultúrnosť organicky nadviazať: nádherná príroda („ktorá je dosiaľ silnejšia ako naša kultúrnosť“), zemitosť v duchovných výrazoch, ústanie do tajomstva, poloha medzi Východom a Západom, stred medzi pasivizmom a aktivizmom, pracovitosť a húževnatosť, dôvera, vrúcnosť, zbožnosť, umiernenosť. Vidí tiež riziká v nej vrastené: ustarostenosť, dôverčivosť, nedôslednosť a nesystematickosť, nedostatok energetickej cieľavedomosti. Keďže číra príroda nestačí, treba ju zušľachťovať – „*duch má oživovať a dvíhať v jednotu duchovnej osoby celého človeka so všetkými zložkami*“³¹ Príroda má svoje „záujmy“, ktoré sa prejavujú vábením, ťahaním človeka nadol, do nízkości – sebeckosťou, hrubosťou, závisťou, lenivosťou, zmyselnosťou. Do prírody treba štepiť slobodu, vyvarovať sa animalizmu i spiritualizmu. Ide o celoživotnú úmernú „starostlivú prácu na sebe“, trvalé zušľachťovanie smerom až na úroveň nadprírody, svätosti. Tá však neznamená opustenie prírody (k čomu často nesprávne dochádza v náboženskej výchove), ale zahrnutie prírody do nadprírody ako základu všetkej práce. Prírodu nemožno potlačiť, nahradiť duchovnosťou, ale ju organicky zapojiť do kultúrnosti.

5. *Ušľachtilosť a zbožnosť.* Vydať zo seba najvyšší výkon je príkazom života. Výsledkom kultúrnej snaživosti je človek, ktorého charakteristikou je *ušľachtilosť*. „*Ušľachtilá osobnosť je najvyššia stvorená hodnota. Susedí už s tajomstvom Božím*“³². Ušľachtilosť je dielom ľudským, no zároveň dielom tajomného pôsobenia božského. Posledným nositeľom šľachetnej kultúrnosti je zbožnosť, *pietas*. „*Zbožnosť je zapojenie celého života do Boha. (...) Snaha celého života k tomuto poslednému životnému cieľu*“³³. Ide o ochotu a otvorenosť človeka voči pôsobeniu transcencie, teda niečoho, čo ho presahuje a sľubuje naplnenie jeho najhlbších aspirácií. V kresťanstve vychádza Boh v ústrety človeku, aby povýšil človeka ponad jeho prirodzenosť, vtiahol ho do vnútornej cirkulácie Božieho života. Boh v kresťanstve poskytuje človeku tvár dokonalosti – Krista ako ideál ušľachtilej osobnosti. Zbožnosť, podľa Hanusa, má podstatný význam pre človeka: vytvára v ňom poriadok, podnecuje ku kultúrnemu výkonu, predkladá cieľ, nabáda k budovaniu, pozdvihuje k ideám, zjednocuje osobnosť, spája osobné dejiny s dejinami ľudstva, inšpiruje k vzopätiam v kultúre, umení i spoločenskom angažovaní, až po heroickosť. Náboženskosť je hlavným nervom kultúr a vzpruhou národov. Hanus vidí v slovenskej povahe prirodzenú zbožnosť, no upozorňuje, že je nevyhnut-

³¹ Tamže, s. 83

³² Tamže, s. 87

³³ Tamže, s. 88

né vypestovať z nej uvedomelú zbožnú kultúrnosť, aby dosahovala vysokú, ušľachtilú formu.

6. *Dobrota.* Je popri zbožnosti druhým prameňom ušľachtilosti. Hanus takto označuje mravnú silu, účinnú rozhodnosť za dobro. Dobrota v kategóriách prírodných ľudí patrí medzi slabosť a menejcennosť, naopak v bezohľadnosti a živelnosti vidia najvyššie právo. Dobrota pramení v kontemplácii krásy, v láske k životu, vo vďačnosti. Je zásadným prekonaním sebeckosti v úcte k realite, k poriadku sveta. Základnou dispozíciou dobroty je napomáhať tejto pravde a v úsilí o jej potvrdzovanie vychádza zo seba, aktívne zasahuje, nezostáva v pasivite. Nemožno si dobrotu zamieňať za pasívnu dobrákosť, ktorá je úbohosťou, obmedzenosťou, zbabelosťou: „*Dobrákosťou pasívnosťou možno viac zla zapríčiniť ako vedomou zlomyseľnosťou*“³⁴. Dobrý človek nie je rojko, je realista, ktorý dobre pozná nástrahy a silu zla. „*V tomto vidí svoje poslanie: celou váhou svojej osoby, celým svojím vplyvom zasadiť sa za dobro*“³⁵. Svoj zmysel života si spája so službou dobru. Sleduje v konkrétnych situáciách tie okamihy a stavy, kde je ohrozená spravodlivosť – vtedy sa pre ňu rozhoduje a zasadzuje, napriek strádaniu, nepochopeniu, poníženiu. Dobrota je morálnym rozmerom pravdy, je osudom absolútna, je energickým zásahom za vec. „*Pre múdrosť srdca treba viacej mravnej rozhodnosti ako vzdelania, alebo skôr treba vzdelanie srdca*“³⁶. Dobrota si vyžaduje niekedy i ráznu rozhodnosť; od pedagóga a rodiča žiada prisnosť – ak sa treba vzoprieť neporiadku – hoci má aj pokojnú povahu a raní ho to viac ako vychovávaného. „*Aby nielen zlo, špina a ničomnosť mali svojich robustných bezohľadných zástancov. Moc a silu, keď treba, bezohľadnú, potrebuje aj dobro*“³⁷.

7. *Ľudské vzťahy.* Zo všetkých vyššie uvedených činiteľov kultúrnosti vyrastajú ľudské vzťahy: životný priestor, domácnosť, spoločnosť, životný štýl. Ľudské vzťahy sú výrazom prirodzenosti človeka. Človek vychádza zo samoty svojho života smerom k svetu, k svetu tvári. Najprv tvári cudzích, vecných, sprvu nevyrušujúcich, bez nárokov. Až keď nastane prvý osobný kontakt, tváre prestanú byť vecami, začnú vyrušovať, vyvolávať požiadavky. Ladislav Hanus rozlišuje dva základné typy medziľudských vzťahov: kamarátstvo a priateľstvo. *Kamarátstvo* je ľudský vzťah v objektívnej sfére, ľudia sa stretnú ponad seba v niečom objektívnom: v myšlienke, práci, záujmoch, pri presadzovaní spoločných cieľov. Kamarátmi môžu byť druhovia v dobrodružstve, spoložiaci, športovci, kamaráti z vojny, kolegovia apod. „*Kamarátstvo je pretekánie sa*

³⁴ Tamže, s. 95

³⁵ Tamže, s. 97

³⁶ Tamže, s. 98

³⁷ Tamže, s. 100

o službu, o vernosť, o solidaritu, o pevnosť slova a sľubu, o kvalitu výkonu“³⁸. Kamaráti vytvárajú záväzné spoločenstvo s vnútorným poriadkom, pravidlami, solidaritou. Porušenie solidarity má vnútornú sankciu nečestnosti, charakterovej poškrvny. Základnou normou kamarátstva je rovnosť a spravodlivosť. Kamarátstvo mnohým postačí, niektorým však nie – siahajú po vyššej forme vzťahu – po priateľstve. Kamarátstvo je spoločenstvo viazané na objektívnu sféru, na „to druhé oproti mne“, prácu, záujem, zábavu, dielo, ideu. *Priateľstvo* je však oveľa viac – je vzťahom vo sfére osobnej. Podľa Hanusa priateľstvo je zriedkavé a málokto je ho schopný. „*Priateľstvo je spoločenstvo duší. Nielen diela, ideálov, osudu, toho objektívneho, vonkajšieho. Ale blízkosť toho vnútorného, najosobnejšieho. To už ústi do tajomstva*“³⁹. Spoločenstvo zasahuje aj najvnútornejšiu osobnú sféru, sféru, v ktorej je človek sám so sebou a so svojím Bohom – až tam sa ozve „druhá tvár“. Priateľstvo je problém a riziko – v ňom môže človek všetko získať, alebo všetko stratiť. Hanus poznamenáva, že s nástupom liberálnej (rozumej individualistickej) spoločnosti sa vytvoril predpoklad pre individuálne sebaapresadenie a tým došlo k úpadku priateľstva ako sociálneho javu. Ludstvo sa atomizovalo, novoveký človek je osamotený. Náhľad na človeka ako na prostriedok zničil ovzdušie priateľstva. Vo vzťahu priateľstva nemôže byť jeden vychovávajúci a druhý vychovávaný – obaja sa totiž vzájomne vychovávajú, nevedomky, vzájomným oceňovaním hodnoty toho druhého. Priateľstvo je vzorom a cieľom každého vzťahu, vzťahu pedagóga k žiakovi, vzťahu manželského, vzťahu rodičov k deťom a detí k rodičom.

Nadviazať na prerušené

Kultúrny človek kotví v duchu a všetky jeho vzťahy majú duchovný základ. To je zároveň hanusovský ideál slovenského kultúrneho človeka. *Rozpravu o kultúrnosti* treba chápať ako teoretický koncept aktívneho skultúrňovacieho programu Slovenska, počnúc osobným sebaformovaním („nadobúdaním formy“), cez formovanie najbližších sociálnych väzieb až po vytváranie veľkých diel a výrazov súčinnosti ušľachtilých duchov. „*Dnes je zrejme, že Hanus a jeho generácia boli pri tom, keď sa v Európe kládli základy nového humanizmu, že ešte aj teraz, už odpočívajúci v hrobe po bojoch a na ceste do večnosti, skrze svoje dielo je ešte stále spolutvorcom humanizmu nového storočia*“⁴⁰.

³⁸ Tamže, s. 110

³⁹ Tamže, s. 111

⁴⁰ DOBIÁŠ, R.: Ladislav Hanus – osobnosť nového storočia. In: *november89.eu*, s. 11. Dostupné na internete: <http://www.november89.eu/kniznica/hanus.pdf>

Napriek tomu, že Hanusov projekt bol násilne prerušený a odsúdený na neúspech, v podmienkach obnovennej slobodnej kultúry mladšia generácia nasledovníkov si ho zvolila za svoj vzor a inšpiračný prameň koncepcie „nenápadného kvasu“ v súčasných podmienkach na Slovensku. Významnú vzdelávaciu, výchovnú a osvetovú činnosť už 15 rokov vyvíja Spoločenstvo Ladislava Hanusa⁴¹, s ktorým je zviazaný projekt kolégií oxfordského typu (kolégiá Antona Neuwirtha), elektronické revue *postoy.sk*, z ktorého sa v r. 2015 stal Konzervatívny denník *Postoj*, či cyklus Hanusových dní, ktoré sa od roku 1997 spravidla raz za rok uskutočňujú na Spišskej Kapitule, novšie aj v Bratislave a Košiciach. Myšlienky a sny Ladislava Hanusa nezostali iba vedeckým, teoretickým konštruktom.

LITERATÚRA

- BALÁŽ, A. (ed.): *Ladislav Hanus 1907 – 1994. Symbol slovenskej kultúrnosti. Zborník k storočnici L. Hanusa*. Bratislava/Prešov: Lit. informačné centrum/Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007.
- DOBIÁŠ, R.: Ladislav Hanus – osobnosť nového storočia. In: *november89.eu*. Dostupné na internete: <http://www.november89.eu/kniznica/hanus.pdf>
- FUNDÁREK, F.: Problém kultúrnosti v diele Ladislava Hanusa. In KOLLÁR, K., KOPČOK, A., PICHLER, T.: *Dejiny filozofie na Slovensku v XX. storočí*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 1998, s. 52 – 60.
- HANUS, L.: *Romano Guardini, mysliteľ a pedagóg storočia*. Bratislava: Lúč, 1994.
- *Človek a kultúra*. Bratislava: Lúč, 1997.
- *Princíp pluralizmu*. Bratislava: Lúč, 1997.
- *Spomienky na Ferka Skyčáka*. Bratislava: Lúč, 2001.
- *O kultúre a kultúrnosti*. Bratislava: Lúč, 2003.
- *Pamäti svedka storočia*. Bratislava: Lúč, 2006.
- *Princípy kresťanskej morálky*. Bratislava: Lúč, 2007.
- KASPER, T., PELCOVÁ, N., SZTOBRYN, S. (eds.): *Úloha osobností a inštitúcií v rozvoji vzdelanosti v evropském kontextu*. Praha: Karolinum, 2013.
- KEKELIAKOVÁ, M. (ed.): *Ladislav Hanus v mozaike reflexií, interpretačných dotykov a postojov*. Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku 2010.
- KOLEKTÍV AUTOROV: *Ladislav Hanus 1907 – 1994. Symbol slovenskej kultúrnosti*. Prešov: Literárne informačné centrum – Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007.
- *2007 – rok Ladislava Hanusa*. In *Zrkadlenie – Zrcadlení*, 1/2007. Praha: Slovenský literárny klub v Českej republike. Roč. 4, č. 1, s. 7 – 59.

⁴¹ Predsedom SLH (Spoločenstva Ladislava Hanusa) je Dr. Juraj Šúst, absolvent magisterského i doktorandského štúdia filozofie na fakulte, ktorá organizuje túto konferenciu.

LETZ, J.: *Vysoká aktuálnosť Hanusovej kultúrnej filozofie*. Prednáška na Hanusových dňoch 2012: Rozprava o kultúrnosti, dňa 29. 9. 2012, Spišská Kapitula (*ineditum*).
ŠŮST, J.: Zápas o kultúrnosť In: *Impulz*, č. 1/2014. Dostupné na internete: <http://www.impulzrevue.sk/article.php?1137>

S U M M A R Y

“Slovak Guardini”. Man as a Cultural Being in the Philosophy of Ladislav Hanus

Ladislav Hanus (1907–1994) is one of the most important Slovak philosophers and theologians of the 20th century. In his works, he presents an original approach to the phenomenon of culture, in addition to contemporary European philosophical thinking. He focuses on moral philosophy and theology, aesthetics, history of art, political philosophy, but especially the philosophy of culture. He understands this as an intellectual tool for understanding a person who has his own culture. This can be characterized as a philosophical anthropology of culture. The role of culture is “lifting and refining the whole person”. Hanus defines man as a personification of culture, where culture is “an essential way of existence of man”. He follows the ideas of Jacques Maritain, Roman Guardini, Emanuel Mounier, Peter Lippert, Theodor Haecker, and others. Hanus analyzes the “Slovak soul” and identifies its limits. He proposes to overcome them with an active cultivation program.

Vec Šestov

P E T E R N E Z N Í K

František Novosád, významný slovenský historik filozofie v predslove k výberu z diela N. G. Černyševského, uviedol, že k veľkým osobnostiam môžeme byť nespravodlivý dvomi spôsobmi. A to jednak tým, že ich význam preceníme, „... alebo tým, že ich význam podceníme. Obidva sú dôsledkom neadekvátneho určenia vzťahu osobnosti a prostredia, neadekvátneho vzťahu medzi dobovým a tým, čo dobu presahuje.“¹ Je možné súhlasiť s názorom Novosáda, že nemá zmysel umelo vytvárať obra a z jeho súčasníkov naopak robiť neoprávnene trpaslíkov. Určite išlo o seberovných súčasníkov, kde sa niektorý z nich vydělil, či z pohľadu vývoja neskorších historických udalostí stal sa akoby oveľa jasnozrivejším, či smelším a progresívnejším. „Každá osobnosť je neopakovateľným a jedinečným fenoménom a dobové tendencie nielen pasívne registruje a odráža, ale ich aj zosilňuje, alebo oslabuje, usmerňuje ich. Černyševskij patril k tým osobnostiam, ktoré dokázali nielen postihnúť a vyjadriť základné problémy svojej doby, ale ktoré dokázali svoju dobu i usmerniť. Jeho úsilie“; ako zdôraznil Novosád, „prinútiť spoločnosť k rozumu, k uvedomeniu si svojho skutočného stavu narazilo na obrovské prekážky. Neustránilo sa však. Zanechalo hlboké stopy v intelektuálnych dejinách Ruska.“²

Našou úlohou by malo byť napomôcť tomu, aby sa myšlienky neustránilo a zostali živé aj napriek tomu, že doba k nim nie je priveľmi prajná, keďže nastúpili časy inej optiky a niekedy aj krivých zrkadiel. Stráca sa tým kontext, dokonca aj vo filozofii, v histórii a v dejinách filozofie zvlášť. Kedysi dávno som napísal, že na palette sa niekedy miešajú až príliš temné farby na filozofov a dobu, ktorá je mimo hľadáča aktuality a krátkonohých pravd, ktoré sú skôr konjunkuralistické pravdy, ak nechcem byť tvrdý a povedať, že sú to skôr iba pokusy interpretáciu z istého uhla, či bodu pohľadu. *Perspektíva* je

¹ NOVOSÁD, F.: Černyševského filozofia alebo odvaha rozumu. In: ČERNYŠEVSKIJ, N. G.: *Antropologický princíp vo filozofii*. Prel. R. Kopsová. Bratislava: Pravda 1988. s. 21.

² Tamže, s. 21.

dôležitá, ale niekedy dokáže byť zradná a nebezpečná, ak nie je podložená hlbokým premýšľaním a čestným sebaspytovaním na opodstatnenosť konkrétneho názoru a hodnotenia. Súhlasím s názorom J. Febera, ktorý v súvislosti so skúmaním filozofie S. L. Franka uviedol, že v dejinách filozofie je niekedy mimoriadne zložitá vyjadriť v akejsi všetko obsahujúcej skratke filozofický odkaz, celé životné dielo filozofa tak, aby nedošlo k zjednodušeniam, skratke a aj istým skresleniam. Preto mnohé štúdie si ani nekladú za cieľ komplexne obsiahnuť filozofické dielo, ale cielene si vyberajú niektoré aktuálne filozofické problémy a myšlienky skúmaného filozofa. Vo všeobecnosti sa sústreďujú na *filozofickejšie* stránky odkazu, to však často „... vedie k deformovanému výkladu... (...) Filozofi, ktorí sa rozhodli napísať dejiny ruskej filozofie, sa však nemohli vyhnúť pokusu vyložiť v jej rámci Frankovu filozofiu pokiaľ je to možné čo najúplnejšie. Oná úplnosť však nemohla znamenať vyčerpávajúci výpočet všetkých otázok, ktorým sa Frank venoval“. Preto sa museli pokúsiť „vyčleniť jeho základné jadro, z ktorého by aspoň v náznaku celok dal celok odvodiť.“³ Feber poukázal na svojvoľné prístupy interpretácie z pera uznávaných filozofov, aj historikov filozofie – klasikov dejín ruskej filozofie (Losskij, Zeňkovskij) a apeluje na pokus o korektnú rekonštrukciu filozofických myšlienok a odkazu filozofov, ako aj nedávnych historických udalostí, aby sme sa nedopúšťali deformácie textov a kontextov dejín filozofie.

Ruskí filozofi sa často vracali k problému histórie, skúmaniu pravdy a možnosti filozofa byť skutočne objektívny a vedecký. Už od čias starovekých Grékov sa aj filozofi báli vybočiť, stúpiť vedľa a dobrovoľne sa podriaďovali názorom a presile mnohých, *všetkých*. Príbeh Sokrata bol dostatočným varovaním pred tým, ako sa dokáže moc vysporiadať s tvrdohlavosťou a vyzývavosťou človeka, ktorý sa vydal hľadať pravdu a zbytočne znepokojuje svojich spoluobčanov, ktorí sa *už* tak pokojne zabývali v tomto svete...

Ak sa zamyslíme nad povedaným, tak môžeme zistiť, že práve tu nám Novosád môže byť dôležitou metodologickou pomôckou v našom úsilí podísť bližšie v premýšľaní nad dielami minulosti, nad myšlienkami ľudí, ktorých zmysel, silu, či slabosť si nedokážeme z pozície dneška možno ani len v hmlistých obrysoch, či nejasnej siluete vôbec predstaviť. Neboli to v žiadnom prípade iba akýsi kabinetní filozofi, akademici, ktorí prelievali (samozrejme že vždy chrabro, herojsky, odvážne a nekompromisne) litre atramentu a v tom istom čase sa báli čo i len bodnutia špendlíka, či jemného vpichu nenásytného sosáčka komára v čase neznesiteľných letných horúčav a večerov na brehu zasene tečúcej pokojnej riečky...

³ FEBER, J.: *Náboženská filozofie S. L. Franka*. Ostrava: VŠB-TU 2005. s. 102 – 103.

Možno nebude úplný omyl, či nepravda aj to, že Lev Šestov, ako mnohí jeho súčasníci, prežíval veľmi intenzívne problémy svojej doby. Šestov svojimi názormi, textami a dielom v mnohom ovplyvnil životy a názory svojich súčasníkov. Práve tým, že sa radikálnym spôsobom postavil proti všemoci tzv. všeobecne platných a uznávaných právd – *samozrejmostí* každodennosti neustále šíriacej sa z úst vzdelanej verejnosti. Bol to práve on, kto pobúrili vtedajšiu oficiálnu verejnosť svojimi adogmatickými myšlienkami a názormi. Rád veci videl svojimi vlastnými očami. Preto bol v istom zmysle kacírom, heretikom. Premýšľal o všetkom podstatnom bez toho, aby musel prebrať všeobecne uznávané názory podporené nejakou teóriou či uznávanou autoritou. Dokonca podľa názoru niektorých svojich súčasníkov, ale aj súčasných historikov filozofie, ktorí sa venujú skúmaniu jeho diela, svojimi vlastnými, často originálnymi prístupmi a domýšľaniami, no mnohokrát aj voľnými, ba až nespútane svojvoľnými výkladmi sa *vraj* dopustil niekedy aj neodpustiteľných prešlapov a chýb, ktoré mohli viesť aj ku skresleniam, odchýlkam od samotného pôvodného textu ním interpretovaného filozofa a aj prípadným omylom.

Podľa vyjadrenia J. Burckhardta *história* nám môže pomôcť pochopiť jeden z najťažších a najzložitejších problémov, ktorým je *život*. Ale to iba vtedy a za tej podmienky, keď sa dokážeme vrátiť z oblasti individuálnych a dočasných úzkostí späť k tým končínám, kde náš pohľad nie je zakalený *sebecktvom*. A to je zložitý problém moderného človeka. Burckhardt tvrdil, že ak sa v skúmaní *minulosti* (napr. pri básnikovi Petrarcovi, či inom človeku – renesančnom hrdinovi) postavíme do pozície vyšetrujúceho *sudcu*, potom sa nám môže veľmi ľahko stať, že samotný filozof, či umelec, ktorého budeme chcieť pochopiť, nám bude úplne cudzí a ľadovo nedostupný. Jednoducho ho umrtvíme, paralyzujeme a nakoniec nechtiac zabijeme. Budeme neustále *horlivo* hľadať rozpory medzi *básnikom* a *človekom*, preukázané vedľajšie lásky, necnosti, slabosti a poblúdenia, či takpovediac všetky malichernosti a *špinavosti sveta*. Možno veľa toho nezískame, ale určite sa pripravíme o možnosť pôžitku z jeho sonetov, alebo prideme o možnosť zažiť úchvatný pocit zrodu *moderného* človeka, ktorý pre nás zachytil v *priamom prenose* Petrarca v podobe *tragického* zápasu v boji so sebou samým.⁴ Podľa názoru Burckhardta by sme si mali uvedomiť, že takí veľikáni akými boli Petrarca, či Shakespeare, sila a schopnosť byť niečím veľkým a výnimočným, aj za cenu sebazničujúcich zápasov so sebou samým, znamená tiež a predovšetkým, že „taký génus

⁴ Pozri bližšie: BURCKHARDT, J.: *Kultura renesance v Itálii*. Prel. V. Čadský. Praha: Nakladatelství Rybka Publishers 2013. s. 230.

vôbec je iba vzácny dar nebies...⁵ Určite, postup, či skôr prístup vyšetovacieho sudcu aj v dejinách filozofie je síce možný, avšak nie je vo filozofickom skúmaní zmysluplný a dokonca ani produktívny.

Zaujal ma názor M. Geršenzona, ktorý tiež vo vzťahu k Petrarconi – človekovi – smrteľníkovi, básnikovi a politickému človeku – *homo politicus* ešte v roku 1915 v predslove k prekladu jeho diel s nadpisom *Francesco Petrarca 1304 – 1374* napísal, že ak sa pousilujeme oddeliť od seba to, čo je časové, minulé a dávno prežité od toho, čo je neustále živé, potom môžeme zažiť veľmi príjemné prekvapenie. „Najvyššia úloha historika, veniec jeho úsilia – je pochopiť a ukázať, čo je uchované z javov minulého, v čom je ešte živé a prečo je ešte potrebné. Šupka za šupkou sníma z javu jeho historické určenia, pokiaľ neobnaží živé jadro, – a tým sa historik stavia medzi najväznejších dejateľov prítomnosti. Ale toto jadro, hlboko ukryté pod odumretou šupou je potrebné nielen posvätné uchovávať, ako to zvykne robiť ľudský dav vo svojom nejasných túžbach a nádejach: je potrebné ho vylúštiť a spraviť viditeľným, aby ľudia poznali jeho vyživovaciu silu. Prirodzene, ľudia si viac ako dvadsať storočí pamätajú meno Aischyla, viac ako šesť storočí meno Dante, a to z toho dôvodu, že aj Aischylos a rovnako aj Dante sú im potrební; avšak iba ten spraví svojej spoločnosti skutočnú službu, kto im pomôže odkryť tvorbu jedného aj druhého a priamo, alebo cez historickú analýzu dokáže ich voviesť do samotného krúživého pohybu naliehavo aktuálnej skutočnosti.“⁶

Pamäť ľudstva je veľmi skúpa, veľmi šetrná, no často býva aj krutá a nespravodlivá. Geršenzon bol presvedčený o tom, že pamäť uchováva iba to, čo je živé a ľuďom pre ich život potrebné. Málokto z ľudí minulosti je citeľne súčasný ako práve Petrarca. Nech si odborníci a špecialisti dokazujú svoje teórie a tvrdenia o tom, čím všetkým bol – to nie je podstatné, pretože to všetko je iba minulé, historické. „Vedecké vedomosti a metódy Petrarca sú dnes čosi ako detský džavot, jeho latinské traktáty a texty dnes nikto nečíta, a ak by on bol naozaj tým, za koho ho vydávajú historici, zakladateľom talianskej renesancie – potom by mu patrilo iba miesto v dejinách tohto obdobia. Dokonca aj jeho sonety, ktoré sa čítajú dodnes, ak by mali byť samé bez väzby na jeho osobnosť, potom by nemohli potvrdiť jeho slávu, pretože napriek všetkej formálnej krásy a dokonalosti, zostali by úplne neživo chladné. Petrarca ako politický činiteľ tiež patrí minulosti, histórii, no stačí, aby

⁵ Tamže, s. 231.

⁶ GERŠENZON, M.: *Frančesko Petrarka 1304 – 1374*. Vstupiteľnaja statja. In: PETRARCA, F.: *Avtobiografija. Ispoved'. Sonety*. Prel. M. Geršenzon; V. Ivanov. Moskva: Izdatelstvo M. i S. Sabašnikovych 1915, s. 3.

sa niekto podujal skúmať a odkryť cez jeho činnosť, cez jeho poéziu a tak vzkriesiť jeho živý obraz, – a my zrazu uvidíme, že v tejto tvári sú črty tak zarážajúco zhodné s nami, tak že až nebudeme schopní uveriť, že sme od seba oddelení ohromnou vzdialenosťou času; a vtedy jeho diela sa naplňajú pre nás hlbokým zmyslom.“⁷ Ak Geršenzon písal, že takto by sme mali pristupovať ku skúmaniu minulosti, tak mal v mnohom skutočne pravdu. Možno takto dokázali skúmať v minulosti iba niektorí, nemnohí, no ich myšlienky a texty sú pre nás nielen zaujímavé a inšpiratívne, no niekedy až magnetizujúco príťažlivé. Mnoho originálnych myšlienok je možné nájsť u M. Heideggera, ale v rovnakej miere aj L. Šestova. Bol to práve Šestov, kto dokázal skoro každého skúmaného filozofa, či umelca spraviť takmer našim súčasníkom. Mnohokrát s nimi vstupoval do vážnych debát, ale aj do polemických diskusií, ba mnohokrát aj do vášnivých sporov.

Martin Heidegger sa oprávnenne vyjadril, že my *dnešní* vlastne ani nerozumíme dejinám, pretože sme stále iba v zdanlivom kontakte s históriou. Písal, že dokážeme vojsť do styku iba s historicky *vykalkulovanými* dejinami. To všetko je iba *povrchné* prehrabávanie sa v tom, čo sa nám podarilo v akomsi paberkovaní pozbierať, – no a to sa potom pokúšame aj *interpretovať*. Ale to podstatné, o čo by sme sa mali skutočne usilovať – odkryť fundament, premyslieť ho z bytnosti dejín a bytnosť dejín z bytia samotného... k tomu vôbec nedochádza. Heidegger tu podrobnými analýzami príde k záveru, že tým, keďže sme neboli vôbec schopní porozumieť dávnomu výroku Anaximandra, vyrieknutého už kedysi veľmi dávno, kdesi na úsvite ľudstva dopustili sme tak vážnych omylov, prechmatov a poblúdení, že sme neodvratne nastúpili na scestie, ktoré nás doviedlo do hlbkej krízy a do bezcestia... Ide tu o *vec myslenia*. Nie náhodou mal Heidegger prednáškový cyklus pod názvom *Čo znamená myslieť?* (1951/52). Neustále sa vracal do najhlbšej minulosti, aby z pohľadu večera, blížiaceho sa západu a nastupujúcej Noci Západu pootvoril úzku štrbinu do hlbkej minulosti, kde pri zrode myslenia, budúcej Európy a európskej kultúry, výchovy a vzdelania grécki ľudia – raní myslitelia ako Anaximandros boli možno oveľa bližšie k pravde, ako si vôbec vieme predstaviť. Podľa Heideggera človek 20. storočia je „pripravený vrhnúť sa na celok Zeme a jej atmosféry, strhnúť na seba skrytú vládu prírody vo forme prírodných síl a beh dejín podriaďiť plánom a poriadku svetovlády. Ten istý rozpínavý človek nie je jednoducho schopný povedať, čo je, povedať čo to je, že nejaká vec je. (...) Ktorý smrteľník je schopný vyčerpávajúcim spôsobom premyslieť priepasť tohto zmätenia? Je možné sa pokúsiť pred touto priepasťou zatvárať

⁷ Tamže, s. 4.

oči. Je možné si zakrývať výhľad šalbou a klamom. Priepasť nezmyslné. Teória o prírode, náuky o dejinách toto zmätenie neriešia.“⁸ Dochádza k omylom, zmätku a neschopnosti jasne odlišovať medzi sebou to, čo je podstatné a určujúce od toho, čo je iba zdanie, povrch a jav... Preto potom stále výzvy k tomu, aby sme sa začali venovať remeslu myslenia a začali jasne odlišovať jestvujúcno a bytie.

Nepochybne vidíme, že s veľkou naliehavosťou Heidegger zachytil potrebu pristúpiť k opätovnému premýšľaniu základných otázok *sveta* a *človeka*. Počujeme tu hlasy znejúce z nedávnej minulosti (Husserl, Šestov, Ortega y Gasset), ale aj tých oveľa skorších Dostojevskij, Nietzsche, Solovjov a mnohých ďalších... Heidegger sa v závere svojho uvažovania už v roku 1942 pýtal svojich súčasníkov, či je vôbec možná ešte nejaká záchrana? Možno je dobré si pripomenúť, že Heidegger bol presvedčený o tom, že aj *myšlienky* majú silu a moc, aby pôsobili na chod dejín. Mnohí s ním v týchto jeho názoroch nesúhlasia a zdajú sa im byť prehnané a nereálne, pretože filozofia a myšlienky filozofov či umelcov, básnikov *vraj* nedokážu meniť svet. Je tomu naozaj tak, alebo je to iba opäť jedna z našich ilúzií, omylov, predsudkov či utkvělých myšlienok?

Nie náhodou v premýšľaní o Európe a Rusku, v premýšľaní nad osudmi ľudstva sa zvyknú spomínať mená ako Leibniz, Nietzsche, Husserl, Jaspers, Heidegger. Niekedy sa spájajú, aby sa ukázala blízkosť, či spriaznenosť zdanlivo odlišných ľudí v premýšľaní o *človeku*. Toto premýšľanie bolo poznačené aj tušením *krízy* a nejasnej a zložitej etapy dejín ľudstva. Tak nás niekedy môže udiviť porovnávanie Dostojevského a Nietzscheho, ale aj Dostojevského a Heideggera. Sú to iba náhodné kombinácie vypočítané skôr na efekt, alebo naozaj môžu mať v sebe niečo spoločné, či dokonca bytostne blízke takéto zdanlivo, či aj skutočne diametrálne odlišné postavy a neporovnateľné ľudské *charaktery*?

Lev Šestov už začiatkom 20. storočia napísal zaujímavú knihu *Dostojevskij a Nietzsche. Filozofia tragédie* (1903), kde sa snažil originálnym spôsobom premyslieť a priblížiť svet filozofického myslenia F. Nietzscheho vo väzbe na svoju dobu, predchodcov a jeho vzory a tiež aj súčasníkov. Šestov sa zamerával aj na životné osudy samotného filozofa. Pokúsil sa rovnako poukázať aj na Nietzscheho spriaznenosť, či blízkosť s hľadaniami a životnými osudmi, ale aj myslením F. M. Dostojevského. Podľa niektorých historikov filozofie o tomto prepojení dnes už niet žiadnych pochyb.

Lev Šestov sa vyjadroval často aj k problémom dejín, k otázkam filozofie dejín. V jednom fragmente, keď uvažoval o dejinách a úlohe *veľkých osobností* v dejinách, premýšľajúc o tom, ako Dostojevskij a Tolstoj mučivo chceli

⁸ HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012. s. 14 – 15.

porozumieť Napoleonovi, poukázal na váhu slova, odborného názoru, stanoviska a hodnotenia. V skúmaní otázky *zodpovednosti* Šestov uviedol, že by sa vlastne patrilo, aby „... na to pamätali všetci, najmä ľudia uvažujúci, čiže filozofujúci. Veď aj filozofi bývajú historickými dejateľmi, a často významnými, keďže nielen palica, ale aj slovo zanecháva po sebe v dejinách stopy. Ale aj filozofi, pokiaľ sú činní, sú nezodpovední, totiž nikdy nevedia a nemôžu vedieť, čo bude z ich podujatí ešte aj v empirickom živote. A čo v nadempirickom? Veď tam je slovo najúčinnějšíe, tam slovo buduje a ničí celé svety! Keby filozofi, ktorí tak veľa hovoria o zodpovednosti, vedeli, aké následky majú v umom postihnuteľnom svete nielen ich vysvetlené, ale ešte väčšmi nevysvetlené myšlienky, určite by na seba uvalili sľub večného mlčania, ba uložili by si zákaz uvažovať!“⁹

Heidegger cez Nietzscheho myšlienku, že „púšť rastie...“ poukazoval na to, ako sa moderný človek stráca vo svete, ktorý sa mu zmenil na bludisko, labyrint sveta... Nachádzame tu mnohé väzby a súvislosti s počiatkom zrodu moderného ľudstva v 17. storočí, keď Leibniz písal o dvoch *labyrintoch*. „Sú známe dva labyrinty, v ktorých náš rozum veľmi často zabľúdi. Prvý sa týka veľkej otázky *slobody* a *nevyhnutnosti*, zvlášť pokiaľ ide o vytváranie a pôvod zla. Druhý *záleží* v diskusií o *kontinuite* a *nedeliteľných veciach*, ktoré sa zdajú byť jej prvkami, s čím úzko súvisí problém *nekonečna*. Prvý labyrint znepokojuje takmer celé ľudstvo, zatiaľ čo druhým sa zaoberajú iba filozofi.“¹⁰ Práve *labyrint* prírody a *labyrint* duše, ktoré zamestnávali Leibnizove myslenie a ktoré aj chápal ako vážnu úlohu a zároveň aj prípadnú, či možnú reálnu hrozbu budúcnosti sa mali zmeniť na problém labyrintu moderného ľudstva. Heidegger venoval štúdiu Leibniza veľkú pozornosť. Nebolo tomu inak aj so Šestovom, ktorý s Leibnizom polemizoval a videl ako jeho prednosti, ale aj tienisté stránky, keďže bol pre neho stelesnením rozumu a novovekého racionalizmu. Šestov bol však niekedy dosť nekompromisný a aj jednostranný. V otázkach skúmania a naliehavosti opätovného premýšľania pravdy ba sa zrejme dokázali zhodnúť, ako tomu bolo s Husserlom, keď došlo k ich osobnému stretnutiu. Aj Šestov a rovnako aj Leibniz sa zamýšľali nad dialógmi a textami Platóna a usilovali v nich nájsť inšpiráciu pre vlastné myslenie. Vedeli, že „duchovná skúsenosť človeka sa nedá vypovedať čisto verbálne, pretože duchovná skúsenosť je poznaním duše. (...) Platón svoju

⁹ ŠESTOV, L.: *Moc klúčov*. Výber z esejí a aforizmov. Prel. J. Komorovský. Bratislava: Kaligram 2009. s. 183.

¹⁰ LEIBNIZ, G. W.: *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Prel. K. Šprunk. Praha: Oikúmené 2004. s. 11.

skúsenosť popisuje v *Siedmom liste* ako skúsenosť, ktorá mu bráni písomne zachytiť charakter duchovného poznania... „odo mňa celkom iste o tom nieto žiadneho spisu a takisto nikdy nebude; pretože to nie je možné vysloviť ako iné nauky...“¹¹ Tu niekde je ten bod, na ktorom by sa vedeli zhodnúť zdanlivo svárliví bratia, ktorí sa niekedy venujú zbytočným sporom, až si znemožnia pochopiť, že sa usilujú o to isté. Ale každý z nich, ako originálny mysliteľ pristupuje k riešeniu problémov iným – svojským, diametrálne odlišným spôsobom. Tento filozofický zápas o pravdu skúma aj Peter Rusnák vo svojich prácach, vyššie uvedený text pochádza z jeho monografie *Pravda, veda, symbol*. (2008), kde sa snaží priblížiť myslenie a dielo ruského filozofa P. A. Florenského v zápase o pravdu a jej skutočné – oveľa hlbšie pochopenie. *Púšť*, o ktorej premýšľal a písal v obavách Nietzsche, si našla miesto aj u Šestova, keď sa opätovne vracal k otázke *pravdy*, myslenia a vedy, no tentoraz vo vzťahu k existenciálnej filozofii Kierkegaarda (1935), alebo v úvahách Heideggera (1952). *Púšť* akoby spájala a spája tých filozofov, ktorí sa pokúsili robiť svoju prácu zodpovedne, s veľkým zápalom a nasadením, napriek tomu, že si boli viac ako iba istí tým, že aj ich varovný hlas zostane *opäť* nevypočutý, rovnako tak aj ich naliehavá výzva odvrátiť sa od vedy a obrátiť sa o pomoc k filozofii – k premýšľavému mysleniu...

Lev Šestov si dokonca oveľa jasnejšie ako výborný filozof a historik filozofie Vl. Solovjov uvedomil, že novoveká racionalistická filozofia je bez nemeckého filozofa a polyhistora G. W. Leibniza, tvoriaceho akýsi medzičlánok, či pomyselný most od minulosti – starovekých Grékov a stredovek – až k súčasnosti naprieč jednotlivými obdobiami dejín filozofie, úplne nemysliteľná. Leibniz patril k tým, kto pomáhal utvárať novoveké, moderné myslenie. Ale netrpel jednostrannosťou myslenia, ktorá bola vlastná niektorým z jeho súčasníkov. V tomto v istom zmysle Šestov podcenil a tiež aj nedocenil význam a výnimočnosť Leibniza. Pretože práve Leibniz kritizoval pohodlnosť a *lenivosť* ľudského rozumu, ktorý sa dá tak často zviešť na bludné cesty a stáva sa priveľmi ľahko obeťou všemožných úskokov a manipulácií. *Lenivý* rozum, podľa Leibniza, sa dá veľmi ľahko zviešť k záhalke a nečinnosti. Potom sa už vôbec o nič nestará, keďže popustil opraty svojim sklonom k bezprostredným príjemnostiam a rozkošiam. Pasivita, rezignácia a beznádej vedú človeka k tomu, že začne veriť v *osud*... Ľudia majú podľa Leibniza prirodzený sklon vyhýbať sa zložitému uvažovaniu a mysleniu. Snažíme sa všemožne vyhnúť *mysleniu*. Leibniz bol človekom sveta, ktorý ako Descartes, Spinoza a mnohí ďalší prežil svoj život mimo prednáškových siení univerzít, keďže chcel mať

¹¹ RUSNÁK, P.: *Pravda, veda, symbol*. Trnava: FF TU, 2008.s. 97.

bezprostredný kontakt so svetom a životom živého človeka, európskej politiky a aj podiel pri tvorbe ľudskejšej podoby novej Európy. Títo ľudia žili neustále na cestách, v listoch a vedeckých polemikách obiehajúcich myšlienok. Práve v diskusiách prostredníctvom časopisov a listov boli účastní na tvorbe a zrode nového európskeho ducha. Hľadali *pravdu* – a práve tým boli blízki aj filozofom 20. storočia, ktorí ich pomerne často spomínali aj vo vlastných knihách a textoch. Šestov to robil často a rovnako aj E. Husserl, keďže sa snažil nájsť pevné základy pre filozofiu a myslenie.

Ako som už uviedol, Heidegger bol radikálny svojou otázkou *Čo znamená myslieť?* (1951/52). Možno niečo iba *predstierame*, alebo *hráme* sa na hlbavé premýšľanie a skúmanie, ale v skutočnosti ani len netušíme, že sme sa nad tým podstatným ani poriadne nezamysleli. A presne tak tomu môže byť aj mnohými inými vecami a podstatným záležitosťami človeka.

Šestov napísal, že „... Dostojevskij aj Nietzsche sú typickými »opačnými simulantmi«, ak je možné sa tak vyjadriť. Tvárili sa ako duševne zdraví, hoci boli duševne chorí. Vedeli dobre, že sú chorí a svoju chorobu prejavovali navonok do tej miery, v akej sa čudáctvo ešte pokladá za originalitu. S jemenocitom vlastným všetkým, čo sa nachádzajú v ustavičnom nebezpečenstve, nikdy neprekročili určitú čiaru. Sekera gilotíny verejnej mienky vždy visela nad nimi: stačilo iba nešikovným pohybom zavadiť o povraz, a poprava by sa vykonala sama od seba. Ale vedeli sa vyvarovať zbytočných pohybov.“¹² Ale už spomínaný Burckhardt, keď opisoval osudy renesančných ľudí – vládcov, umelcov, vojakov – kondotierov, duchovných a mešťanov, štátnikov a obchodníkov tak uviedol, že možno práve *pocit neustáleho ohrozenia* mohol v nich prebúdať značné osobné schopnosti.¹³

Práve táto akási osobná danosť (výnimočnosť, nedostatkovosť, či nebudaj „kazovosť“) každého z výnimočných ľudí mohla byť akýmsi mikroskopickým „detailom“, či naopak podstatnou udalosťou, ktorá mohla mať ďalekosiahle dôsledky nielen v osobnom živote filozofov, či spisovateľov, ale aj mnohých ich interpretátorov a komentátorov. Životu a dielu Leva Šestova sa u nás nevenovalo v minulosti až tak veľa pozornosti.

Blízky spolupracovník Jana Patočku – Ivan Dubský ma upozornil, vo svojich textoch a knihách, na mnohé podstatné udalosti a skutočnosti, ktoré sa udiali v dejinách filozofie. Bolo tomu tak aj v knihe venovanej Nietzschemu

¹² ŠESTOV, L.: *Moc klúčov*. Výber z esejí a aforizmov. Prel. J. Komorovský. Bratislava: Kaligram 2009. s. 56.

¹³ pozri bližšie: BURCKHARDT, J.: *Kultura renesance v Itálii*. Prel. V. Čadský. Praha: Nakladatelství Rybka Publishers 2013. s. 42.

– O Nietzscheovi (2016), keď svoju pozornosť upriamil na skutočnosť, že už v minulosti milovník filozofie F. Nietzscheho, jeho blízky priateľ a kolega z Akadémie vied Mojmir Hrbek (1924 – 1992), ktorý bol v čase tzv. normalizácie z Filozofického ústavu ČSAV vyhodnený, podnikol isté kroky práve týmto dosť nezvyčajným smerom. Hrbek bol tiež v mnohom osobitý. Študoval pozorne okrem milovaného a takpovediac „svojho“ Nietzscheho aj ruského filozofa Leva Šestova. Zaujala ho práve významná Šestovova práca *Dostojevskij a Nietzsche (filozofia tragédie)*, ktorá bola uverejnená v roku 1902 (N. O. Losskij vo svojich *Dejinách ruskej filozofie* uvádza rok vydania 1903). Šestov bol jedným z tých, kto bol nápomocný v rozšírení Nietzscheho myšlienok v Rusku.¹⁴

Šestov začínal svoju knihu slovami: „Filozofia tragédie! Je možné, že takéto spojenie slov vyvolá zo strany čitateľa, navyknutého vidieť vo filozofii konečné zovšeobecnenie ľudského rozumu, vrchol tej veľkolepej pyramídy, ktorá sa volá súčasnou vedou. Možno by skôr pripustil výraz ‚psychológia tragédie‘ – ale aj to iba veľmi neochotne a s veľkými obmedzeniami, pretože je v hĺbke svojej duše presvedčený o tom, že tam, kde dochádza k tragédii, v podstate, musia končiť všetky naše záujmy. Filozofia tragédie, vari toto neznamená skôr filozofiu beznádeje, zúfalstva, šialenstva – a dokonca smrti?! Či tu ešte vôbec môže byť reč o akejsi filozofii vôbec? Predsa nás učili: nechajte mŕtvym, aby pochovávali svojich mŕtvych... – a my sme zrazu pochopili a s radosťou sme súhlasili prijať toto učenie.“¹⁵

Šestov odsudzuje filozofiu, ktorá chce byť vedou za každú cenu. Rovnako ako matematika chce stavať svoje vedenie isto a nespochybniteľne. Šestov odmieta filozofiu ako vedu, tiež snaží budovať teórie poznania, či dobudovávať filozofiu do uceleného systému. To všetko vidí ako chybné a hlboko nesprávne chápanie filozofie a jej skutočného poslania. „Nezaujaté hľadanie pravdy, ktorým sa kedysi s takou obľubou ľudia vychvaľovali – dnes už v to neveríme a ani veriť nemôžeme. A ako aj je možné v niečo také veriť, keď je všetkým jasné, že my vlastne ani nevieme, čo vlastne chceme, ak vravíme, že chceme pravdu. Je možné, že priat' si pravdu vlastne znamená priat' si pokoj, a je možné, že to znamená nový stimul pre boj, a je možné, že to znamená pranie nájsť zvláštne originálnu, takú, čo ešte nikomu ani len neprišla

¹⁴ Pozri bližšie: SINEOKAJA, J. V.: *Ruskijje posledovateli Nicše*. In: Nezník, P.; Markov, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: FF UPJŠ v Košiciach 2016, s. 145 – 161.

¹⁵ SCHESTOW, L.: *Dostojevskij und Nietzsche. Philosophie der Tragödie*. Köln: F. J. Marcan-Verlag 1924. s. III.

na rozum, zvláštny »uhol pohľadu«. Všetko je možné! Avšak ak každý systém, z formálnej stránky, sa usiluje spraviť koniec nekonečným »prečo«, tak šikovne vynájdený našim vo všemožných vzťahoch tak málo vynaliezavým umom, tak z vnútornej strany, podľa svojho obsahu, opakujem každá filozofia, sledovala neodkladne a rozhodne svoje vlastné ciele aby potvrdila samú seba, aj keby si toho sama nebola vedomá. A idealizmu tento cieľ bol vždy vlastným. Dával ľuďom úlohy a vyvyšoval tých, kto bol ochotný prijať tieto úlohy; avšak tých, ktorí ich odmietali zatracoval a dával ich do zatratenia... (...) mal už vopred pripravené vysvetlenie aj pre prípad neúspechu...“¹⁶

Šestov tu ukazuje, ako sa nezdravo vyvíjalo umenie, ako bolo neprípustné vidieť svet s jeho problémami a neuhmi. Umelec, keďže tvoril v akomsi opojení, nevedomom umeleckom tranze mal iba ospevovať dobro, pravdu a krásu. Všetko ostatné už bude vecou kritiky a literárnych kritikov. Vždy to tak bolo a vždy to tak aj bude... Šestov sa pýtal – a čo ak tomu tak raz nebude? „Čo ak umelec zabudne na krásu, vysmeje sa nad pravdou a odmieta dobro? Povedia mi, že také *niečo* nie je možné...“¹⁷ Ale predsa umelec má niekedy schopnosť uvidieť to, čo iní nevidia, rozpovedať o tom, čo je choré v spoločnosti, no čomu ľudia vedy nechcú a snáď ani nemôžu rozumieť. Umelci sú slobodní ako orly, lietajú slobodne a vysoko, orlí spôsob života je pre zdravý rozum, pohodlne zabývaný vo svete každodennosti – je niečo také úplná nenormálnosť... To je dôležitý moment, ktorý Šestov otvára hneď v úvode, keď sa akoby pýta: *Čo je normálne?* – a rovnako aj akoby jedným dychom *Čo je nenormálne?* „Nenormálne! Hľa, to strašné slovo, ktorým ľudia vedy strašili a strašia aj doposiaľ každého, kto sa nezriekol odumierajúcej nádeje nájsť vo svete niečo iné, okrem štatistiky a »železnej (logiky) nevyhnutnosti!«! Každého, kto sa usiluje pozrieť sa na život inak, ako si to žiada súčasný svetonázor, môže a aj musí čakať, že ho zaradia medzi nenormálnych ľudí. Zarátajú ho – a to by ešte nebolo nič... Celý úžas je však v tom, že nikto, rozhodne nikto z teraz živých, zrejme nie je schopný zniesť dlho myšlienku o možnosti iného chápania sveta – iného svetonázoru. Vždy, keď mu zide na um, že terajšie pravdy – že sú to rovnako iba pravdy svojho času a že naše »presvedčenia« môžu byť rovnako mylné, ako aj to, čomu verili naši vzdialení predkovia – tak jemu samému sa začína zdať, že akoby opustil jedinú správnu cestu a ide v ústrety nenormálnosti.“¹⁸

¹⁶ ŠESTOV, L.: *Dostojevskij i Nicše (filosofija tragedii)*. In: Šestov, L.: *Izbrannyje proizvedenija*. Moskva: 1996, s. 3 – 4.

¹⁷ Tamže, s. 5.

¹⁸ Tamže, s. 7.

Tu uvádza Šestov ako príklad knieža Tolstého, ktorý v mladosti radikálne nenávidel, odmietal všetko to, čo bolo spojené s konštrukciou oficiálnej mysle. Na všetko „áno“ opakoval svoje rozhodné „nie“, a to dokonca aj vtedy, ak by mal povedať nejakú hlúposť. „Bol schopný uveriť nevzdelanému mužikovi, hlúpej babe, dieťaťu, mešťanovi odetému do hrubého súkna, či tučnému kupcovi – len aby hovorili inak, ako ľudia vedy! No a nakoniec skončil tým, že prijal všetko to, čo učí veda, a drží sa rovnako pevne ‚pozitívnych‘ ideálov, ako aj väčšina reformátorov v Európe. Jeho kresťanstvo je ideál dobre zabývaného ľudstva. On žiada od umenia, aby hlásalo dobré mravy, aby veda dávala rady mužikovi. Nechápe, prečo a načo básnik smúti, načo sa usiluje vyjadriť odtienky svojich nálad, zdajú sa mu byť zvláštne divnými títo nepokojní hľadači...“¹⁹ Tolstoj už nechápe, už sa uspokojil, chce možno pokoj a klud..., žiadne hľadania a žiadne noci bez sna...

Šestov tu ukázal aj to, ako bol strašný príznak šialenstva, nenormálnosti. Práve to bol dôvod, prečo sa niektorí vzdali a prispôsobili sa tomu, čo robila, ako zmýšľala väčšina. Stali sa nikým, keďže chceli splynúť so všetkými, byť *spolu* s ostatnými – s priemernosťou. „Tento strach je pochopiteľný: hoci súčasnosť opäť ohlásila ideu o príbuznosti geniality a šialenstva, predsa však, viac ako smrti sa bojíme šialenstva. Nech by tam bola akákoľvek príbuznosť – genialita je genialita, no a šialenstvo je šialenstvo. A skôr šialenec skompromituje svojou prítomnosťou génia, ako génius zdôvodní šialenstvo. Môžeme pochybovať o čomkoľvek – no toto je pre nás axióma, akékoľvek experimenty so sebou samým končíme tam, kde nám začína hroziť šialenstvo.“²⁰ Šestov je presvedčený o tom, že z toho dôvodu aj knieža Tolstoj sa vrátil späť k pozitívnym ideálom... Mali by sme si pamätať, že je oblasť, kde ľudia nejdú dobrovoľne... „To je oblasť tragédie. Človek, ktorý tam pobudol, začína inak myslieť, inak pociťovať, inak si priať. Všetko to, čo je blízke a drahé všetkým ľuďom, stáva sa mu cudzie, nepotrebné a cudzie. Zachovalo sa v ňom čosi z tých vier, v ktorých ho vychovali v detstve, má v sebe živé staré obavy a nádeje. Je možné, že neraz sa v ňom prebúdzajú mučivé vedomie úžasu zo svojho stavu a snaha vrátiť sa späť k svojmu spokojnému minulému. Ale ‚to minulé už nevrátiš‘.(...) S nenávisťou a zlobou vytrháva zo seba všetko, v čo kedysi veril, čo kedysi ľúbil. Snaží sa ľuďom rozpovedať o svojich nových nádejach, ale všetci hľadajú na neho v úžase a nechápavo. V jeho tvári, ktorá je zmučená od mučivého premýšľania, v jeho zapálených, bľaciach neznámym ohňom očiach chcú ľudia nachádzať príznaky šialenstva, a to preto, aby sa

ho mohli zrieknuť. Volajú si na pomoc všetok svoj idealizmus, všetky svoje preverené teórie poznania, ktoré im dávali tak dlho možnosť žiť si spokojne svoj život medzi záhadnými tajomnými udalosťami, ktoré sa im diali priamo pred očami. Veď práve idealizmus im dovolil zabudnúť na mnohé, či vari jeho sila a moc, schopnosť okúzliť každého sa pominuli, vari bude musieť ustúpiť pre náporom nového nepriateľa?“²¹ Stráca sa pokoj a zaistené bezpečie pokoja. Znepokojená verejnosť, svet priemerných ľudí, konfekčných ľudí žijúcich svoje zdanlivo bezproblémové životy podľa matrice, podľa štandardného strihu sa teraz pýta s veľkým znepokojením a ťažko skrývanými obavami: „... no a kto že sú títo Dostojevskij a Nietzsche, čo hovoria akoby im patrila moc? A čomu oni vôbec učia?...“²² Šestov tu uviedol, že ničomu neučia! To je najväčší omyl, ktorý je rozšírený v ruskej verejnosti, že akoby spisovateľ existuje pre verejnosť. Je to všetko naopak – čitateľ existuje pre spisovateľa. Dostojevskij a Nietzsche nehovoria kvôli tomu, aby ukázali surovosti..., veď história pozná oveľa strašnejšie výkony katov a tých, čo kynozili celé národy. Veď to vôbec nie je vecou filozofie. Nikoho nechcú vzdelávať, osvietiť svojich blížnych, to vôbec nie. „Oni sami hľadajú svetlo, oni sami sebe neveria, ak sa im niekde zablyсне svetielko, tak rovnako ako my majú obavy, či je to skutočné svetlo, alebo iba prelud... – halucinácia ich chorej predstavy. Volajú k sebe čitateľa ako svedka, chcú od neho dostať oprávnenie myslieť podľa seba samých, mať nádej – existovať. Idealizmus a teória poznania im priamo oznamuje: vy ste šialenci, ste nemravní, odsúdení, ste mŕtvi ľudia. No a oni sa snažia apelovať k poslednej inštancii, v nádeji, že tento strašný rozsudok bude zrušený... Je celkom možné, že väčšina čitateľov si to nechce uvedomiť, ale diela Dostojevského a Nietzscheho neukrývajú v sebe odpoveď, ale naopak *otázku*. Otázku: majú nádej tí ľudia, ktorí boli zavrhnutí vedou a morálkou, t. j. či je vôbec možná *filozofia tragédie*?“²³

Šestov sa pokúšal ukázať, ako sú si blízki Dostojevskij a Nietzsche, ako sa obaja postupne dostali z veľkých humanistov, samozrejme každý vplyvom iných udalostí, k tomu, že museli radikálne prehodnotiť svoje presvedčenia. Dostojevskij, ktorý prešiel peklom vyhnanstva, a nikdy sa nedokázal vrátiť späť do bezpečia starého prístavu humanistických ideálov, a musel niesť v sebe večne tento biľag ako akési prekliatie a rozdvojenie. Hrdina Dostojevského *Zápisok z podzemia* podľa presvedčenia Šestova nie je v skutočnosti nikto iný ako samotný Dostojevskij, ktorý vie, že jediný o čom môže, ale aj

¹⁹ Tamže.

²⁰ Tamže, s. 8.

²¹ Tamže.

²² Tamže.

²³ Tamže, s. 9.

má vôbec zmysel písať je hovoriť a písať nahlas o sebe samom. „Postupne, rokmi, podľa toho ako vnútorne dozrieva a rozvíja sa jeho dar, čoraz smelšie a pravdivejšie hovorí o sebe. Avšak až do konca svojho života, až do smrti sa viac či menej zakrýva vymyslenými menami hrdinov svojich románov. (...) Je celkom možné, že ku koncu života by sa Dostojevskij odvážil porušiť aj oveľa vážnejšie požiadavky medziludských vzťahov.“²⁴ V poznámke k *Zápisom z podzemia* ešte píše o tom, že to akoby nie je čosi skutočné, iba akési dozvuky minulého pokolenia. ... Podľa Šestova bolo vôbec neznesiteľné pre samotného Dostojevského žiť s tým, že ním opísané myšlienky hrdinu z podzemia, že v nich nie je vôbec nič vymyslené. Všetko to strašné a ťaživé, ale odkryté, vydolované z tej najvnútornejšej hĺbky jeho duše, z hĺbín jeho samého, ba čo viac, že všetko to desivé a strašné musí stále niesť a aj on neustále zúfalo nesie v sebe samom... Samotný Dostojevskij sa desil, „... bál sa tých úžasných vecí, ktoré odkryl a s námahou sa usiloval vypäť všetky sily svojej duše, aby sa niečím od nich ohradil, aby sa zaštitil akýmkoľvek ideálom, ktorý by mu prišiel do cesty... Tak aj vznikli postavy ako Myškin a Aljoša Karamazov.“²⁵

Šestov sa pokúsil ukázať nielen hlboko filozofické myšlienky a dielo Dostojevského, usiloval sa namodelovať a namaľovať portrét živého Dostojevského, predovšetkým jeho svet myslenia a životný príbeh Dostojevského. Chcel poukázať na to, ako sa postupne menil Dostojevského svet myslenia, ako sa menili jeho sny, myšlienky, mienky a presvedčenia. „Najnovšia doba, okrem Dostojevského, môže uviesť iba Nietzscheho. Nietzscheho postihla rovnaká história. Jeho rozchod znamenajúci zrieknutie všetkých istôt, (zapudenie humanistických ideálov) a učiteľov mladosti bol rovnako rázny ako aj vášnivý, a taktiež aj bolestne mučivý. Obaja na to isté použili iba rôzne slová...“²⁶ Podľa Šestova si boli ruský spisovateľ a nemecký filozof – Dostojevskij a Nietzsche – blízki tým, čo museli prežiť a pretrpieť. Ich životná skúsenosť ich robí blízkymi, dokonca nachádza v ich osudoch aj to, čo by nás mohlo oprávňovať hovoriť dokonca aj o blízkosti ich charakterov. Podľa Šestova by si mohli byť Dostojevskij a Nietzsche dokonca aj rodnými bratmi... „Myslím si však, že ak by žili spolu, tak by sa vzájomne nenávideli tou zvláštnou nenávisťou, ktorú mali k sebe Kirillov a Šatov (Besy) po svojom americkom putovaní, ako museli polohladní pretrpieť – preležiaci spolu 4 mesiace v stajni. No Nietzsche poznal Dostojevského iba cez jeho knihy a to vtedy, keď už nebol medzi živými. Mŕtvemu je možné všetko odpustiť – dokonca aj to, že pozná pravdu, ktorá sa

²⁴ Tamže, s. 10.

²⁵ Tamže.

²⁶ Tamže, s. 11.

odkryla Kirillovovi a Šatovovi v stajni. On už nič neprezradí...“²⁷ Ale vždy je tu to zvláštne ale... je možné, že Nietzsche dôveroval Dostojevskému... Podľa Šestova mnohé z toho, čo bolo naznačené v diele Dostojevského, čo tam bolo povedané v náznaku a nejasne, to dokázal objasniť, či aspoň presvetliť a aj zjasniť v istej miere Nietzsche.

Jedným z prvých Rusov bol Dostojevskij, kto si získal slávu v Európe. „Prvý dar, ktorý Európa s vďakou prijala od Ruska bola ‚psychológia‘ Dostojevského, t. j. podzemný človek s jeho odrodami ako Raskoľnikovci, Karamazovovci, Kirillovovci. Či nie je pravda, že je to veľká irónia osudu? Osud sa najradšej nad ideálmi a proctvami smrtníkov – a, je potrebné si myslieť, že v tom je aj ukrytá jej veľká múdrosť.“²⁸

Nietzsche sa postupne prerodil a hľadal svoju vlastnú cestu ako aj Dostojevskij, keď sa rozišiel so svojimi učiteľmi. Podľa Losského bol Nietzsche už od detstva veľmi nábožný a až otrocky plnil všetky povinnosti. V každej perióde života mu bola vlastná tendencia k добрote a sústrasti... Ale potom sa prechýlil na opačný pól krajnosti, úteku zo sveta a od seba samého k afektovanej štylizácii pýchy. Sklamal sa v ľuďoch... No ako keby v ňom neustále viedli zápas tieto dve sily – sila dobra a zla. Je možné nájsť argumenty pre potvrdenie týchto myšlienok Losského u samotného Nietzscheho. Mnohí z jeho ctiteľov by možno s interpretáciou Losského nesúhlasili. Šestov uviedol, že Nietzsche našiel v Dostojevskom pre seba blízkeho človeka. Uveril mu a čítal veľmi intenzívne jeho knihy. Ako uviedol I. Evlampiev, Nietzsche sa zoznámil s Dostojevským cez jeho knihu *Zápisky z mŕtveho domu*, (k čomu mohlo dôjsť už v 70. rokoch a nie iba v roku 1887) ale aj iné jeho diela vo francúzskom preklade, kde mala byť Chyžná a *Zápisky z podzemia* – 1887, list Overbeckovi. V jeho pozostalosti sa našiel zošit, ktorý mal názov „Denník nihilistu“ a výpisky, ktoré si spravil Nietzsche – a boli vydané ako *Vôľa k moci*. No je celkom možné, že si Nietzsche aj robil konšpekty z Dostojevského diela *Besy*...²⁹

Český filozof M. Hrbek napísal, že Lev Šestov videl v Nietzscheovi pokračovateľa Dostojevského, ďalšieho »podzemného človeka«, ktorý sa odvážil, lepšie povedané bol donútený k odvahe... K čomu bol vlastne prinútený Nietzsche? Podľa Šestova bol prinútený aj on vzoprieť sa všemocnej sile idealizmu, ktorý je na povrchu krásny, dobrý, večný, ale pod povrchom je

²⁷ SCHESTOW, L.: *Dostojevskij und Nietzsche. Philosophie der Tragödie*. Köln: F. J. Marcan-Verlag 1924, s. 9.

²⁸ Tamže, s.10.

²⁹ EVLAMPJEV, I. I.: Dostojevskij a Nietzsche o grjaduščem „Carstve Čeloveka“. In: Neznik, P.; Markov, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: FF UPJŠ v Košiciach 2016, s. 88 – 89 a n.

úplne iný – *krutý*, pretože tam vládne hrôza... Presne na spôsob orientálneho despotického štátu.

Ruský historik filozofie Igor Evlampiev uviedol, že Šestov si šiel v živote a aj vo filozofii svojou cestou. Cez Dostojevského, ako aj cez Nietzscheho, ako keby iba prechádzal. Chcel ukázať protikladnosť ani nie tak života a rozumu, ale dvoch typov morálky, t. j. dve rôzne formy *zjednotenia* života, rozumu a vôle: *morálkykaždodennosti* a *morálkytragédie*.³⁰ Morálka *každodennosti* sa zakladá na podriadení sa života s jej nepredpovedateľnosťou a tragickými obratmi – abstraktným a všeobecným princípom, ktoré ako hlavné hodnoty utvrdzujú *stálosť* a *nemennosť*, svojou večnosťou a nespochybniteľnosťou. Ako odmenu poskytujú človeku garantovanosť, alibi v bytí a *spokojnosť*, čo je dôsledok zdanlivej zaistenej istoty, stability jeho »každodenného« vŕšedného bytia. Človek, ktorý si privykol k stálosti a bojac sa neistoty, zápasov a možných strát, prehry či výhry, akejkoľvek zmeny, je ochotný pre to, aby si toto zdanlivé *šťastie* udržal a poistil „na večné veky a nikdy inak...“ obetovať svoje neodňateľné právo nesúhlasit s týmto nanúteným spôsobom života, je ochotný obetovať aj svoje najhlbšie želania aj so svojou individuálnou slobodou. A vlastne v skutočnosti, obetuje sám seba pre abstrakcie, ktoré zabíjajú, umŕtvujú živý život. Hlavnými nepriateľmi morálky každodennosti, ako tvrdí Šestov, v čom nasleduje Nietzscheho je skepticizmus a pesimizmus, ktoré odhaľujú všetky „abstraktné“ princípy a ideály, rozbíjajú akékoľvek abstraktné „idoly“. Práve ich používa morálka tragédie ako svoje zbrane, ktorá má ako svoj jediný princíp – pohyb vpred, do neznáma. Ľudí stále vystríhajú, zdôraznil Šestov, pred skepticizmom a pesimizmom, neustále ich presviedčajú, že je potrebné napriek všetkému hoc veriť v ideály, ale ani výstrahy, ani presviedčania nemajú žiadnu účinnosť: nás všetkých vlečie osudová sila vpred, *do neznáma*. Či vari nemáme právo vidieť v živelnosti (náhodnosti) tohto vlečenia prísľub budúceho úspechu, a či vari aj z toho dôvodu by sme nemali v pesimizme a skepticizme vidieť už nie nepriateľov, ale priateľov... Pred skepticizmom sa skrýval aj Tolstoj, ale to boli iba takpovediac slabé a neškodné abstraktné znepokojenia, keď sa mohli zneistiť teoretické základy vedy. Bezprostredný otras zo stretu so skepticizmom zažil knieža Tolstoj vtedy, keď bol konfrontovaný s krutou realitou života a uvidel sám seba ako mŕtvolu. S týmto druhom skepticizmu sa už nedá hrať prostredníctvom slov. Poučený týmto poznaním kapituloval pred smrťou a z víťazstva smrti nad človekom si vzal Tolstoj ponaučenie – je potrebné hľadať únik pred skutočnými problémami..., ktoré vedú do duševnej mučiarne Kierkegarda, Dostojevského či Nietzsche-

³⁰ Pozri bližšie: Tamže, s. 87 a n.

ho a mnohých ďalších. Iba tak je možné nájsť bezpečný spôsob pre pokojný a ničím nerušený život.³¹ Ale čo ak iba vo chvíľach krajného zúfalstva sa nám odkrýva pohľad na pravdu? Čo ak je tomu práve tak, ako sa snažil povedať Šestov, keď premýšľal o človeku a živote..? Život každého z nás je výnimočný. Preto každý musí sám podstúpiť skúšku prostredníctvom hľadania odpovedí na otázky, ktoré pred nás postaví život. Až tam zistíme, či máme *odvahu* ísť *do krajnosti*. Naučiť sa myslieť, chápať. Šestov s istou dávkou irónie písal o tom, že Sokrates celých tridsať dní presviedčal seba a svojich žiakov, či skôr priateľov – filozofov o tom, že zomiera za pravdu a spravodlivosť.

Čo je podľa Šestova úlohou a skutočným poslaním filozofie? To je ťažká otázka. Niektorí filozofi – špecialisti na filozofiu Šestova (strašné slovo a ešte strašnejšie zistenie pre samotného Šestova, že čosi také je vôbec možné...) si myslia, že je to schopnosť prebudiť ľudí k premýšľaniu, k otázke, k tomu, aby mali odvahu žiť, byť a bojovať o seba, o svoj život, za seba a pýtať sa a chcieť nemožné. Byť slobodní... Úlohou filozofie je vzburá... *Vzbura* človeka proti *Nevyhnutnosti*. Šestov vedel a chápal, že ľudia sú unavení, pociťujú únavu a vyčerpanosť, chcú spať a chcú si oddýchnuť. Ale či nebolo dosť spánku a snenia? Únava, strata síl a maximálna rezignovanosť, krajnosť zúfalstva sú spôsobom, keď je možné prelomiť okovy a začať skutočne žiť. Pretože až vtedy nad nami stráca silu to všedné, samozrejmé a všemocné, čo znamená „prirodzený“ poriadok sveta, pravidelnosť, *Nevyhnutnosť*, ktorú dokážeme vidieť našim „telesným zrakom“ a prepočítať našim „vedeckým rozumom – intelektom“ (pravdy faktu) a zdôvodniť našou vedeckou – rozumovou filozofiou (večné pravdy), všetko vysvetľujúci a objasňujúci rozum (L. M. Moreva). Život v extrémne nás môže uviesť do kontaktu s pôvodom, s chaosom. Ale k tomu je potrebné nemožné – prejsť peklom hľadania, zúfalstva a utrpenia. Moreva, myšlienkami ktorej som sa v závere nechal viesť, sa pokúsila odpovedať na otázku Šestova o tom, čo môže, čoho je schopná vôbec živá a tvorivá filozofia cez myšlienky V. V. Rozanova: *Žiť znamená usilovať sa, večne pochybovať a hľadať, t. j. ešte nevedieť; rozvíjať sa, prechádzať od nedokonalého k lepšiemu – teda byť ešte ďaleko, vzdialený od neho, pociťovať utrpenie, vidieť nespravodlivosť, a odvracať sa od nej... to čosi, čo je nejasné a nepostihnuteľné, no čo iba akosi hmlisto tušíš, a čo ťa stále priťahuje k sebe*. Možno tým najpodstatnejším je schopnosť nájsť v nás samých to, čo sa snažíme skrývať sami pred sebou, a čo tak smelo (či v krajnej núdzi, alebo iba nedopatrením odkryl Dostojevskij) podzemie?

³¹ SCHESTOW, L.: *Dostojewskij und Nietzsche. Philosophie der Tragödie*. Köln: F. J. Marcand-Verlag 1924. s. 100-101.

Dostojevskij, tak aj Nietzsche to dokázali. Obaja v zhode tvrdili, že v človeku je v rovnakej miere ako dobro tak aj zlo...

Ruská filozofka L. E. Artamoškina v knihe *Biografia pokolenia. Zosobnenie dejín* (2012) upozornila na to, že osobnosť nachádzajúca sa na hranici storočí (P.N. – som presvedčený, že rovnako aj v čase veľkých spoločenských zmien a hlbinných otrasov) bola postavená pred nevyhnutnosť určiť svoj vzťah k dejinám a „... pokúsiť sa vlastnými silami spojiť rozpadajúce sa bytie, vybudovať svoj vlastný typ vzťahov so svetom.“³² Vtedy človeka zasahujú otázky úplne inak. Prestávajú byť niečím neosobným, rétorickým, či nedôležitým. Otázka: *Čo robiť?* – zvyčajne banálna otázka, dostáva iný zmysel a celkom nezvyčajný význam. Stáva sa jednou z najťažších a najzložitejších otázok. Ruský filozof V. V. Rozanov s obľubou ironizoval, zjednodušoval, ale zo všetkého najradšej šokoval a provokoval. Odmietal intelektuálny pátos, keď pre ideu, pre budúce a často až chimérické ciele budúcnosti, nevidieť konkrétneho, *blízkeho* človeka – malého *človeka* – s jeho obyčajnými radosťami a starosťami. Rozanov priadol, ako pavúk splietal, tenkú pavučinku vzťahov života ľudí – živých, pre živých a so živými ľuďmi. „Čo robiť?“ spýtal sa nedočkavý petrohradský mladík. „Ako to, čo robiť: keď je *leto*, tak čistiť jahody a variť zaváraninu; keď je zima, piť s tou zaváraninou čaj. (...) Otázka nastolená v titule Černyševského románu, je otázkou bytostne lyrickou, nesúčasnou; je možné na ňu dať iba konkrétnu odpoveď: je treba robiť to isté, čo sa robilo včera.“³³ N. Berďajev si vysoko vážil tento román a ukazoval ako jeho prednosti, ale tiež aj nedostatky. Videl však aj pokusy pravice očierňovať nielen román ale aj jeho autora. Kričali predovšetkým tí, napísal Berďajev, „... ktorí na to mali najmenšie právo, kričali, že je nemravný. V skutočnosti je morálka románu *Čo robiť?* – veľmi vysoká... Bucharev, jeden z najznámejších ruských teológov, pokladal tento román za knihu duchom kresťanskú. Je to predovšetkým kniha asketická, má v sebe asketický prvok, čím bola nadchnutá celá ruská revolučná inteligencia. Hrdina románu Rachmetov spí na klincoch, aby sa pripravil na útrapy mučenia. Je odhodlaný zrieknuť sa všetkého.“³⁴ Opäť tu máme jeden z kamienkov k našej téme *Strážne slovo – obeť*. Sme vôbec ešte schopní aspoň premýšľať, nie to vykonať to, čoho boli schopní v živote títo ľudia – myslitelia, spisova-

³² ARTAMOŠKINA, L. E.: *Biografia pokolenia. Olicotvoreníe istoriji*. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskoje filozofskoje občestvo 2012. s. 50.

³³ ROZANOV, V. V.: *Svět ve světle „ruské ideje“*. Prel. A. Havlín; V. Jůzová; K. Marková; H. Nykl; K. Vosmíková. Praha: Oikúmené 1999. s.7.

³⁴ BERĎAJEV, N. A.: *Ruská idea. Základní otázky ruského myšlení 19. a počátku 20. století*. Prel. V. Jůzová; K. Marková; H. Nykl; M. Olšovský; J. Šedivý; K. Vosmíková. Praha: Oikúmené 2003. s. 103.

telia, literárni kritici, revolucionári a hľadači? Černyševského nezaujímalo telo (Merežkovskij), pohlavie (Rozanov), on sa „... zameral skôr na slobodu a pravdu“. A to sa *nikdy* neodpúšťa. „Znovu opakujem“, zdôraznil Berďajev, „že morálka *Čo robiť?* – je vysoká a že bytostne patrí k ruskému mysleniu.“³⁵ Černyševskij odmietal písať o hlbokých stavoch šialenstva, podlosti, nemožnosti. Chcel písať o novom človeku, živom a schopnom bojovať, meniť, žiť. Nájde tam mnoho nedokonalého, možno aj utopické. Právom poukazujú na to, že Černyševskij sa nebál ostro sformulovať svoj názor na život človeka. Černyševskij je vo svojich otázkach konkrétny, zdôrazňuje náš „vyradený“ autor. Človek, ktorý zaujíma Černyševského je bezprostredne spojený so spoločenským bytím, s reálnym stavom spoločnosti, s problémami, ktoré vyžadujú jeho angažovanie sa v ich riešení. Je potrebné byť pozorný k tomu, čo žila, v čo verila a o čom premýšľala a kvôli čomu trpela a neraz aj tragicky umierala v minulosti Európa a rovnako aj Rusko. Toto je možné nájsť v pamäti, v archívoch textov a v knihách. Mnohí však inak mysliaci boli vyradení z knižníc ako „prebytoční“ a „ideovo škodliví“. Naozaj? Opäť potrebujeme zaviesť jednofarebnosť, rovnošatu v štýle, konfekčný strih v myslení?

Lev Tolstoj čítal a hľadal odpovede na otázky, ktoré pred neho postavil život v knihách filozofov, spisovateľov a v klenotnici múdrosti starovekých mudrcov, národov a kultúr. Pochopil, že platí: *Každý si sám musí riešiť otázky o zmysle života a smrti*. Pred záhadou smrti musí sa podvoliť každý človek-smrteľník. Tam sa stráca zem spod nôh, všetka pôda sa mení na prepahlisko. Všetko, čo bolo dovtedy isté a jasné stráca svoju platnosť a mení sa na paru, ktorá sa stráca... Aj Tolstoja v tom poučil, či presvedčil Dostojevskij svojimi *Zápiskami...*, kde sa na nič nehrá, ale odkrýva to, pred čím sa nedá zatvárať oči. *Všetko sa začína tu na zemi*. Pre mnohých z nás sa všetko na zemi aj končí. Pre niektorých ruských filozofov a aj spisovateľov tomu tak rozhodne nebolo a ani nie je. Všetko sa na zemi začína, ale rozhodne ani nekončí... Taký bol názor F. M. Dostojevského. To bolo dôvodom, prečo Lev Šestov premýšľaním myšlienok a diela Dostojevského tvrdil, že tak by sme mali pristupovať k štúdiu a dielam filozofov, ale aj myšlienkam a odkazu spisovateľov v podobe ich textov. Potom by celkom inak vyzerala história a možno aj dejiny filozofie, keby sme boli schopní žiť, myslieť a viesť rozhovor s filozofmi inak, ako iba s mŕtvymi a bezbrannými. Šestov zdôrazňoval, že *iba so živými* je možné viesť rovnocenný a živý rozhovor a najpodstatnejších problémoch a otázkach života. Takými by mali byť filozofické diela, do ktorých vložili samých seba, svoje srdce, dušu, svoje nádeje a obavy spisovatelia a filozofi. Šestov to vedel.

³⁵ Tamže, s. 104.

Od neho sa môžeme mnohému z nášho remesla naučiť. Aj to je dôvod, prečo má zmysel opätovne sa vracieť k jeho myšlienkam a textom. Šestov je však v mnohých ohľadoch veľkou záhadou, *hádankou* (ako sa zvykol vyjadrovať s obľubou Nietzsche) a provokujúcou otázkou. Nie je však akademický typ filozofa. Šestov žil vo svojich myšlienkach a vášnivých súbojoch. Ako žil, myslel a veril, tak aj písal. Odmietal vnútornú rozorvanosť a dvojtvárnosť, aj keď život mu pripravil mnohé neľahké situácie. Aj tým nám môže byť Šestov v mnohom príkladom, ale aj istým varovaním, ak aj k nemu pristúpime s dobrými úmyslami a zachováme *mieru*. Evlampiev v jednom zo svojich skúmaní ruskej filozofie na adresu Šestova uviedol, že „ohromná úloha Šestova v rozvoji ruskej filozofie, jeho nespochybniteľný vplyv na intelektuálnu atmosféru doby začiatku 20. storočia boli spojené vôbec nie s jeho snahami obnoviť starozákonné a ortodoxne-stredoveké chápanie Boha a vzťahu človeka s ním: Šestov, podobne ako Rozanov, v paradoxnej, no zároveň ostrej a dostupnej forme vyjadril presvedčenie v absolútnosti ľudskej osobnosti, v bezpodmienečnosti jej slobody. Súčasníci Šestova to isté presvedčenie vniesli do prísnych a celostných systémov.“³⁶ Pýtajme sa, hľadajme, premýšľajme a vstupujme do polemiky so Šestovom (a nielen s ním) a s jeho názormi a hodnoteniami. No nemali by sme zabudnúť na to podstatné: *Šestov – ale s mierou...*

L I T E R A T Ú R A

- ARTAMOŠKINA, L. E.: *Biografia pokolenia. Olicotvorenie istoriji*. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskoje filozofskoje občestvo 2012.
- BERĎAJEV, N. A.: *Ruská idea. Základní otázky ruského myšlení 19. a počátku 20. století*. Prel. V. Jůzová; K. Marková; H. Nykl; M. Olšovský; J. Šedivý; K. Vosmíková. Praha: Oikúmené 2003.
- BURCKHARDT, J.: *Kultura renesance v Itálii*. Prel. V. Čadský. Praha: Nakladatelství Rybka Publishers 2013.
- GERŠENZON, M.: *Frančesko Petrarka 1304 – 1374. Vstupitelnaja statja*. In: PETRARKA, F.: *Avtobiografija. Ispoved'. Sonety*. Prel. M. Geršenzon; V. Ivanov. Moskva: Izdatelstvo M. i S. Sabašnikovych 1915, s. 3 – 52.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Bratía Karamazovovci*. Román v 4 častiach s Epilógom. Sväzok I. – II. Prel. Z. Jesenská. Turčiansky Sv. Martin: Matica slovenská 1942.
- DUBSKÝ, I.: *O Nietzschevi*. Praha: Revolver Revue 2016.

³⁶ EVLAMPIEV, I. I.: *Istorija ruskoj filosofiji*. Sankt-Peterburg: Izdatelstvo RCHGA 2014. s. 337.

- DUDINSKÁ, I.: *Filozofia všejednoty Vladimíra Solovjova*. Prešov: Filozofická fakulta PU Prešov 2005.
- DUDINSKÝ, V.: *Antropozomické motívy v ruskej filozofii (N. Fjodorov, N. Berďajev, V. Vernadskij)*. Prešov: ManaCon 2002.
- EVLAMPIEV, I. I.: *Istorija ruskoj filosofiji*. Sankt-Peterburg: Izdatelstvo RCHGA 2014.
- Dostojevskij a Nietzsche o grjaduščem „Carstve Človeka“. In: Nezník, P.; Markov, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: FF UPJŠ v Košiciach 2016, s. 87 – 110.
- FEBER, J.: *Náboženská filosofie S. L. Franka*. Ostrava: VŠB-TU 2005.
- HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012.
- *Věk obrazu světa*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013.
- *Co znamená myslieť?* Prel. P. Fischer; I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2014.
- HUSSERL, E.: „Byť možno len vo veľkej viere...“. Prel. F. Matejov. In: Literárny týždenník. 28. apríla 1989, s. 8 – 9.
- JUSKO, Š.: *Mýtus v Patočkovej filozofii*. Košice: UPJŠ v Košiciach, Filozofická fakulta 2015.
- LEIBNIZ, G. W.: *Theodicea. Pojednání o dobroť Boha, svobodě člověka a původu zla*. Prel. K. Šprunk. Praha: Oikúmené 2004.
- NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2001.
- NOVOSÁD, F.: Černyševského filozofia alebo odvaha rozumu. In: ČERNYŠEVSKIJ, N. G.: *Antropologický princíp vo filozofii*. Prel. R. Kopsová. Bratislava: Pravda 1988.
- PATOČKA, J.: Co je existence? In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II. Co je existence*. Praha: Oikúmené 2009, s. 335 – 366.
- PLUTARCHOS: *Životopisy slávných Grékov a Rimánov I. – II*. Bratislava: Kalligram 2008.
- RUSNÁK, P.: *Pravda, veda, symbol*. Trnava: FF TU, 2008.
- ROZANOV, V. V.: *Svět ve světle „ruské ideje“*. Prel. A. Havlín; V. Jůzová; K. Marková; H. Nykl; K. Vosmíková. Praha: Oikúmené 1999.
- SINEOKAJA, J. V.: *Russkije posledovateli Nicše*. In: Nezník, P.; Markov, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: FF UPJŠ v Košiciach 2016, s. 145 – 161.
- ŠESTOV, L.: *Apofeoz bespočvennosti. Opyt adogmaticeskogo myšlenija*. Leningrad: Izdatelstvo Leningradskogo universiteta 1991.
- *Apoteóza vykořeněnosti. (Pokus o nedogmatické myšlení)*. Prel. M. a L. Zdražilovi. Praha: Herrmann & synové 1995.
- *Kierkegaard a existenciální filosofie (výbor statí)*. Prel. A. Červenková; J. Češka; I. F. Dokulil; M. Foltýn; A. Havlín; M. Hubová; J. Kranát; K. Marková; H. Nykl; K. Scharfová; P. Synek; A. Vitteková. Praha: Oikúmené 1997.
- *Noc v Getsemanech. Pascalova filosofie*. Prel. A. Černošous. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o. 2007.
- *Moc klíčův*. Výber z esejí a aforizmov. Prel. J. Komorovský. Bratislava: Kalligram 2009.

- *Dostojevskij i Niče(filosofija tragedii)*. In: Šestov, L.: Izbrannyje proizvedenija. Moskva: 1996.
- *Dostojewskij und Nietzsche. Philosophie der Tragödie*. Köln: F. J. Marcan-Verlag 1924.

S U M M A R Y

The Affair Leo Shestow

The topic for the searching is a life and work of Russian philosopher Leo Shestow who is regarded to be a weird figure not only in Russian but also in Western – European philosophy. His thinking resisted the dictate of a mind, rational logic which through the science, Scientific- Euclidean intellect based on mathematic natural science managed not only to improve life and health of millions people (the fathers establishers of modern Europe were dreaming about it long ago in modern age) but gradually they started to control and manipulate the thinking and life of a modern man. Shestow was passionately refusing the all-power of general “truths”. He was talking about the truth- real and authentic truth – which has to be the personal thing of searching realised by each man himself... That is why he appealed for the courage to resist the manipulations and to be courageous to pass individual levels of setting free from cave of delusions, images and the truths of philosophers Platon was writing about... but to get much higher as philosophers could manage to get. But it is possible according to Shestow only by the philosophy of tragedy.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia projektu VEGA č. 1/0715/16 *Dostojevskij a Nietzsche v kontextoch česko-slovenskej a ruskej filozofie 19. a 20. storočia*.

Reflexe osobnosti pedagoga v díle kardinála Františka Tomáška a její význam pro současnou edukační praxi

MARKÉTA ŠVAMBERK ŠAUEROVÁ

Úvod

Moderní pedagogika staví čím dál více do popředí individuální ohled na potřeby každého žáka a zdůrazňuje význam vysoké odborné profesionality pedagoga. O tom svědčí nejen mnoho publikací a vědeckých statí, ale i diskuse vedené na vědeckých konferencích. V praxi se však setkáváme stále častěji s učiteli vyhořelými, bez entusiasmů k pedagogické činnosti, bez lásky k dítěti i k druhým obecně, bez schopnosti projevit úctu a bez mnoha dalších podstatných kompetencí, které nelze, bohužel, získat ani zákonem stanoveným pedagogickým vzděláním. Roky zkušeností z praxe při péči o děti zejména s obtížemi v oblasti poruch učení a poruch aktivity mě často vedou k otázce: Quo vadis, magistra bohemiae? Je samozřejmě nutné, pro zachování rovnováhy uvést, že taková otázka nás napadá, když se setkáme s nestandardním a neprofesionálním jednáním učitele, které ale zaznamenáváme v situaci, kdy dítě a jeho rodiče signalizují nějaký problém. Je mnoho učitelů, kteří mají vrozený dar vést děti i mladé lidi cestou poznávání a zanechávají v nich nesmazatelné stopy svého působení. Naštěstí je stále takových učitelů většina a těm patří obrovský dík za jejich péči, lásku, ochotu věnovat své profesi kus sám sebe, neboť bez takového postoje se profese pedagoga nedá vykonávat. Jako profesionál se bohužel setkávám spíše s těmi uvedenými hned v úvodu příspěvku, jako rodič mám naštěstí častěji tu druhou zkušenost. Ale mám i zkušenost první.

Úvodem celého textu je považuji za nezbytné přiznat, že k tématu „Reflexe osobnosti pedagoga v díle kardinála Fr. Tomáška“ přistupuji s hlubokou pokorou a s respektem k myšlenkám této vzácné osobnosti. Nejen, že si zaslouží, aby byla jeho myšlenkám a pedagogickým názorům věnována hlubší pozornost, ale zaslouží si velké díky za své duchovní působení, za lidský přístup a podanou pomocnou ruku, když jí bylo třeba. S vděčností dnes vzpomínám na situaci, kdy při jedné ze slavností požehnal mému bratrovi, který vzápětí onemocněl velmi vážnou nemocí, kterou však jako jediné dítě

v nemocnici přežil. Dnes je z něho úspěšný mladý muž, má rodinu a snad tento dar využije pro dobro ostatních. Nevěřím, že by býval bez tehdejšího požehnání tak vážnou nemoc v 70. letech mohl přežít, a bez následků.

Je smutné, že na takové pedagogické osobnosti v současnosti zapomínáme a stále platí smutná realita, že jeho význam v oblasti pedagogické zůstává stále nepovšimnut. Přitom jeho pedagogické názory a postoje lze i optikou dnešního hodnocení považovat za velmi pokrokové a moderní, plné pochopení a tolerance k odlišnostem každého z nás. František Tomášek byl velmi vnímavý člověk a ve výchově si všímal mnoha detailů, které opomíjíme dodnes a kterými bychom se mohli i v současnosti velmi dobře inspirovat. Jako katecheta a biskup svým přístupem k výchově může oslovit jak část společnosti věřící, stejně jako může oslovit i pedagogickou veřejnost „ateistickou“.

Osobnost kardinála Františka Tomáška

Přesto, že by si osobnost Františka Tomáška zasloužila hlubší pohled na jeho osobní i profesní život, je text zaměřen zejména na jeho činnost pedagogickou, s respektem k jeho křesťanskému působení a k významným aktivitám týkající se duchovní obnovy národa v době totalitního režimu.¹

Vše, čím je osobnost Františka Tomáška tak vzácná, jsou právě jeho osobnostní vlastnosti. Zde zcela jistě má kromě vrozených vlastností vliv i jeho dětství a rodinná výchova, kterou po velmi brzké smrti otce zajišťovala matka sama. Už fakt, že v tehdejší době dokázala maminka Františka Tomáška řádně uživit a vychovat šest dětí, je dokladem, že houževnatost a vnitřní síla byla pravděpodobně rodovým dědictvím.² Zároveň se do výchovy malého Františka promítala zcela jistě i skutečnost, že otec působil jako nadučitel a varhaník (tedy vidíme, že životní pouť Františka může být právě těmito vlivy zásadně „ovlivněna“). Dalším významným mezníkem, podílejícím se na utváření pedagogické osobnosti Františka Tomáška, je jeho odvedení do vojenské služby ihned po maturitě, kde onemocněl tuberkulózou a po vyléčení byl propuštěn do invalidního důchodu. Na bohoslovecká studia nastoupil dokonce na vlastní riziko, neboť mu kvůli chatrnému zdraví nechtěli lékaři studia povolit. I zde se projevila již zmíněná vlastnost – houževnatost. Po dokončení

¹ V roce 1949 byl vysvěcen na biskupa, 24. 5. 1976 byl tajně jmenován kardinálem (kardinál in pectore), 27. 6. bylo toto jmenování vyhlášeno veřejně a 30. 12. 1977 jmenoval papež Tomáška arcibiskupem pražským a primasem českým. Krátce poté přibyly kromě neustálých bojů s politickými tlaky i obtíže zdravotní. Přes všechny obtíže Tomášek ale neúnavně a trpělivě pracoval (blíže např. Hartmann, Svoboda, Vaško, 1994).

² Všechny děti Tomáškových vystudovali: kněz, dva lékaři, profesor, učitelka, úřednice.

studií nastoupil jako pedagog křesťanské výchovy v měšťanské škole v Olomouci – Pavlovicích. Podle tehdejších zdrojů pracoval přirozeně, s trpělivostí, shovívavostí a smyslem pro humor (blíže Hartmann a kol., 1994), což doporučuje i ve svých odborných statích a publikacích (srov. Tomášek, 1947). Vyučování se věnoval i v době druhé světové války, působil i na Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Olomouci, kde se v roce 1946 habilitoval jako docent katechetiky a pedagogiky a v roce 1947 byl dokonce prezidentem republiky jmenován mimořádným profesorem (Hartmann a kol., 1994). Během života vydal řadu učebnic a populárně naučných knih na téma výchovy.³ Za svou celoživotní pedagogickou činnost byl v roce 1990, dva roky před svou smrtí, oceněn dvěma čestnými doktoráty, které mu udělily Katolická univerzita Nejsvětějšího Srdce v Miláně a Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy v Praze.

Celoživotní pedagogická činnost i význam Františka Tomáška jsou velmi silně ovlivněny jeho křesťanským chováním a vyznáním, víra v jeho případě zcela nepochybně tvoří velmi podstatnou osobnostní vlastnost, kterou nelze při hodnocení jeho vlivu opomíjet. Huvar mezi Tomáškovými vlastnostmi vyzdvihuje zejména mírnost a poslušnost (Huvar, 1994, srov. Musil, 1999), které u něj byly pěstovány od mládí. Rovněž tak charakter soužití rodiny pod vlivem náročné situace lze dnešními slovy hodnotit jako sdílející, podporující navzájem, harmonický. Musil (1999) poukazuje i na jeho rozvahu a klid, přitom pevnost a odvaha při rozhodování – i to jsou velmi důležité vlastnosti pro výkon povolání pedagoga (stejně vlastnosti by i podle Tomáška pedagog – profesionál – měl mít). František Tomášek měl velmi dobrý vztah k lidem, projevoval zájem o každého, byl vlídný, laskavý, uměl naslouchat i poradit bez mentorování (Hartmann a kol., 1994, Krátoška, 1995).

Pedagogické názory Františka Tomáška v kontextu současného pedagogického myšlení

Po krátkém úvodu zaměříme pozornost k vybraným pedagogickým názorům Františka Tomáška, které mohou (či měly by být) významným inspirativním zdrojem nejen pedagogické teorie, ale i praxe. Nebojme se dát do souvislosti Tomáškovy názory s pojetím osobnosti pedagoga u dnešních odborníků.

³ *Dějiny pedagogiky* (1939), *Činná škola v náboženském vyučování s ohledem na metodu Marie Montessoriové* (1940), *Eucharistická metoda náboženského vyučování* (1937), *Učitel náboženství a zájem dětí* (1941), *Výchova dítěte* (1942), *První základy výchovy* (1947), *Výchova v rodině* (1973), a řadu dalších.

Moderní pedagogika čím dál častěji zdůrazňuje význam výzkumných, diagnostických⁴ a sebereflektivních kompetencí pedagoga. Nelze tvrdit, že další kompetence (pedagogicko-psychologické, metodické, rozvíjející, adaptivní, tvůrčí, komunikační včetně sociálně vztahové⁵, týmové spolupráci, řídicí, předmětově oborové, didaktické a psychodidaktické, manažerské, hodnotící, poradenské a konzultativní...) nejsou pro efektivní a kvalitní práci pedagoga podstatné, nicméně právě kompetence výzkumné, diagnostické a sebereflektivní je nutné uvažovat jako klíčové. Jak uvádějí někteří autoři, je možné tyto kompetence vnímat jako tzv. průřezové, tedy takové, které se projektují do všech dalších oblastí způsobilostí učitelů (srov. Bednaříková, 2012). Úzce souvisí i s osobnostními předpoklady a vlastnostmi, které by žádnému učiteli neměly chybět. Tyto kompetence a důraz na ně lze považovat za novější přístup v hodnocení profesních kompetencí učitele a v předchozích odborných publikacích se s tímto zaměřením tak často nesetkáváme. Není tomu tak ale v díle Fr. Tomáška, který již ve své době kladl velký důraz právě na tyto dovednosti učitele a dával je do souvislosti s důležitým individuálním přístupem k dítěti. Nikoliv ale ve smyslu individualizace (v přehnaném smyslu až jako izolace nebo výchovy člověka sebestředného bez schopnosti spolupracovat s ostatními, sdílet, naslouchat), ale ve významu respektování individuálních zvláštností, specifik každého z nás.

Právě důraz na diagnostické kompetence je v hodnocení učitele velmi podstatný a osvojení si vhodných diagnostických nástrojů – ve smyslu pedagogické diagnostiky – lze považovat za primární úkol učitelské přípravy. O to tristnější se jeví skutečnost, že při posuzování akreditací doplňujícího učitelského vzdělání může být zamítnuto začlenění pedagogické diagnostiky do vzdělávacího programu s poukazem, že diagnostika učitelů do rukou nepatří. Takový argument odporuje vůbec celému procesu výchovy, neboť i vychovatelé laici – rodiče – používají základní diagnostické postupy – sledují vliv konkrétních výchovných zásahů a podle nich se rozhodují v dalších výchovných situacích k volbě osvědčených výchovných metod či volbě metod nových.

Jak je již zmíněno výše, jsou diagnostické i sebereflektivní kompetence v pohledu Tomáška velmi podstatné, byť neuznává dané terminologické pojmy. Dané kompetence dává do souvislosti s kvalitními pozorovacími dovednostmi učitele a ochotou přijmout odlišnost žákovy osobnosti. Velmi kultivovaně

⁴ Pojem diagnostické kompetence je někdy v odborné literatuře nahrazován či směřován s pojmem výzkumné kompetence. S ohledem na význam pojmu výzkum ale není použití obou pojmů jako synonym vhodné. Výzkumné kompetence představují vyšší úroveň diagnostické práce učitele (srov. Švec, 1998, Lukášová, 2003).

⁵ Tuto kompetenci zdůrazňuje ve svých pracích Lukášová, 2003).

a srozumitelně používá v tomto případě Tomášek příměr: „ Jako jednotlivé rostliny různě reagují na teplo a vlhko, sucho, slunce, stín, zimu atd., tak podobně i naši jednotliví svěřenci různě reagují na jednotlivé výchovné prostředky podle vrozených a nabytých dispozic. Souhrn těchto dispozic tvoří konstituční typ jednotlivce. Nemůžeme říci ani o dvou lidech, že by si byli úplně rovni svou konstitucí. Chceme-li vystihnout tyto rozdíly a vyznačit svéráznost určitého člověka, mluvíme o jeho individualitě (osobnosti). Třebas mají všichni lidé stejnou přirozenou lidskou, jednotlivci mají něco zvláštního, co je vzájemně odlišuje. Kolik individuí, tolik individualit. Smysl těchto rozdílů je ten, že Prozřetelnost určila každému jednotlivci zvláštní úkol“ (Tomášek, 1947).

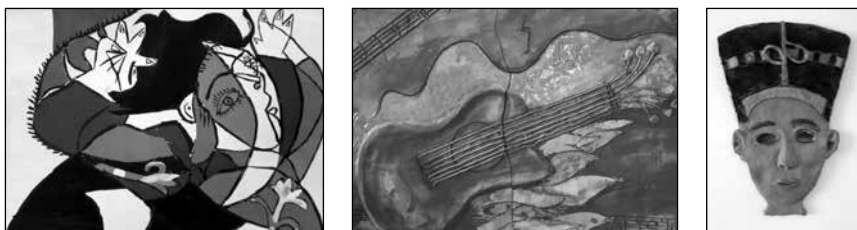
Vypracování individuality je předpokladem vypěstování mravní osobnosti, což stojí v popředí celé křesťanské výchovy. Jde o podporu toho, co má člověk jeden a co není dáno člověku druhému, čím se od něho odlišuje. Každý člověk je originál (až uvažujeme křesťanské pojetí, tak vědecké), z toho důvodu plyne zcela nezbytně, že i výchova musí být originální, ne podle stejné šablony (viz Tomášek, 1992).

A právě tuto poslední část myšlenky by měl mít každý pedagog na zřeteli... Každý má svůj zvláštní úkol... Kromě těch obecně daných a vývojem určených. Čím dál více se ve školství setkáváme s netolerancí k odlišnostem, s nepochopením řady pedagogických situací, s neochotou akceptovat, že dítě, které vyžaduje specifický přístup, nemusí být nezbytně nenadané nebo zlobivé (jako je tomu např. u dětí hypoaktivních nebo hyperaktivních – viz publikace Švamberk Šauerové, 2016). Právě diagnostické dovednosti pomohou pedagogovi poznat skutečné dítě, ne všeobecné schéma, teprve po jeho hlubokém poznání jej může vést (Tomášek, 1947, 1992). Tomášek (1992) velmi vážně klade důraz na to, že jedině ten, kdo opravdově chápe své povolání vychovatele, studuje temperament dítěte, jeho nadání, zdraví, sleduje zprávy o zdravotním stavu dítěte, jeho vlohy, všímá si rodinných poměrů, sociálního prostředí a ostatních vlivů (v pojetí biodromálního kontextu jak o něm např. hovoří Veteška, 2011), které mohou působit na dítě, se stává teprve skutečným vychovatelem. I zde, v pojetí Fr. Tomáška vidíme, že tato kompetence prolíná ostatními oblastmi osobnosti pedagoga a i pro něj je dnešními slovy diagnostická kompetence průřezová.

Konkrétní situace ze školního prostředí

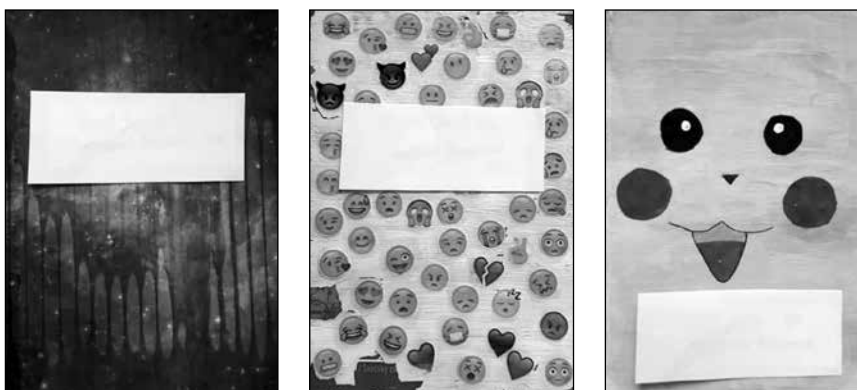
Základní anamnéza: dívka, 13 let, přiměřeně aktivní, tvůrčí, s častým vlastním názorem, organizační typ, s původní kombinovanou diagnózou ADHD + nadaný žák (v současné době s velmi mírnými projevy ADHD). Dívka dochází do křesťanského skauta, působí zde dva roky již jako podrádkyně, má

zkoušky, patří mezi nejmladší podrádkyně v oddíle. Dochází rovněž do Základní umělecké školy, 8 let na obor hra na flétnu, pět let na obor keramika a nyní na obor výtvarná tvorba – ukázky její tvorby, viz obr. č. 1.



Obr. č. 1 Ukázky výtvarné tvorby (12 – 13 let)

V sedmé třídě se dostala dívka do sporu s dvěma vyučujícími kvůli designově upraveným obálkám svých sešitů – viz obr. č. 2.



Obr. č. 2 Ukázky upravených obálek sešitů – Zeměpis, slovník AJ, OV (jméno je překryté)

Jak je vidět, úprava sešitů je pestrá, veselá, evidentně pracná, vše je ruční výroba, úprava trvala dívce týden v době prázdnin (malinké obrázky „úsměváčků“ nejsou samolepky, vše je vystříhané z tištěných materiálů a každý je individuálně nalepený na upravený podklad). Sešity si zabalila dobrovolně, bez připomínání rodičů. Sešity ocenil třídní učitel, který sám vede děti k tomu, aby si hezky sešity něčím vyzdobily, dále učitel německého jazyka, učitelka

anglického jazyka. Dvě pedagožky ale namítají, že ostatní děti budou dívce závidět (mohou si sešity ale vyzdobit také?!), úprava není jednotná (nikde ve školním řádě o takové úpravě není žádná informace a děvče má typově ty sešity, které byly vyžadovány), při argumentu, že to je veselé, namítla jedna z pedagožek, že škola není pro legraci – !!! (to vše v 21. století). Žákyně dle zástupkyně školy svou odlišností provokuje učitele, a i když není nikde explicitně uvedeno, že sešit tak vypadat nemůže, je to přeci každému jasné. Opakované používání sešitů bude hodnoceno jako porušení školního řádu a budou z takového chování vyvozené patřičné následky. Rodičům se jednání školy jeví jako přehnané, bez respektování nadání dítěte a pokouší se hledat možnost využití školního mediátora, jehož funkce v České republice zatím není obvyklá (na rozdíl do Slovenské republiky – např. zkušenosti D. Bielezovové – školní mediátorky, blíže např. Bielezová 2012, 2013, srov. Šauerová, 2013). Argumentují tím, že u dětí s jiným typem „obtíží“ škola toleruje sešity špinavé a roztrhané, neobalené.

Uvedený příklad lze chápat jako příklad malého respektu k talentu, zájmu i odlišnosti dítěte, které by bylo možné s ohledem na podporu zájmu o výtvarné aktivity a rozvíjení celkového nadání akceptovat a vhodně edukačně rozvíjet, bez zákazů a trestů za odlišnost. Tak jak o odlišnostech hovoří Fr. Tomášek.

Jak je vidět z této kazuistiky, veškeré jednání těchto dvou pedagogů odporuje jak dnešnímu pohledu na podporu rozvoje individuality dítěte i respektu k jeho zvláštnostem, tak i pedagogickému vnímání Fr. Tomáška i jeho krásně formulované myšlenky o odlišnosti rostlin. Není právě tato dívka tou vzácnější květinou, kterou ale udupeme do země a zahyne? Nebo přinejmenším její chuť tvořit a dávat najevo svůj talent? Je přiměřené, aby v současné době vychovávali děti pedagogové bez tolerance ke zdravé odlišnosti? Bez chuti podporovat tvůrčí potenciál dítěte? S vizí, že dítě vyzdobením sešitů chtělo vyprovokovat učitele, se už jedná o zcela patologické vnímání situace (žákyně má vyznamenaní⁶, v základní umělecké škole každoročně vystavuje své výrobky na výstavě, ve škole, kde děvče plní povinnou docházku, si nikdo na chování žákyně nestěžuje, tedy závěr těchto dvou učitelek není vůbec srozumitelný).

⁶ Matematika, fyzika, chemie – na výběrnou, jazyky – mezi výběrným a chvalitebným hodnocením, hodnocení ve výtvarné výchově ve škole se však pohybuje mezi prospěchem chvalitebným až dobrým. Paní učitelka na výtvarnou výchovu např. negativně hodnotí práci s deštěm, kde dešť poletuje různým směrem, s argumentem, že zásadně prší směrem dolů, protože existuje přitažlivost zemská. Takový dešť ale děvče odmítá malovat, protože to odporuje realitě i jejímu vidění světa.

Další inspirativní zdroje pedagogiky Fr. Tomáška

V souvislosti s nahlížením na podstatné kompetence učitelů je vhodné zmínit Tomáškův důraz na duševní zdraví učitele a jeho trpělivost, jako na vlastnost, která patří mezi vysoké přednosti každého učitele. Podle Tomáška je nezbytné znát hlavní podmínky dobré výchovy a důsledně a hlavně trpělivě je uplatňovat (Tomášek, 1992).

V praxi často vidíme, jak nedostatečná psychická odolnost je častým zdrojem konfliktů a neurotizace žáků, což následně může vést k dlouhodobému stresu, kterému jsou vystaveni všichni účastníci vyučovacího procesu.

František Tomášek ve svých spisech zdůrazňuje, jak je právě pro práci pedagoga významné duševní i tělesné zdraví, poukazuje na to, že předpokladem řádného plnění výchovné funkce je vhodná životospráva, k níž mají učitelé vést i své žáky: především rovnováha mezi požadavky práce, odpočinku a rekreace.

Dnes známe již velmi dobře mechanismus působení přenášení stresu – neurotické reakce učitele se na žáky přenáší formou tzv. psychoinfekce. S tímto pohledem úzce souvisí snahy, zatím ojedinělé, nabídnout učitelům dostatek preventivních programů zaměřených k prevenci syndromu vyhoření a snížení stresu z pedagogického povolání. Mezi takové programy patří např. regenerační a relaxační pobyty či různě zaměřené sebezkušenostní výcviky⁷, v nichž učitelé získávají potřebné dovednosti pro řešení řady konfliktních a stresových situací (blíže např. Švamberk Šauerová, 2016).

Tomášek se sám ve své práci nechává inspirovat Preventivní metodou sv. Dona Boska (blíže např. Bosco, 1991), která je založena na vzájemné úctě, společném dialogu (ve smyslu společného řešení problémů), přátelské atmosféře, spolupráci, stálé přítomnosti pedagoga, který svým vlastním příkladem působí jako modelová norma a který svým vlastním vlivem působí jako prevence vzniku deformací. Zároveň v této výchovné metodě působí tři základní metody, i ty nám mohou být velmi silným zdrojem inspirace, a to jsou:

⁷ Zajímavým východiskem v kontextu sebezkušenostního učení pedagogů může být i práce K. Vadíkové zaměřená na specifika axiologického rozhodovacího procesu. Poukazuje na to, že informace z vnějších zdrojů v rozhodovacím procesu představují někoho, koho zosobňují, to znamená, že pocházejí od někoho, koho zároveň reprezentují. Tyto informace získávají z kvality svých nositelů (Vadíková, 2013, 133 – 138). Tyto informace z vnějších zdrojů jsou ve vnitřním světě přijímané a zpracovávány prostřednictvím tzv. vnitřních faktorů: rozumem (racionální inteligenci), srdcem (intuicí), city (emocionální inteligenci), paměti, vůlí a svědomím a jako takové jsou postupně uvědomované (Vadíková, 2013, 142 – 144).

- láska (ve smyslu dobrota), kdy jde o to, že nejen, že dítě je milováno, ale zároveň cítí, že je milováno (zde je velmi zajímavá situace řady dětí s poruchami chování, které v důsledku biochemických odlišností – např. nedostatku serotoninu, často uvádějí pocit nedostatku lásky);
- rozum (ve smyslu odpovědnosti);
- víra (náboženství).

Metoda sv. Dona Bosca je propojena společně s neustálým působením pedagoga, projevanou důvěrou, dobrotou a povzbuzením.⁸ Zároveň v pojetí Tomáškovy výchovy nechybí humor, radost a optimismus (i pedagogický).

Pedagogika Fr. Tomáška v sobě ukrývá, kromě uvedeného způsobu působení pedagoga na vychovávaného, ještě celou řadu mnoha dalších zdrojů k inspiraci... Z pohledu moderní výchovy jsou velmi zajímavá doporučení Tomáška týkající se pohlavního poučení, které lze i v dnešní době chápat jako velmi moderní a otevřené. Podobně inspirativní by nám ve výchovném procesu mohly být názory na výchovu ke kráse, k radosti a k lásce – jako protíváze ke znalostně a celkově kompetenčně orientované výchově. Inspirací nám Tomášková práce poskytuje velmi mnoho, ale s ohledem na možný rozsah příspěvku věnujme krátce pozornost prozatím těmto uvedeným.

Výchova k pohlavnímu poučení

Jak již bylo uvedeno, velmi inspirativní je Tomáškův náhled na sexuální výchovu žáků v době dospívání. Moderní pedagogické přístupy podobný náhled vůbec neakceptují, naopak, podíváme-li se na osnovy předmětů, v nichž se podobná témata řeší, akcentuje se právě důraz na dosažení biologické zralosti žáků pro realizaci přednášek o sexuálním dospívání. Přitom porovnáme-li realitu a chování žáků, zejména pak děvčat v době dospívání, je nutné dát za pravdu pojetí Fr. Tomáška, který naopak zdůrazňuje, že tento věk je pro zahájení sexuální výchovy naopak velmi nevhodný. Poukazuje zejména na vzrůstající stud, který brání otevření se daným tématům. Velmi důležité jsou jeho myšlenky zejména v kontextu vzniku možných psychických obtíží, strachu a obavy, které souvisí s přecitlivělostí dívek v souvislosti s představami o pohlavním styku (blíže Tomášek, 1992, 294)

⁸ V tomto směru existuje řada autorů, kteří připomínají nutnost respektující komunikace, např. autoři Kopřiva a kol. či hnutí Přátel angažovaného učení, otázkou v tomto případě zůstává, nakolik jsou tyto „moderní myšlenky“ originální, když v historii nalézáme zdroje obdobné. Nelze se domnívat, že ateisticky pojmávaný edukační proces by se nemohl veřejně inspirovat z oblasti křesťanského vzdělávání.

Přesto, že Tomášek věnuje každé z těchto kategorií (kromě krásy, radosti, lásky se věnuje také výchově k soucitu, mravnosti, volní výchově) velmi pečlivou pozornost samostatně, mají z pohledu dnešní pedagogiky jeden zásadní rys společný. Téměř s žádnou z nich se totiž nesetkáváme v moderních pedagogických dokumentech – rámcových vzdělávacích programech, a to ani pro jeden stupeň školy – mateřskou, základní ani střední školu. Je srozumitelné, jak Tomášek tyto kategorie uvažuje – s ohledem na křesťanskou výchovu, ale i v ateisticky pojímané pedagogice hrají tyto cílové kategorie zásadní význam a měly by tvořit přirozenou součást mravně vzdělaného jedince. Přesto, projdeme-li pečlivě školní vzdělávací programy, tyto cíle běžně v edukačních materiálech zakomponovány nejsou (a to ani v oblasti výchov). Ale ani v řadě církevních škol se tyto cílové kategorie ve školních vzdělávacích programech nenacházejí.

Lze uvažovat, že daných cílů může pedagog dosahovat svým působením i volbou různých edukačních prostředků, aniž by je výslovně uvedl do školních rámcových programů. Nejsou-li však cíle formulované jako východisko edukačního procesu, nesměruje k nim výchova záměrně a globálně. Jak je již uvedeno, je tato část výchovy závislá na konkrétní silné osobnosti pedagoga a jeho rozhodnutí o významu těchto výchovných cílů. V praxi bohužel edukační proces redukuje jen na cíle přesně měřitelné a měřené pro sestavení „pomyslného žebříčku kvality škol“. Bohužel, význam těchto výchovných cílů je tak zásadní, že absence jejich výslovného popisu v oblasti pedagogických výstupů není pedagogicky správná a bohužel ani ničím obhajitelná.

Jejich význam stoupá i s důrazem na inkluzivní vzdělávání, dnes terminologicky pojímané jako vzdělávání společné. Jejich formulování by se mohlo prolínat celým edukačním systémem, ojediněle je lze najít v tzv. průřezových tématech – Osobnostní a sociální výchově (zde např. mravní chování, volní výchova), Výchově demokratického občana (význam výchovy k řádu a pořádku), Výchově k myšlení v evropských a globálních souvislostech (výchova k toleranci, soucitu). V rámcových vzdělávacích programech chybí i velmi podstatná část volní výchovy, na kterou Tomášek také ve svých spisech poukazuje – a to na výchovu citovou, výchovu sebevědomí (ve smyslu sebecitu) na výchovu pro čest a pravdu (zde velmi ojediněle opět v průřezových tématech v oblasti Výchovy demokratického občana).

Myšlenky Františka Tomáška lze v kontextu současné společenské situace vnímat jako velmi inspirativní zdroj pedagogického myšlení, přitom jde o zdroje zdravého pedagogického náhledu, možná z hlediska některých vědeckých pohledů až příliš „obyčejně formulovaných“. Společenské změny a tlak na podporu společného (inkluzivního) vzdělávání přináší nutnost věnovat cílenou pozornost výchově mravní osobnosti, jejíž plnou součástí zcela nezbytně musí být i výchova k řádu, k lásce k bližnímu, k radosti jako důležité součásti šťastného bytí a mravního života, výchova k soucitu i výchova pro čest a pravdu.

Názory tohoto pedagoga by měly vést k zamyšlení nad současnou edukační realitou a cíli výchovy, které veřejně deklarujeme v oficiálních dokumentech a jejichž dosahování věnujeme veškerou naši energii (a které také ověřujeme v mnoha oficiálních testových situacích) a zároveň by měly vést ke zhodnocení skutečného cíle výchovy člověka v současné společnosti, ke kterému bychom měli záměrně směřovat.

Za základní přínos Tomáškovy pedagogického vlivu lze označit jeho důraz na komplexní výchovu, která se týká celého člověka. Svou koncepcí vychovává člověka, který je společensky zaměřený. Který má úctu k sobě samému, ale i k druhému člověku, kterému neváhá v potřebných chvílích pomoci. Jeho pedagogika je sociálně orientovaná, neboť je založena na společenských vztazích mezi vychovatelem a světcem.

L I T E R A T Ú R A

- BEDNAŘÍKOVÁ, I.: Mění se role vysokoškolského učitele v kontextu společenských změn. *Aula*. 2012. Roč. XX., č. 2 Str. 136 – 149.
- BIELESZOVÁ, D.: *Školská mediácia. Riešenie konfliktov a sporov zmierovaním*. Bratislava: Iura Edition, 2012.
- *Rovesnícka Mediácia. Zmierovanie prostredníctvom rovesníckych mediátorov*. Bratislava: Iura Edition, člen skupiny Wolters Kluwer, 2013.
- BOSCO, T.: *Don Bosco*. Praha: Portál, 1991. Přeloženo z italského originálu: Don Bosco (1975).
- HARTMANN, J. – SVOBODA, B. – VAŠKO, V.: *Kardinál Tomášek*. Praha: Zvon, 1994. str. 209. Dotisk prvního vydání.
- HUVAR, A.: *Přirozená výchova k vůdcovství*. 1. vyd. Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1994, s. 309 – 310. Brož.

- KRÁTOŠKA, J.: *Pedagogické dny kardinála Františka Tomáška*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1995. str. 103. Sborník sdělení z konference, konané ve dnech 3. – 4. června 1994 na Pedagogické fakultě UP.
- LUKÁŠOVÁ-KANTORKOVÁ, H.: *Učitelská profese v primárním vzdělávání a pedagogická příprava učitelů (teorie, výzkum, praxe)*. Ostrava: Ostravská univerzita – Pedagogická fakulta, 2003.
- MUSIL, J. a kol.: *Zdroje a prostředky pedagogiky prof. ThDr. Františka kardinála Tomáška*. Sborník, red. J. V. Musil, 1. vyd. Olomouc: MCM, 1999. 68 s.
- ŠVAMBERK ŠAUEROVÁ, M.: Vrstevnické programy jako forma školní mediace. In: Holá, Lenka a kol. *Mediace a možnosti využití v praxi*. Praha: Grada, 2013, s. 379 – 393.
- *Hyperaktivita nebo hypoaktivita – výchovný problém?* 1.vyd. Bratislava: Wolters Kluwer, 2016, 200 s.
- Sebezkušenostní výcvik učitelů jako prostředek osobnostního rozvoje a prevence syndromu vyhoření. In: Švamberk Šauerová, Markéta (Ed.). *Benefity využití sportovních a prožitkových aktivit v edukačních souvislostech*. Praha: VŠTVS PALESTRA, 2016.
- ŠVEC, V.: Jakými klíčovými pedagogickými kompetencemi by měl disponovat budoucí učitel? In *Připravujeme učitele pro 21. století a vstup do Evropy?* Olomouc: 1998, s. 256 – 260.
- TOMÁŠEK, F.: *Pedagogika*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1947. 357 s.
- *Pedagogika. Úvod do pedagogické praxe pro vychovatele a rodiče*. Brno: Nibowaka, 1992. 350 s.
- *Činná škola v náboženském vyučování s ohledem na metodu Marie Montessoriové*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1940, s. 134.
- *Dějiny pedagogiky*. Olomouc: Stojanova literární jednota bohoslovců, 1939.
- *Eucharistická metoda náboženského vyučování*. Olomouc: Lid. knihkup. a nakl., 1937. 32 s.
- *Učitel náboženství a zájem dětí*. 1.vyd. Olomouc: Velehrad, 1941. Brož. 210 s.
- *Výchova dítěte: první orientace*, Olomouc: Velehrad, 1942.
- *První základ výchovy*. Olomouc: Velehrad, nakladatelství dobré knihy, 1947. 40 s.
- (pseudonym Malý, Tomáš): *Výchova v rodině*. Řím: Křesťanská akademie, 1973. 123 s.
- VADÍKOVÁ, K. M.: Osobná axiologie – etické hodnoty v praxi, s.120 – 164. In: Orbanová, Eva, VADÍKOVÁ, Katarína, Mária, Čechvala, Ondrej. *Terminológia filozofickej axiologie*. Kraków: Towarzystwo Slowaków w Polsce, 2013 (s. 120 – 164).
- VETEŠKA, J.: *Proměny školního vzdělávání v biodromálním kontextu*. Hamburg: Verlag Dashöfer GmbH. 180 s. 2011.

S U M M A R Y

The Reflection of Personality of Educator in the Work of Cardinal František Tomášek and its Significance to Current Educational Practice

This paper focuses on pedagogical work of Cardinal František Tomášek and offers intellectual resources to inspiration for contemporary educational practice. The main contribution of Tomášek's pedagogy is the accent on comprehensive education, which is related to whole personality, a personality morally educated. His pedagogy is the socially oriented, therefore it is appropriate to utilize those resources in the current concept of inclusive education.

Obraz Boha versus obraz človeka v transhumanistických biomanipuláciách

RENÉ BALÁK

V bioetike ako aj v biomedicínskych vedách je človek centrálnym bodom akejkoľvek úvahy dotýkajúcej sa problémov súčasného sveta vedy a výskumu, ktoré sú neraz bytostným ohrozením jeho existencie, povolania a poslania. Človek ako objekt, sa v treťom miléniu ocitol vo vedeckom svete výskumu a experimentov ingerujúcich do jeho antropologickej podstaty, kde sám o sebe vyslovuje veľa rozmanitých, niekedy však i protichodných vedeckých a odborných názorov a definícií.

Podľa najnovších bioevolucionistických tendencií v biomedicínskych vedách, smerujúcich k biotechnologickej aplikácii transhumanistických ideí na ľudskú prirodzenosť, je možné kreovanie nového človeka, oslobodeného do jeho doterajších hraníc, ktoré určovala jeho *natura humana* a *dignitatis humanae*. Transhumanistické tendencie, ktoré sú otvorené paradigmatickým a optimisticky propagovaným možnostiam nových biotechnológií, jednoznačne smerujú k prekročeniu hraníc ľudskosti a ľudskej prirodzenosti. Je však eticky správne vykreovať novú bytosť s novými kvalitami (...), kde cieľom je post humánna bytosť, stojaca intelektuálne vyššie nad dnešným človekom?¹

V treťom miléniu niet pochýb o tom, že v biomedicínskych vedách extrémne dominuje presvedčenie, že hegelovský „etický“ predpoklad, že to, čo je užitočné, je automaticky eticky správne z mravného hľadiska. Týmto presvedčením sa nakoniec zmenila tvár biomedicínskeho výskumu, lebo pragmatický utilitarizmus jemným rafinovaným spôsobom nakazil myslenie človeka a spoločnosť, vrátane jej vedeckovýskumnej časti. S tým je spojené celé spektrum problematických otázok, dotýkajúcich sa toho, ktoré ľudské konanie v tejto

¹ Por. S. NOWOSAD.: *Teologia i etyka a transhumanizm*. In: *Roczniki teologii moralnej (Annales de théologie morale)*.5(60): 2013, s. 62 – 63.

sfére je možné eticky akceptovať, a ktoré ingerencie nemožno eticky akceptovať² a kde sú hranice biomedicínskych ingerencií do *natura humana*.

Je antropologickým paradoxom dnešnej biotechnologickej doby, že koncentrácia človeka na seba samého, v duchu ničím nelimitovaného voluntarizmu experimentov človeka so sebou samým, ktorý sa často vynáša ako ničím nepodmiernená norma biomedicínskej vedy a výskumu, upadá až do existenciálneho zúfalstva z konzekvencií antropocentrizmu. Evolucionistický transhumanizmus sľubuje dosiahnutie prezentovaných cieľov novej úrovne dokonalosti ľudského bytia, ako aj nového človeka oslobodeného od všetkých skutočností, ktoré sú biomedicínskou vedou a výskumom prezentované ako negatívum.

Človek podľa týchto koncepcií je absolútnym bytím sám osebe a Boha už nepotrebuje k poznaniu dobra a zla v oblasti vedy, k vedeckému definovaniu pravdy o sebe samom ani k realizácii svojho bytia alebo k objaveniu zmyslu svojho života, pričom sám sebe stanovuje mravné normy a sám definuje pravdu o sebe samom. Uzurpácia rozhodovania človeka o tom, čo je dobré a zlé, ktorej predchádzali pochybnosti o tom, či môže kresťanské učenie a normy ktoré obsahuje riadiť každodenné rozhodovanie človeka i celých spoločností³.

Napriek tomu človek mnohokrát žije v vedeckej neistote a úzkostiach, ktoré sú spôsobené dopredu nepredvídateľnými negatívnymi konzekvenciami jeho experimentov so sebou samým. V dnešnej biotechnologickej dobe je mnohokrát vedecký biomedicínsky pohľad na človeka cielene redukcionistický, lebo je zostávajúci na povrchu ontologickomorálnej reality ľudského bytia.

O možnom nebezpečnom smerovaní súčasnej biomedicíny ako aj vedeckého biomedicínskeho výskumu na genetickej úrovni, sa na pôde bioetiky diskutuje už niekoľko rokov. Informovanosť o podstate tohto smerovania je však dôležitá nielen z hľadiska dosahovania stanovených vedeckých cieľov, ale aj z hľadiska metodologického spôsobu akým sa tieto ciele dosahujú. Znepokojujúce trendy v biomedicíne (i v kontexte syntetickej medicíny) sa v treťom miléniu dostávajú do vplyvu transhumanistickej antropológie, ktorá sa opiera i evolučné ideí darwinizmu, ktoré sú podporované v bioetickej rovine utilitaristickými a relativistickými argumentmi.

Antropologický obraz človeka, vychádzajúci z kresťanskej náboženskej tradície, ktorý bol už pred nástupom antropocentrizmu spochybnený sekulárnym ateizmom, sa ideologicky vytlačil na okraj záujmu biomedicínskej vedy a výskumu. Dominancia evolucionistického nazerania na transhumanistické

² Por. D. A. JONES.: *Chimera's Children: Ethical, Philosophical and Religious Perspectives on Human-nonhuman Experimentation*. Oxford 2012.

³ JÁN PAVOL II.: *Veritatis Splendor* nr. 4.

experimenty s človekom legitimizuje celý rad nebezpečných vedeckých bioetických postojov a biomedicínskych pohľadov na človeka, ktorý je vnímaný ako objekt a nie ako subjekt. Tieto transhumanistické a evolucionistické koncepcie sa neskôr predložia ostatnej verejnosti ako nekritizovateľný vedecký a odborný konsenzus, ba dokonca ako nevyhnutná cesta zdokonalenia a zlepšenia človeka, ktorú treba legalizovať v záujme vedeckého pokroku.

V rozličných formách filozofickej diktatúry ateistického antropocentrizmu vedci z mnohých oblastí biomedicínskej vedy (i jej výskumu) a nakoniec aj štátne mocenské štruktúry, ale i jednotlivci ideologicky tvrdia, že toto všetko, čo sa deje v biomedicínskych vedách a výskume, sa robí pre dobro ľudí ako celku. V biomedicínskych vedách si človek musí uvedomiť, kde v skutočnosti stojí človek – vedec vo svojich základných antropologických a bioetických princípoch a východiskách.

Podstatným ohrozením človeka v treťom miléniu je ohrozenie pravdivého pohľadu človeka na seba samého – je to samotná antropologická koncepcia človeka v biomedicínskych vedách. Teda vzťah človeka k sebe samému v kontexte antropologického poznania, vlastnej identifikácie a afirmácie vlastnej osoby, rozvoja a formácie osoby k plnosti. Málokto si dokáže uvedomiť, že transhumanistická biotechnologizácia človeka v biomedicíne, spolu s biotechnologizáciou jeho základných biologických funkcií, predstavuje nezvratné, ľudský život paradigmaticky meniace biomedicínske ingerencie, s využitím neoverených experimentálnych biomedicínskych protokolov. Biotechnológie sa priamo dotýkajú biologickej podstaty ľudského života a bezpochyby majú paradigmatický význam v oblasti v perspektíve genetickej modifikácie organizmu⁴ s cieľom terapeutického odstránenia patológií (aktuálnych či potencionálnych) alebo zdokonaľovania človeka.

Z tohto dôvodu sa mnohí vedci i laici redukcionisticky pozerajú na ľudské zdravie a ľudský život iba z hľadiska užitočnosti, účinnosti a produktivity, pričom evolučný antropocentrizmus jednoznačne smeruje k biotechnologickému ovládnutiu človeka. V takomto druhu bioevolucionizmu a v prostredí, v ktorom sú bioetické fundamenty teleologicky podriadené bioevolučným cieľom biomedicínskeho výskumu a experimentov s človekom, je úplne logické, ba dokonca prirodzené, že nakoniec Hegelov princíp, to, čo je užitočné, je aj dobré úplne dominuje.

S tým súvisí potreba kultúrnej zmeny ľudského ducha, zmeny ľudského myslenia a zmeny racionálnej logiky, na ducha čisto (bio)technologického,

⁴ Por. V. MELE.: *Biotechnologie (Parte etica)*. In: *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica* II. E. Sgreccia – A. Tarantino (direzione di) Napoli 2009, s.309 – 317.

na čisto utilitaristické myslenie, ako aj na iracionálnu teleologickú logiku vôle bez etického fundamentu. Pre presadenie týchto ideí je potrebné dosiahnutie zmeny bytostného postoja človeka a širokej odbornej a laickej verejnosti k bytostne dôležitým prirodzeným konceptom ako je Boh, človek, ľudský život, manželstvo a rodina.

Biotechnologický evolucionizmus následne konzekventne prináša, následne ponúka a obhajuje, a nakoniec nariaďuje teoretické umožnenie a praktické preferovanie radikálneho ateizmu vedy, biotechnologického inštitútu náhradného materstva, biotechnológiu umelých materníc v laboratóriách „života“, chirurgické a hormonálne ingerencie s úmyslom rodovej premeny detí i dospelých, plánované ukončenie života, ktorý nedosahuje predpísanú kvalitu atď. Súčasný človek, podľa evolučného technologického antropocentrizmu, je tak úplne pozbavený informovaného súhlasu, a sa stáva produktom, objektom a cieľom bioevolucionizmu súčasne.

Biomedicínske vedy a výskum zredukovaný v duchu *reductio ad absurdum* vyúsťuje do situácie, v ktorej je človek a jeho život podriadený neludskej biomedicínskej vedy a biotechnologickým experimentom, kde je všetko naplánované a limitované. Avšak vedecké plánovanie, jeho ciele a limity nie sú založené na pravdivej antropológii a bioetických princípoch, ale len na neludskej racionalite pragmatizmu, utilitarizmu, ako na princípoch ekonomickej logiky bez zohľadnenia integrality človeka.

Vedci a výskumníci v biomedicínskych vedách nie sú ďaleko od uvažovania v duchu ekonomického utilitarizmu, konzekvenciou čoho je teoretická špekulácia ale i praktická aplikácia týchto ideí v biomedicínskej praxi. Táto prax je poznačená v terapeutickej ako aj experimentálnej rovine. Obraz človeka je podriadený antropologickému redukcionizmu, kde biomedicínska terapia a experiment prestávajú byť súčasťou sveta človeka a jeho konania v perspektívne mravnosti, a stávajú sa výlučným svetom vedy a výskumu, v ktorom mravnosť absentuje.

Tieto idey sa prenášajú do legislatívnych návrhov, v ktorých sa nielen uvažuje nad centrami zabíjania tých ľudských jedincov, ktorí podľa morálne relativistického utilitarizmu nie sú schopní ani hodní toho, aby žili svoj život. Biomedicínski vedci a výskumníci často prichádzajú do nebezpečného bodu zlomu vo svojom myslení, s akým sa pravdepodobnosť plnej terapie a rehabilitácie pacienta považuje za faktor, ktorý by arbitrárne mal určiť čas terapie, terapeutické úsilie a rehabilitačné náklady, ktoré sa majú venovať iba určitému typu preferenčne určených pacientov zo strany štátneho „nezávislého“ sociálneho orgánu, na ktorom toto arbitrárne rozhodnutie výlučne spočíva.

V tomto paradigmatickom bode zlomu mravnosti by si ľudia mali vždy pamätať, že potenciál konzekvencií vedie k obrovskému hnutiu totality n ľudskej vedy nad ľudským životom, ktorý sa kontinuálne dostáva do područia ničím nelimitovanej moci. Táto totalitná moc nad životom, chcúc získať absolútnu kontrolu človeka nad životom človeka je už parciálne prítomná vo vlastnom vedeckovýskumnom prostredí. Z toho vyplýva, že biomedicínski vedci a výskumníci sa v rámci vlastných experimentov musia vrátiť do starších priestorov bioetiky a antropológie, ktoré boli ontologickým základom a iniciačnou silou úžasne úspešného úsilia o navýšenie sily a účinku terapie.

Práve morálne protiklady, jestvujúce v oblasti bioetiky, sú určitou šancou pre biomedicínsku vedu, výskum a experimenty, prezentovať tieto skutočnosti ako výsledky slobodnej a zodpovednej ľudskej aktivity, čiže vedu a výskum ako súhrn morálneho správania, myslenia a spôsobu existencie ľudskej osoby, kde sa pravdivý integrálny obraz človeka rešpektuje. Toto poslanie biomedicínskych vied a výskumov nie je možné zodpovedne realizovať bez zohľadnenia pravdivých antropologických východísk, čiže bez afirmácie obrazu človeka v jeho transcendentnej ako aj prirodzenej perspektíve.

Strata viery mnohých vedcov v transcendentno pretrhla hrádzu rešpektu voči človekovi a vytvorila vykorenenu vedeckú a biotechnologickú spoločnosť, v ktorej nezostalo vôbec nič k podpore viery v čokoľvek iné než vedu a techniku, až sa nakoniec už neverí ani v samotného človeka s ktorého prirodzenosťou manipuluje a experimentuje. A tak za všetkým je paradoxne čistý vedecký nihilizmus, nielen odmietnutie samotného aktu stvorenia ale antropologické odmietnutie zmyslu človeka samotného, ktorého je vraj potrebné vylepšiť v duchu transhumanizmu. To znamená, že kríza v oblasti biomedicínskych vied je naozaj o kríze spirituality a mravnosti človeka, ktorý sa chce stať ontologicky niekým iným, než kým je, čo sa však nedá zrealizovať bez predchádzajúceho odmietnutia externej transcendentnej autority ako aj objektívnej mravnosti.

Ak nemajú byť vedci a výskumníci pripútaní k zemi morálneho relativizmu, plodiaceho utilitarizmus a konzekvencionalizmus, ktorý zlomyseľnými postojmi prehnaneho praktického pragmatizmu a realizmu degraduje *natura humana* ako aj *dignitatis humanae*, musia rešpektovať antropologickú pravdu o človeku v komplexnosti. Týmto spôsobom vedci vo svedomí zotretím hraníc medzi dobrom a zlom⁵ sa obracajú vnútorne proti sebe samým ohrozujúc svoju vlastnú existenciu v oblasti biomedicínskych vied. Idea kreácie *homo perfectus*, ktorý bude vo všetkom prevyšovať dnešného človeka,

⁵ Porov. JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae* nr. 24.

sa stal modlou paradigmatickej zmeny. *Homo faber* sa chce stať tvorcom seba samého, zasahujúc do svojej prirodzenosti⁶, a to biotechnologickým postupom, ktorého konzekvencie ani nevie predvídať a napriek tomu niektoré intencionálne zamýšľa zrealizovať.

To, čo sa stalo v biomedicínskych vedách v rámci posledných genetických experimentov a syntetickej biológie, mohol byť neúprosný historický vedecký vývoj posledných decénií, ale je to antropocentrický odklon od pravdivého chápania a rešpektovania človeka a jeho dôstojnosti. Je konzekvenciou opustenia pravdy o človeku, ako aj nelogického popretia *natura humana*. Je možné to charakterizovať ako fyzikálny zákon pádu civilizácií a mnohí novodobí myslitelia presvedčivo empiricky potvrdili, že popretie *natura humana* vždy vyústi do popretia *dignitatis humanae*, kde dešpekt voči človeku logicky derivuje v bioetickú bezhraničnosť, čo v biomedicínskej praxi vedeckého výskumu a experimentov znamená prechod od nadmernosti k absolútnej arogancii moci vedy nad človekom.

Táto nikým nekontrolovaná moc chce vytvoriť nového dokonalého človeka, avšak nie podľa *Imago Dei* ale podľa *imago hominis*, čo ďalej vedie ku novej antropologickej katastrofe biotechnologickej budúcnosti *homo sapiens*, Nadmerné množstvo vedeckých experimentov bez bioetických a antropologických hraníc, ako aj nadmerné množstvo dosiahnutých praktických biomedicínskych úspechov, prinieslo absolutizujúci sklon zbaviť sa starých šlachetných motivácií a etických hodnôt, nahradených pohrdavou arrogantnou pýchou praktickej efektivity exaktnej biomedicínskej vedy. Morálna a fyzická, ako aj antropologická katastrofa je nevyhnutným dôsledkom prometeovského úsilia biomedicínskej vedy oslobodenej od bioetiky.

V zložitej sieti vedeckovýskumných vzťahov a štruktúr postmodernej a postkresťanskej spoločnosti, stojacej na prahu novej biotechnologickej planétarnej éry a eticky zahmlenej principiálnej orientácie je sám človek akoby stratený a osamotený uprostred sveta biotechnológií a syntetickej biológie. Človek je vo svete transhumanizmu, často v utilitaristickom duchu degradovaný na predmet manipulácie, kde sa ekonomicky priamo popiera jeho ľudská dôstojnosť, kde jeho základné ľudské práva musia ustúpiť dominancii vedy a výskumu. Biotechnológie spojené s ideologickou mocou kontroly a nelimitovaných globálnych financií paradoxne vytvorili limitovaný priestor, kde sa vedome ignoruje individualita a jedinečnosť ľudskej osoby pacienta, nachádzajúceho sa v stave krajnej núdze.

⁶ Porov. M. P. FAGGIONI.: *Život v našich rukách*. Spišská Kapitula 2007, s. 83.

Napriek tomu, že biomedicínski vedci a experimentátori nedokázali pochopiť genetické tajomstvá a príčiny vzniku genézy človeka a ostatných živých tvorov, a napriek tomu, že intelektu týchto vedcov si neuvedomujú bezchybnú transcendentnú vynaliezavosť, ktorá existuje pod tvorbou rozmanitých druhov života mora a pevniny, prirodzenú diverzitu a zároveň komplementaritu úrovni života.

Človek je v oblasti vedy a biomedicínskeho výskumu svedkom toho, že transhumanistickí experimentátori v biomedicíne sa stali neveriacimi v Boha a súčasne veriacimi výlučne v seba a ničím neohraničenú vedu. Obraz človeka ochudobnili o transcendentný rozmer, pozbaviac ho *Imago Dei*, a takto samotným človekom vytvorený zredukovaný obraz človeka sa stal novým čisto vedeckým obrazom človeka, zredukovaným na čisto horizontálnu rovinu existencie. Svetský humanizmus, ktorý prinajmenšom ignoruje existenciu Boha a morálnych noriem, ktorých pôvodcom je Boh⁷, sa javí ako nedostatočná náhrada za odstránený rozmer transcendentna. Pretože človek (i spoločnosť) zostáva ponechaný sám na seba vo svojej bezmocnosti, spôsobenej absenciou absolútnej morálnej normy a prameňa absolútneho poznania, ktoré presahuje človeka.

V treťom miléniu je čoraz častejšie možné reflektovať situáciu, kde biomedicínski vedci a výskumníci kvôli nedostatku svojich teologických, antropologických, ale i biomedicínskych vedomostí, ako aj z dôvodu šialenosti vlastného absolutizovaného intelektu, začali existenciálnu hádku s Absolútnou Pravdou tak rozhodne, že odmietli ľudskú tvorivosť v limitoch *natura humana* a *dignitatis humanae*. Totiž ľudské telo nie je mravne neutrálnou hodnotou, a hoci sa táto téza zdá ako banálna, je takou dovtedy, kým sa vezme v úvahu celistvosť ľudského organizmu⁸ v kontexte rešpektovania ontologickej identity *homo sapiens*.

Títo, nič nerešpektujúci (okrem rozumu a vedy samotnej) vedci, s čoraz väčšou rozhodnosťou arbitrárne ideologicky tvrdia, že celý tento vesmír a človek v ňom je bezvýznamný a márný v zmysle nihilizmu, že je existujúci bez akejkoľvek dômyselnej konštrukcie zo strany Stvoriteľa. Ak si vedci neuvedomujú dokonalosť diela stvorenia a krásu transcendentného dizajnu, tak automaticky začínajú nezodpovedne putovať v širokom svete vedeckých experimentov s človekom, kde antropologický zmätok spolu s neschopnosťou

⁷ Porov. G. GRISEZ.: *The Way of the Lord Jesus. Vol. 1. Christian Moral Principles*. Chicago 1983, s. 811 – 816.

⁸ Porov. B. CHYROWICZ.: *Uwagi na temat normatywnego statusu genomu człowieka*. In: *Granice ingerencji w naturę*. Red. B. Chyrowicz. Lublin 2001 s. 34.

pochopenia základných princípov a príčin vždy vedie k vedeckému pohrdaniu človekom a jeho dôstojnosťou.

Vedecká skúsenosť človeka a spoločnosti na počiatku *tertio millennio* hovorí, že napriek tomu, že človek je autoritatívnym tvorcom biomedicínskej vedy a táto veda spätne vplýva na samého človeka, tak človek, ktorý vytvoril túto vedu bez Boha, sa nakoniec dostáva do nepriateľského postoja voči sebe samému, pretože nerešpektuje princípy a úmysel vlastného Stvoriteľa. Totiž, vytvára biomedicínsku vedu, ktorá je neludská – bez rešpektu voči človeku, pretože sekulárny ateistický humanizmus vedome nerešpektuje Toho, Kto stvoril človeka na Svoj obraz a podobu, a chce vytvoriť nového človeka, podľa nového obrazu, ktorý si sám naprojektoval.

Podľa tejto novej antropologickej interpretácie, ktorej predchádza všeobecné zrútenie pôvodných kresťanských hodnôt a princípov európskej civilizácie, ktoré sa mimochodom ani nepodarilo uspokojivo zrealizovať, má byť nový človek oslobodený od všetkého čo človeka robí človekom. Ukazuje sa, že skúsenosť človeka s príznakmi zrútenia aplikovaného ateizmu, ktorý vyústil do nacizmu či komunizmu, nestačí svetu biomedicínskych vied, aby sa poučil z predchádzajúcich omylov ateistickej ontológie a antropológie.

Tieto omyly ohľadne chápania človeka, ktoré vždy priniesli úpadok civilizácie, chce vedy a výskum zabudnúť bez vyvedenia vedeckých záverov. Biomedicínska veda a výskum ponúka falošný obraz človeka, ktorý vytvára ilúziu vedeckosti aj keď je redukcionistický vo fundamentálnych východiskách. Preto biomedicínska veda a výskum derivuje k názoru, že starý človek a stará civilizácia musí byť nahradená novou civilizáciou založenou výlučne na vede a na odmietnutí všetkých metafyzických doktrín minulosti, najmä tých, ktoré rešpektovali transcenciu.

Toto priviedlo biomedicínske vedy k novému druhu ateistického osvietenstva, ktoré je síce postmarxistickým osvietenstvom, ale súčasne je transhumanistickým osvietenstvom, lebo aj keď zachováva všetky pôvodné metafyzické negácie marxizmu, tak súčasne vytvára nové metafyzické negácie, o ktoré marxizmus ani nepokúsil. Práve marxistické odsunutie Boha zo života biomedicínskych vied a experimentov, ako aj z interpersonálnych relácií, či potlačenie religiózneho rozmeru ľudského života viedli k jeho vedeckej degradácii a k ohraničeniu do privátnej sféry.

To síce umožnilo verejnú vedeckú prezentáciu novej koncepcie človeka, ktorá vo svojej vnútornej podstate nielenže začína postupne odsúvať Boha totálne zo života človeka, ale nahradiať ho človekom samotným, chce vedec vytvoriť novú ontologickomorálnu koncepciu človeka. Z dôvodu kreácie post humánneho a nového biologického druhu *homo geneticus*, ktorý bude

dokonalejší ako ten súčasný človek, sa bude chcieť dokončiť dielo ľudského stvorenia (second creation) smerom k *homo perfectus*.

Výsledkom tejto novej prírodovedeckej, relativistickej a progresivistickej biomedicínskej vedy je nutne nihilistický a totalitný obraz človeka, neopierajúci sa o pravdu o človeku, lebo absolutizovaná čistá veda (podobne ako v minulosti) nie je schopná formulovať nové metafyzické, ontologické a antropologické idey bez toho, aby nezničili všetko, vrátane človeka. Povrchná transhumanistická redukcia celého človeka a jeho ľudského rozumu na post humanistickú vedeckú metodológiu ide ruka v ruke s absolutizáciou vedeckej slobody ku spokojnosti vedeckých inštinktov bez človeka, čo sa prejavuje ako vedecký boj proti objektívnej mravnosti, ukotvenej v transcencii.

To logicky vedie k radikálnemu odmietnutiu všetkých tradičných mravných princípov a všetkých ľudských hodnôt, ktoré boli súčasťou „starého“ obrazu človeka. Ukazuje sa, že absolutizovaný prírodovedecký postulát je v skutočnosti totalitný, lebo ničí všetky ostatné formy ľudského poznania, keďže arbitrárne neuznáva žiadnu formu externej autority. Biblicko-antropologické jadro kresťanského konceptu človeka je spojenie prirodzenosti človeka a špecifickej ľudskej kultúry vedy v zmysle vedomého pretvárania a doplnenia ľudskej prirodzenosti, kde „kultúra má humanizovať a rozvíjať človeka, aby si mohol, spoznajúc pravdu, slobodne vybrať dobro“⁹.

V klasickej kresťanskej náboženskej tradícii bola autorita človeka spájaná s oslobodením človeka od mravného konania vychádzajúceho len z ľudských inštinktov, zla a hriechu, tak súčasná absolutizovaná vedeckovýskumná kultúra ničí akúkoľvek autoritu (aj morálnu) a správa sa represívne voči všetkému, čo patrí do sveta transcencie, ako aj do „starého“ antropologického sveta objektívneho ontologickomorálneho poriadku.

História biomedicínskej vedy poskytuje najlepší dôkaz, že trajektória absolutizovaného voluntarizmu, racionalizmu a vedeckého ateizmu má jediný logický výsledok, ktorým je nihilistický koncový bod pre ľudskú existenciu ako aj pre existenciu takto chápanej vedy. Ukazuje, že dnešný *homo faber* chce realizovať transhumanistickú zámenu *pars pro toto*, kde *homo sapiens* bude v posthumanistickej ére nahradený novým biologickým druhom *homo perfectus*.

Marxizmus vedy a výskumu trpí na to, čo nazýva heterogenéza konca človeka (jeho *natura humana a dignitatis humanae*), čo v experimentálnej praxi biomedicínskych vied znamená, že je určený voluntaristicky dosiahnuť naprojektovaný triumf vedy bez *homo* a sebadeštrukciu zároveň, vzhľadom

⁹ W. DEUBACZ.: *O kulturę filozofii*. Lublin 1994 s. 21 – 24.

k jeho vnútorným ontologickým a antropologickým rozporom. K falošnému triumfu vedy, ku ktorému smerujú biomedicínske transhumanistické ciele, motivované radikálnym ateizmom a materializmom, sa človek môže priblížiť len vtedy keď anihiluje svet objektívnej mravnosti.

Transhumanistické tendencie, ktoré sú otvorené paradigmatickým a optimisticky propagovaným možnostiam nových biotechnológií, jednoznačne smerujú k prekročeniu hraníc ľudskosti a ľudskej prirodzenosti. Je však bioeticky správne vykreovať novú bytosť s novými kvalitami (...), kde cieľom je post humánna bytosť, stojaca intelektuálne vyššie nad dnešným človekom?¹⁰ Nový marxizmus vedy, ktorý ovládol biomedicínske vedy a výskum, metodologicky konzekventne navrhuje transhumanistické a syntetickobiologické experimenty s človekom, čo sú najviac konzistentné výsledky absolutizovaného ateistického racionalizmu vedy.

To, že v skutočnosti biomedicínska veda smeruje k sebazničeniu jej paradoxne neprekáža, pretože akonáhle sa revolučný ontologickomorálny a transhumanistický sen o novom človekovi rozplynie, tak minulý (včerajší) historický marxistický a materialistický transhumanizmus sa musí nevyhnutne zvrhnúť do absolútneho budúceho antropologického relativizmu. Takto biomedicínske vedy poslúžia ideologickému zničeniu pôvodného obrazu človeka a k ustanoveniu nového čisto vedeckého obrazu človeka, ktorý nepozná starý antropologický svet. Odsunutie Boha zo života biomedicínskej vedy je charakteristickým znakom všetkých filozofických i praktických vedeckých koncepcií, ktoré absolutizujú človeka, pričom toto odsunutie Boha je podmienukou absolutizácie človeka.

Paradoxne doslova v kruhu sa tu metodologicky otvára vedecká cesta k novému dokonalému obrazu človeka, ktorého stvoriteľom bude biomedicínska veda a experiment, ktorý nepodlieha žiadnej limitácii a žiadnej mravnej hranici. Je potrebné vziať do úvahy skutočnosť, že to nie je len chcená paradigmatická zmena doterajšieho človeka, majúceho v sebe pečať *Imago Dei*, na človeka, ktorý bude mať v sebe len *imagofaber* bez Boha. Podstatným znakom týchto falzifikujúcich koncepcií človeka je jeho absolutizácia podľa princípu *suprema et ultima causa*, ktorá má negatívny vplyv na jeho mravné konanie v oblasti biomedicínskej vedy. Je to v konečnom dôsledku vedecká prezentácia človeka ako tvorcu všetkých univerzálnych noriem dotýkajúcich sa jeho mravného konania a rozhodovania i hodnotenia skutkov človeka.

¹⁰ Porov. S. NOWOSAD.: *Teologia i etyka a transhumanizm*. In: *Roczniki teologii moralnej (Annales de théologie morale)*. 5(60): 2013 s. 62 – 63.

A tak tento nový človek bude nakoniec oslobodený od historického marxizmu i ateizmu, a jeho vedecká existencia bude zbavená historického komunizmu, ako samotného dehumanizovaného sveta vedy, ktorý neuznáva žiadne, transcendentne dané a trvalé poradie mravných hodnôt. Ontologickomorálna alienácia človeka biomedicínskymi vedami a experimentmi bude vedecká do takej miery, že antropologické odcudzenie nového človeka podľa obrazu naprojektovaného samotnou vedou stáva kompletným, ireverzibilným a konečným.

Dnešné filozofické a ideologické koncepty, z ktorých dnes vychádzajú absolutizované biomedicínske vedy, sa klamú ničím nepodloženou domnienkou, že autonómne riadia svoje vedecké osudy a vraj usmerňujú šlachetné biomedicínske ciele transhumanizmu s človekom. Avšak v skutočnosti sú tieto koncepty iba utilitaristickou bábkou v iracionálnej moci slepeho biologického vývoja, ktorý neúprosne logicky určuje ich mravné rozhodovanie a konanie a tým riadi aj antropologický beh ľudských dejín v oblasti ničím nelimitovanej experimentálnej vedy.

Terajší biomedicínski vedci a experimentátori si už v treťom milénií tak privykli na tieto ideológie, že si často ani neuvedomujú toto hlboké ontologické a antropologické poníženie človeka, ktoré je vo vedeckom ateizme absolutizovaného vedeckého experimentu s človekom obsiahnuté. Namiesto bezpodmienečného bytostného rešpektu voči človeku, ktorý je nositeľom najvyšších elementov transcencie, ktorý je na tejto zemi nositeľom duchovnej a súčasne zmyslovej skúsenosti dosiahnuteľných transcendentných hodnôt, a ktorý má v sebe samom inkorporovaný *Imago Dei*, čiže namiesto ontologickej, antropologickej a mravnej posvätnosti človeka, sú ľudia biomedicínskou vedou a experimentom zjednodušovaní na obyčajné neorganické alebo organické komplexy, ktoré sú len výskumným vedeckým objektom vedeckého experimentu transhumanizmu s človekom.

Biomedicínski vedci, experimentujúci s človekom, si treťom milénií neuvedomujú, že do tej miery, do akej dnešný ateistický materializmus vedeckého transhumanizmu stotožňuje seba a zároveň aj svoje nové antropologicko-vedecké hodnoty s hmotou a mechanickými popudmi, do takej miery nutne zbavuje seba a svoje vlastné hodnoty akéhokoľvek výnimočného postavenia vo svete biomedicínskej vedy. Dnešní biomedicínski vedci sa túžia oslobodiť od obmedzenosti svojho bytia, a chceli by nadobudnúť absolútnu bezhraničnú slobodu experimentu a výskumu, nevediac, že sa vydávajú na cestu duchovného otroctva biotechnológií a nepochopenia slobody človeka v oblasti vedy a výskumu.

Podľa ideologických konceptov ničím nelimitovanej vedy je človek len sústavou atómov, molekúl alebo génov, či temporabilných udalostí ľudských

dejín vedy, alebo len odrodou biofyzikálnych či biochemických mechanických atómových či génových premien. Logicky sa však potom nedá pozerat ani na samého človeka, ani na vedu samotnú, ako na niečo, čo je zo svojej podstaty posvätné, alebo vytvárajúce objektívne mravné kritériá dosiahnutia najvyšších transcendentných hodnôt, alebo ako na *Imago Dei* v duchovnom i v hmotnom svete.

Je adekvátne poukázať na hypokritickú neetickú túžbu človeka po totálnej moci nad človekom samotným. Je evidentné, že ak sa odstráni transcendentno, čiže *Logos* a následne s ním imanentne spojený *ethos*, čo človeku zostane z rešpektovanej *dignitas humanae*, bázujúcej na *natura humana* a v konečnom dôsledku na *Imago Dei*? Je logické, že len to, čo arbitrárne určí absolutizovaný *homo faber*, ktorý nestrpí vyššiu autoritu vedľa seba, tobôž nie nad sebou. Krátkozraká materialistická a na zmyslovej skúsenosti založená biomedicínska veda ako i filozofia transhumanizmu ontologicky deštruuujú pravdivú antropológiu človeka ako aj samotnú vedeckú pravdu v prírodovedeckom zmysle.

Zároveň s paradoxnou deštrukciou pravdy vo filozofickej, teologickej či prírodovedeckej rovine je aj sám človek „vedecky“ zvrhnutý zo svojho vznešeného piedestálu exkluzívneho stvorenia, v ktorom je prítomný *Imago Dei*, usilujúceho o pravdu ako o absolútnu cieľovú hodnotu. Biomedicínske vedy chcú ideologicky a pomocou rôznych derivácií ateizmu povýšiť a povzniesť svoje vlastné vedecké chůtky a svoje autoritárne sebestvo na piedestál legitimity absolutizmu.

Ak biomedicínski vedci a experimentátori realizujú tieto tendencie nevedomky, tak sú logicky nevedeckými hlupákmi, ale keď sa však obracajú vedome a úmyselne k týmto deriváciám absolutizovaného ateizmu (nemajúcemu nič spoločné s vedou), a keď sa pritom paradoxne odvolávajú na „pravdu“ a iné vznešene znejúce substantíva či adjektíva, tak sú priamo vedeckými nositeľmi pokryteckej lži ideológie. V súčasnej dobe sa ideologicky vytvára zdanie, že svedomie vedcov stojí medzi možnosťou autonómie a možnosťou normy¹¹ pričom práve svedomie týchto vedcov má slobodne v duchu pravdy zosúladiť vzťah normy zo slobodou osoby. Sloboda biomedicínskej vedy obsahuje v sebe kritérium pravdy o človeku a disciplínu pravdy, ktorou sú viazaní vedeckovýskumní pracovníci v biomedicínskych vedách.

Je nevyhnutné uchrániť biotechnológie a biomedicínu pred dehumanizáciou, pred techno-totalitnými tendenciami, v ktorých by sa stal človek

¹¹ Por. MAJORANO S.: *Sumienie pomiędzy autonomią a normą*. In: *Sumienie wyznacznikiem ludzkiej moralności*. Red. W. Bołoz. Warszawa 1997 s. 40 – 50.

otrokom technických výtvorov¹², lebo vedci sa stávajú subjektmi biomedicínskej vedy, ktorá utilitariticky používa pseudopravdy ako obyčajné ideologické zásterky na verejné či legislatívne ospravedlnenie svojich vedeckých komplexov z objektívnej a transcendentnej antropologickej pravdy o človeku. V jednom i druhom prípade je logický výsledok týchto metodologických a ideologických postupov rovnako zhubný pre *natura humana* ako aj pre *dignitatis humanae*, nehovoriac už o tom aké negatívne konzekvencie má pravdu i vedu.

Ak sa biomedicínsky implementujú ontologické zmeny v biologickej podstate človeka, ktoré sa ukážu ako negatívne, tak reálne nastane ohrozenie biologickej kondície ľudského druhu a je zrejmé, že biologická kondícia organizmu môže pomáhať alebo prekážať v osobnom rozvoji človeka, pričom ona sama je bezprostredným prostredím jeho duchovnej existencie¹³. Pravdivá koncepcia človeka je totiž nevyhnutným teoretickým východiskom i predpokladom integrálneho biomedicínskeho vedeckého výskumu.

Vedcami navrhovaná biotechnologická transhumanistická koncepcia dokonalého človeka, ktorý je absolutizovaný v maximálnej možnej miere začína ovládať nielen biotechnologické myslenie človeka, ale prináša radikálne antropologické zmeny v jeho živote. Nové návrhy transhumanizmu sú nerozlučne spojené s absolutizáciou subjektívneho svedomia biomedicínskych vedcov a s nerešpektovaním, či skôr odmietnutím univerzálne platných objektívnych mravných noriem.

Radikálny biomedicínsky (človeka absolutizujúci) antropocentrizmus v rovine svedomia nerešpektujúci integrálny pohľad na človeka priniesol automaticky i plánovanú zmenu hodnotového systému v oblasti vedy a výskumu, ktorý sa odklonil v oblasti mravnosti a morálnych noriem od objektívnych kresťanských princípov. Neskôr toto absolútne autonómne svedomie biomedicínskych vedcov, neriadiace sa žiadnou morálnou autoritou, verifikovalo transhumanizmus a prometeovskú túžbu po *homo perfectus*.

Rozvoj biomedicínskeho poznania pravdy o človeku sa však nesmie zastaviť na extrémnom biotechnologickom antropocentrizme bez perspektívy integrálneho chápania človeka. Nerešpektovanie tejto pravdy o človeku samotnými vedcami je vedeckým začiatkom jeho alienácie v biomedicínskej rovine experimentov. V súčasnej dobe sa vo svete biomedicínskych vied vytvára zdanie, že svedomie človeka stojí medzi možnosťou autonómie a možnosťou

¹² Por. T. BIESAGA.: *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*. In: T. BIESAGA: (red.) *Podstawy i zastosowania bioetyki*. Kraków 2001 s.48.

¹³ Por. B. CHYROWICZ.: *Argumentacja odpowiedzialności za przyszłe pokolenia*. In: *Odpowiedzialność na miarę możliwości*. Lublin 2007 s.52.

normy¹⁴ pričom práve svedomie má slobodne v duchu pravdy zosúladiť vzťah normy zo slobodou vedcov biomedicínskych vedách.

Sloboda sa týka predovšetkým duchovnej dimenzie osoby, jej schopnosti sebauvedomovania, sebaovládania i sebarealizácie v kontexte ľudskej dôstojnosti vyplývajúcej z prirodzenosti človeka. Vedci a výskumníci majú slobodne afirmovať prirodzenosť človeka a rešpektovať bioetické zákony, ktorých dodržiavanie zachová človeka pre zdravý a plnohodnotný život v oblasti biomedicínskeho výskumu.

Svedomie vedcov a experimentátorov nie je absolútnym a jediným prameňom rozhodovania o tom, čo je v biomedicínskych vedách a experimentoch dobré a čo zlé, len je doň hlboko vpísaný princíp poslušnosti voči objektívnej norme, a tento princíp zdôvodňuje a podmieňuje správnosť jeho rozhodnutí prostredníctvom príkazov a zákazov, ktoré usmerňujú spôsob života človeka¹⁵. Tou objektívnou normou svedomia je i antropologická pravda, s ktorou sa svedomie vedcov a výskumníkov musí zhodovať, pričom táto pravda morálneho charakteru nie je redukovateľná ani relativizovateľná. Pravda je a má byť svetlom ľudského rozumu každého biomedicínskeho vedca, ktorý je povolaný nanovo slobodne objaviť a afirmovať pravdu o človeku.

Bez etických noriem a hodnôt, ktorým veria samotní vedci, niet opravdivého rozvoja vedy, keďže pravda je prvým kritériom slobodného rozvoja nielen vedy ale i samotného človeka. Byť skutočne slobodný v oblasti biomedicínskej vedy a výskumu neznamená konať v intencii absolútnej slobody bez zodpovednosti alebo v duchu absolútneho voluntarizmu, a už vonkoncom nie konať to, čo je biomedicínskych teoreticky možné a pozitívnym právom legitimizované. Realizovaním biotechnologických možností, ktoré odporujú bioetickým princípom a antropológii človeka sa biomedicínski vedci dostávajú do rozporu s objektívnym mravným poriadkom.

L I T E R A T Ú R A

BIESAGA, T.: *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*. In: T. Biesaga (red.) *Podstawy i zastosowania bioetyki*. Kraków 2001.

DŁUBACZ, W.: *O kulturę filozofii*. Lublin 1994.

¹⁴ Por. MAJORANO S.: *Sumienie pomiędzy autonomią a normą*. In: *Sumienie wyznacznikiem ludzkiej moralności*. Red. W. Bołoz. Warszawa 1997 s. 40 – 50.

¹⁵ JÁN PAVOL II.: *Veritatis Splendor* nr. 60.

- FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách*. Spišská Kapitula 2007.
- GRISEZ, G.: *The Way of the Lord Jesus. Vol. 1. Christian Moral Principles*. Chicago 1983.
- CHYROWICZ, B.: *Argumentacja odpowiedzialności za przyszłe pokolenia*. In: *Odpowiedzialność na miarę możliwości*. Lublin 2007.
- *Uwagi na temat normatywnego statusu genomu człowieka*. In: *Granice ingerencji w naturę*. Red. B. Chyrowicz. Lublin 2001.
- JONES, D. A.: *Chimera's Children: Ethical, Philosophical and Religious Perspectives on Human-nonhuman Experimentation*. Oxford 2012.
- JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae*.
— *Veritatis Splendor*.
- MAJORANO, S.: *Sumienie pomiędzy autonomią a normą*. In: *Sumienie wyznacznikiem ludzkiej moralności*. Red. W. Bołoz. Warszawa 1997.
- MELE, V.: *Biotechnologie (Parte etica)*. In: *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica II*. E. Sgreccia – A. Tarantino (direzione di) Napoli 2009.
- NOWOSAD, S.: *Teologia i etyka a transhumanizm*. In: *Roczniki teologii moralnej (Annales de théologie morale)*. 5(60): 2013.

S U M M A R Y

Image of God versus Image of Human in Transhumanist Biomanipulations

Author focuses on current trends in biomedical sciences that lead to biotechnological applications of transhumanist ideas on human nature. He considers what does the new possibility of creation of a new human being really mean? What are the implications of this new option? Transhumanist tendencies, which are open to the paradigmatic and optimistically promoted possibilities of new biotechnologies, clearly point to the crossing of the limits of humanity and human nature. But is this ethically correct? The author comes after a profound analysis of the issue to a conclusion. Being truly free in the field of biomedical science and research does not mean to pursue absolute freedom without responsibility or in the spirit of absolute voluntarism, and no longer do what is biomedical theoretically possible and positively legitimized. Realizing biotechnological options that contradict the bioethical principle and human anthropology, biomedical scientists are in conflict with an objective moral order.

Je liberálna demokracia optimálne politické zriadenie? Apoteóza demokracie v kontexte filozofie Nikolaja Berďajeva

P E T E R G R E Č O

Uvedomujem si, že „odkaz liberálnej demokracie je normatívnym modelom pre väčšinu európskych štátov a demokracia je dnes v západnom svete jedinou možnou formou vlády“.¹ Neznamená to však, že je to nespochybniteľný princíp, ktorý sa verifikuje len tým, že teraz vládne a ponúka prestíž a iné výhody, tak ako kedysi boli nespochybniteľné rôzne „vedecké“ politické teórie nacistov alebo komunistov. Ešte horšie je, že „toto politické zriadenie, ktoré nie je ovocím pokroku v usporiadaní verejného života, ale skôr nutným dôsledkom ateistického humanizmu, sa teraz vyváža, podobne ako kedysi socialistická revolúcia, vojenskými ťaženiami“.²

Podľa Berďajeva „medze demokracie sú už identifikované a tí, čo si vidia ďalej od nosa, už pochopili nebezpečenstvo a bezvýhodiskovosť, ktoré demokracia prináša“.³

Konfúznosť pojmu „suverenita ľudu“

Berďajev dôvodí, že liberálna demokracia s jej princípmi vôle ľudu, rovnosti a zúženého, mechanisticky pojatého obsahu slobody, je vyjadrením rozpadávajúceho sa racionalistického humanizmu. „Kríza a krach postihuje nie tu či onú formu štátu, ale štát vôbec. [...] Ani jeden štát nevie, čo s ním bude zajtra. Žiaden legitimizmus, či už starých monarchií, či nových demokracií, s ich formálnou ideou zvrchovanosti ľudu už nemá moc nad ľudskými dušami.“

¹ MATLARY, J. H.: *Ľudské práva ohrozené mocou a relativizmom*. Prešov: VMV, 2007, s. 57.

² GREČO, P.: *Revolúcia, demokracia a masová kultúra. K antropologickým a politologickým aspektom filozofie Nikolaja Berďajeva*. Poprad: Mornár & syn, s.r.o., 2013, s. 136. Podobné slová použil ruský prezident V. Putin v prejave na 70. zasadaní VZ OSN 28. septembra 2015. Dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=bRG0qbpVgIA&t=509s>, (30. 11. 2016).

³ „Пределы демократии познаны, и более прозорливыми умами увидена демократическая опасность и безвыходность.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия равенства*. Москва: Издательство АСТ, 2006, s. 198.

Nikto už viac neverí v žiadne právne ani politické formy, nikto už ani groš nestaví na ústavu. Všetko sa rieši reálnou silou.“⁴

Zbavme ilúzií, že moderná idea demokracie je principiálne odlišná od tej antickej: „Demokracia nepredstavuje nový princíp a neprichádza na scénu po prvý raz. Je to princíp starý, odveký, dobre známy už antickému svetu. Ale až v našej dobe sa demokracia po prvý raz začína stávať znepokojujúcou náboženskou otázkou. A nekladie sa už v politickej, ale v duchovnej rovine. Ak dnes zažívame posvätnú hrôzu z víťazného pochodu demokracie, tak už nejde o politické formy, ale o niečo podstatne hlbšie.“⁵ V čom vidím v dobách sekularizmu a neverectva, keď je náboženstvo abstrahované od politiky, túto prepojenosť demokracie s náboženskou otázkou? V téme, ktorú programovo obchádza súčasná racionalistická a analytická politická filozofia. Berďajev začína túto tému rozoberať otázkou o pôvode moci v ľudovláde, o zabezpečení jej legitimacy a dosahu na osobnosť človeka. Vyslovuje principiálne obvinenie, ktoré sa tiahne celým jeho dielom: „Demokracia ako samotná abstraktná idea, ktorá sa nepodriada ničomu vyššiemu, predstavuje zbožštenie človeka a odmietnutie božského pôvodu moci. Ľud si vystačí sám so sebou. Najvyšším princípom jeho života je jeho vlastné chcenie, bez ohľadu na to, k čomu smeruje, čo je jeho objektom a aký je jeho obsah. K zbožstvomaniu ľudovej vôle dochádza preto, lebo je kladená formálne, bez vzťahu k svojmu obsahu.“⁶

⁴ „Переживает кризис и крах не та или иная форма государства, а само государство. [...] Ни одно государство не знает, что будет с ним завтра. Никакой легитимизм, легитимизм ли старых монархий или легитимизм новых демократий, с их формальной идеей народновластия, не имеет более силы над душами людей. Никто более не верит ни в какие юридические и политические формы, никто ни в грош не ставит никаких конституций. Все решается реальной силой.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: Новое средневековье, In: *Смысл истории. Новое средневековье*. Москва: Издательство «Канон+», 2002, s. 235.

⁵ „Демократия – не новое начало и не впервые входит она в мир. Это старое, вековечное начало, хорошо знакомое ещё миру античному. Но впервые в нашу эпоху вопрос демократии становится религиозно-тревожным вопросом. Он ставится уже не в политической, а в духовной плоскости. Не о политических формах идет речь, когда испытывают религиозный ужас от поступательного хода демократии, а чем-то более глубоком.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 190.

⁶ „Демократия, как самоодвлекшая отвлекенная идея, ничему высшему не подчиняется, есть человекообожествление и отрицание божественного источника власти. Народ довлеет самому себе. Верховным началом его жизни является его собственная воля, независимо от того, на что она направлена, чего она хочет, каково её содержание. Народная воля обожествляется потому, что она утверждается формально, без связи с её содержанием.“ Там же, s. 191.

Dostávame sa teda k pojmu suverenity ľudu, ktorý nevyjadruje nič iného, než to, že človek si zastal na miesto, ktoré má patriť Bohu.⁷ Pre našu ďalšiu analýzu je dôležité pochopiť, že koncept J. J. Rousseaua trpí obrovským nedostatkom, a to, že on a s ním aj francúzska buržoázna revolúcia preniesli suverenitu z panovníka na národ, ľud a zároveň na politické spoločenstvo, nakoniec stotožnené so štátom. Individuálna vôľa je pohltená všeobecnou, s ktorou nakoniec splýva do jednoty. Štát má absolútnu suverenitu ako svoju bytostnú vlastnosť a bytostné právo. Berďajev v Maritainových intenciách komentuje túto schému takto: „Falošná idea suverenity sa preniesla z monarchu na ľud. Ľudovít XIV. povedal: «Štát som ja». Na to revolučný ľud odpovedal: «Štát som ja». Ale to je ten istý falošný princíp suverenity. [...] Suverenita vôbec nejestvuje.“⁸ Hľadanie suverenity považuje filozof za chybu, keďže táto prechádza iba ľudskými myšlienkami, slovami a činmi: „Proti každej ľudskej suverenite stojí zasa len ľudská suverenita. Suverenita patrí iba Bohu. A Božia suverenita sa nikdy a nikde nestelesňuje, stelesňuje sa len obetavá Božia láska, ale nie suverenita.“⁹

Nezmyselnosť konceptu rousseauovskej spoločenskej zmluvy je daná tým, že vláde ľudu pripisuje tie znaky suverenity, ktoré patria jedine Bohu. Ľud si nemôže vládnuť oddelene od samého seba, nemôže stáť nad sebou samým.¹⁰ Rousseau vystupňoval moc do neveriteľnému absolutizmu a daroval ju ľudu. „Je nutné, aby každý občan bol dokonale nezávislý od všetkých ostatných občanov, a nesmierne závislý na obci [...] pretože iba moc štátu tvorí slobodu jeho členov.“¹¹ To však znamená posvätenie spojenia náboženského princípu s politickým, preneseným na štát a zosobneným v ľude, do politickej

⁷ Tomuto problému venuje pozornosť hlavne Berďajevov súputník J. Maritain. Porov. MARITAIN, J.: *Člověk a stát*. Praha: Triáda, 2007, s. 29 – 37.

⁸ „Ложная идея суверенитета перенесена была с монарха на народ. Людовик XIV говорил: «Государство – это я». На это революционный народ ответил: «Государство – это я». Но это тот же самый ложный принцип суверенитета. [...] Суверенитета нет совсем.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Царство Духа и царство Кесаря*. Paris: YMCA-PRESS, 195, s. 70 – 71.

⁹ „И всякому человеческому суверенитету противостоит человеческий же суверенитет. Суверенитет принадлежит лишь Богу. И суверенитет Бога никогда и никде не воплощается, воплощается лишь жертвенная любовь Бога, а не суверенитет.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: Дух и реальность. In: *Дух и реальность. Я и мир объектов*. Москва: Издательство АСТ, 2007, s. 189. Ruský filozof sa s Maritainom zhoduje v názore, že autentická suverenita môže byť výnimočne prítomná aj v ľudskej sfére, ako Bohom darovaná, u ľudí s mimoriadnymi duchovnými vlastnosťami. Rozchádza sa s ním však v tom, že suverenitu v žiadnom prípade nepriznáva pápežovi a podmienčne ju priznáva cirkevnej autorite, akou je „sbor“.

¹⁰ MARITAIN, J.: *Člověk a stát*, s. 42 – 43.

¹¹ ROUSSEAU, J. J.: *O společenské smlouvě*. Dobrá voda: Aleš Čenek, 2002, s. 65.

jednoty.¹² Rezultát je zrejmy: „Keď bolo toto poňatie štátu uplatnené v ľudských dejinách, doviedlo demokracie k neznesiteľným rozporom vo vnútornej politike.“¹³ Paradoxné je, že nielen tá rousseauovská, ale aj iné koncepcie, napríklad Lockova, či Kantova sa vždy pohybujú v kategóriách fikcie alebo mýtu, a politická teória demokracie sa bez nich nezaobíde.¹⁴ „V novodobých dejinách,“ podotýka Berďajev, „dochádzalo k pokusom racionalizovať princíp moci tým, že sa vytvorila teória spoločenskej zmluvy. [...] V skutočnosti však zmluvy a racionálne vysvetlenia nehrajú nijakú rolu, všetky formy moci sa opierajú o podvedomé kolektívne city a vášne, ak sa neopierajú o náboženské predstavy.“¹⁵ V čom spočíva tento paradox? V tom, že aj vo veku supremacie rozumu a priznávania sa teoretikov modernej liberálnej demokracie k autentickému dedičstvu osvietenstva, sa základy čohosi dôležitého môžu odvodzovať z iracionálna: z fikcií a mýtov! Filozof pripomína, že historicky vzniknuté formy moci sú vždy objektivizovanými a racionalizovanými nevedomými stavmi a vášňami. A to vždy znamená vytváranie mýtov, pretože bez nich nemožno ovládať ľudské masy. Ľudia sa primárne neriadia rozumnými záujmami, ale vášňami. Vytvára sa ten alebo iný mýtus o suverenite,¹⁶ jedna lož sa prekrýva druhou. Tento konformizmus vyhovoval novovekému mysleniu a inak to nie je ani dnes. Intelektuálna nepoctivosť, nepredstaviteľná v dišputách, akými boli napríklad stáročné spory o univerzáliu v „temnom“ stredoveku. „Cisár teórie demokracie je nahý“, no jej teoretici sa tvária, že im to vyhovuje a tak ako v rozprávke mu vzdávajú povinnú úctu a obdiv. Ak politická teória novoveku stavia na iracionálnom základe, poukazuje na náboženský princíp, na čosi, čo je mimo racionálnych kategórií. Potreba vyvážiť jednorozmernosť, sploštenosť a nedostatočnosť teórií, ktoré potierajú dôležitosť náboženského elementu, sa takto len potvrdzuje. Celý obsah teórií o suverenite ľudovej vôle vo svojej podstate odkazuje na transcendentno.

¹² Tamže, s. 148.

¹³ MARITAIN, J.: *Člověk a stát*, s. 19. Filozof pripomína, že suverenita nie je autentickým princípom demokracie. Proti nej stojí pomerne silná koncepcia spoločnosti založenej na ľudských právach, ktoré tvoria základ právneho štátu a podľa ktorých človeka nemožno podriať spoločnosti ani štátu. V tejto koncepcii sú však závažné rozpory, dané tým, že sa ignoruje duchovný princíp v človeka a transcendentné garancie.

¹⁴ Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno: CDK, 2004, s. 56 – 57.

¹⁵ „В века новой истории пытались рационализировать начало власти, создав теорию социального договора. [...] Но в действительности договоры и рациональное объяснения не играют никакой роли, все формы власти опираются на подсознательные коллективные чувства и страсти, если не опираются на религиозные верования.“ BERДЯЕВ, Н. А.: *Царство Духа и царство Кесаря*, s. 70.

¹⁶ Porov. tamže.

Berďajev, na rozdiel od Maritaina si myslí, že prirodzené právo nedokáže byť prekážkou ľudovej svojvôle: „Nie je dôležité to, čo chce človek, ale to, že sa jeho chcenie realizuje. Chceme, aby sa stala moja vôľa. To je demokracia, vláda ľudu, vo svojej medznej formule. Do väčšej hĺbky už ísť nemôže. Samotný obsah a stav ľudovej vôle nie je z hľadiska demokratického princípu zaujímavý. Ľudová vôľa si môže zmyslieť aj to najhoršie zlo – a demokratický princíp s tým nič nespraví. Demokratický princíp nijako negarantuje to, že jeho realizácia neznižuje kvalitatívnu úroveň ľudského života a nezničí tie najvyššie hodnoty.“¹⁷ Filozofova intuícia je presnejšia vzhľadom na neskoršie relativizovanie prirodzeného práva v zmysle ideí právneho pozitivizmu, s bezhraničnými, absolutizovanými nárokmi autonómneho subjektu, čo označujeme ako „človekobožstvo“. Čoraz frekventovanejšie prejavy svojvôle súčasných zákonodarcov aj v otázkach prirodzeného zákona a organických princípov života sú pre tých, ktorým je dané chápať tieto súvislosti, jasným indikátorom ideovej i praktickej nedostatočnosti demokracie. Ak sa tento kurz nezmení, môže to mať osudné dôsledky, ako podotýka Skalický: „Princíp pravdy bol odstavený ako nepoužiteľný a bol nahradený princípom súhlasu. Ideologicko-normatívne legitímovanie verejnej moci bolo nahradené legitímovaním pragmaticko-konsenzuálnym, čo vyžaduje tajné a slobodné voľby.“¹⁸ Preto je namieste poznámka Carla Schmitta: „Boľševizmus a fašizmus sú síce ako každá diktatúra antiliberálne, ale nemusia byť nevyhnutne aj antidemokratické.“¹⁹ Odtiaľto je už len krôčik k známej téze E. W. Böckenfördeho: „Slobodný sekularizovaný

¹⁷ „Не то важно, чего хочет человек, а то, чтобы было то, чего он хочет. Хочу, чтобы было то, чего захочу. Вот предельная формула демократии, народновластия. Глубже она идти не может. Само содержание и состояние народной воли не интересуют демократический принцип. Народная воля может захотеть самого страшного зла, и демократический принцип ничего не может возразить против этого. В демократическом принципе нет никаких гарантий того, что осуществление его не понизит качественный уровень человеческой жизни и не истребит величайшие ценности.“ BERДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 190. Maritain zasa usudzuje, že vôľa ľudu nemôže byť suverénna v spomínanom rousseauovskom zmysle, keď všetko, čo sa zachce ľudu, má platnosť zákona. A tak hoci ľudu priznáva právo vládnúť si na základe prirodzeného zákona, užívanie tohto práva limituje zákonom prirodzeným. Nespravodlivý zákon nie je zákonom, i keby vyjadroval vôľu ľudu. Porov. MARITAIN, J.: *Člověk a stát*, s. 45.

¹⁸ HANUŠ, J. (ed.): *Křesťanství a lidská práva*. Brno: CDK a Praha: Vyšehrad, 2002, s. 18.

¹⁹ OELMÜER, W.: Náboženství v moderných právních štátoch – utópia, ktorá patrí do minulosti? In: MORAVČÍK, K. (ed.): *Ročenka Teologického fóra*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004, s. 70. Toto korešponduje s Berďajevovým výrokom: „Ľud môže mať aj celkom nedemokratický spôsob myslenia a už vôbec nemusí mať demokratické nálady.“ BERДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 196. Pojem ľud dáva filozof do úvodzoviek, čo poukazuje na rozpad organickej jednoty kolektívu.

štát žije z predpokladov, ktoré sám sebe nie je schopný zaručiť. Moderný štát nemôže sám zo seba, t.j. prostriedkami právneho nátlaku a autoritatívneho príkazu, chcieť garantovať tieto sily vnútornej regulácie bez toho, aby sa vzdal svojej slobody na sekularizovanej pôde a neupadol späť do totality, z ktorej vzišiel.²⁰

Tieto obavy artikulované súčasnými autormi ešte zvyšujú aktuálnosť Berďajevovej otázky: „Čím iným je humanistická demokracia než vyhlásením práva na blud a lož – to v prvom rade – než politickým relativizmom a sofistickou, než vydaním Pravdy na milosť a nemilosť väčšine hlasov?“²¹ A preto: „Demokratická revolúcia vyvoláva vo svete posvätnú hrôzu. Svedčí totiž o duchovnom úpadku ľudstva, o náraste bezbožnosti, o hroznom skepticizme a strate všetkých kvalitatívnych kritérií spravodlivosti a pravdy. [...] Demokratická rovnosť znamená stratu schopnosti rozlišovať kvality duchovného života.“²² Relativizmus, žiaľ, nutne existuje v symbióze s demokraciou a chaos v základných princípoch je logickým dôsledkom tejto symbiózy. Som presvedčený, že práve tieto človekobožské princípy aplikované v politickom procese tvoria druhý okruh dôvodov apoteózy demokracie. A podľa Berďajeva netreba za nimi hľadať nič iné ako ľudskú pýchu: „V základoch demokratickej idey leží humanistické sebatvrdenie človeka. Ľudské spoločenstvá musí riadiť ľudská vôľa a odstrániť sa musí všetko, čo tejto ľudskej vôli prekáža v jej prejavení a konečnom uplatnení. To však znamená popieranie duchovných základov spoločnosti, ktoré sú ešte pod týmto formálnym prejavom ľudskej vôle, a narušenie

²⁰ BÖCKENFÖRDE, E. W.: Vznik státu jako proces sekularizace. In: HANUŠ, J. (ed.): *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno: CDK, 2006, s. 21. Kategorické zrušenie transcendentného princípu spôsobuje, že demokracia je, takpovediac, inštitucionalizovaná forma verejného styku s neistotou. Porov. MANEMANN, J.: Na hraniciach moderny. In: MORAVČÍK, K. (ed.): *Ročenka Teologického fóra*, s. 96. Chýba v nej orientačný bod pre to, čo je dobré a čo je zlé. A toto je najväčším ohrozením pre demokraciu a nemožno povedať, aké hodnoty má podporovať a o aké hodnoty sa má usilovať. Porov. MATLARY, J. H.: *Ľudské práva ohrozené mocou a relativizmom*, s. 34.

²¹ „Но ведь что такое гуманистическая демократия, как не провозглашение прежде всего права на заблуждение и лож, как не политический релятивизм и софистика, как не отдавание судьбы Истины на решение большинства голосов?“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Новое средневековье*, s. 234. Synonymom pojmu „humanistický“ je najmä pre anglosaské myslenie pojem „liberálny“.

²² „Демократическая революция в мире потому и вызывает религиозный ужас, что она свидетельствует о духовном упадке человечества, о росте безбожия, о страшном скептицизме, о потере всех качественных критериев правды и истины. [...] Демократическое равенство есть потеря способности различать качества духовной жизни.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 193.

celého hierarchického usporiadania spoločnosti. Demokracia je prejavom psychologizmu – zásadne protikladného k všetkému ontologickému.²³

Teraz môžeme prejsť k dokazovaniu jednotlivých článkov tohto ústredného postulátu. Zatiaľ čo Maritain poukázal na absurdnosť predstavy o suverénite ľudu, Berďajev šiel ďalej rozkrývajúc ontologickú neurčitú princíпов demokracie a poukazujúc na absurdnosť samotného pojmu ľudu: „Aká je povaha tohto kolektívu, ktorý sa nazýva «ľudom» a ktorý vy uznávate za suverénny? Predstavuje snáď ľud, ktorému priznávate najvyššiu moc, nejakú reálnu jednotu? Má nejaké ontologické jadro? Veď vy ste nominalisti, nie realisti. Preto ľud ako ľudský kolektív pre vás nemôže byť ontologickou skutočnosťou, ale len mechanickým súčtom.“²⁴ Skutočného ľudu v demokracii vlastne niet, je len vecou pojmov, výrazov a abstrakcií. To, čo sa nazýva «ľudom», je vlastne masa: „Organický alebo organizovaný ľud je potrebné rozlíšiť od masy, davu.“²⁵ Každý kolektív síce patrí do sveta spredmetnenia, zvecnenia človeka a predstavuje objektivizáciu zvonku, masa však uvrháva osobnosť do tých najnižších sfér a podriaďuje ho tým najzvrhlejším inštinktom; osobnosť v nej mizne. V mase totiž nie je možné vytvoriť vzťah medzi „ja“ a „ty“ a spoločne smerovať k „my“, čo predstavuje ontologickú danosť, ale iba k „ono“, čo už ontologickú danosť nepredstavuje: „Dôvodom, prečo «ja» v živelno-nevedomých, výhradne emocionálnych masových stavoch prestáva zakusovať jedinečnosť nemôže byť to, že splyva s „ty“, že sa zjednocuje s iným, ale to, že „ja“ sa stráca, že sa potláča jeho subjektivita a sebazpoznanie. A tak sa „ja“ stráca nie v „my“, ale v „ono“. Masa, dav je „ono“ a nie „my“. „My“ predpokladá existenciu „ja“ a „ty“.²⁶ Preto náš filozof tak neúprosne kritizuje nominalistické poňatie

²³ „В основе демократической идеи лежит гуманистическое самоутверждение человека. Человеческая воля должна направлять человеческое общество, и нужно устранить все, что мешает изъяснению этой человеческой воли и окончательному ее государству. Этим отрицаются духовные основы общества, лежащие глубже формального человеческого волеизъявления, и опрокидывается весь иерархический строй общества. Демократия есть психологизм, противоположный всякому онтологизму.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Новое средневековье*, s. 287 – 288.

²⁴ „Какова природа того коллектива, который именуется народом и который вы признаете суверенным? Представляет ли народ, за которым вы признаете верховную власть, некоторое реальное единство, имеет ли он онтологическое ядро? Вы ведь номиналисты, а не реалисты, и народ, как человеческий коллектив, для вас не может быть онтологической реальностью, он есть лишь механическая сума.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 194.

²⁵ „Органический или организованный народ нужно отличать от массы и толпы.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: Я и мир объектов. In: *Дух и реальность. Я и мир объектов*. Москва: Издательство АСТ, 2007, s. 370.

²⁶ „В стихийно-бессознательных, исключительно эмоциональных массовых состояниях «я» не испытывает одиночества совсем не потому, что оно общается с «ты»,

„ľуду“ a vyjadruje sa o ňom s veľkým dešpektom. „Demokracia pokladá ľуд za suveréna a monarchu, no nepozná ho, v demokraciách vlastne ani ľуд nie je. Ten útržok ľудského pokolenia s veľmi krátkou minulosťou, tú generáciu súčasných, dokonca ani nie celú, ale len jej časť, povýšenecky sa pokladajúcu za hybnú silu dejín, to nemožno nazvať ľудom.“²⁷ Na druhej strane priznáva kvalitu skutočného „ľудu“ proletariátu a pracujúcej triede.²⁸

Základnou charakteristikou osvieteného pojmu „ľудu“ je jeho monizmus, čo znamená, že pre politikum neexistuje iná veličina, iný základ moci a jej legitimacy, ako ľуд. Táto homogénna veličina má rôzne podoby: v nacizme je to árijská rasa, v socializme proletariát, v liberalizme občianska spoločnosť. O tom, ktorý derivát je platný, rozhoduje synergia politickej moci, ideológie a kultúrnych trendov. Monistický princíp v chápaní „ľудu“ je evidentný napríklad vo formulácii americkej teórie „vláda ľудu, s ľудom a pre ľуд“. Lenže monizmus je krajným adverzáriom slobody, je to totalitný, zničujúci princíp. Som presvedčený, že metafyzika demokracie je pri pojme „ľуд“ ešte mizernejšia ako pri teórii suverenity. Berďajev len ironicky poznamenáva: „Vzniká tu veľmi zložitý filozofický problém, ktorý ste však vy demokrati – pozitivistami nedomyšleli.“²⁹ Akú ontológiu môžeme potom v mene demokracie ponúknuť? Vyhlásime suverénny ľуд za normotvorcu a budeme sa tváriť, že masa, dav, masová spoločnosť a hromadné správanie neexistuje? Bola by to rovnako lacná pozitivistická metóda ako apriórne popretie reality ducha a duchovného princípu. Rozviňme preto s našim filozofom celý argument ďalej: „Vo vašej ľудovej vôli dochádza k čisto aritmetickému skladaniu. Veríte vo väčšinu hlasov. Lenže zo súčtu vôlí všetkých nedostanete všeobecnú vôľu. [...] Tento ľуд nemôže mať žiadnu vôľu. [...] Demokracia je svojou podstatou mechanická, znamená rozpad ľудu ako organickej jednoty. [...] Je výplodom kritických epoch. [...] Vo vašich demokraciách panuje ľудský dav a vy sa tvárite, že za ním

соединяется с другим, а потому, что оно исчезает, что угасает самочувствие и самопознание «я». И «я» исчезает совсем не в «мы», а в «оно». Масса, толпа есть «оно», а не «мы». «Мы» предполагает существование «я» и «ты»». Tamže. Filozof tu uvažuje podobne ako sociológ Simmel.

²⁷ „Демократия признает суверенным и самодержавным народ, но на- рода она не знает, в демократиях нет народа. То оторванное человеческое поколение очень кратко отрывка исторического времени, исключительное современное поколение, и даже не все оно, а какая-то часть его, возомнившая себя вершительницей исторических судеб, не может быть названо народом.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Новое средневековье*, s. 290 – 291.

²⁸ Рогов. БЕРДЯЕВ, Н. А.: *О рабстве и свободе человека*. Paris: YMCA-PRESS, 1939, s. 102, *Философия не- равенства*, s. 195 a i.

²⁹ „Тут возникает очень сложная философская проблема, над которой не задумываетесь вы, демократы позитивисты.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 194.

stojí ľуд. A to je velikánske klamstvo, z ktorého vás musíme usvedčiť. Dav, to je prach vírený vetrom. A vôľu ľудu si nemožno zamieňať s vôľou tohto davu. Táto vôľa nemôže byť náhodným súčtom, ktorý sa rozkolíše aj pri najmenšom poryve.“³⁰ Metafyzika demokracie teda pripúšťa, že jednotlivec sa môže myliť, vôľa všetkých je však podľa nej neomylná a správna.

Politická rovnosť?

Aby sa mohla vôľa „ľудu“ uplatniť, musí sa nejakým spôsobom kvantifikovať a „zhmotniť“. To sa dosahuje na základe už spomenutého princípu sčítania, pretože každé číslo, každá monáda má rovnakú váhu. A na tomto princípe je založené uplatňovanie politickej rovnosti ľudí, vyjadrenej v praxi všeobecným hlasovacím právom. Zavedenie rovnosti, ako to urobila francúzska revolúcia, považuje Berďajev za omyl, za súčasť veľkého politického mýtu novoveku.³¹ Ukazuje sa, že otázka rovnosti je tou najzložitejšou a zároveň stále nedoriešenou otázkou liberalistickej politickej filozofie.³²

Pozrime sa teraz, ako ruský filozof rieši problém rovnosti. Vo svojom vrcholnom diele *O otroctve a slobode človeka* (1946) sa zmieňuje o rovnosti všetkých ľudí, no iba pred Bohom: „Jedine kresťanstvo môže spojiť demokratizmus, čiže rovnosť ľudí pred Bohom, s aristokratickým princípom osobnosti – s kvalitou osobnosti duchovnej, nezávislej od spoločnosti a más.“³³ Z kontextu sa dozvedáme, že výraz „rovnosť“ vlastne znamená „dôstojnosť“, ktorú kresťanstvo ako prvé v dejinách priznáva každému človeku bez rozdielu na zá-

³⁰ „В вашей народной воле происходит лишь арифметическое сложение. Вы верите в большинство голосов. Из суммирования волей всех не получается всеобщей воли. [...] Этот народ не может иметь никакой воли. [...] Демократия по существу механична, она говорить о том, что народа как целостного организма уже нет. [...] Демократия – порождение критических эпох. [...] В ваших демократиях государствуется человеческое количество, и вы думаете, что за ним стоит народ. Но это есть великая ваша ложь, которая должна быть изобличена. Человеческое количество есть пыль, носимая волей ветра. И воля этого человеческого количества не может быть волей народа. Воля эта не может быть случайной суммой, колеблющейся от всякого дуновения.“ Tamže, s. 194, 195, 196 a 197.

³¹ Porov. BERDYAEV, N.: *Class war*. In: LOWRIE, D. A. (ed.): *Christian Existentialism. A Berdyaev anthology*. London: George Allen & Unwin, 1965, s. 291.

³² „Problémom nerovnosti sa liberálne spoločnosti budú zaoberať aj v nasledujúcich generáciách, pretože je v istom zmysle v kontexte liberalizmu neriešiteľný.“ FUKUYAMA, F.: *Koniec dejín a posledný človek*. Praha: Rybka Publishers, 2002, s. 277. Náznaky ambivalencie však cítit aj vo filozofii kresťanského personalizmu.

³³ „И только христианство может соединит демократизм, равенство людей перед Богом с аристократическим принципом личности, качеством духовной личности, независимой от общества и от масс.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *О рабстве и свободе человека*, s. 147 – 148.

klade idey nesmrtnosti. Z tohto konceptu potom vyplýva, že „aristokratizmus slobody, aristokratizmus osobnej dôstojnosti a cti sa musí vzťahovať na všetkých ľudí, na každého človeka, už preto, že je človekom. [...] Za aristokrata musíme považovať každého človeka“.³⁴ V ostatných prácach, najmä vo *Filozofii nerovnosti*, sa filozof vyjadruje zásadne proti rovnostárskym konceptom. Dovolím si teda vysloviť pochybnosť o dogme rovnosti, pretože doteraz sa nenašiel žiaden dôkaz, že idea rovnosti by bola mravne hodnotnejšia než idea nerovnosti. Nerovnosť možno dokonca vnímať ako podmienku kultúrneho rozvoja. „Je to axióma,“ hovorí Berďajev, „[...] aj v Božom kráľovstve bude nerovnosť. S nerovnosťou súvisí každé bytie.“³⁵ V Evanjeliách môžeme nájsť niekoľko Ježišových podobenstiev a výrokov, ktoré túto axiómu potvrdzujú.³⁶ Sporný pojem „rovnosť pred Bohom“ preto navrhujem nahradiť pojmom „rovnaká dôstojnosť každej osoby“. Fakt, že Boh stvoril človeka na svoj obraz, je pre každého garanciou, že sa s ním nebude môcť zaobchádzať ako s vecou. Myslím, že ústredná téza o rovnosti v znení Jeffersonovej liberálnej *Deklarácie zvrchovanosti*: „...tieto pravdy sú samozrejmé: že všetci ľudia boli stvorení ako rovní,“³⁷ nemá výslovnú oporu v biblickom stvoriteľskom koncepte. Len ateistický humanizmus, ktorý odmietol ideu človeka stvoreného na Boží obraz, potreboval túto ideu substituovať rovnosťou ľudí.

Berďajev vychádza z legitímneho konceptu apofatickej kresťanskej tradície,³⁸ že Božia prozreteľnosť je ako spravodlivá, tak aj „nespravodlivá“, pre-

³⁴ „Аристократизм свободы, аристократизм личного достоинства и чести должен быть перенесен на всех людей, на всякого человека, потому что он человеком. [...] Всякий человек должен быть признан аристократом.“ Там же, s. 147.

³⁵ „Это – аксиома. [...] И в Царстве Божием будет неравенство. С неравенством связано всякое бытие.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 236.

³⁶ Napríklad na podobenstvo o hlúpych a múdrych pannách (Mt 25, 1 – 13), podobenstvo o rozdávaní talentov (Mt 25, 14 – 30), podobenstvo o rozsievачovi (Mt 13, 1 – 23) alebo podobenstvo o hosťoch na svadbe (Lk 14, 7 – 9). Aj z Ježišovho výroku, že v nebeskom kráľovstve je aj ten posledný väčší ako Ján Krstiteľ (Mt 11, 11) sa črtá idea nerovnosti pred Bohom. Proti týmto textom by sme zasa mohli postaviť výroky o prvých, ktorí budú poslednými (Lk 13, 30). Nejednoznačné je v tomto zmysle tiež podobenstvo o vinohradníkoch (Mt 20, 1 – 16), ktoré sa dá vnímať aj egalitársky.

³⁷ DEWEY, J.: *Rekonštrukcia liberalizmu*. Bratislava. Kalligram, 2001, s. 511 – 512.

³⁸ Tento koncept reprezentujú predovšetkým Dionýz Areopagita a Mikuláš Kuzánsky. Absolútno (Boh) sa predstavuje ako jednota protikladov, presnejšie, ako jediný princíp spôsobujúci samo rozdelenie i zjednotenie protikladov. Zároveň sa realizuje i druhý aspekt, „docta ignorantia“: obrátenie myslenia k vlastným základom. Kuzánsky nachádza spôsob apofatického myslenia ako vystúpenie nad popierania (apofatika) a tvrdenia (katafatika) o Bohu. Poro. НЕЧИПОРЕНКО, А. В.: Диалектика Николая Кузанского в трактате „О неинном“. In: ДУШИН, О. Э. (a kol.): *Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву*. Санкт – Петербург: Алетея, 2010, s. 381.

tože človek ju nedokáže pochopiť. Tento koncept ďaleko presahuje myšlienkový horizont racionalizmu a pozitivizmu, kde sa nepočíta s náboženskými otázkami: „Nemalo by byť vo svete chudobných a hladných, všetkým treba zabezpečiť ľudsky dôstojnú existenciu. Toto však nevyžaduje rovnosť. Nám nie je dané vedieť, prečo je jeden bohatý a druhý chudobný, prečo osud každého skúša po svojom.“³⁹ Nešťastím všetkých rovnostárskych konceptov, či už socialistických alebo liberálno-demokratických, je pyšné sebavedomie, že človek si vie sám poradiť so svojim údelom, že si vie autonómne zariadiť život, že vie byť spravodlivejší než Prozreteľnosť. Ako povedal Robespierre: „Chceme jednoducho naplniť požiadavku prírody, zavŕšiť poslanie ľudstva, zadostučiniť sľubom filozofie a prepáčiť Prozreteľnosti tak dlhé obdobie nadvlády zločinu a tyranie.“⁴⁰ Dnes je už jasné, že pokusy ostatných dvoch storočí kompenzovať „nespravodlivosť Prozreteľnosti“ sa neosvedčili.

Uplatňovanie politickej rovnosti a zavedenie všeobecného hlasovacieho práva nie je tou najvhodnejšou možnosťou, ako riešiť otázku ľudskej dôstojnosti. Ponúka totiž len ilúziu, chvíľkový únik z neutešenej sociálnej reality útlaku, mizérie a nespravodlivosti. Elity sa vo volebnom procese na základe premyslenej stratégie obracajú predovšetkým na zbadačené a nezamestnané masy, ideologickým či materiálnym korumpovaním ktorých získavajú podiel na moci. Čím viac sa obhajuje rovnosť, tým viac sa vzráha oligarchia. Berďajev sa pýta: „Odkiaľ sa vzalo to sebavedomie, že takto možno vytvoriť spoločnosť, ktorá bude naozaj na úrovni? Veď je to hypnotizovanie ideou rovnosti. Títo ľudia uverili, že rovnosť, no nie proporcionálna, lež mechanická, je tou najväčšou pravdou a najväčším šťastím a že všetky snahy o jej presadzovanie sú správne. Lenže toto zbožštenie rovnosti je prvotným hriechom, pretože vedie k tomu, že konkrétna, kvalitatívna a individuálna ľudská prirodzenosť sa nahrádza prirodzenosťou abstraktnou, kvantitatívnou a neosobnou.“⁴¹

³⁹ „Не должно быть в мире нищих и голодных, всем должно быть обеспечено человечески достойное существование. Но это не требует равенства. [...] Нам не дано знать, почему один богат, а другой беден, почему каждому выпадают на долю те или иные испытания.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 236 – 237.

⁴⁰ TALMON, J. L.: *O původu totalitní demokracie*. Praha: Sociologické Nakladatelství, 1998, s. 85.

⁴¹ „Откуда же взялась уверенность, что таким путем можно получить общество высокого качества? это – гипноз идеи равенства. Поверили, что равенство, не пропорциональное, а механическое равенство, есть столь великая правда и великое благо, что хорошо все, что приложится к нему. Но это обоготворение равенства и есть первородный грех; оно ведет к подмене конкретной, качественной, индивидуальной природы человека природой отвлеченной, количественной и безличной.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 199.

Nazdávam sa, že existuje len jediná oblasť, v ktorej sa musí politický systém správať k ľuďom, k občanom, ako k rovným. Je to praktické garantovanie všeobecnej rovnosti pred zákonom, tak, aby majetní a vplyvní ľudia nemali nenáležitú výhodu, teda garantovanie spravodlivosti. Novozmluvný List Jakuba hovorí: „Vari nerobíte rozdiely medzi sebou a nestali ste sa zlomyseľnými sudcami?!“ Berďajevovským jazykom vyjadrené: „Idea rovnosti môže mať v istom momente z praktického hľadiska užitočný význam, môže byť zápasom za slobodu a dôstojnosť človeka. Sama o sebe je však ideou prázdnu, sama o sebe neznamena povznesenie pre každého človeka, ale len závistlivý pohľad na suseda.“⁴² Napriek tomu si personalizmus podľa Berďajeva zakladá na proporčialnej rovnosti všetkých ľudí – pred Bohom. A tým sa dostávame späť k našej dileme. Idea rovnosti by mala každému garantovať jeho ľudskú dôstojnosť, teda viesť k umenšovaniu jeho utrpenia, biedy a poníženia. To je prvý cieľ spoločenského života. Druhým je potom rozvoj tvorivosti. Hoci tieto ciele v praxi mnoho ráz kolidujú, predsa môžu smerovať k jednote. Veď tým, že zmierňujeme utrpenie a biedu, otvárame človeku možnosť tvorby hodnôt.⁴³ Spoločnosť by sa teda mala usilovať o vytváranie rovnosti šancí pre každého. Žiaľ, v liberálnej spoločnosti sa tento princíp programovo potiera, a dokonca väčšmi než v spoločnosti socialistickej. Nepotrebuje sa odvolávať na Marxa, aby sme vedeli, že právo je na strane mocných. Už vyše dvadsať rokov vyčíslujeme zločiny komunizmu, no akoby sme nechceli vidieť neprávosti liberálneho kapitalizmu, podstatou ktorých je podobná nivelizácia osobnosti ako v prípade komunizmu. Isteže, počet obetí komunistických režimov sa nejakto dá určiť, kým počty samovrážd a nárast psychóz, neuróz a sociálno-patologických javov v dôsledku programovej neistoty vlastnej kapitalistického systému, nie sú pre jeho advokátov zaujímavé. Tézou, že kapitalizmus buduje na nerovnosti a demokracia súčasne s ním na rovnosti, rezultujú v praxi akurát do rovnosti v honbe za konzumnou slasťou, ktorá akoby bola univerzálne platná. Usilovať sa o vyriešenie problému nerovnosti a rovnosti ľudí, pokúšať sa o synchronizáciu tejto otázky nie je potrebné, pretože to súvisí so samotným posvätným tajomstvom života. Nepoznáme priepastnú hĺbku existencie a kontradikcia rovnosti a nerovnosti ostáva pre nás nejasná. Smerodajné je, že hoci sa Berďajev v posmrtno vydanom diele *Sebapoznanie*

⁴² „Идея равенства может иметь в известный момент практически полезное значение, быть борьбой за освобождение и достоинство человека. Но сама о себе идея равенства пустая, она сама по себе не означает возвышения каждого человека, а завистливый взгляд на соседа.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *О рабстве и свободе человека*, s. 170.

⁴³ Porov. Tamže.

staval voči emocionálne napísanej knihe *Filozofia nerovnosti* sebakriticky, jej tézy proti nerovnosti ľudí nikdy nespochybnil: „Aj dnes si myslím, že rovnosť je metafyzicky prázdna idea a že sociálna pravda sa musí zakladať na dôstojnosti každej osobnosti, nie na rovnosti.“⁴⁴

Všeobecné volebné právo – cesta k tyranii?

Naša kritika mechanisticky chápanej rovnosti by nebola úplná, keby sme sa nezmienujeme o problematike opodstatnenosti všeobecného hlasovacieho práva. „Všeobecné volebné právo, ktoré je,“ ako hovorí Berďajev, „pre mnohých [...] dodnes neotrasiteľnou dogmou, vyvoláva obrovské pochybnosti. Všeobecné volebné právo je čisto mechanickým, kvantitatívnym a abstraktným princípom. Všeobecné volebné právo nepozná konkrétnych ľudí s ich rozličnými kvalitami a rozličnou vážnosťou, narába iba s ľuďmi abstraktnými, s atómami a matematickými bodmi. [...] Nepozná ani organické sociálne skupiny. Všeobecné volebné právo je abstrakciou od kvalitatívneho životného obsahu.“⁴⁵ Demokracia si kladie za cieľ zjednotiť roztrieštenú vôľu nás, no ľudská osobnosť je pre ňu atómom rovnakým ako všetky ostatné a zjednotenie ľudských bytostí je pre ňu mechanickým úkonom. Je schopná iba spočítať vôľu všetkých, ale všeobecnú, organickú vôľu ľudu z toho vyťažiť nedokáže. Túto vôľu nemožno vyjadriť aritmeticky, nemožno ju zistiť žiadnym sčítaním hlasov.⁴⁶ Pokiaľ sa spoločnosť a individuum chaoticky zmiešava, človek sa utápa v davoch a spoločnosť sa rozpadá na „atómy“ a „body“, medzi ktorými už nemožno vytvoriť zjednotenie.⁴⁷

Všimnime si teraz úplne protichodný názor klasika americkej filozofie Deweyho: „Proces uplatňovania politiky väčšiny je totiž proces, prostredníctvom ktorého spoločenský mechanizmus zvažuje stanoviská a formuje

⁴⁴ „Я также и сейчас думаю, что равенство есть метафизически пустая идея и что социальная правда должна быть основана на достоинстве каждой личности, а не на равенстве.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Самопознание*. Москва: «Книга», 1991, s. 229.

⁴⁵ „Всеобщее избирательное право, которое и доныне является для многих [...] непререкаемым догматом, вызывает величайшие сомнения. Всеобщее избирательное право есть совершенно механический, количественный и отвлеченный принцип. Всеобщее избирательное право не знает конкретных людей, с их разнокачественностью, с их различным весом, оно исключительно имеет дело с отвлеченными людьми, с атомами и математическими точками. [...] Оно не знает и органических социальных групп. Всеобщее избирательное право есть отвлечение от качественного содержания жизни.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 199.

⁴⁶ Porov. БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Новое средневековье*, s. 290.

⁴⁷ Porov. БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 198.

konečný úsudok. Hlasovanie jednotlivca predstavuje v skutočnosti rozvažovanie, hypotetickú mienku celého organizmu.“⁴⁸ Evidentne tu koliduje živý, organický princíp s princípom materiálnym, mechanistickým. Táto konfúznosť medzi spoločenským a individuálnym sa u Deweyho pochopiteľne prejavuje odmietnutím konceptu atomizácie a chápaním spoločnosti ako organického celku: „Ten, kto si skutočne osvojil tento pojem [...] vie to však len vďaka tomu, že sa vzdal fikcie izolovaných nespooločenských jednotiek a uvedomil si, že jednotlivec stelesňuje a realizuje v sebe ducha a vôľu celého organizmu. [...] V teórii sa demokracia prinajmenšom približuje ideálu takej spoločenskej organizácie, v ktorej sú jednotlivci a spoločnosť vo vzájomnom vzťahu. Z tohto dôvodu demokracia, ak je skutočne demokraciou, je najstabilnejšou, najistejšou vládou.“⁴⁹

To, čo sa nazýva vôľou ľudu, je iba zložitou koordináciou sociálnych skupín s odlišnou duševnou štruktúrou a záujmami alebo mechanickým spájaním atomizovaných ľudských jednotiek. Aby to bolo technicky možné, musí byť uplatnenie všeobecného hlasovacieho práva nutne rovné a tajné, prípadne i priame. Osud štátu sa uplatňovaním princípov reprezentácie ocitá v rukách oligarchie, teda strán. Vonkajšia pluralita ideologickej rozvrstvenosti stranického systému členená v základe na pravicu a ľavicu môže vyvolávať zdanie skutočnej plurality hodnôt a prístupov k sociálnej otázke. V demokracii dokážu účinne vládnuť tí, ktorí majú prostredníctvom mediálnej propagandy moc nad vedomím. V súčasnosti sa zoširoka rozoberá nezastupiteľná úloha masmédií pri politickej kampani, pretože ňou sa vlastne realizuje získavanie davov pre volebný výber.⁵⁰ Berďajev odhaľuje odveké „tajomstvo pomazania moci“ platné aj v demokracii: „Nadanie ľudí vládnuť spočíva v schopnosti sugescie. Vládnú ten, kto dokáže priviesť ľudové masy do hypnotického stavu. Propaganda tu hrá takú kolosálnu úlohu, je to vulgárna forma hypnotizova-

⁴⁸ DEWEY, J.: *Rekonštrukcia liberalizmu*, s. 542.

⁴⁹ Tamže, s. 544 – 545. A ďalej dokonca píše: „spoločenský organizmus sa prejavuje ako to, čím naozaj je – ako ideálny alebo duchovný život, ako jednota vôle“. Ladislav Hanus k tomu len ironicky poznamenáva: „Aký naivný bol osvietenec a liberálny pokrokový optimizmus, s budúcou perspektívou bezproblematickosti.“ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava, LÚČ, 1994, s. 74. Optimizmus a idealizmus osvietenstva sú spoločným znakom hlavných ideológií XIX. a XX. storočia, spomedzi ktorých Hanus spomína na prvom mieste liberalizmus a materializmus. Porov. HANUS, L.: Ideové základy 19. a nášho storočia. In: *Slovenské pohľady*, roč. LIX, č. 8 – 9/1943, s. 470.

⁵⁰ Ukazuje sa, že Le Bonom popísané princípy sú nemenné: nutnosť mať prestíž, to je umenie vnútiť sa volebným davom bez diskusie a to je pre kandidáta najdôležitejšie. Kandidátovi nestačí iba samotná prestíž. Voliča láka to, čo lichotí jeho žiadostivosti a samolúbosti, a preto ho treba zahrňovať aj tým najvyššou lichotou a dať mu bez váhania aj tie najfantastickejšie sľuby. Porov. LE BON, G.: *Psychologie davu*. Praha: KRA, 1997, s. 84.

nia. [...] Demokracie sa udržujú hlavne propagandou a rétorikou politických činiteľov.“⁵¹ Keďže liberálna demokracia nemôže existovať bez kapitalizmu, schopnosť sugescie pre politickú kampaň a politickú reklamu sa realizuje nutne na princípoch trhu. Osoba politika je spredmetnená do podoby tovaru, ktorý sa potrebuje voličovi predať. Volič je zákazník, ktorý si v ponuke volebných kampaní vyberá to, čo je široko dostupné, lacné, a čo má dobrú vonkajšiu stránku a úžitok. Umenie predať sa voličským masám súvisí s konjunkciou kapitálu a mediálnej sugescie, ktorej súčasťou sú aj „public relations“ a prieskumy verejnej mienky.

Ako však môže v masovej spoločnosti, zlepenej z miliónov jednotiek, existovať verejná mienka? Merať názory jednotlivcov nie je možné. Účelové zverejňovanie volebných preferencií dôležitých ekonomicko-politických hráčov pod všeobecne prijímaným výrazom „verejná mienka“ umožňuje účinnú sugesciu: usmerňovanie, regrutáciu a agregáciu spoločenských atómov. Volebný proces, počnúc kampaňou až po samotný akt vhoďenia hlasovacieho lístka do urny, je presne tou „vzrušujúcou príčinou“, ktorá hýbe davmi alebo de Tocquevillov „akčný princíp“, ktorý sa v demokracii vždy presadí.⁵²

A tak platí, že „v demokratických republikách to nikdy nie je ľud, kto vládne. Vládnú hŕstka stranických lídrov, bankárov, tlačových magnátov a pod. Takzvaná suverenita ľudu je len okamihom v živote ľudu, je to rozpusťtý ľudový živel“.⁵³ V krajnej diverzifikácii atomizovaných záujmov liberálnej spoločnosti sa parlament stáva výkladnou skriňou „legitimizácie sváru“ a „nadvlády mienky nad vedením“, „orgánom diktatúry politických strán“, ba dokonca „dekadentným priestorom pre tlčhubov“.⁵⁴ Demokratický parlament

⁵¹ „Дар людей власти заключается в способности к внушению. Властвует тот, кто подвергает народные массы в гипнотическое состояние. Пропаганда играет здесь такую колоссальную роль, она есть вульгарная форма гипнотизирования. [...] Демократии же держатся главным образом пропагандой и риторикой политических деятелей.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Царство Духа и царство Кесаря*, s. 69. Berďajev tu uvádza, že podvedomé individuálne a ešte viac kolektívne psychické stavy sú spredmetňované a naberajú veľkú silu iracionálna. Celý tento proces prebieha v zložitých vzájomne pôsobiacich skupinách ľudí.

⁵² Porov. DE TOCQUEVILLE, A.: *Demokracie v Americe*. Praha, Academia, 1992, s. 191.

⁵³ „В демократических республиках правит совсем не народ, а незначительное меньшинство вожаков политических партий, банкиров, газетчиков и т.п. Так называемый народный суверенитет есть только мгновение в жизни народа, лишь разлив народной стихии.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Новое средневековье*, s. 251.

⁵⁴ Porov. Tamže, s. 234, 250, 290. Berďajev výraz „преобладание мнений над знанием“ – „nadvláda mienky nad vedením“, ako sám uvádza v zátvorke, používa v platónskom zmysle. Na výraz: „выродившиеся говорильни“ niet slovenského ekvivalentu. Môžeme si preto pomôcť českým, ktorý je podľa mňa veľmi výstižný: „žvanírny“.

je arénou boja o moc a vlastné záujmy. Hlas jednotného ľudu z neho nepočuť. Súčet hlasov, ktorý závisí od tých najrôznejších okolností, nevypovedá nič o kvalite vôle ľudu.⁵⁵ Poslanci nevykonávajú delegovanú moc voličov, ale sú lokajmi finančných skupín.⁵⁶ A čo povedať o voličskej apatii, ktorá sa nezriedka šplhá k päťdesiatim percentám celého elektorátu? Aká to vládne väčšina, akú vôľu ľudu reprezentuje? Sú to len žonglérske výkony „vyrovnačov“, ktorí voči hierarchickému a ontologickému usporiadaniu spoločnosti nealternujú ničím kvalitatívnym.⁵⁷

Vyčerpané atomizované občianske indivíduá volajú po čoraz jasnejších ideách, istotách a pevnom svetonázore. Berďajev pregnantne vystihol, že dav sa medzi voľbou slobody v neistote a istotou v neslobode rozhodujú pre istoty. Preto je sloboda aristokratická a nie demokratická cnosť.⁵⁸ Vyhlásiť všetkých ľudí za sociálne a teda aj politicky rovných je síce vznešené, ale zároveň krajne nezodpovedné. Vôľa ľudu nemôže byť kvantitatívna a mechanická, nemôže vznikáť sčítaním hlasov,⁵⁹ veď revolúcie a rovnostárske systémy znamenali pre ľudstvo hroznú skúsenosť, na čo som už poukázal v prvej časti. Demokracia si teda síce nezúfa nad stratou Pravdy, ale verí vo vôľu väčšiny, a tak v nej nie je záruka, že vôľa ľudu nebude chcieť slobodu potrieť. Vo francúzskej buržoáznej revolúcii začala demokracia vyhlásením práv človeka a občana a vzápätí v roku 1793 neponechala žiadnu slobodu a bezo zvyšku ju vyhladila. Absolutistický ľud môže nielen ohroziť slobodu, ale ju aj celkom zahubiť.⁶⁰

⁵⁵ Porov. БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 198 – 199.

⁵⁶ Karl Jaspers – ktorý podobne ako Berďajev vidí v menšine, ktorá reálne vládne a s podporou veľkých ekonomických hráčov udržiava pri živote prehnitý pozostatok starých hierarchických poriadkov akúsi pseudoaristokraciu. Táto sa obracia na svojich poddaných iba pri voľbách. Porov. JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 2002, s. 52 – 53.

⁵⁷ V konečnom dôsledku vôľa väčšiny nemôžeme dosiahnuť ani väčšinovým a už vôbec nie pomerným volebným systémom: vždy sú tu prepadnuté hlasy nezúčastnených a súčet hlasov porazených. O reprezentovaní vôle sa iba ťažko môže hovoriť, keď k urnám príde menej ako päťdesiat percent voličov. Berďajev má pravdu, keď hovorí, že moc nie je právo, ale povinnosť, a že dav nemôže byť mocenským princípom. Zaujímavé je sledovať vyjadrenia politických elít, keď po voľbách sa radi prehlasujú za víťazov v domnienke, že dokážu zostaviť koalíciu spriaznených strán.

⁵⁸ Porov. БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 169; БЕРДЯЕВ, Н. А.: *О рабстве и свободе человека*, s. 147. V našich podmienkach to ilustruje predvolebné heslo HZDS z roku 1998: „Spolieham sa na ľudí, ktorí dali našej krajine ekonomickú istotu, zaujímajú ma istoty, nie sľuby“. Podobne v roku 2009, v čase svetovej hospodárskej krízy, sa objavili plagáty volajúce po sociálnych istotách. Najnovšie v roku 2010 bolo v predvolebnej kampani strany SMER ústredným heslom: „Ľudia si zaslúžia istoty“.

⁵⁹ Porov. БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 115.

⁶⁰ Porov. БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Новое средневековье*, s. 288. Le Bon postupuje pri analýze „zhmotnenia vôle ľudu“ skoro identicky s Berďajevom, keď uvádza: „Niet pochybností o tom, že

Teória demokracie, pokiaľ je aspoň trochu konzistentná, priznáva túto výhradu a konštatuje, že moderné dejiny ukazujú, že pôvodcom totality sú davy.⁶¹

S tým v liberálnej demokracii súvisí problém vzniku „tyranie väčšiny“, ktorá je potenciálnym zárodkom akejkoľvek totality. De Tocqueville, ktorého nemôžeme pokladať za nepriateľa demokracie, poukazuje práve na tento problém samonosnosti tyranie väčšiny v pluralitnom systéme. Prichádza k nelichotivému zisteniu, že v demokracii sa nič neudrží bez moci väčšiny, takže umiernená vláda sa v konečnom dôsledku nemôže udržať zákonmi, ale je skôr vecou okolností a mravov.⁶² A práve táto „absolutizácia vôle ľudu“ z nej činí nepevný a nestály systém.⁶³

O aké historické fakty sa opiera sebavedomé tvrdenie súčasných politológov, že demokracia zabraňuje vzniku tyranií, potom pomáha zabrániť nadvláde krutých a mravne zvrátených autokratov,⁶⁴ či odstrániť strach z osôb (politikov)?⁶⁵

nevýhody všeobecného volebného práva sú príliš nápadné, než aby ušli pozornosti. [...] Veľkosť civilizácie nemôže byť závislá od volebnej mienkky nižších živlov, ktoré sú len výrazom veľkého počtu. Hlasovanie davov môže byť aj veľmi nebezpečné. Stálo nás to niekoľko nepriateľských vpádov a s konečným víťazstvom socializmu nás prídu fantázie o najvyššej moci ľudu iste omnoho drahšie.“ LE BON, G.: *Psychologie davu*, s. 87. Zdá sa, že Le Bon na tomto mieste ešte pred Berďajevom avizoval nástup revolučného socializmu. Je si vedomý toho, že tieto znamenité námietky strácajú prakticky všetku svoju silu, pretože idey o suverinite davov sa stali dogmou, ktorá má absolútnu moc. Kým Berďajev predpovedal uchopenie moci bolševikmi desať rokov pred revolúciou, Le Bon nástup revolučného socializmu popísal na samom konci XIX. storočia.

⁶¹ Porov. SARTORI, G.: *Teória demokracie*. Bratislava: Archa, 1993, s. 90. Je to problém cyklického zvrhávania sa demokracie do totality, keď napríklad demokracia legálne zrodila v roku 1933 nacistický teror v Nemecku alebo v roku 1948 „víťazný február“ v Československu. Nakoniec aj revolúcia v Rusku mohla vzniknúť aj vďaka slabosti neetablovaného liberálno-demokratického režimu dočasnej vlády. Aj Higgs pripomína známy fakt, že nezadržateľný trend po zavedení všeobecného volebného práva na výber politických vodcov v pravidelne organizovaných voľbách dostal k moci pomocou urny aj Hitlera. Porov. HIGGS, R.: *Politická ekonomie strachu*. Praha: Alfa Publishing a Liberálny inštitút, 2006, s. 18.

⁶² Porov. DE TOCQUEVILLE, A.: *Demokracie v Americe*, s. 187 a 192. Filozof nachádza fínsy vzťah medzi tyraniou väčšiny a ľubovôľou. Tyrania obvykle používa ľubovôľu, ale dokáže sa zaobísť aj bez nej a jestvuje pomocou zákona.

⁶³ Porov. БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Новое средневековье*, s. 290. Filozof tu používa originálne spojenie: „самодержавие народной воли“ – „samoderžavie vôle ľudu“. Pojem vyplývajúci z typickej ruskej politickej skúsenosti cárizmu, ktorý nemožno adekvátne pochopiť optikou západnej kultúrnej tradície.

⁶⁴ Porov. DAHL, R.: *O demokracii*. Praha: Portál, 2001, s. 46 – 48, 58.

⁶⁵ SARTORI, G.: *Teória demokracie*, s. 431. Iste, ale výmenou za existenčný strach, strach o prácu, bývanie, strach z podvodov realitných maklérov, strach z neschopnosti splácať hypotéku a iné. Dahlove ideologické tézy spoľahlivo vyvracia najmä niekoľkonásobná skúsenosť XX. storočia, v ktorom bola nastolená fašistická a komunistická diktatúra, či Američanmi podporované

Berďajev sa stotožňuje s de Tocquevilom, že demokracia bez hodnôt znamená veľké nebezpečenstvo pre ľudskú slobodu a individualitu. Ani jej láska k slobode nepramení z úcty k ľudskému duchu a k ľudskej individualite. Je to slobodomyselnosť vychádzajúca z ľahostajnosti k pravde.⁶⁶

Bez-obsažnosť a bez-predmetnosť demokracie

Demokracia má iba formálnu povahu, nepozná svoj obsah a podľa svojich vlastných princípov ani žiadny obsah nemá. Pozná len formálny princíp prejavu vôle, ktorý si nadovšetko cení a ktorý nechce ničomu podriaďiť: „Demokracia je skeptická. Vzniká v skeptickej dobe, v dobe nevereckej, keď národy stratili pevné kritériá pravdy a nedokážu sa hlásiť k akejkoľvek absolútnej pravde. Demokracia predstavuje krajný relativizmus, popretie všetkého absolútneho. Demokracia nepozná pravdu, a tak úlohu odhaliť ju presúva na väčšinové rozhodovanie.“⁶⁷ Berďajev ide až tak ďaleko, že priznáva väčšiu mravnú hodnotu ideí revolučného socializmu ako demokracii: „Socializmus na rozdiel od demokracie má isté materiálne poslanstvo. Vie, čo chce, má o čo usilovať. Nie je indiferentný k tomu, kam smeruje vôľa ľudu. Nie každú vôľu ľudu uznáva a nie každú necháva prejsť sa. Socializmus si nárokuje poznanie pravdy, a preto o nej nenecháva rozhodovať mechanickú väčšinu hlasov. [...] Socializmus nie je skeptický.“⁶⁸ Demokracia už v samom zárodku pripúšťa mylnú predstavu, že človek si vystačí iba s vlastnými silami a vlastným rozumom. Stala sa tak nástrojom ľudských záujmov a vášní, ktorý profituje na lichotení záujmom a inštinktom davov.⁶⁹

Demokratická suverenita ľudu, vláda väčšiny, nie je podľa Berďajeva priaznivá pre osobnosť. Na demokracii však oceňuje to, že chce vyjadriť ľudskú autonómiu, ktorá absentovala v stredoveku, práva človeka a občana, ako

kruté pravicové režimy po celom svete.

⁶⁶ Pогов. БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Новое средневековье*, s. 289.

⁶⁷ „Демократия – скепична, она возникает в скептический век, век безверия, когда народы утратили твердые критерии истины и бессильны исповедовать какую-либо абсолютную истину. Демократия есть крайний релятивизм, отрицание всего абсолютного. Демократия не знает истины, и потому она предоставляет раскрытие истины решению большинства голосов.“ Там же, s. 287.

⁶⁸ „Социализм, в противоположность демократии, носит характер материально-содержательный, он знает, чего хочет, имеет предмет устремления. Он не безразличен к тому, на что направлена народная воля, и не всякую народную волю он признает и допускает к изъяснению. Социализм претендует на знание истины, и потому он не отдает решение об истине механическому большинству голосов. [...] Социализм не скепичен.“ Там же, s. 292.

⁶⁹ Pогов. БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 210.

aj slobodu a svojprávnosť človeka, čo má večný význam.⁷⁰ Autonómia podľa neho spočíva v tom, že sa dosahuje súlad medzi vonkajšou a vnútornou slobodou. „V demokracii sa zrači odraz tejto pravdy, v tom je jej pozitívny, večný aspekt, fakticky vždy zdeformovaný.“⁷¹ Skeptická slobodomyselnosť, prameniaca z ignorancie pravdy, substitúcia pravdy hlasovaním o posvätných hodnotách života, neschopnosť garantovať svoje princípy a tendencia vyúsťovať do tyranie, robia z demokracie systém zameraný v konečnom dôsledku proti človeku. Ak Berďajev v roku 1923 napísal, že absolutizmus suverenity demokracie pripravuje jednu z najstrašnejších tyraní,⁷² môžeme si myslieť, že nástupom nacizmu v Nemecku sa táto predpoveď uzavrela? Určite nie, pretože povojnový svet sa znovu vrátil k tým istým skazonosným princípom ľudovlády. Znovuobjavenie sa tyrana možno očakávať v osobnej alebo kolektívnej podobe. Ten ťažisko likvidácie slobody a práv človeka vonkajšími represívnymi nástrojmi presúva do oblasti vedomia, takže zvnútra rozkladá jednotu hmotnej a duchovnej prirodzenosti človeka. Sme v hlbokom rozdvorení nielen ľudského individua, ale aj spoločenských udalostí. A preto: „Ani prázdna sloboda, ani vynútené bratstvo nemôžu ľuďom priniesť radosť. Vnímať ľudia si to začínajú čím ďalej, tým viac uvedomovať. Ideály francúzskej revolúcie sa zrútili. Všetci si lepšie začínajú uvedomovať vnútornú bezobsažnosť a biedu demokracie. [...] Na žiadnej z týchto ciest nemožno vyriešiť osud ľudskej spoločnosti.“⁷³ Východisko z krízy demokracie nemôže byť iba politické a sociálne, nemožno ho dosiahnuť len tým, že sa budú opakovať a kombinovať staré známe princípy. Dá sa však vymyslieť niečo nové? Veď kríza demokracie je predovšetkým krízou duchovnou. Národy museli prejsť skúsenosťou demokracie, aby pochopili márnosť demokratických nárokov. V tomto pesimizme však podľa Berďajeva prítomný zdravý prvok, obracajúci ľudský zrak k transcendentnému svetu. Demokratická skúsenosť musí

⁷⁰ Pогов. БЕРДЯЕВ, Н. А.: *О рабстве и свободе человека*, s. 174.

⁷¹ „Отблеск этой истинны есть в демократии, в этом положительная, вечная сторона демократии, фактически всегда искаженная.“ Там же, s. 124. Podobne uvažuje Maritain: „Moderne demokracie fakticky vyznávajú rešpektovanie osoby v každom jedincovi davu najčastejšie iba vo formách symbolických a obrazných, ba mnohokrát lživých.“ MARITAIN, J.: *Křesťanský humanismus*. Praha: Univerzum, 1947, s. 209.

⁷² Pогов. БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 197.

⁷³ „Ни пустая свобода, ни принудительное братство не могут дать радости людям. Это начинает все более и более сознаваться чуткими людьми. Рухнули идеалы французской революции. Все более начинают сознавать внутреннюю бессодержательность и тщету демократии. [...] На всех этих путях невозможно разрешить судьбу человеческого общества.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Смысл истории*, s. 175.

ľudí obrátiť k Bohu – v tom je význam demokracie.⁷⁴ „Jediným argumentom v prospech demokracie,“ hovoria, „bude to, že sama seba prekoná. V tom sa prejaví jej pravdivosť.“⁷⁵

Treba nám hľadiť za horizont tejto vyčerpanej epochy a tvoriť koncepty, ktoré budú kompatibilné s celostným chápaním človeka ako bytosti trojrozmernej: fyzickej, duševnej a duchovnej. Bytosti, ktorej bude dopriaťe viac než len demokratický status, ktorá bude ctiť hodnotu dejín, skúsenosť ľudských zápasov za lepší život a posolstvo svojich predkov. Kým ešte po druhej svetovej vojne mohlo byť inšpiratívne hľadať taký politický systém, ktorý podľa nášho filozofa akceptuje osobnostný, teda osobový princíp, dnes je to už naliehavosť.

LITERATÚRA

- ANZENBACHER, A.: *Kresťanská sociálna etika*. Brno: CDK, 2004.
- BERDYAEV, N.: Class war. In: LOWRIE, D. A. (ed.): *Christian Existentialism. A Berdy-
aev anthology*. London: George Allen & Unwin, 1965.
- БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Дух и реальность. Я и мир объектов*. Москва: Издательство АСТ, 2007.
- *Философия неравенства*. Москва: Издательство АСТ, 2006.
- *О рабстве и свободе человека*. Paris: YMCA-PRESS, 1939.
- *Самопознаие*. Москва: «Книга», 1991.
- *Смысл истории. Новое средневековье*. Москва: Издательство «Канон+», 2002.
- *Царство Духа и царство Кесаря*. Paris: YMCA-PRESS.
- DAHL, R.: *O demokracii*. Praha: Portál, 2001.
- DE TOCQUEVILLE, A.: *Demokracie v Americe*. Praha, Academia, 1992.
- DEWEY, J.: *Rekonštrukcia liberalizmu*. Bratislava. Kalligram, 2001.
- ДУШИН, О. Э. (a kol.): *Coincidentia oppositorum: от Николая Кузнецкого к Нико-
лаю Бердяеву*. Санкт – Петербург: Алетея, 2010.
- FUKUYAMA, F.: *Koniec dejín a posledný človek*. Praha: Rybka Publishers, 2002.
- GREČO, P.: *Revolúcia, demokracia a masová kultúra. K antropologickým a politologic-
kým aspektom filozofie Nikolaja Berďajeva*. Poprad: Mornár & syn, s.r.o., 2013.
- HANUS, L.: Ideové základy 19. a nášho storočia. In: *Slovenské pohľady*, roč. LIX, č. 8 – 9/1943.

⁷⁴ Рогов. БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Философия неравенства*, s. 213.

⁷⁵ „Единственным оправданием демократии будет то, что она сама себя преодолет. В этом будет ее правда.“ БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Новое средневековье*, s. 307. Snáď v tomto zmysle môže byť liberálna demokracia „vrcholom politického vývoja dejín“ vo Fukuyamovej koncepcii.

— *Romano Guardini*. Bratislava, LÚČ, 1994.

HANUŠ, J. (ed.): *Křesťanství a lidská práva*. Brno: CDK a Praha: Vyšehrad, 2002.

— (ed.): *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno: CDK, 2006.

HIGGS, R.: *Politická ekonomie strachu*. Praha: Alfa Publishing a Liberální inštitút, 2006.

LE BON, G.: *Psychologie davu*. Praha: KRA, 1997.

MARITAIN, J.: *Člověk a stát*. Praha: Triáda, 2007.

— *Křesťanský humanismus*. Praha: Univerzum, 1947.

MATLARY, J. H.: *Luďské práva ohrozené mocou a relativizmom*. Prešov: VMV, 2007.

MORAVČÍK, K. (ed.): *Ročenka Teologického fóra*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004.

ROUSSEAU, J. J.: *O společenské smlouvě*. Dobrá voda: Aleš Čenek, 2002.

SARTORI, G.: *Teória demokracie*. Bratislava: Archa, 1993.

TALMON, J. L.: *O původu totalitní demokracie*. Praha: Sociologické Nakladatelství, 1998.

S U M M A R Y

Is Liberal Democracy the Optimal Political Establishment? The Apotheosis of Democracy in the Nikolai Berdyaev's Philosophy Context

The collapse of the world socialistic system after the year 1989 and following transition countries, previously experiencing socialistic establishment, into liberal democracy may have created the impression that democratic principles are valid universally. In this study I am analysing the usual concepts of democracy such as “*the people's governance*”, “*sovereignty of the people*” and the very idea “*the people*” as inconsistent and confusing. More over I am faulting the practical aspects of democracy such as a political equality that is demonstrated in everyone's voting right. I am demythologizing a peacefulness of liberal democracy itself that has been presented by military campaign for unfree parts of the world from the beginning of the new millenium. Nikolai Berdyaev's propositions, that have been time tested and outspoken in the inter war period, explained democracy as a decadence of civilization. I am putting those propositions into context of today's realities.

Andrej Žarnov – svedok viery a pravdy

EVA ORBANO VÁ

Hodnotový diapazon človeka a jeho životné svedectvo sú ako spojené nádoby. V prípade slovenského poeta Andreja Žarnova je táto súvislosť autenticky absolútna. Jeho životno-existenčné, ale predovšetkým národno-dejinné križovatky, ktorými básnik počas svojho života prechádza, spoznávame najmä prostredníctvom jeho básnickej tvorby. V oboch prípadoch boli poznamenané bolesťou a tragickosťou. Andrej Žarnov však nimi statočne hoci často so strachom a chvením, ale hlavne priamočiaro prechádza. Už len samotná ex post reflexia udalostí (doteraz v očiach historikov, politológov ako i laickej verejnosti je nejednoznačná, ba niekedy až diametrálne odlišná) spojená so slovenským národom, ale i politicky tabuizovaných udalostí, spojených so Stalinovým režimom počas 2. svetovej vojny, bola po skončení vojny doslova politicky a existenčne nebezpečná. V osobe Andreja Žarnova sa prelínajú dva esenciálne rozmery, spoločensko-angažovaný a existenčný. Bol básnikom a lekárom v jednej osobe. Presnejšie jeho zameraním bola patológia, exaktná lekárska veda, ktorá výrazne ovplyvnila jeho povojnové politické postoje, týkajúce sa expanzie Stalinovej politiky v strednej Európe.

Životné peripetie a mílniky

Básnik Andrej Žarnov sa narodil 19. novembra 1903 v dedinke Kuklov, ležiacej na Záhorí blízko Senice. Jeho občianske meno bolo František Šubík. Po štúdiách na strednej škole v Skalici, vyštudoval medicínu. V roku 1939 bol menovaný za prednostu Ústavu patológie a anatómie Lekárskej fakulty UK v Bratislave. Dosiahol titul profesor. Funkciu zastával do roku 1945. Súčasne v roku 1942 sa počas Slovenského štátu stal šéfom slovenského zdravotníctva, ktoré v tej dobe ako štátna inštitúcia bola elokovaná pri Ministerstve vnútra. Zlomovým okamžikom v jeho živote bolo menovanie MUDr. Františka Šubíka za člena medzinárodnej komisie, ktorá vyšetřovala masakru poľských

dôstojníkov v Katyńskom lese.¹ Z menovania nebol nadšený, dokonca sa skrýval na neznámom mieste, snáď ako biblický prorok Jonáš, avšak na nahlietanie prezidentskej kancelárie túto historicky mimoriadne dôležitú misiu nakoniec prijal.²

Totížto vtedajšia nemecká propaganda využívala túto tragickú udalosť Katyńského lesa na obviňovanie Stalinovho vojensko-politického režimu z jej prevedenia. Presnejšie Nemecko a Rusko sa obviňovalo navzájom. Je zrejmé, že krajinám východnej Európy, kde dominoval komunistický režim inkorporovaný zo ZSSR, toto obvinenie politicky nevyhovovalo, a najmä Rusko malo eminentný záujem o elimináciu predmetného obvinenia. Politická prepozícia, diskvalifikujúca už dopredu hľadanie objektívnej pravdy v Katyńských masových hrobách, bola MUDr. Šubíkovi dostatočne známa.

Záver komisie bol však jednoznačný – na Katyńskej tragédii bola krvavá pečať Moskvy, presnejšie neslávnej NKVD. Totížto v tom čase poľská vojenská reprezentácia „pre Stalina a jeho šialencov, ktorí presadzovali triedny boj, predstavovala elitu vysokej poľskej buržoázie“.³ Čo bol dostatočný dôvod na masovú likvidáciu. Vtedajší povojnový komunistický režim, však o takúto pravdu nestál. Historický zlom nastal až v roku 1990, kedy sa vtedajší najvyšší predstaviteľ ZSSR Michail Gorbačov oficiálne ospravedlnil za Katyńskú masakru, a tak priznal oficiálne vinu vtedajšieho Stalinovho Ruska.

Po príchode z miesta masakry bol na lekára neustále vyvíjaný nátlak, aby svoj podpis pod usvedčujúcim protokolom odvolal. Však život poľským dôstojníkom už nikto nevráti! Je pravdou, že niektorí zradili a svoj podpis odvolali. MUDr. František Šubík však stál až do konca neoblomne na pozíciách pravdy, hoci za cenu prenasledovania, či profesionálnej a profesnej diskreditácie, dokonca zaradenia svojho mena medzi tzv. „38 zločincov“ – nepriateľov režimu a národa. V dôsledku týchto atakov a po neustálom sledovaní jeho samého i jeho rodiny sa rozhodol emigrovať. Avšak až druhý jeho pokus v roku 1952 bol úspešný. Vtedy v nemeckom Högste v roku 1952 píše „z vlčieho hniezda stalinského mieru, ... v úzkostnom srdci pašujúc len vieru. Bezmocne stál a pozeral som spiatky nemý jak balvan v starom cmitery, jak vydedenec zhavranenej matky“.⁴

¹ RYDLO, M. J.: *Katyńský les obviňuje*. 2005. In: *Kultúra*. Dvojtyždenník závislý od etiky. Roč. VII. čisl. 10. Bratislava: Factum bonum, 2005, s. 4.

² Porov. KÁNIKOVÁ, M. 2010. *V znamení púpavy*. (Fragmenty zo života básnika Andreja Žarnova). Bratislava: Spolok slovenských spisovateľov. 2010. s. 35.

³ Tamže, s. 4.

⁴ zbierka *Slovenský žiaľ/báseň Preosievač piesku*. In ŽARNOV, A.: 2003. *Nedopoviem slovom...* (Výber z básnickej tvorby). Martin: Matica slovenská, 2003, s. 138.

Spolu so svojou manželkou Alžbetou Veselou a dvomi synmi Karolom a Jánom preplávali na gumených člnoch za dramatických udalostí cez rieku Moravu, blízko hradu Devín. Práve tam, kde poeticky postavil svoju „Stráž pri Morave“. František Šubík sa v roku 1953 dostal do USA, kde ďalej pôsobil ako lekár. Naďalej sa prejavoval i ako literát – poet. Avšak do konca života všetku inšpiráciu do svojej básnickej tvorby čerpal len a len z rodnej zeme, svojej domoviny. V USA sa naďalej prejavoval ako lekár, ale aj básnik. Stal sa členom Spolku slovenských spisovateľov a umelcov žijúcich v zahraničí, ako aj kultúrnej komisie Svetového kongresu Slovákov. V profesionálnej oblasti bol tiež mimoriadne činný, stal sa členom viacerých vedeckých organizácií, napr. College of American Pathologists, American Medical Association. Andrej Žarnov vlastným menom MUDr. František Šubík zomrel v emigrácii, v nútenom exile, v roku 1982. Na jeho pranie jeho ostatky boli prevezené v roku 1988 na Slovensko a tajne uložené do hrobu jeho syna Ivana na Ondrejskom cintoríne. Syn mu zomrel ako 8-ročný, ešte počas pobytu na Slovensku a básnik mu venoval krásnu lyricko-sentimentálnu zbierku *Mŕtvy*.

Život Andreja Žarnova bol spätý s mestom Trnava, kde bola odkrytá pamätná tabuľa od Wiliama Schifferra, a to v nemocnici, v ktorej tesne pred emigráciou pôsobil. Trnavčania po ňom pomenovali jednu z ulíc a od marca 1990 bol Andrej Žarnov menovaný čestným občanom mesta Trnava.⁵

Poézia biča

Každý básnik je v istom zmysle svedok doby a morálne svedomie národa. Básnik je persona stojaca v prielome dejín národa. V prípade Andreja Žarnova je toto určenie, nielen v pohnutej dobe, v ktorej žil, nadčasovo platné. Veď sám o sebe vyhlasuje „*Prisahám v mŕtvej zemi, že budem rebelantom*.“⁶ Žarnova tvorba burcuje, naliehavo atakuje a doslova vyháňa letargiu, ako i pasívnu rezistenciu zo slovenského národa. Poháňa, vyzýva a orientuje človeka k vyšším duchovným metám „*...kým, niet ešte úrodnej pôdy pre zrno vyšších hodnôt, je stále ešte aktuálna i poézia biča, a to nielen voči cudzím, ale i na vlastné plemä*.“⁷ Bičom básnika je slovo, pôsobiace ako žarnov, ktorý drví všetko na drobné. Sémantický význam básnikovho pseudonyma je viacznač-

⁵ Porov. KÁNIKOVÁ, M.: *V znamení púpavy. (Fragmenty zo života básnika Andreja Žarnova)*, s. 9 – 10.

⁶ Na rázcestí/Brázda cez úhory. In ŽARNOV, A.: 2003. *Nedopoviem slovom...* (Výber z básnickej tvorby), s. 55.

⁷ ŽARNOV, A.: 2003. *Nedopoviem slovom...* (Výber z básnickej tvorby), s. 175.

ný. Žarnov v pôvodnom význame *mlynský kameň* sa vzťahuje na slovo, ako stavebný kameň básnikovej tvorby, ktorý pracuje s hrmotom a pôsobí ako lis udalostí. Zároveň žarnov nesie v sebe významovú paralelu, ktorá označuje človeka, často sa dostávajúceho do ťažkej situácie. V prípade MUDr. Františka Šubíka, ale i poeta Andreja Žarnova je zvolené pseudonymické označenie mimoriadne výstižné.

Jeho odkaz obsiahnutý v básnickej tvorbe však v povedomí Slovákov nie je dostatočne známy a predovšetkým generačne komunikovaný. Dobová platnosť svedectva Andreja Žarnova bola potvrdená i skutočnosťou, že jeho tvorba konkrétnejšie autentická báseň Šurany, patrila medzi povinné čítanie počas Slovenského štátu. A dnes! Aktuálna neznalosť osoby a tvorby básnika Žarnova, je podmienená i tým, že ho nenájdeme zaradeného do prúdu katolíckej moderny, do ktorej iste právom patrí. K vajataniu literárnej obce literárny vedec Štefan Moravčík poznamenáva: „*Len ten Žarnov akoby nám stále ležal v žalúdku, nevieme, ako začať, ako ho uchopiť, vziať ho do rúk a jemne, bez ublíženia jemu i kde – komu inému ho preniesť ponad roky do súčasných pomerov*.“⁸ V konečnom dôsledku sa toto váhanie literárnych vedcov prejavuje i v nezaradení básnika Žarnova do súčasnej povinnej znalosti stredoškolsky vzdelaného človeka.

Hodnotová mozaika stelesnená v jeho básnickej tvorbe má niekoľko styčných pilierov. Sú vzájomne prepojené, doslova pre Žarnova autenticky zrasené. Ich taxatívny výpočet nie je dlhý, avšak stále v živote človeka autenticky prítomný. Vo svojej tvorbe skloňuje národ a jeho identitu, vieru v Boha a rodnú zem, chudobu, smrť, porobu, ale i vzkriesenie národa, ktoré i v dnešnej politickej neistej dobe vykazujú svojské významové paralely.

Národ, viera a sloboda

V básnickej tvorbe Andreja Žarnova sú tieto dve tri témy základnou paradigmatickou prizmou pohľadu na svet. V historicko-politickom kontexte básnikovej tvorby je tento tematický výber mimoriadne aktuálny. Básnik sám prežíva a reflektuje prelomové historické okamžiky vzniku Československej republiky v roku 1918, ktorému predchádzala tisícročná poroba slovenského národa. Žarnov i napriek tomu burcuje, vysiela emancipačné signály slovenskému národu, často krát provokujúcim, ale nie lacným lamentujúcim spôsobom. V kritickom tóne postupuje i voči snahe niektorých politických kruhov definovať československý národ,

⁸ MORAVČÍK, Š.: Prísný poet patológ permanentne pochovávaného národa. In ŽARNOV, A.: *Nedopoviem slovom...* (Výber z básnickej tvorby), s. 171.

ktorá explicitne vyúsťovala do definovania československého jazyka. A boj o záchranu národa, slobodu a jeho identitu je spojený s bojom o jazyk, slovo, ten povestný bič básnika – apoštola sladkej vravy⁹ Andreja Žarnova.

Prítomnosť témy národ je príznačná, ak sa započúvame do vybraných veršov z jeho básnických zbierok: „*Len by národ nebol bez mena*“¹⁰; „*Zobuď sa, spamätaj Národ môj, a otvor krvavé, zaslepené oči*“¹¹; „*...nemyslíte, každý, že zapredá národ! Že vie každý stále presvedčenie zvliekať*“.¹² Otázka viery spojená s nádejou slovenského národa rezonuje na mnohých miestach. Básnik nerezignuje, nepoľavuje v nádeji na slobodu a svojbytnosť národa. Hoci sa pohybuje na hranici života a smrti, pretože si veľmi dobre uvedomuje, že „*viera nevyžaduje vedľa rozumu len vôľu, ale aj celého človeka*“.¹³ Jeho expresívne vyjadrenia sú toho dôkazom, keď píše: „*My nie sme národ? – ha, besného šlaka!*“¹⁴. V básni venovanej slobode dokonca sám sa vzdáva slobody, keď píše „*...pre teba stal som sa myšlienok vazal. Ja idem s pochodňou nájsť ťa, či zrobiť ti cestu: pod Tatrou národ môj, tisíc liet po tebe zmiera.*“¹⁵

Očakávanie slobody pre slovenský národ do istej miery sakralizuje, tým že ju významovo spája so vzkriesením Krista. „*K životu vstaneme – k slobode vstaneme*“.¹⁶ Jeho nádej je nezlomná, veď siaha až za hrob národa: „*Nie, nie je koniec, ani v hrobe nie, chystajú zvony, bude vzkriesenie*“.¹⁷

Európa včera a dnes

Básnik Andrej Žarnov do konca svojho života vnímal európsky kontinent, a v ňom zasadenú domovinu, ako kresťanské územie. Teritoriálna prepojenosť s kresťanstvom sa spájala hlavne s byzantskou misiou svätého Cyrila a Metóda, ktorá sa z územia Veľkej Moravy postupne rozšírila na dnešné územie Čiech, Poľska a Ukrajiny. Na viacerých miestach votívne zvoláva slávnych vierozvezcov: „*Pribinov perez v kvete pozdravujem ťa*“¹⁸; „*Bo ajhľa Cyril z rímskej hrobky*

⁹ Porov. Štúr/Štít. Tamže, s. 101.

¹⁰ Milenke/ Stráž pri Morave(1925). In Tamže, s. 9.

¹¹ Pre Teba/Stráž pri Morave. Tamže. s. 12.

¹² Čo sa paprčíte?/Stráž pri Morave. Tamže. s. 13.

¹³ LACROIX, J.: 1970. *Smysl člověka*. Praha: Vyšehrad, 1970. s. 229.

¹⁴ My nie sme národ/Stráž pri Morave. In ŽARNOV, A.: 2003. *Nedopoviem slovom...* (Výber z básnickej tvorby). s. 11.

¹⁵ Slobode/Stráž pri Morave. Tamže, s. 21.

¹⁶ Zmŕtvychvstanie/Stráž pri Morave. Tamže, s. 23.

¹⁷ Efeta/Štít. Tamže, s. 99.

¹⁸ Pozdrav(v deň prezidentskej voľby)/Štít. Tamže, s. 111.

vstáva a pristupuje k stupňom oltára, a šepce ponad svojim verným zástupom, tak ako vtedy na počiatku“¹⁹; „*Po cestách kráčať ako Rastislav, ktorému oči vyľúpili, keď videl slávu zostupovať z trónu*“.²⁰ Ideovosť kresťanstva sa odrážala i v ponímaní ľudskej dôstojnosti, slobody pre Žarnova súvisiacej s právom národa na svojbytnosť spojenej s láskou a používaním rodnej reči. Básnik ju tematicky sakralizuje: „*Ó reč, ó reč, ó sladká reč, potôčik bystrý, zvonivý i ty chceš navždy uletieť jak Eliáša voz ohnivý*“²¹. Navyše kresťanstvo sprevádzalo celé generácie, formovalo a pozdvihovalo myslenie človeka k vyšším duchovno-transcendentným obzorom. Minulosť a rovnako i budúcnosť kontinentu je pre Žarnova existenčne zviazaná s kresťanskou vierou v Boha.

Navyše básnik Žarnov, a to nielen v čase vojny, volá po neustálej patronácii Boha nad Európou: „*Nie neodchádzaj z Európy, Pane, kde úsmev vraždí, rinčia ešte zbrane*“... „*Ó, neodchádzaj, vidíš zem i dobu, vstaň Pane, zmŕtvych, voláme Ťa z hrobu*“... „*buď večne v nás a v našom rodnom kraji, vstaň, Pane, zmŕtvych i tam pri Dunaji*“...²² Uvedomujem si, že významové paralely spojené s odkazom v tvorbe Andreja Žarnova by mohli nadobúdať rôznorodé aktuálne extrapolácie. Avšak napriek tejto enigmatickosti, by bol v nich prítomný jednotiaci element akcentujúci kresťanské piliere európskej civilizácie. V dnešnej dobe zjednotenej Európy, ktorá sa *de iure* neidentifikovala s týmto fundamentálnym základom našej civilizácie, je tento odkaz mimoriadne aktuálny a zamyslenia hodný. V čase súčasnej migračnej invázie je tento atribút identity človeka, národa, ako aj civilizácie istou formou slobody a svojbytnosti, ale hlavne komunikačným portfóliom v rámci kultúrnych stretov.

Lokalizácia zla v osude Márie Kokošovej

„*Za svoj ľud prosím v prachu, Kriste Pane, o pomstu volám, neba zmilovanie: čuj výstrel strašný a plač z našich kútov, nedaj mi zahynúť v zemi ludožrútov,*...“²³ Andrej Žarnov v týchto úvodných veršoch básne Šurany, signalizuje pohnutú dobu nástupu nemeckého nacizmu. Priamo súvisel s obsadením južnej časti územia maďarskými vojskami, a následne jeho pripojením k hortyovskému Maďarsku. Historický kolorit prebásnenej tragickej udalosti dotváral i fakt, že o pár obcí ďalej sa nachádzala hranica Slovenského štátu. Strelba, o ktorej

¹⁹ Uchom ihly/Preosievač piesku, Tamže, s. 149.

²⁰ Tamže, s. 150.

²¹ Mŕtva zem/Brázda cez úhory. Tamže, s. 40.

²² Vstaň, Pane, zmŕtvych/ Štít. Tamže, s. 115.

²³ Šurany/Štít. Tamže, s. 114.

sa Žarnov v básni Šurany zmieňuje, s touto historickou skutočnosťou priamo súvisela. Predchádzala jej zinscenovaná deputácia občanov mesta Šurany, ktorá sa v roku 1938 odobrala do Budapešti deklarovať spokojnosť s priradením mesta k maďarskému hortyovskému režimu. Avšak pravda bola iná. Postoje väčšiny obyvateľov mesta Šurian boli diametrálne odlišné, občania mesta prejavovali naopak snahu pripojiť sa k vtedajšiemu Slovenskému štátu. Na protest tejto zinscenovanej kolaborácie sa na Vianoce 25. decembra 1938, počas „hrubej“ omše o desiatej hodine, spievala slovenská hymna so známym začiatočným nápevom „*Hej Slováci ešte naša slovenská reč žije...*“ Vzápätí maďarskí žandári na protest začali strelbu, ktorú následne namierili do davu veriacich vychádzajúcich z kostola. Očití a ešte žijúci svedkovia videli, že zranili viacerých, ale smrteľná guľka trafila 17-ročnú Máriu Kokošovú. Paradoxom je, že dievča bolo od narodenia hluchonemé, navyše pochádzajúce z chudobnej rodiny miestnej žobráčky. Tragickosť udalosti sa týmto ešte viac vyostřila a názorovo multiplikovala.

Prirodzene udalosť sa vryla nielen do pamäte občanov Šurian, ale i celého národa, vrátane Andreja Žarnova, ktorý v básni Zaklínam burcuje a naliehavo volá: „*Môj verš vás bil a svedomie vám mrazil, šuriansku kliatbu čuli sveta strany...*“²⁴ Do dnešných časov je na tomto mieste busta Márii Kokošovej, ktorá bola odhalená až v roku 1965.

Pamätníci svedčia, že v čase Slovenského štátu bola táto báseň súčasťou školského povinného čítania. Pohnutá doba spojená s trvaním Slovenského štátu, ako aj jeho samotná existencia a politická zodpovednosť vtedajšej reprezentácie, ktorá dovoľm si tvrdiť doteraz nie je podrobená objektívnej dialogickej reflexii, je zdrojom neustáleho napätia, prítomného na stránkach periodickej tlače ako aj v mysliach najmä, ale nielen staršej generácie. Z tohto dôvodu i báseň Šurany Andreja Žarnova, je na území južného Slovenska aj po roku 1989 tabuizovaná i napriek tomu, že busta Márie Kokošovej už po desaťročia stojí ako tichý svedok na pamätnom mieste pred majestátnym šurianskym kostolom.²⁵

Najväčšia bolesť otca – básnika

„*Ako ten motýľ ihravý ako ten kvietok voňavý ako ten motýľ na kvete také je šťastie vo svete.*“²⁶ Verše nielen úvodnej básne Pieseň, básnickej zbierky Mŕt-

²⁴ Zaklínam/Štít, s. 117.

²⁵ Pod bustou je napísané – Mária Kokošová – Bola na tomto mieste zastrelená maďarskými hortyovskými žandármi 25. decembra 1938 pri spievaní hymnickej piesne obyvateľmi mesta Šurian.

²⁶ Pieseň/ Mŕtvy. In ŽARNOV, A.: *Nedopoviem slovom...* (Výber z básnickej tvorby). s. 120.

vy, sú písané bez interpunkčného označenia. Bodky a čiarky chýbajú. Sloboda v básnickej tvorbe je v tomto smere neobmedzená. Avšak absencia interpunkcie mimovoľne v čitateľovi evokuje básnikovu stále prítomnú bolesť, ktorá mu nedovolí vydýchnuť a ani na chvíľku zabudnúť na stratu svojho syna Ivana. Lyrická interpretácia smútku snúbiaca sa s neskonalou láskou otca k synkovi, ako aj emocionálno-existenčný ponor do vnútorného sveta básnika je v tomto smere mimoriadne autentický. Nasledujúce vybrané fragmenty z niekoľkých básni spomínanej básnickej zbierky Mŕtvy, o tom dostatočne vypovedajú: „*za rakovou ktorú zajtra nesú za krásy ktoré viac už nie sú čo zobral čas jak vody mútne*“²⁷; „*...žobrácka pieseň v prachu úbohosti truhlička truhla a v nej iba kosti*“²⁸; „*lalia v bielej ručičke smútok môj v bielej truhličke lalia biela do jamy strašlivá noc je pred nami a ja tu padám do ticha.*“²⁹

Napriek nesmiernej bolesti básnik priam s odovzdaním biblického Jóba prijíma jednak s pokorou tento úd, a s nádejou vyznáva esenciálnu eschatologickú pravdu viery, ktorou je zmŕtvychvstanie s Kristom: „*a večnosť visí na drevenom kríži*“³⁰; „*len večnosť hľadá nad postieľkou a oči oči na nebesá Tichunko tichšie ešte tichšie priložte ruku k rane Kriste Pane*“. Otec Žarnov v nasledujúcich veršoch vo viere transcenduje samého seba „*i za ten smútok jeho chorých očiek i za tú silu zniesť ten úd veľký i za tú nádej pukajúcu v tichu i za tú vieru nad zavretou jamou pokornú bolesť tichú pieseň k rane za všetko toto ďakujem ti Pane*“.³¹

Andrej Žarnov, lekár a patológ i v prípade smrti svojho syna hľadá ako lekár pravdu: Tak ako kedysi v nemom výkriku mŕtvych svedkov Katyňského lesa. Pravda v tomto prípade sa týkala presnej diagnostiky choroby svojho syna, aby si bol ako lekár absolútne istý, že urobil všetko pre jeho záchranu. Tak otec - lekár sám, s neskonalou láskou, pitval svojho vlastného syna. Podobizeň syna, ktorý sa odvážne a s podivuhodným nadhľadom dodnes díva z umelecky spracovaného náhrobného kameňa na Ondrejskom cintoríne v Bratislave nenecháva okoloidúcich bez povšimnutia. Telesné pozostatky Andreja Žarnova – prof. MUDr. Františka Šubíka, ako aj jeho manželky a syna Karola boli prenesené z USA a tu uložené, o čom informuje tabuľa dodatočne umiestnená na náhrobku synka Ivana.

²⁷ Poznanie/Mŕtvy. Tamže, s. 126.

²⁸ De profundis/Mŕtvy. Tamže, s. 129.

²⁹ Lalia/Mŕtvy. Tamže, s. 130

³⁰ Usínanie/Mŕtvy. Tamže, s. 127.

³¹ Ďakujem/Mŕtvy. Tamže, s. 135.

Postava a tvorba básnika a patológa Andreja Žarnova je mimoriadne impozantná. Jeho zápas o pravdu a životné nasadenie by nemalo byť nikdy v slovenskom národe zabudnuté. Podotýkam, že jeho politické názory, týkajúce sa Slovenského štátu, postoja k Slovenskému národnému povstaniu nemusia každému imponovať, resp. konvenovať. Napriek tomu sa nedá uprieť Andrejovi Žarnovovi to najpodstatnejšie – angažovanosť za svoj národ, za osud ľudstva tu v Európe, slobodu a dôstojnosť človeka vrátane práva na náboženské presvedčenie. Rovnako jeho angažovanosť za pravdu, ktorá nepoznala prekážky či kompromisy, angažovanosť, ktorá v konečnom dôsledku voviedla nielen samotného básnika, ale i jeho rodinu do ohrozenia života a nútenej doživotnej emigrácie. Zobrala mu česť v občianskom ale i profesionálnom živote, keď sám na margo akademickej obce píše: „*Bratislavské hlúpe kury zbavili ma profesúry*“³². No napriek tomu vytrval a *post mortem* jeho meno bolo i pred svetom, našim národom i *de iure* zbavené akejkoľvek poškrvny³³.

LITERATÚRA

- KÁNIKOVÁ, M. *V znamení púpavy*. (Fragmenty zo života básnika Andreja Žarnova). Bratislava: Spolok slovenských spisovateľov, 2010, 147 s.
- LACROIX, J. *Smysl člověka*. Praha: Vyšehrad, 1970, 253 s.
- RYDLO, M. J. *Katyňský les obviňuje*. In *Kultúra*. Dvojtýždenník závislý od etiky. Roč. VII. čisl. 10. Bratislava: Factum bonum, 2005, s. 10/200, s. 4.
- ŽARNOV, A. *Nedopoviem slovom...* (Výber z básnickej tvorby). Martin: Matica slovenská, 200, 177 s.

³² ŽARNOV, A.: Častuška. In: KÁNIKOVÁ, M.: *V znamení púpavy*. (Fragmenty zo života básnika Andreja Žarnova). s. 114.

³³ Okresný súd Bratislava I, dňa 17. 5. 1999, obžalovaného Dr. Františka Šubíka, nar. 19. 11. 1903 v Kuklove – nebohý, podľa paragrafu 226 pís. b/Tr. Por. oslobodzuje spod žaloby... Porov. tamže, s. 113.

Andrej Žarnov – the Witness of Faith and Truth

The author focuses in paper on the important Slovak personality Andrej Žarnov. She works with the analysis of his personal but also public life (successes but also terrible tragedies), creative activity (poems), work (pathologist) and value attitudes. The author knows about the controversy, which is constantly associated with the person of Žarnov in Slovakia. Despite of she highlights Žarnov's struggle for truth and his efforts to defend it (the truth about the Katyn massacre). His name should never be forgotten in the Slovak nation. Andrej Žarnov engaged himself for his nation, for the destiny of mankind here in Europe, for the freedom and dignity of human, including the right to religious conviction. His courage to defend the truth, finally bringing him and his family into danger and lifelong emigration. This paper is also the author's honor for the personality of Andrej Žarnov and his struggle.

Osobnosť v slovenskej žurnalistike Don Anton Hlinka (katolícky kňaz, spisovateľ, filozof, teológ)

KAROL ORBAN

„Tvorcami dejín nie sú tzv. „mocní tohto sveta“, / Ale myslitelia, tvorcovia nových myšlienkových / prúdov. Nimi sa končia a začínajú nové epochy / v spoločenských, národných celkoch a v ľudstve. // Oni tvoria mílniky na cestách, ktoré udávajú / smer všeludskému vývoju.“

Anton Hlinka

Detské roky prežil v Považskej Bystrici, kde navštevoval aj základnú školu. Po úspešnom absolvovaní štvrtého ročníka pokračoval v štúdiu na saleziánskom gymnáziu v Šaštíne. Prvých sedem tried gymnaziálnych štúdií absolvoval v Trnave. V roku 1944 po ukončení piateho ročníka gymnázia vstúpil v Hronskom Beňadiku do saleziánskeho noviciátu. V súvislosti so vstupom do Spoločnosti Dona Bosca v rámci pedagogickej praxe ho totalitný režim poslal na nútené práce do Čiech. V roku 1951 emigroval, neskôr študoval filozofiu, teológiu a psychológiu na univerzitách v Turíne, vo Viedni a v Ríme. V roku 1955 bol vysvätený za kňaza. Od roku 1958 – 1967 pôsobil ako docent filozofie vo Viedni, v Kolíne nad Rýnom a v Katánii. V rokoch 1971 až 1991 pôsobil ako redaktor, neskôr ako externý spolupracovník Rádia Slobodná Európa, Hlasu Ameriky a Rádia Štefanus.

Slovenskí biskupi v Ríme poslali Antona Hlinku do Rádia Slobodná Európa. Začiatkom apríla 1971 ho v Mníchove prijal riaditeľ redakcie Slobodnej Európy, významný český novinár Jaroslav Pecháček.

„Otec Hlinka bol spolu s mojím otcom Karolom Reimerom v PTP. Vždy, keď sa stretli, vrelo sa pozdravili: Nazdar, ty, starý pétépák.“¹ Vyberáme z autentických spomienok saleziána Tibora Reimera.

Don Anton Hlinka sa stal výnimočným, pretože neustále vo svojom úsilí spájal povedomie ľudstva. Kde len prišiel, tam sa vždy niečo začalo diať.

¹ HOVÁTHOVÁ, A. – VALO, P.: 2014. *Nezostalo po nich ticho*, Český Těšín: FORZA MUSIC, spol. s.r.o., 2014, s. 164

V Mníchove otvoril sériu duchovných stretnutí slovenskej mládeže, ktoré mali len pozitívny ohlas. V roku 1978 Anton Hlinka spoluorganizoval svetový festival mládeže vo Waldkraiburgu, vzápätí organizoval aj festivaly v USA. V Mníchove páter Anton Hlinka viedol v priestoroch slovenskej misie biblický krúžok pre krajanov. Okolo Antona Hlinku sa zgrupovala v Mníchove tvorivá spoločnosť.²

V roku 1980 v zahraničí založil vlastné nakladateľstvo, v ktorom počas desiatich rokov vyšlo 29 kníh. Literárnu činnosť začal publikovaním článkov v roku 1964, je autorom množstva teologických, filozofických a cirkevno-politických štúdií, úvah a esejí. Anton Hlinka bol členom Európskeho výboru Svetového kongresu Slovákov. V tomto období rozvinul veľké apoštolské aktivity. V Hlase Ameriky zaviedol relácie o slovenských občanoch prenasledovaných pre ich kresťanský svetonázor a angažovanosť za ľudské práva. Vysielanie sa postupne preorientovalo aj na obranu prenasledovaných, prostredníctvom ktorého posilňoval sebavedomie poslucháčov na Slovensku. Boli to najmä informácie o odvahe až hrdinstve jednotlivcov i skupín (relácie o púťach, súdnych procesoch, samizdatovej literatúre a pod).

Po nežnej revolúcii v roku 1991 sa Anton Hlinka vracia na Slovensko, zakladá Slovenskú katolícku tlačovú službu (Skates), ktorá po 14 mesiacoch ukončila svoju činnosť. Rehoľná spoločnosť saleziánov uvoľňuje Antona Hlinku, aby sa mohol odborne realizovať. Podnietil spoluprácu s Konferenciou biskupov Slovenska v oblasti masmédií, kde začína pôsobiť ako tajomník Komisie pre masmédiá a kultúru Konferencie biskupov Slovenska. V roku 1993 Anton Hlinka zastával pozíciu rektora novozaloženej Slovenskej katolíckej akadémie v Bratislave. V oblasti masmédií vyvíjal intenzívnu publicistickú a homiletickú – pastoračnú činnosť najmä prostredníctvom vaudiiovizuálnych médií. S profesorom Antonom Hlinkom som aktívne spolupracoval v Slovenskom rozhlase v rámci relácie Cesty, Zamyslení na každý deň.

Z relácií náboženského vysielania Slovenského rozhlasu boli nesporne najpočítanejšie priame prenosy nedeľných katolíckych bohoslužieb celebrowaných rôznymi kňazmi. Anton Hlinka svojimi homíliami pôsobil a aktuálne oslovoval náročnejších poslucháčov a nie iba hlboko veriacich.

Od januára 1994 uvádzal pravidelné desaťminútové relácie v Slovenskej televízii. Ich hlavné myšlienky sa publikovali v dennej tlači a vyšli aj knižne v publikácii Slovo do týždňa. Pán profesor Anton Hlinka dostával priestor v Odbornej redakcii náboženského vysielania v Slovenskom rozhlase a to v programe Ranné zamyslenie. V relácii prevažovali hraničné monológy,

² Porov. tamže.

ktoré vychádzali z listu ako písanej formy výpovede, avšak svojím spôsobom podania, výraznou adresnosťou a vyjadrovaním prostriedkami hovorovej reči si získali mnohých poslucháčov. Anton Hlinka využíval špecifické rozhlasové prostriedky prevažne umeleckého účinku. Zámerom tohto žánru bolo sprostredkovať osobný zážitok alebo osobné poslanstvo podávateľa bližšie určenému prijímateľovi alebo okruhu adresátov. Hlavným účelom bolo aj pozitívne namotivovať ostatných poslucháčov. V spôsobe zobrazenia sa využívajú možnosti bezprostredného, až intímneho pôsobenia. Rozhlasová reprodukcia príhovoru Antona Hlinku zvyrazňuje osobnú zúčastnenosť a zaangażovanosť autora. Obsah zamyslení vyznel civilne, aby oslovil čo najviac poslucháčov. Myšlienky Zamyslenia na dnešný deň s Antonom Hlinkom vždy vyjadrovali aktuálnu tému dňa a boli povzbudením do dňa.

Vo všetkých reláciách v Odbornej redakcii náboženského vysielania v Slovenskom rozhlase (Cesty, Hudba život viera, Frekvencia M) si Anton Hlinka kládol za cieľ vyzdvihnúť mravné hodnoty osobností, ktoré oslovujú našu mládež. Zaoberal sa aktuálnymi problémami dnešného človeka. Všímal si stereotyp života mladistvých, hľadal konkrétne riešenia či východiská z pohľadu kresťanskej viery a ponúkal pomoc pri prezentovaní konkrétneho často nekonformného postoja alebo názoru voči pohodlným trendom dnešnej spoločnosti. Do relácií si pozýval hostí väčšinou odborníkov na danú problematiku a obecenstvo vysokoškolskej mládeže, ktorí k danej téme vyjadrujú svoje názory, postrehy či návrhy na riešenie.

Anton Hlinka je autorom kníh *K širším obzorom* (1968), *Cesty k nekonečnu* (1970), *Svetlo z Lisieux* (životopisná črta o svätej Terézii Ježiškovej, 1973), *Ježiš na dosah ruky* (2003), *Apartheid* (o situácii cirkvi na Slovensku po Helsinskej konferencii, 1976), *Myslitelia a myšlienky* (1977), *20 + 10 Jahre danach* (o vývoji náboženskej situácie na Slovensku, 1978), *Viera veľkých vedcov* (1979), *Keď zakvitne rumovisko* (1981), *Slabosť silných a sila slabých* (1989, o dejinách cirkvi na Slovensku v r. 1945 – 1979; rozšírené druhé vydanie vyšlo 1989), *Viera veľkých vedcov* (1988, 6 vydání), *Každý sa môže zmeniť* (1994, jeho vrcholné dielo; dynamické modely správania – cnosti).

Precízne spracované rozhlasové kázne z mníchovského obdobia i po návrate na Slovensko vydal v siedmom zväzku *Ozvena slova* (1991 – 94). Okrem vlastných kníh preložil, vydal či spracoval vyše tridsať kníh.

Ako prekladateľ sprístupnil početné diela duchovnej spisby, ktoré sa v období totality širili na Slovensku prostredníctvom tajných sietí. Medzitým vychádzali publikácie v nemčine a iných jazykoch, napríklad *Apartheid* (1976) o situácii cirkvi na Slovensku po Helsinkách, ktorá vyšla v deviatich jazykových mutáciách, publikácia *20 + 10 Jahre danach* (1978) o vývoji náboženskej

situácie na Slovensku v troch vydania a v jej francúzskom preklade *Le Église martyre*. Za celoživotné dielo udelil Antonovi Hlinkovi prezident SR Michal Kováč 1. januára 1997 Rad Andreja Hlinku I. triedy a 28. októbra 1998 Rad Ludovíta Štúra I. triedy.³

Vzorom pre Antona Hlinku je *Dekrét INTER MIRIFICA*, ktorý podáva náuku Cirkvi v spomínanej otázke, ale zamýšľa sa aj nad pastoračnou činnosťou cez médiá. Katolícka cirkev má právo i povinnosť vlastníť a využívať prostriedky spoločenskej komunikácie v prospech ľudí, ktorým sa hlása poslanstvo evanjelia. Kresťanské masmédiá sú súčasťou nášho života, predstavujú najvýznamnejší informačný a formačný nástroj vedúci a inšpirujúci jednotlivcov, rodiny i spoločnosť. Oznamovacie prostriedky sú efektívnym nástrojom jednoty a porozumenia.

Dekrét *INTER MIRIFICA* bol vyhlásený v roku 1963. V úvode Dekrétu sa charakterizujú technické objavy masovej komunikácie ako prostriedky, ktoré pri správnom používaní preukazujú ľudstvu veľké služby. Prispievajú osvieženiu a vzdelávaniu ľudského ducha ako aj k šíreniu a upevňovaniu Božieho kráľovstva.

Dekrét nie je veľký rozsahom, ale významom a nadčasovým dosahom vystihuje spoločenskú situáciu v 21. storočí. Má len dve kapitoly a je východiskom pre pastoračne inštrukcie *Communio et progressio*, ktoré boli prijaté 23. mája 1971 na 5. svetovom dni komunikatívnych prostriedkov. Pastoraálna inštrukcia *Aetatis Novae* bola zverejnená 22. februára 1978 za pontifikátu pápeža Jána Pavla II. Cieľom poslednej inštrukcie je zvýraznenie zásady, vytýčenej už v pastoračnej inštrukcii *Communio et progressio*, že komunikácia je odovzdávanie seba samého v láske k spoločenstvu, k ľudskej rodine.⁴

Anton Hlinka bol autorom mnohých vedeckých prác, teologických, filozofických a cirkevno-politických štúdií, úvah a esejí. Publikoval čiastkové štúdie v časopisoch, v zahraničí, ako aj v audiovizuálnych médiách. V roku 1995 sa Anton Hlinka habilitoval na docenta na Cyrilometodskej teologickej fakulte UK v Bratislave a v roku 1997 inauguroval v odbore filozofia na profesora filozofie na Filozofickej fakulte UKF v Nitre. V rokoch 1996 – 1999 prednášal na UCM v Trnave.

Po dlhom boji s Alzheimerovou chorobou Anton Hlinka zomrel 26. marca 2011 v Trenčíne vo veku 84 rokov. Prof. ThDr. Don Anton Hlinka bol pochovaný v saleziánskej hrobke na bratislavskom ružinovskom cintoríne.

³ Anton Hlinka. Formát. http://www.books.sk/writer_card.jsp?id=67 (cit. 27. 11. 2016)

⁴ *Inter mirifica*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1978, s. 12.

HORVÁTHOVÁ, A. – VALO, P. 2014. *Nezostalo po nich ticho*. Český Těšín: FORZA MUSIC, spol. s.r.o, 2014. s.164.
Inter mirifica. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1978. s. 12.
Anton Hlinka. Formát. http://www.books.sk/writer_card.jsp?id=67 (cit. 27. 11. 2016)

S U M M A R Y

**Personality in Slovak Journalism. Don Anton Hlinka
 (Catholic Priest, Writer, Philosopher, Theologian)**

Author focuses in his paper on the Slovak personality of Anton Hlinka (Catholic priest, writer, philosopher, theologian), who survived persecution by the communist regime. Despite the fact that Hlinka had to emigrate from Slovakia, he continued his studies of philosophy, theology and psychology in abroad. Later, Hlinka became a priest, and his great knowledge and willingness to help led him to work in the media. He was helping by the foreign media (radio and publishing) not only Slovak youth but also Slovak emigrants in abroad. He was supporting those who were suffered for their Christian faith by the communist regime and he was engaged in human rights. After the fall of Communism, he returned to Slovakia and continued to work in the media where he was not afraid to open up to current but also uncomfortable topics, but always with the greatest possible expertise. Hlinka became very popular for his radio sessions. This paper is the author's honor for this great Slovak personality.

Kolko tváří majú ruskí národníci? Aktuálny slovenský pohľad na problematiku intelektuálnych dvojníkov

O N D R E J M A R C H E V S K Ý

Svojou prácou nadväzujeme na jeden z aktuálnych problémov, ktorý je na programe dňa skúmaní ruského myšlienkového dedičstva. Ide o fenomén intelektuálnych dvojníkov. Na problém či fenomén intelektuálnych dvojníkov poukázal výrazne profesor Maslin¹, čím výrazne prispel k iniciácii nového čítania ruského myšlienkového dedičstva. Tento diskurz sa dotýka aj fenoménu národníctva, či presnejšie národníckych mysliteľov. Nasledujúcimi riadkami by sme radi, v rovine istých pracovných úvah prehľadli pohľad na túto problematiku. Prostredníctvom komparácie názorov a tvorivých postojov N. K. Michajlovského, P. K. Lavrova a P. N. Tkačova by sme chceli naše úvahy nasmerovať do roviny autentickejšosti, pravej tváre či obrazu ich intelektuálnych výkonov. Chceli by sme v rovine úvahy upozorniť na isté kontroverznosti, ba až protichodné tendencie, ktoré výsledky ich tvorivých aktivít obsahujú. Zaujímá nás, je pre nás otázkou, čo môžu znamenať a čím sú spôsobené isté protichodnosti ich tvorby, ale aj žitej osobnej a spoločenskej praxe. Pri lektúre dostupných nám diel, z ktorých vychádzame, taktiež z lektúry sekundárnej literatúry sa nám ako problém, osobitá línia problému dvojníctva javí to, že samotní títo myslitelia sú akoby dvojníkmi pre samých seba. Ich písaná tvorba, život, spoločenské kontakty produkujú rozporuplné názorové pozície. Oproti „maslinovskému modelu“ dvojníctva, ktorý zdôrazňuje rozdiel medzi autorom v jeho autentickú tvorbu a autorom dvojníkom, ktorý je kreovaný interpretáciou, často až zámerne skresľujúcou či tendenčnou, náš pohľad sa pozerá na „dve“ či „viac“ tváří jedného mysliteľa. Tá či tie tváre sa pritom objavujú v konfrontácii s tým, čo sám napísal, vykonal, prezentoval v osobnej korešpondencii či v osobnom kontakte s inými.

¹ Profesor Maslin Michail Alexandrovič (MGU) predniesol 27. júna 2012 počas VI. Kongresu Ruskej filozofickej spoločnosti plenárnu prednášku s názvom *Ruská filozofia jako dialóg svetónázorov*. Táto prednáška bola venovaná problému intelektuálnych dvojníkov v ruských dejinách filozofického myslenia. V 1. čísle časopisu *Вопросы философии* z roku 2013 bola publikovaná v plnom znení.

V danom kontexte úvah, úvah o dvojníkovi „vnútri mysliteľa“ nám výrazne znie táto myšlienka: „Národnicky mysliteľ je interpretovaný a vnímaný len v rámci jednej paradigmy – ideovo-politickej.“² Ruský historik následne dodáva: „Je vari možné redukovat osobnosť (hoci aj osobnosť vodcu) len na nositeľa akejsi ideológie, stotožniť všetku pestrosť životných prejavov, postojov, hodnôt s ideologickým chápaním sveta? Pri takomto jednorozmernom pohľade sa stáva nepresné zachytenie skutočnosti priam nevyhnutným.“³ V zásade s týmto postojom súhlasíme, zároveň je pre nás aj istým mementom, výzvou k tomu, aby sme brali v úvahu to, že osobnosť človeka, ako aj jeho tvorivý odkaz môžu byť pestré, premenlivé a často aj nejednotné. To, čo sa nám môže javiť ako samozrejmé z jedného uhla pohľadu, môže byť zdrojom nejasností pri aplikácii inej optiky. Na tomto mieste by sme chceli ešte uviesť, že touto myšlienkou sa Blochin vzťahuje výlučne na tvorbu Michajlovského. Nám ale táto myšlienka, svojim stimulačným účinkom zapadá aj do oveľa širšieho rámca úvah o národníctve a národnických mysliteľoch. Preto si ju dovoľujeme uviesť pri tejto pomyselnej rekonštrukcii názorov, či vernejšie pri diskusii týchto troch mysliteľov. Pri snahe otvoriť túto rovinu komparácie by sme chceli aj na tomto mieste otvorene zadeklarovať, že si uvedomujeme svoj vlastný obmedzený prístup k ich tvorbe. Táto komparácia bude mať skôr charakter zamyslenia sa, úvahy nad tým, aká je pravá, autentická tvár týchto mysliteľov a aké nejasnosti, problémy to pre nás predstavuje. Budeme prezentovať to, čo v nás stále budí tvorivý údiv a za čím nedokážeme postaviť bodku, len vytýčiť sled otáznikov. Ide o otázky a problémy, pri ktorých zámena otáznikov za bodky môže trvať dlhý čas a prácu nielen jedného bádateľa.

Pri našom pokuse naznačiť rámce problematiky autentickej tváre u Michajlovského budeme používať pracovnú a obraznú diferenciaciu medzi Michajlovským-Peterburgským a Michajlovským-Jaltským. O Michajlovskom, o jeho správaní na týchto dvoch odlišných miestach píše Sergej Jelpatevskij (Сергей Елпатовский). Tento Michajlovského priateľ a lekár takto spomína na Michajlovského pobyt v Jalte od jari 1896 do roku 1897, kde sa liečil z problémov so srdcom: „Nikolaj Konstantinovič nebol v Jalte peterburgským Michajlovským – strohý, formálny, ostrážitý, zdalo sa mi, že vždy pripravený odvrátiť možný úder – v Jalte bol dôverčivý, mierny, ohľaduplný, povedal by som, že odpočíval od nevyhnutnosti odvracať a dávať údery.“⁴ Toto rozdielne

² БЛОХИН, В. В.: *На переломе 1881-1904. Н. К. Михайловский в идейно-политической борьбе в 80-90-е годы XIX века*. Москва: Издательство РУДН 2004. s.8.

³ Tamže.

⁴ cit. podľa Блохин, 2004, s. 203 – 204

správanie Michajlovského sa podľa nášho názoru odráža aj v jeho tvorivých aktivitách.

Pri pohľade na tvorbu Michajlovského môžeme vidieť, že výrazné miesto tu zastáva koncepcia subjektívnej metódy, ktorej je sám jedným z hlavných osnovateľov. Tento metodologický prístup v spoločenskom a historickom skúmaní zdôrazňuje nemožnosť formulácie objektívnych a všeobecne platných tvrdení napríklad o otázkach zmyslu dejín. Tie sa dajú vymedziť a určovať len pre isté obdobia a prostredia, no rozhodne nie v zmysle všeobecnom. Hodnotenia v otázkach zmyslu dejín sa tak stávajú len jednými z možných názorov, ktoré vstupujú do diskusie či konfrontácie s inými. Významné postavenie subjektívnej metódy deklaruje aj spomínaný ruský historik Blochin, ktorý o jej postavení v tvorbe Michajlovského poznamenáva: „Špecifickým filtrom, cez ktorý prechádzali všetky ideové a teoretické skúmania vzdelanca v oblasti teórie dejinného procesu bola subjektívna metóda. Tá, v doslovnom zmysle, prenikala vedecko-politickou koncepciou vzdelanca, určila chápanie úloh, poslania a zmyslu dejinného poznania.“⁵ Neskôr na margo tejto metódy dodáva: „Stala sa východiskovým bodom historickej epistemológie sociológa, akousi nosnou konštrukciou nielen pre filozofiu dejín, ale pre celý spoločensko-politický program tohto mysliteľa.“⁶ S týmto tvrdením Blochina je v zásade nemožné nesúhlasiť. V plnej miere sa stotožňujeme s tým, že úvahy o subjektívnej metóde predstavujú zásadný a určujúci motív Michajlovského tvorby. Zároveň tieto hodnotiace stanoviská Blochina považujeme za zásadné aj v tom zmysle, že pre nás budú predstavovať istú kontrastnú plochu, na ktorej sa budú exponovať iné tendencie významné v tvorivom odkaze Michajlovského, s ktorým by bolo možné vstúpiť do polemiky a na základe ktorého by bolo možné poukázať na problém autentickosti intelektuálnej tváre Michajlovského. Veríme, že to môže byť zdarný počin, ak si uvedomíme, že tu, v prípade subjektívnej metódy rezonujú také motívy ako vloženie sa do diskusie, uvedomenie si svojich obmedzení, prijatie toho, že náš a každý pohľad je nevyhnutne obmedzeným pohľadom a pod.

Ak chceme problematizovať autentickú tvár Michajlovského cestou možných kontrastov, tak ako prvú z rovín by sme mohli k princípom subjektívnej metódy čoby plochy kontrastnej priložiť vzťah Michajlovského s reálnou politickou praxou. Častou otázkou v kontexte Michajlovského i iných národníkov je ich vzťah k revolučnému radikalizmu. K tomu možno uviesť zaujímavú

⁵ БЛОХИН, В. В. *Историческая концепция Николая Михайловского*. Москва: Издательство РУДН, 2001. s.48.

⁶ Tamže s. 54.

poznámka Blochina: „Ako ukázali prvý krát nájdené materiály diskusií medzi narodoľovcami o Michajlovskom, nebol ideológom strany a bezprostredným redaktorom novín *Narodnaja voľa*. No hoci nebol jej členom, Michajlovskij bol strane vždy nablízku, bol nielen jej legálnym hlásnikom, no snažil sa maximálne popularizovať jej činnosť, ospravedlňovať ňou páchaný teror v očiach spoločnosti. Je priam zákonitý, že list Alexandrovi III bol naformulovaný v jeho byte.“⁷ Je pozoruhodné, že niekto, kto bazíruje na tvorivej diskusii dokáže ospravedlňovať teroristické akty. To ale považujeme za mimoriadne závažnú tému, ktorá by si (nielen) v našom prostredí žiadala podrobnejšie a samostatnejšie rozpracovanie, v čom nás utvrdzuje aj iná poznámka spomínaného znalca Michajlovského tvorby: „Ako je badateľné zo spomienok, Michajlovskij bol nekompromisným odporcom samoderžavia. Hnusila sa mu len samotná predstava o možnom zmierení sa s ním. Michajlovskij bol skutočne totalitárny vo svojom odmietaní moci. V rovnakej miere nestrpel žiadny iný názor.“⁸ V našom zamyslení ostávajú len pri naznačení takejto tematickej oblasti, skrze ktorú je možné kolorovať profil Michajlovského na kontrastnej ploche subjektívnej metódy.

Pri snahe kolorovať tvár Michajlovského, tentoraz výraznejšie v jaltskej rovine nemožno vynechať poznámku Varvary Nikolenkovej – Gilčenkovej (Варвара Никольенко – Гильченко), ktorá zdôrazňovala, že Michajlovskij: „bol elegantným svetským človekom, milým, citlivým, no odmeraným, človekom, ktorý nedovolil nazrieť do svojho tajomného duchovného Ja. Nikolaj Konstantinovič bol neobvykle vnímavý na duševný bôľ, ktorý sa niekomu prihodil, trpel už len pri pomyslení naň. Nikolaj Konstantinovič, ak to bolo len možné, nenechával bez odpovede ani len náhodných korešpondentov.“⁹ Na podobné črty Michajlovského, zdôrazňujúc jeho vnímavosť a citlivosť voči ľudu, jeho jemnosť ako človeka poukazuje aj Blochin, píšuc: „Morálnou maximou Michajlovského bola služba ľuďom, snaha zdieľať ich strasti i radosti. V svojom súkromnom živote odhaľoval skutočne altruistickú osobnosť, občas zraniteľnú a citlivú.“¹⁰ Ak by sme chceli zachytiť jaltskú tvár Michajlovského, tak by sme si v našom zamyslení chceli uviesť ešte jednu zásadnú myšlienku či stanovisko: „Hlboká osobnostná osamelosť sa zrkadlovo odrazila v neobvyklej náklonnosti k svojim synom a synovcom. Venoval im nielen otcovskú

⁷ БЛОХИН, В. В.: *На переломе 1881-1904. Н. К. Михайловский в идейно-политической борьбе в 80-90-е годы XIX века*. Москва: Издательство РУДН 2004. s.209.

⁸ Tamže s. 64.

⁹ cit. podľa Блохин, 2004, s. 57.

¹⁰ Tamže s. 65.

opateru v životnom a existenčnom zmysle, no vždy ho trápili aj otázky duchovného rozvoja a formovania ich osobnosti. Ich výchovu videl v spojení s krásnou literatúrou, knihou.“¹¹

V naznačenej línii môžeme pokračovať ďalej. Práve teraz sa nám asi najlepšie ukáže subjektívna metóda ako kontrastná plocha. Človek, ktorý bazíroval na pochopení a uznaní svojich obmedzení, na potrebe prijatia iných pohľadov pre možné riešenia spoločenskej situácie bol ľuďmi svojej doby vnímaný v úplne inom svetle: „Spomienky súčasníkov nám ho rysujú ako človeka ideologicky predpojatého, nestrpiaceho iné názory, ako niekoho, kto absolútne nezodpovedá tým ideálom slobodného individua, hodnotám ktorého tak dôsledne slúžil.“¹² V tomto duchu vystupuje aj úryvok z rozhovoru Michajlovského s E. K. Pimenovou (Пименова Э. К.), z jej diela *Dniminulé* (Дни минувшие), kde Michajlovskij reagoval nasledovne: „V literárnej práci je nevyhnutné samoderžavie. Nemožno pripustiť protirečenia.“¹³ O rozhodnom neprijatí iných názorov Michajlovským svedčí aj jeho hodnotenie diela *Bez cesty* (Без дороги) mladého spisovateľa Vikentija Veresajeva (Викентий Вересаев), o ktorom píše Blochin: „Michajlovskij odpísal mladého spisovateľa práve kvôli názorovej nezhode.“¹⁴ Následne o povahe tohto sporu píše: „Tento príbeh s Veresajevom je typický pre epochu. Michajlovskij nechcel priznať, že ho prichádza nahradiť iná doktrína, ideológia, nakoniec, iní vládovia dóm“¹⁵.¹⁶

Následne Blochin poukazuje na istý rozpor u Michajlovského, ktorý sa objavuje ako človek dvoch naratívnych tvárí: „Úplne oddaný službe svojim princípom, nebol ochotný prijať iný názor, iný program. V literatúre, publicistike vystupoval skôr ako ideológ než ako umelec-literát či kritik.“¹⁷ V Blochinovom výklade výrazne badať presvedčenie o jednom dominantnom, ideologickom nasmerovaní Michajlovského tvorby. Neskôr ruský historik formuluje oveľa razantnejšie tvrdenie: „Jeho literárna činnosť – to nie je tvorba umelca alebo kritika, ale ideológia. Odtiaľto neznášanlivosť k iným názorom, potreba *samoderžavia v literatúre*, ideové nasmerovanie.“¹⁸ Ide o postoj, s ktorým

¹¹ Tamže s. 210-211.

¹² Tamže s. 61.

¹³ cit. podľa Блохин, 2004, s. 62

¹⁴ Tamže s. 201.

¹⁵ Rus. властители дум.

¹⁶ БЛОХИН, В. В.: *На переломе 1881-1904. Н. К. Михайловский в идейно-политической борьбе в 80-90-е годы XIX века*. Москва: Издательство РУДН 2004. s. 202.

¹⁷ Tamže s. 65.

¹⁸ Tamže s. 209.

je možné ísť do názorovej konfrontácie a nesúhlasíť s ním, no nie je možné ignorovať ho v kontexte úvah o Michajlovskom. Zohľadňujúc tieto postrehy Blochina i názory Michajlovského súčasníkov vyvstáva pred nami otázka: Sú vari Michajlovského rozsiahle teoretické diela len nejakým rúškom, ktorým by chcel zakryť svoju skutočnú potrebu byť ideovým či priam ideologickým vodcom Ruska v turbulentných dobách druhej polovice či skôr konca 19. storočia? A predovšetkým je pre nás nejasným, prečo by vlastne rozpracoval koncepciu subjektívnej metódy, ktorá nebola len nejakým chvílkovým rozmarom, ale fundamentom, kostrou jeho myšlienkového odkazu? Toto pýtanie by sme chceli doplniť ešte jednou otázkou. Nadväzovala by na náš záujem používať obrazy Michajlovského- Peterburského a Michajlovského-Jaltského. Otázka by znela nasledujúco: Čo vlastne je naplnením týchto tvárí, čím sú charakteristické? Na túto otázku by sme si dovolili rámcovo odpovedať nasledovne. Michajlovskij-Peterburský je tvrdým, nekompromisným hráčom, ktorý je blízky reálnemu politickému daniu aj tomu radikálnemu, terorom sa demonštrujúcemu. Michajlovskij-Jaltský je rodinne založený, citlivý na svoje okolie a osud ľudových más, prekypujúci starostlivosťou, ale aj uzavretý a odmeraný. Problémom je zakomponovanie pozícií subjektívnej metódy. Kde ale situovať subjektívnu metódu a z nej vychádzajúce sociologické a historiozofické názory? Mohli by sme tvrdiť, že tu sa nachádzame medzi týmito tvármi. Miestom tvorby, vznikajúc v častých diskusiách je vlastná Peterburg, no svojím poslaním sa pohybuje malebnými zákutiami Jalty. Prečo ale nie je Michajlovskij schopný riadiť sa princípmi subjektívnej metódy a stáva sa zástancom samoderžavia v literatúre? Táto otázka v nás stále rezonuje.

V prípade Lavrova sme si už dovolili formulovať niekoľko poznámok, ktoré by bolo možné vztiahnuť k problematike autentickosti jeho tvorivého odkazu¹⁹. V práci by sme sa chceli k tejto problematike vyjadriť niekoľkými poznámkami, ktoré by priniesli akúsi rekapituláciu za účelom komparácie, o ktorú sa na tomto textovom mieste snažíme. Podľa nášho názoru je možné problematiku dvojníka v mysliteľovi samotnom exponovať u Lavrova v dvoch diskurzívnych rovinách, ktoré sa nám odhaľujú pri lektúre jeho prác a pri širšom oboznámení sa s jeho tvorivým odkazom.

Problém, ako sa nám javí, spočíva predovšetkým v tom, že u Lavrova sa tvoria akoby dve diskurzívne roviny. Rovina tzv. kabinetného a pouličného diskurzu. Rovnako ako v prípade Michajlovského peterburskej a jaltskej

¹⁹ Pozri Marchevský, O.: P.L. Lavrov – etické a praktické dilemy filozofie medzi kabinetom a ulicou. In: Hrehová, H. – Rusnák, P. (eds.): *Sociálno-etické idey v súčasnej ruskej filozofii v kontexte slovanského sveta*. AMT VI. Trnava: FF TU, 2015. s. 161 – 169.

tváre aj tieto pomenovania sú nami formulované len v čisto pracovnej rovine, nejde o žiadne ustálené pomenovania. Povahe týchto dvoch diskurzívnych rovín, tváří by sme sa radi venovali v nasledujúcich riadkoch.

Triezvosť, odbornosť, otvorenosť, to sú vlastnosti, podľa nášho názoru najlepšie vystihujúce povahu kabinetného diskurzu Lavrova. Tu sa Lavrov stáva skutočnou kvintesenciou subjektívnej metódy, ktorej je spoločne s N. K. Michajlovským osnovateľom. Svoje názory, priam identicky ako Michajlovskij, Lavrov formuluje ako príspevok do diskusie, ktorý si nerobí nároky na absolútnu platnosť či univerzálnosť. Povahu tejto diskurzívnej roviny asi najlepšie vystihuje jeho vymedzenie vied a vôbec odborný diskurz, ktorému sme sa už podrobenejšie venovali. Nazdávame sa, že existujúci text venovaný tejto problematike nie je potrebné duplicitne uvádzať a zaťažovať ním čitateľa.

Pouličný diskurz či diskurz ulice je ale diametrálne odlišný. Príznačným je preň radikalizmus a rozhodné nepripúšťa nijaké možnosti či názorové alternatívy. Totiž existuje len jediná možnosť a tú predstavuje socialistický morálny ideál. O socialistickom morálnom ideále, čoby vzore pre určenie progresu, by sme mohli povedať, že je vo svojej podstate bez protirečení, úplný, všeobšiahly a preto si nevyžaduje kompromisy a ústupky, dokonca ich nesmie ani pripustiť.

Z takýchto pozícií je už len krok k deklarácii z diela *Sociálna revolúcia a úloha morálky (Социальная революция и задачи нравственности)*, kde národnicky filozof, ako sme to mali možnosť vidieť, otvorene nabáda na zničenie samoderžavia, ktoré sa stáva kľúčovou úlohou pre socialistu – revolúcionára. Rúcanie existujúceho, nekompromisná skaza, týmito slovami by sme určili zámer uličných ambícií Lavrova. Nedokážeme sa zbaviť pocitu, ktorý sme priblížili už skôr, že vo svojich snahách o prepojenie originálnych myšlienok s dobovými potrebami spoločenskej praxe vykazuje Lavrov zásadnú rozpoltenosť. Budeme sa opakovať, ale chceli ešte raz zdôrazniť, že v snahe odpovedať mladým ľuďom na otázku *Čo robiť?* sa stavia Lavrov voči mládeži do pozície kata a nie spasiteľa.

Sme presvedčení či skôr dúfame, že tieto rámcové poznámky k obom diskurzom by mohli byť dostatočným základom pre pochybnosti o kompatibilite či komplementárnosti kabinetu a ulice, alebo aspoň ich budúcich vyhlíadok. Vedú nás k značným pochybnostiam no nie k jasným súdom. Aj s odstupom času, objavujú sa pred nami dve možnosti, veľmi blízke tým, ktoré sa objavili v prípade našich úvah o Michajlovskom. Buď je Lavrov skutočným radikálom, ktorý zastiera svoje zámery strojeným deklarováním otvorenosti, prístupnosti na diskusiu, alebo je to človek, mysliteľ, ktorého najlepšie intencie v konfrontácii s nuansami života na ulici vedú k radikalizmu

a extrémizmu. Ide vari o uvedomenie si toho, že len takáto rétorika dokáže oslovit ulicu, primäť človeka stať sa individuum? K takto formulovanému postoju či vhodnejšie otázke nás vedie nasledujúca poznámka jedného zo súčasných ruských bádateľov národnického fenoménu: „Mládeži ako takej nebola vlastná trpezlivá príprava, teoretické nuansy. Túžila po činoch a bola ochotná obetovať sa za vysoké ciele – za šťastie ľudu. To všetko sa nemohlo neodzrkadliť na tvorbe ideológov revolučného hnutia.“²⁰V istom zmysle akoby si premotivovaná mládež priam žiadala rýchle recepty a táto potreba sa možno snúbila so záujmom, či žiadostivosťou národnických mysliteľov stať sa „nemsrteľnými“ lídrami tejto mladej sily. Možno práve Lavrov by mohol byť tým najlepším príkladom, no zároveň aj príkladom toho, s čím je snaha o saturovanie takejto okamžitej potreby či žiadostivosti spojená.

„Iná situácia je s odkazom Tkačova, ktorý v polovici 70. rokov 19. storočia predstavil v emigrácii sériu článkov svoj revolučný program (*Задачи революционной пропаганды в России, Набат програма журнала, Революция и государство* и др.). Do doby, kým sa objavil v zahraničí, Tkačov stihol v prácach podliehajúcim v Rusku cenzúre predstaviť niektoré svoje najdôležitejšie názory: o kľúčovej úlohe menšiny, o nevyhnutnosti pomôcť ľudu a nečakať od neho za to pomoc, o politickej revolúcii ako prvoradej úlohe.“²¹ Tkačov v tomto zmysle je skutočne iný a s postojom Isakova v plnej miere súhlasíme. Z pohľadu autenticity a homogenity, teda kritérií, ktorými vedieme v tejto práci pomyselnú diskusiu medzi tromi veľkými národníkmi, sa javí byť Tkačov skutočne „najucelenejší“. Týmto nijak nerezignujeme z hodnotiacich stanovisk, ktoré už boli prezentované, ale pri pohľade skrze týchto kritérií nedokážeme tvrdiť nič iné. Tkačov sa nám javí byť stále v rovnakej miere zanietený pre vec a rovnako intenzívne presvedčený o originalite a jedinečnosti svojich názorov a ponúkaných riešení. Nechceme tvrdiť, že na Tkačovovi niečo čím sa zaoberať, stále rezonujúcou otázkou je jeho postoj k teroristickým praktikám v rámci revolučného boja, no pri tomto zamyslení sa nám javí toto stanovisko dostatočným. Ide o postoj, ktorý vyjadruje naše doterajšie obsahnutie problematiky so všetkými limitmi.

V prípade Michajlovského a Lavrova sme formulovali otázky vzťahujúce sa k zdrojom takýchto dvojitvárností, no nedokázali sme formulovať jasné odpovede. Nechceme tak urobiť ani teraz, nie je to totiž v našich možnostiach.

²⁰ ИСАКОВ, В. А.: *Концепция заговора в радикальной социалистической оппозиции. Вторая половина 1840-х – первая половина 1880-х годов*. Москва: Издательство ООО Франтэра, 2004. s. 6.

²¹ Tamže s. 18.

Radi by sme ale predstavili myšlienky, ktoré k nám v danom kontexte úvah mimoriadne intenzívne prehovárajú. Ide o myšlienky slovenského autora Teodora Münza, ktoré boli formulované smerom k slovenským osvietenským filozofom: „Prax i teória boli plné protirečení, čo všetko sa prejavilo aj v postoji našich osvietencov, v ich kolísavosti, v hľadaní raz pokrokových, raz konzervatívnych myšlienok,(...), Dobré myslené zámyery, snažiace sa subjektívne slúžiť pokroku, vyznejú neraz objektívne reakčne. To platí aj *vice versa*, (...), Dôležité je rozlišovanie medzi filozofiou a spoločenskou hodnotou názorov určitého autora, pretože tu tiež môžu vzniknúť kolízie.“²² Kolísavosť, protirečenia, obsah zámerov, kolízie medzi filozofickou a spoločenskou hodnotou názorov – akoby Münz referoval bezprostredne o situácii národníkov. Tieto myšlienky, ako sa nazdávame, identifikujú niektoré kľúčové úskalía práce historika filozofie s národnickou tvorbou. To sú limity i rámce, ktoré určujú naše súčasné spracovanie i vízie skúmaní v budúcnosti.

Touto prácou a aj našou prácou v širšom kontexte sa snažíme odovzdať okrem istého sumáru nami nadobudnutých a v procese interpretácie vytvorených poznatkov aj tento text ako istú štafetu, či možno nekolorovaný obraz. Činíme tak v nádeji, že sa nájde niekto, kto by pokračoval v tejto práci, kriticky ju prehodnotil a dotvoril na základe širších poznatkov. A možno by dokázal ešte jedno, predovšetkým vo vzťahu k autenticite tvorby, tváre národnických mysliteľov, a síce, uznal by, že takto formulovaný problém je len preexponovanou bádateľskou ilúziou, na ktorú sa dá odpovedať jednoducho: každý človek je iný, jeho správanie podlieha zmenám a tie môžu plodiť rozpory, prsto nekonzistentný odkaz životnej tvorby. Nie je to možné vylúčiť, no túto odpoveď by sme nateraz nedokázali prijať, ale ani dôsledne vyvrátiť. Veríme, že budúce skúmania a odborné diskusie môžu priniesť mnoho hodnotného.

LITERATÚRA

БЛОХИН, В. В.: *На переломе 1881-1904. Н. К. Михайловский в идейно-политической борьбе в 80-90-е годы XIX века*. Москва: Издательство РУДН 2004.

— *Историческая концепция Николая Михайловского*. Москва: Издательство РУДН, 2001.

ИСАКОВ, В. А.: *Концепция заговора в радикальной социалистической оппозиции. Вторая половина 1840-х – первая половина 1880-х годов*. Москва: Издательство ООО Франтэра, 2004.

²² MÜNZ, T.: *Filozofia slovenského osvietenstva*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1961. s.8.

ЛАВРОВ, П. Л. *Избранные труды*. Москва: РОССПЭН, 2010.
МАСЛИН, М. А.: *Русская философия как диалог мировоззрений*. In: *Вопросы философии*. 2013. Roč. 66. č. 1., s. 43 – 48.
МИХАЙЛОВСКИЙ, Н. К. *Избранные труды*. Москва: РОССПЭН, 2010.
MÜNZ, T.: *Filozofia slovenského osvietenstva*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1961.
PRUŽINEC, T.: *Pravda ako pozdvihnutie osoby*. In: *Tvorba*. 2016, Roč. XXVI., č. 2.
ТКАЧЕВ, П. Н.: *Избранное*. Москва: РОССПЭН, 2010.

S U M M A R Y

How Many Faces Do Russian Narodniks Have? A Current Slovak View on the Issue of Intellectual Doubles

The paper aims to present the issue of intellectual doubles that has been already discussed in the Russian philosophical environment for several years. It is the result of a long-term interest in the research of Russian philosophical environment, especially the Russian Narodism phenomenon. The paper tries to discuss and deepen the debate on intellectual doubles on the basis of the work of representatives of the so-called core of Russian Narodism (N. K. Mikhaylovsky, P. L. Lavrov, P. N. Tkachev). It also brings an impulse to the discussion about the questions of authenticity of the philosophical legacy, and the questions of the differences between theory and living practice of the thinker–philosopher. The paper aims to stimulate the discussion about the personality of Russian philosophers in the critical environment of the researchers in the Russian philosophical thinking.

Text je výsledkom riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0124/16 *Ruská a slovenská filozofia osoby v lingvistických a filozofických súvislostiach*.

Človek, veda a technika. Poznámky k Florenského reflexii pozitivizmu

P E T E R R U S N Á K

V kontexte vybraných antropologických motívov, ktoré bližšie objasňujú a analyzujú účastníci nášho vedeckého stretnutia, akéhosi priateľského *symposion*, vzájomného zdieľania a intelektuálneho obohacovania na pôde Trnavskej univerzity, bude možno zaujímavé otvoriť aj tému chápania vzťahu človeka, vedy a techniky, teda otázku významu pozitivistickej vedy a nastupujúceho víťazného ťaženia techniky v reflexii ruského filozofického *milieu* obdobia začiatku moderny.

Interakcie medzi západnou filozofiou a ruským filozofickým myslením začínajúceho 20. storočia môžeme vnímať ako bezprostredne inšpirujúce pre obidva diskurzy – západný i východný. V historicko-filozofickej literatúre ruského kultúrneho prostredia už bola venovaná pozornosť rozpracovaniu až prekvapujúcej podoby výkladu vedeckého jazyka v diele ruského filozofa a teológa Pavla Alexandroviča Florenského a v diele raného Ludwiga Wittgensteina.¹ Avšak miera interakcie medzi Florenským a Wittgensteinom, miera podobnosti chápania významu jazyka v ich koncepciách je aj naďalej aktuálnou výzvou k hlbšiemu bádaniu a historicko-hermeneutickej analýze. Ruský bádateľ a filozof A. N. Pavlenko v tejto súvislosti píše, že „*Florenského koncepcia, ako aj Wittgensteinova teória, boli bez pochyb najoriginálnejšími tézami úvah mechanistickej epistemológie. Pozitívne myslenie otca Pavla však miestami celkom zastieralo náboženskú intuíciu. Tento vplyv občas úplne prekryval obraz Pascala.*“²

Čo sa týka špecifik, ktoré do diskusie vnáša ruská filozofia, zámerne opomínajúc dielo raného Wittgensteina, trufame si v tejto súvislosti tvrdiť, že vo Florenského prípade tiene francúzskych mechanistických filozofov (La Mettrie,

¹ Porov. IVANOV, V. V.: *Nauka kak simvoličeskoe opisanie v koncepcii P. A. Florenskovo*. In: Florenskij, P. A.: *Filosofia, nauka, technika*. Lvov: Nauka, 1989, s. 58 – 64.

² PAVLENKO, A. N.: *Nabroski i sočinenija*. Moskva: Bernaul, 2001, s. 180 – 181.

Helvéthius) nikdy celkom nezastierali Pascalov obraz „myslenia srdcom“,³ pričom Florenského vážny záujem o pozitivizmus (napríklad v diele empiriokriticistu Ernsta Macha) si vysvetľujeme tým, že Florenskij videl v pozitivizme skryté úsilie odobrať exaktnej vede právo rozhodovať o ontologických, resp. metafyzických, a teda *par excellence* filozofických otázkach.

V tejto súvislosti sa nám ponúka možnosť otvoriť jednu z veľmi zaujímavých tém Florenského filozofie, ktorá priamo korešponduje s modernými, resp. postmodernými názormi v oblasti filozofickej metodológie vedy. V záujme lepšieho objasnenia chápania pravdy, ale aj vedeckého poznania ako takého, upozorňujeme na skutočne revolučné názory Florenského v oblasti metodológie vied.⁴ Florenskij, svojím originálnym nazretím problému kontinuity v matematike,⁵ dokázal abstrahovať od matematických problémov k širším filozofickým súvislostiam, ktoré sa preňho stali zásadnými inšpiračnými zdrojmi celej filozoficko-teologickej koncepcie pravdy.⁶ Vo Florenského názoroch, týkajúcich sa interakcie medzi exaktnou vedou a filozofiou, nachádzame filozofický dialóg s najmodernejšími teóriami popisujúcimi fungovanie vedeckého programu, ako ho predložil napríklad historik vedy Thomas Kuhn v oblasti metodológie vedy, alebo postmoderný filozof Michel Foucault v oblasti epistemológie a filozofie kultúry. Myšlienka diskontinuitného priestoru nachádza svoje dôsledky v teórii ruptúr, anomálií, disciplinárnych matíc, epistém a následného revolučného vývinu vedeckého poznania.

Florenskij v memoároch *Mojim deťom*⁷ podrobnejšie opisuje, ako už v starších gymnaziálnych ročníkoch došlo v jeho duchovnom živote ku skutočnému zrúteniu vedeckého náhľadu na svet, zrúteniu, ktoré uňho zapríčiniť trvalú stratu viery v možnosť pochopiť pravdu prostredníctvom vedy. „V jednom okamihu bolo zničené a znehodnotené všetko, čím som doposiaľ žil. Všetky námietky proti vedeckému zmýšľaniu, ktoré som niekedy počul alebo čítal sa naraz v mojom podvedomí prevrátili a z podmienených, kedysi ľahko

³ Porov. ANDRES, J.: *Člověk a jeho srdce očima matematika*. In: *Tajemství srdce*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1999, s. 74 – 82.

⁴ ATMANŠKICH, A. S.: *P. A. Florenskij i nauka XX veka: vozmožnosti izmenenija issledovatelnoj paradigmy*. In: *P. A. Florenskij i nauka XX veka*. Moskva: Izdatelstvo Rossijskovo mežvuzovskovo centra po ruskoj filosofii i kulture, 1996, s.15 – 16.

⁵ ZEMKOVÁ, B.: *Matematické aspekty v díle P. A. Florenského*. Olomouc: PFF UP, 1996.

⁶ MOROZ, V. V.: *Idea cel'no mirovozzrenija P. A. Florenskovo i nauka XX veka*. In: *P. A. Florenskij i nauka XX veka*. Moskva: Izdatelstvo Rossijskovo mežvuzovskovo centra po ruskoj filosofii i kulture, 1996, s. 99 – 100.

⁷ FLORENSKIJ, P. A.: *Detiam mojim. Vospominanija prošlych dnej*. Moskva: Moskovskij rabočij, 1992, s. 24 – 266.

vyvrátiteľných a umelo vymyslených argumentov (...) naraz získali neobyčajnú silu udrieť do samého srdca môjho vedeckého svetonázoru. V jeden okamih sa veľkolepá budova vedeckého myslenia rozsypala na prach.“⁸ Florenskij vo svojich listoch a denníkoch priznáva, že tento kolaps vedeckého svetonázoru pociťoval vo svojej duši silnejšie než krach celého Ruska, ktorý nastal o dve desaťročia neskôr. Pre Florenského toto „zrútenie sa“ vedeckosti už veštilo rozdelenie nielen Ruska, ale aj celej Európy, spolu s jej rozvinutou vedou a kultúrou. Takto v neskorších rokoch svojho krátkeho života vnímal Florenskij svoju mladickú krízu, ktorá mu otvorila bránu filozofického pohľadu na svet. „S akou ostrosťou som vtedy pocítil márnosť ľudskej práce! A ako hlucho zaznel neskôr vo mne krach Ruska a podobne už vopred prežitý krach celej Európy s jej kultúrou... Vtedy som snáď vedel lepšie než teraz, že vedecký svetonázor je dušou celej západnej kultúry, že je samotným srdcom Európy. A keď sa to srdce naraz začalo pred mojimi očami zastavovať, keď som uvidel, že to nie je živé srdce, ale len prázdna hmota, vtedy som pochopil, že všetko, čo sa teraz deje vo svete, je tým, čo sa nevyhnutne muselo stať. Cez to, čo sa vtedy dialo so mnou, som vlastne prekonal krízu svetovej histórie.“⁹ Odvtedy, podľa Florenského, myšlienka roztrhnutia, idea prerušenia, zásadnej ruptúry a diskontinuity preniká celým európskym svetonázorom, ako aj samotným Florenským, pričom sa stáva jednou z dominantných tém jeho neskorších filozofických textov.

Podľa Florenského mienky práve myšlienka kontinuity, nepretržitosti, je dušou celej novovekej európskej vedy a v dôsledku jej nesmierneho vplyvu na myslenie európskeho človeka sa stáva aj dušou celého vedeckého obrazu sveta. Táto takmer archaická idea o kontinuite však predovšetkým pod vplyvom Newtonových a Leibnizových objavov, ktoré sa týkali analýzy nekonečne malých hodnôt v matematike, doslova zhyponotizovala celú novovekú a modernú matematiku.¹⁰ V jednej zo svojich raných publikácií o tom Florenskij píše nasledovne: „*Matematika si sama začala vyberať len také zadania a úlohy, v ktorých nachádzala svoje miesto práve kontinuita, postupne si zvykajúc na myšlienku, že len takéto ciele stoja pred exaktnou matematikou. Avšak ďalej už nebolo možné nevšimnúť si problémy, pri ktorých bolo zjavné prerývanie a matematická diskontinuita. Preto ich matematici ignorovali, pozerajúc*

⁸ *Ibidem*, s. 242.

⁹ FLORENSKIJ, P. A.: *Detiam mojim. Vospominanija prošlych dnej*. Moskva: Moskovskij rabočij, 1992, s. 196.

¹⁰ Porov. VOPĚNKA, P.: *Meditace o základech vědy*. Praha: Práh, 2001, s. 111 – 127.

sa na diskontinuitu ako na kuriozitu (sic!),¹¹ ktorá len prekáža správne riešeniu.¹²

Už v 19. storočí začala byť idea kontinuity dominantnou vo všetkých vedeckých teóriách a samozrejme aj vo filozofii, a to predovšetkým vo forme kantovskej myšlienky jednoty transcendentálnej apercepce, ktorá neskôr vyjadrovala modernú racionalitu ako takú. Florenskij sa priznáva, že jeho vzbu- ra proti myšlienke kontinuity bola pripravovaná do určitej miery aj racionál- nou výchovou v rodinnom prostredí, v ktorom vyrastal. Bola to, ako sám píše, prevrátená náboženská škola, v ktorej seminaristov prekrmujú dogmatickými poučkami cirkvi, ktoré však zostávajú kdesi na periférii duše, neprežité a cel- kom cudzie, pričom sa reálny duchovný život novicov riadi ideami materia- lizmu a evolucionizmu.¹³

Vo Florenského rodinnej výchove nastal odklon opačným smerom. Ako sám spomína, „v otcovom chápaní bola najmä myšlienka kontinuity pilierom a stredobodom konzistentnosti vedeckého svetonázoru, zatiaľ čo mýtickou strán- kou jeho presvedčenia bola opačná idea – diskontinuita.“¹⁴ Preto otec všetkými spôsobmi povzbudzoval vedecké záujmy svojho syna. Hoci to znie neuveriteľ- ne, rozprávky sa u Florenských nerozprávali a ani nečítali.¹⁵ Seriózne a výcho- vou následne utvrdené vedecké záujmy mladého Florenského naopak priviedli k názoru, že práve vďaka jednostrannej výchove neboli naplnené najhlbšie po- treby jeho duše. Florenskému začalo byť zrejmé, že aj seriózne získané vedecké poznatky a poctivo naštudované Darwinove a prípadne aj Hegelove vedecké názory na svet nie sú schopné nielenže odpovedať, ale ani sformulovať zásad- né otázky, ktoré dozrievajú v hĺbke jeho duše. Florenskij neskôr spomínal, že „najhoršie zo všetkého na tom bolo poznanie, že všetky tieto názory, ktorým sa venoval poctivým a zanietým štúdiom, poznatky, ktoré trápili jeho myseľ a skľučovali hlavu nenašli v ňom vnútornú odozvu a zostávali akoby na periférii duše.“¹⁶ Exaktnú vedu a vedecký svetonázor pochopil neskôr Florenskij ako prekážku, ktorá mu bránila otvoriť dušu napájajúcim zdrojom bytia. Len tam, kde veda stratila silu svojej neotrasiteľnosti, tam začala vznikať nádej na nový

¹¹ Kuhn v tejto súvislosti hovorí o prehliadaní anomálie vo vedecko-výskumnom programe.

¹² FLORENSKIJ, P. A.: *Sočinenija v četyrech tomach*. Moskva: Izdatelstvo Pravda, 1994, s. 75.

¹³ FLORENSKIJ, P. A.: *Detiam mojim. Vospominanija prošlych dnej*. Moskva: Moskovskij rabočij, 1992, s. 196.

¹⁴ Ibidem, s. 163.

¹⁵ O význame rozprávky v ruskom kultúrnom prostredí porov. PROPP, V. J.: *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: Nakladatelství H & H, 1999, s. 150-176.

¹⁶ FLORENSKIJ, P. A.: *Detiam mojim. Vospominanija prošlych dnej*. Moskva: Moskovskij rabočij, 1992, s. 165.

prístup ku skutočnému poznaniu, už nie zdanlivému, ale skutočne potrebné- mu pre život a nájdenie jeho zmyslu, pričom objav zmyslu sa odohráva „najmä tam, kde je pokojný beh života narušený, tam, kde sa trhá látka kauzality, preto- že práve tam vidím záruku duchovného bytia“;¹⁷ ako o tom píše sám Florenskij.

Skutočne sa niet čo čudovať, že Florenskij pociťoval hlbokú spokojnosť, keď sa pri štúdiu na Moskovskej univerzite dozvedel, že kritika myšlienky kontinuity vyplýva z hĺbín samotnej vedy a samozrejme, že aj z hĺbín samotnej matematiky, ktorá bola v tom čase v najväčšej miere zodpovedná za vybudovanie a stabilizovanie idey kontinuity do základov európskej novovekej vedy. Silný dojem urobila na študenta Florenského matematická štúdia Georga Kantora, v ktorej hneď pochopil jej filozofický význam.¹⁸ Je zrejmé, že Florenskému vtedy pomohol rozpoznať význam Kantorových ma- tematických objavov jeho univerzitný učiteľ Nikolaj Bugajev, ktorý sám vy- pracoval na základe myšlienky diskontinuity vlastnú koncepciu aritmológie.¹⁹ Týmto otázkam bola venovaná aj Florenského kandidátska práca pripravená v rokoch 1903 – 1904 pod názvom *Idea diskontinuity ako element sveto- názoru*, ktorej prepracovaná verzia úvodu bola uverejnená v roku 1904 v ča- sopise *Váhy* pod názvom *O jednom predpoklade svetonázoru*. V tomto článku Florenskij upriamil svoju pozornosť na Kantorov názor, podľa ktorého je kon- tinuita len časťou diskontinuity, pričom vyjadril myšlienku, že veda príliš často prejavuje sklon „hľadať pod lampou“, t.j. neskúmať v prvom rade to, čo je z hľadiska vedeckého programu dôležité, ale práve to, čo je najprístupnejšie aktuálnym metódam a čo sa dá najjednoduchšie a bez rizík skúmať. Podľa Florenského sa nedá „nevšimnúť si, že celá dokonalosť kontinuálnych funkcií je vedecky dobre preskúmaná a vo vede sa prejednáva najjednoduchšie.“²⁰

Schopnosť vedy začínať práve jednoduchým, pričom necháva kompli- kované, avšak významné, mimo svojho záujmu, má za následok skreslenie obrazu sveta a vedie k jednostranným názorom, k dezorientácii človeka v re- alite. Zbytočné komplikácie by nevznikli, keby exaktná veda dokázala upria- miť svoju pozornosť od skúmaní čiastkových fenoménov skôr na analytické postupy pri výskume všeobecnejších prípadov. Podľa Florenského musí ľud- ské myslenie, ak má byť progresívne a úspešné aj na poli vedy, postupovať

¹⁷ Ibidem, s. 161.

¹⁸ ŠKARUPA, V. M.: *P. A. Florenskij i problema matematickego jazyka filosofii*. In: P. A. Florenskij i nauka XX veka. Moskva: Izdatelstvo Rossijskovo mežvuzovskovo centra po ruskoj filosofii i kulture, 1996, s. 85 – 87.

¹⁹ Porov. POLOVINKIN, S. M.: *Moskovskaja filosofsko-matematičeskaja škola*. In: *Obščestvennye nauky v SSSR. Filosofija*. Roč. 3, č. 2, 1991, s. 36-40.

²⁰ FLORENSKIJ, P. A.: *Sočinenija v četyrech tomach*. Moskva: Izdatelstvo Pravda, 1994, s. 75.

konvergentne, pričom by malo prioritizovať práve všeobecné, univerzálne pred špecifickým a vždy nevyhnutne čiastkovým poznaním. P. A. Florenskij v tejto súvislosti zdôrazňuje, že „logicky bude potrebné začať myšlienkou diskontinuity a až následne prejsť ku kontinuálnosti, ktorá vždy zostáva špecifickým prípadom.“²¹

Na tomto mieste chceme upozorniť, že už v týchto úvahách môžeme vidieť začiatok budúceho Florenského filozofického symbolizmu: k špecifickým problémom musí veda pristupovať na základe univerzálneho, všeobecného, pričom jednotlivý fenomén nikdy neexistuje izolovane, ale vždy ako znak odkazujúci na niečo iné, na niečo všeobecnejšie a, z jeho pohľadu, aj na niečo významnejšie, dôležitejšie. Avšak na druhej strane to isté jednoznačné prežívanie kontinuálnej súvislosti všeobecného a jednotlivého núti Florenského jednoznačne vystúpiť proti pokusom abstraktného myslenia, ktoré redukuje ľudskú skúsenosť na poznanie všeobecného. Sám Florenskij o tom píše vo svojich spomienkach v tom zmysle, že „hlavný problém môjho života môže byť pochopený ako otázka ‚schematizmu rozumových pojmov‘, v kontexte širšej interakcie a chápania týchto pojmov. Je to otázka, ako sa môže všeobecne zladit' s čiastkovým, abstraktné s konkrétnym, duchovné s citovým? V dôsledku čoho môže byť fenomén veci významne podstatnejší ako vec sama; fenomén, ktorý odkrýva perspektívy v priestore zjavovania sa vecí, pričom ale núti rozum prejsť od sféry fenomenality k sfére protofenomenality? V dôsledku čoho sa citové môže stať schémou nadcitového?“²², pýta sa Florenskij.

P. A. Florenskij bol po celý svoj život presvedčený, že sféra konkrétneho-citových fenoménov nemôže fungovať ako dočasný a nedokonalý prostriedok špekulatívneho rozumu, ktorý tenduje k abstraktno-všeobecnému mysleniu. Sféra citovosti nemôže byť zamená za pojmovú schému, pretože ono emocionálne je samé práve takou „schémou“ a vice versa: funkciou pojmových úvah je sprostredkovať kontakt pre živšie a bohatšie pochopenie konkrétneho. Len uchopenie a nazretie tejto vitálnej a bohatej sféry citovo-konkrétneho súčasne zabezpečuje človeku aj pochopenie sféry nadcitovo-všeobecného, ako aj jednoznačné uvedomenie si podmienenosti a vždy len inštrumentálnej úlohy akýchkoľvek pojmových úvah a abstraktných modelov. Florenského vzťah ku každému pokusu vybudovať také pojmové úvahy, ktoré by boli schopné významovo a ontologicky deštruovať/dekonštruovať realitu a ktoré by umožnili prostredníctvom jedného deduktívneho postupu, prostredníctvom jednej

²¹ Ibidem, s. 76.

²² FLORENSKIJ, P. A.: *Detiam mojim. Vospominanija prošlych dnei*. Moskva: Moskovskij rabočij, 1992, s. 156.

logiky a sylogistiky definitívne a s objektívnou platnosťou vyvodzovať jedny zákony z druhých, je a priori podozrievavý a Florenskij ho nakoniec vždy odmietne.

V tomto kontexte môže byť zaujímavým upriamiť pozornosť aj na Florenského hodnotenie nemecko-francúzskeho a anglo-amerického štýlu myslenia, s ktorým sa sčítaný ruský filozof v priebehu svojho života stále pome-riava a konfrontuje. Hnevá ho, že ruskému človeku už výchovou vstúpajú myšlienku, že „nemecko-francúzsky“ spôsob uvažovania, ktorý chápe získavanie vedomostí v zmysle následnosti jednotlivých aktov dedukcie, ako jedine logicky korektný systém, vyjadruje samotnú podstatu každej exaktnej vedy. Florenskij si myslí, že pre ruskú filozofiu bude užitočnejšie a podnetnejšie „obrátiť pozornosť k anglickému štýlu uvažovania, ktoré netrpí striktnosťou a nie je podmienené úvahami násilnej jednoty rôznych štýlov myslenia, pričom vždy poukazuje na odvážne myšlienky, ktoré sú obhajované v ideologicky nepredpojatých formách, rešpektujúc rôzne disproporcie, nesúlady a rozpory, vlastné každej živej a autentickému rozumovej činnosti.“²³

V tejto atmosfére Florenskij aktuálne a konfrontačne reaguje na výčitky francúzskeho vedca Henriho Poincaré, ktorý jednoznačne vyjadril svoju nespokojnosť s tým, že teórie veľkých anglických fyzikov Thomsona a Maxwella predstavujú len akýsi rad obrázkov poukazujúcich na rôzne stránky fyzikálnej reality, avšak bez zjavných pokusov spojiť ich do jednotného logického celku. Florenskij naopak uvažuje, že v Poincarého nespokojnosti nevidí žiadne vážne dôvody, tvrdiac pritom, že jeho vedecké požiadavky nemajú žiadne logické oprávnenie, pričom ich zámerom je vyjadriť svojrázny štýl francúzskeho myslenia, nie však riešiť podstatné problémy fyzikálneho výskumu. Florenskij si spomenul v tejto súvislosti na Voltaira a jeho absolutizáciu francúzskeho štýlu myslenia, keď obvinil Shakespearove dramatické umenie z barbarstva. „Lenže ‚barbarské‘ drámy prežili spravodlivé hodnotenie storočí, pričom tri Voltairove dobové tragédie, zcelené do umelej jednoty, dnes čítajú snáď len historici literatúry. Pravdepodobne aj vo fyzike vedeckú hodnotu Maxwellovej teórie neurčujú podmienky logickej harmónie, ale práve Maxwellova tvorivosť a imaginácia nás poučujú o nestabilnom vonkajšom systéme reality a jeho zvláštnom logickom poriadku.“²⁴

Anglický štýl analytického myslenia, podľa Florenského názoru, zdôrazňuje podmienenosť a relatívnosť každého exploračného modelu; zvyrazňuje nevyhnutnosť pochopenia každej exploračnej imagináciou, obraznosťou výkladového slovníka, teda vždy aj istou metaforickosťou. Na rozdiel

²³ FLORENSKIJ, P. A.: *U vodorozdelov mysli. Tom 2*. Moskva: Pravda, 1990, s. 112 – 113.

²⁴ Ibidem, s. 116.

od anglického štýlu uvažovania nemecko-francúzsky štýl myslenia často vedie k zámene skúmaných javov s ich metafyzickými podstatami. Pokiaľ sa ako princíp jednoznačnosti neustále používa jeden jediný mechanický model, nevyhnutne to vedie k striktnému mechanicizmu. A tým sa otvára nebezpečná cesta aj pre všetky ďalšie „-izmy“. P. A. Florenskij to vyjadruje ako vždy originálne a tak trochu poeticky: „Nielen oživujúci portrét (Gogol) či oddelujúci tieň (Andersen), ale aj materializovaná schéma vedy alebo spoločenskej triedy sa po emancipácii a oddelení od ostatných zložiek skutočnosti, života, môže stať násilnou a ohrozujúcou živú realitu.“²⁵ Samotné modely nakoniec nič nevysvetľujú. Predstavujú len jeden z elementov takej imaginácie, v ktorej sa stretáva vedecký opis skutočnosti s realitou. Jediným účelom tejto obraznej deskripcie je priblížiť nás k samotnému fenoménu, zaostriť a prehĺbiť našu pozornosť na jeho zjavovanie sa a pomôcť pri uvedomení si reality, ktorá sa pred nami, ako pred poznávajúcimi subjektami, otvára. „Schopnosť vysvetlenia je len vlastnosťou opisu: každé vysvetlenie nie je nič iné než istý opis, avšak opis, ktorý je jedinečný, osobitý, plný originálnej extenzie a autenticky precíteného sústredenia.“²⁶

A práve na tomto mieste Florenskij nachádza zásadný rozdiel medzi vedou a filozofiou. Podľa Florenského skutočné vysvetlenie môže sprostredkovať len filozofia, len ona vo väčšej miere než veda ovláda umenie opisu, ovláda umenie sústredenia pozornosti, len ona je, mohli by sme dnes povedať, skutočne hermeneutická. Čo je však pre Florenského najdôležitejšie, filozofia ako taká je umením sústredenej pozornosti, ktorá zahŕňa skúsenosti do jednotného celku a harmonizuje duševné a duchovné záujmy človeka, pričom však nepotláča žiadne iné spontánne prejavy života. Práve naopak: hľadá spôsoby ich rozpoznaní, pochopenia a ontologického zahrnutia do živej skúsenosti celku. Pavol A. Florenskij si myslí, že ak „jestvuje filozofia, potom jestvuje aj kontinuita zlučiteľná s úplnosťou. Ak existuje filozofia, potom sa aj opis skutočnosti môže približovať životu. Ak filozofia existuje, potom umŕtvujúca metóda vedy stráca svoju železnú krutosť nad živou skutočnosťou.“²⁷

Veda sa snaží vnútiť realite jediný objektívny názor, veda chce aplikovať jediný pohľad na celú mnohotvárnosť a bohatstvo života. Ale môže to spraviť jedine vtedy, ak ochudobní vnímanie a potlačí prejavy vyšších duchovných nárokov človeka. Občas sa stáva, že život sám koriguje ambície vedy, ktorá je nútená meniť svoje názory, čoho dôsledkom je, že sa jeden prevzatý vedecký

postoj stále znovu mení na druhý, ktorý je rovnako krutý k pestrým formám mnohotvárného života. Takto sa naruša a ochudobňuje prirodzený rytmus ľudského poznania, následkom čoho ľudská osoba zostáva vždy len priemernou. Podľa Florenského „história vedy nie je rozmotávaním klobka, nie je vývojom a ani evolúciou, ale je skôr radom väčších a menších otrasov, prevratov, výbuchov, katastrof. História vedy je permanentnou revolúciou. Avšak v tomto krízovom dianí vedy je vždy niečo nástojčivo prítomné: je to požiadavka metódy, ktorá sa stáva požiadavkou stability a ohraničenosti.“²⁸

A skutočne, hoci v ruskom kultúrnom a filozofickom prostredí pôsobí Florenskij, so svojimi názormi korigujúcimi význam a úlohu vedy, pomerne výstredne, musíme zároveň vidieť, že vo filozofii svojej doby nie je solitérom. Florenskij nevystupuje sám s požiadavkou striktnej potreby odhaľovať negatívne aspekty vedeckého svetonázoru a jeho pôsobenia na život spoločnosti. Napríklad významný španielsky filozof José Ortega y Gasset sa podobne ako Florenskij domnieva, že veda si stále vymýšľa a živej skutočnosti vnucuje kruté metódy, pričom mení samotné myslenie na mechanický proces, čím vlastne umožňuje vstupovať ľudským masám do vedecky riadeného procesu výroby.²⁹ Veda sa riadi, podľa Ortegu y Gasset, svojou vlastnou zákonitosťou, vlastným, nekontrolovateľným pohybom, a to vďaka nedostatočnej kompetencii vedeckého spoločenstva. Veda, podporujúca mechanickú prácu, ako aj mechanistické myslenie človeka, veda podporujúca priemernosť a bezvýznamnosť originálneho, veda, ktorá požíva vysoký status v súčasnej spoločnosti, vo veľkej miere prispieva k vzniku masového človeka a masovej kultúry a celej spoločnosti, ktorá sa – utilitárne a pragmaticky – usiluje zameniť osobu za efektívne fungujúci automat. Ortega y Gasset si dokonca myslí, že človek vedy sa takto stáva prototypom masového človeka. Tento proces automatizácie a kvantifikácie, ktorý prebieha v moderných spoločnostiach, sa nedeje náhodne, ale reálne a vedecky takže, podľa Ortegu y Gasset, samotná veda – prameň civilizácie – zákonite mení osobu v človeka davu, inými slovami v barbara, alebo ešte lepšie povedané: v moderného divocha.

Aj Florenského súčasník Nikolaj Berďajev spája masovosť modernej kultúry s dominantným postavením vedy v industriálnych spoločnostiach. Veda sa programovo usiluje potlačiť a odstrániť vyššie (transcendentné) požiadavky ľudskej skúsenosti ako niečo, čo je vždy len subjektívne a z vedeckého hľadiska nepodstatné. Vedecký názor akceptuje v ľudskej skúsenosti len to,

²⁵ Ibidem, s. 121.

²⁶ FLORENSKIJ, P. A.: *U vodorozdelov mysli. Tom 2.* Moskva: Pravda, 1990, s. 125.

²⁷ Ibidem, s. 128.

²⁸ Ibidem, s. 127.

²⁹ Porov. ORTEGA Y GASSET, J.: *Vzbura davov.* Bratislava: Remedium, 1994, s. 96 – 104, 121-126.

čo je možné viackrát reprodukovat a matematizovať. Pod neustálym dozorom vedeckej kontroly človek stráca bytostné odhodlanie „byť“, odhodlanie stávať sa osobou. Podľa Berďajeva veda podporuje iba reflexívne myslenie, ktoré je vždy myslením „o niečom“, napríklad o tom, o čom je a má byť ľudská praktická činnosť, o tom, čo akoby už prestalo byť neoddeliteľnou súčasťou osoby a čo je už na nej nezávislé, vždy vonkajšie. Osoba sa stáva funkciou viac či menej efektívneho systému. A to je to, čo ju robí prístupnou vede, to, čím je umožnený proces jej reprodukovania, a teda predikatívnosti. Berďajevov názor pramení v negatívnom voluntarizme, vo vôli k podpriemernosti. Podľa Berďajeva sa aj filozofia podriaďuje vede, čím sa taktiež stáva nositeľom tejto negatívnej vôle. „*Je potrebný génius alebo veľký dar slobodnej tvorivosti na to, aby bolo možné pokúsiť sa vysloviť bytie uprostred vravy esenciálnych určení súcna. Lenže naša doba trpí vôľou k podpriemernosti, vôľovým odporom voči genialite a tvorivému nadaniu. Ale všetky obdobia, ktoré bývajú podpriemerné, sú chudobné na géniov z vlastnej viny; je to ľudský hriech a nie slepá náhoda, ktorý ukrátil danú dobu o dary od Boha.*“³⁰

Filozofia je, podľa názoru Florenského, predurčená byť precíznym a jednoznačným protikladom umŕtvujúcemu a depersonalizujúcemu vplyvu vedy. Filozofia sa usiluje zachovať a nezničiť bohatstvo všetkých životných skúseností – od ontologických až po inšpirácie z oblasti tvorivého umenia. Filozofia sa usiluje poznávať vo svetle a konfrontácii tohto nesmierneho bohatstva za účelom zabezpečenia živého rastu autentického ľudského ducha. „*Filozofia je jednoznačne kvalitatívnym rastom ontologického chápania života, bezprostredného spracovania takej skúsenosti. Filozofia zásadne potrebuje prítomnosť a celostnú úplnosť sféry živej ľudskej skúsenosti so svetom. Filozofia vždy predikuje autentického, t.j. duchovne mobilného pozorovateľa života a nie stuhnutú podmienenú nehybnosť abstraktného systému. Skrátka, filozofia vždy prítakáva bohatstvu foriem života.*“³¹ Florenskij, citujúc Novalisove slová o tom, že každá metóda je vlastne rytmus, tvrdí, že dialektická metóda smeruje k zachovaniu prirodzeného pulzovania života, zachovaniu prirodzeného rytmu položených otázok a hľadaných odpovedí. Byť majstrom umenia filozofického myslenia znamená nachádzať prístup k realite cestou, hoci osobne naliehavých, no v konečnom dôsledku bezvýznamných otázok, ale cestou citlivej schopnosti vedieť rozpoznať skutočné otázky pulzujúce v hlbine bytia. Rozpoznať ich je možné len vtedy, ak sa dostaneme do pravdivého kontaktu s realitou, do vzťahu, keď

³⁰ BERĎAJEV, N. A.: *Filozofia svobody. Smysl tvorčestva*. Moskva: Izdatelstvo Russkaja filozofia, 1994, s. 15 – 16.

³¹ FLORENSKIJ, P. A.: *U vodorozdelov mysli. Tom 2*. Moskva: Pravda, 1990, s. 130.

sa duša otvára svetu s detským prekvapením a údivom. „*Dialektika je takým organizovaným prekvapením. Vo filozofických školách typu Pytagorovho spolku filozofická výchova nespočívala v štúdiu uzavretých a nespochybniteľných filozofických právd, ale v sústredene pozornom nahliadaní života; spočívala v tom, aby si rozum bez predsudkov a vždy skúsenostne našiel vlastný vhlad do tajomstiev bytia a po takom nazretí – v prekvapení – nestratil schopnosť úžasu, aby sa nadchol a v nadšení aby nezostal len pri vonkajšom javení sa bytia, ale aby konečne nazrel a dotkol sa, skrze tvorivé vzrušenie života, samých základov bytia. To všetko sa nazýva metafyzikou.*“³²

Najväčšia komplikácia dialektického myslenia spočíva podľa Florenského v skrytej požiadavke, aby sa v procese zahľadania (Florenskij používa výraz „zaskrutkovanie“) do reality nestratili a nepotlačili komponenty praktického poznania – skúsenosti živého a jedinečného kontaktu s tajomnými hĺbkami reality. Formy poznania sú vo filozofii stanovené hlavnou úlohou, ktorou je zachovanie kontinuálneho spojenia každého kroku metodického poznania so skúsenosťami dotyku hlbín. Ako ukazuje Florenskij, toto spojenie nemôže byť vyjadrené formálne, logicky. Požiadavka autentického myslenia, toto spojenie môže byť najlepšie vyjadrené metaforou svetla. „*Ak sa spomína prvotná intuícia, tak tou mojou bolo a stále je tajomné vyžarovanie skutočnosti prostredníctvom iných svetov – stále prenikanie skrze reality iných svetov, ktoré sa dajú ohmatať, uvidieť, ovoňať, zakúsiť, kde toto prenikanie je natolko určité, že sa vždy vymyká konečnému skúmaniu, konečnému záveru, konečnému ,zastaveniu sa chvíle’. Uniká, lebo žije, lebo neustále napája rozum a povzbudzuje ho, pričom sa nikdy nevyčerpáva jeho limitovanými úvahami.*“³³

Pre zachovanie „svetelného spojenia“ s praxou, pre zachovanie kontaktu s hĺbkami reality bude nevyhnutné popretŕhať všetky putá striktnej racionality. Dialektická myseľ sa v princípe pohybuje vždy nelineárne, prerušovane, raz zostáva v potencialite podvedomia, potom vyráža na povrch vedomých aktov poznania, podnecujúc pritom myseľ až zarážajúco oslepujúcou jasnozrivosťou. Nevyhnutným bude nestratiť kontakt s prirodzeným pulzovaním skúsenosti, s prirodzeným rytmom vzájomného spolupôsobenia vedomia s realitou. Florenskij túto metodickú nevyhnutnosť popisuje metaforicky: počas procesu filozofického poznania nie je ešte v zásade prípustné rozdelenie skúsenosti na to podstatné (plod) a na nepodstatnosť vonkajšieho javu (škrupina). Všetky elementy poznávacích skúseností sú rovnoprávne

³² Ibidem, s. 134.

³³ FLORENSKIJ, P. A.: *Detiam mojim. Vospominanija prošlych dnej*. Moskva: Moskovskij rabočij, 1992, s. 157 – 158.

v tom zmysle, že každý z nich nesie v sebe svetlo, ktoré vychádza zo zdroja života. Tieto elementy je možné prirovnať k lupeňom ruže, ktorá však existuje len v súhrne (súkvetí) týchto lupeňov. „Každý jeden lupeň dialektiky vonia tajomstvom, každý nesie meno Tajomstvo, každý je pravdivý, a to vždy voči Pravde, voči tomu Slovu Života, ktorým je ‚celé bytie‘. Ak zabudneš na relativitu jednotlivého lupeňa a vyzdvihneš jeho jedinečnosť – on stratí svoje určenie a uschýnjajúc, zožltne a spráchnivejúc, stane sa klamstvom.“³⁴

Tak filozofia, a to ju odlišuje od exaktnej vedy, poznáva realitu vo svetle duchovnej Pravdy. Pri vedeckom poznávaní pravdy bude možné hovoriť o pravde ako takej vždy len v metaforickom zmysle. Zdá sa, že ľudstvo nemôže jednoducho odmietnuť masovú produkciu vedomostí, avšak pre skutočné poznanie sa stáva nevyhnutnou a životodarnou práve duchovná Pravda, ktorá sa človeku otvára zo svojej vlastnej a nie z ľudskej vôle. V ľudských silách však je udržať sa v prítomnosti jej svetla a tak budovať proces poznania reality a robiť ho duchovne prijateľným aj pre druhých, aby svetlo pravdy preniklo v každom kroku poznania do každej parciálnej ľudskej skúsenosti.

Pre prijatie svetla však bude potrebné, povedané leibnizovsky, stať sa otvorenou monádou a mať množstvo okien, pretože diskontinuita je podľa Florenského fundamentálnou črtou poznania pravdy a aj poznania samotnej reality. Okrem tejto bytostnej otvorenosti musí proces poznania, ale aj jeho deskripcia, popis, naďalej zostať rytmicky usporiadaným, aby nenarušil pulzovanie živého spojenia s Pravdou a aby ju dokázal v maximálnej miere vyjadrovať. Pre lepšie pochopenie zmyslu tejto požiadavky bude potrebné poukázať na Florenského pohľad na interakciu filozofie a náboženstva, resp. vzťah filozofie a náboženského kultu. Zatiaľ nám napísané umožňuje konštatovať, že P. A. Florenskij nevstupuje proti vede ako takej, ale ostro sa vyhraňuje proti vedeckému centralizmu v kultúre. Florenskij aktívne bojuje proti zbožšteniu zásad exaktnej vedeckosti a proti agresívnemu a zhubnému vplyvu vedeckej, t.j. kvantifikujúcej paradigmy na iné sféry kultúry. Jednou z úloh filozofie bude (a pravdepodobne aj zostane) všetkými prostriedkami racionálneho myslenia potláčať túto expanziu.

Pri tematizácii ideálu filozofického poznania sa Florenskij programovo neorientuje na fyzikálno-matematické vedy, ale jednoznačne na vedy humanitné, ktoré sa, podobne ako napríklad v prípade vedy o umení, na svojej vyššej úrovni stávajú súčasťou umenia, resp. reálnej skutočnosti. Fyzikálno-matematické vedy spontánne tendujú k technike, ktorej otvorenou úlohou je práve „zastupovanie“ prirodzeného prostredia prostredím umelým. Literárna veda sa primárne neusiluje odhaľovať zákonitosti napríklad poetického

postupu (hoci aj tejto téme sa okrajovo venuje) a už vôbec nechce „zastupovať“ skutočnú poéziu napríklad vydávaním akýchsi príručiek poetických postupov a zákonitostí určujúcimi tvorivú básnickú imagináciu. Literárna veda „prijíma“ a akceptuje skutočnosť jedinečného poetického aktu, ktorý ju vyzýva k interpretácii, k originálnemu pokusu o hermeneutické porozumenie a ktorý pre ňu zostáva vždy čímsi transcendentným, čo nie je možné stabilizovať do objektívnych štruktúr. Podobne je to aj s filozofiou: jej intenciou nie je „zastupovanie“ ontologickej reality vedecky verifikovateľnými „metafyzickými podstatami“, ale „prijímanie“ výzvy skutočnej ontologickej reality, výzvy, ktorá nabáda k uchopeniu, k hermeneutickému porozumeniu a pokusu o sprostredkovanie autentickej skúsenosti poznávajúceho subjektu. Poslaním filozofie nie je orientovať ľudí vo svete názorov, ale vo svete samotných skutočností. Pravdivosť pre Florenského nikdy nie je charakteristikou jednotlivých, hoci objektívne falzifikovateľných názorov, ale vždy zostáva charakteristikou najvyššieho bytia, transcendencie. Podobne ako v kunsthistórii, aj v náboženskej filozofii sa hodnotiaci akt ukazuje byť aktom konštitučným.

L I T E R A T Ú R A

- ANDRES, J.: *Člověk a jeho srdce očima matematika*. In: *Tajemství srdce*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1999, s. 74 – 82.
- ATMANSKICH, A. S.: *P. A. Florenskij i nauka XX veka: vozmožnosti izmenenija issledovatelnoj paradigmy*. In: *P. A. Florenskij i nauka XX veka*. Moskva: Izdatelstvo Rossijskovo mežvuzovskovo centra po ruskoj filosofii i kulture, 1996, s.15 – 16.
- BERĎAJEV, N. A.: *Filosofia svobody. Smysl tvorčestva*. Moskva: Russkaja filosofia, 1994.
- IVANOV, V. V.: *Nauka kak simvoličeskoe opisanie v koncepcii P. A. Florenskovo*. In: *Florenskij, P. A.: Filosofia, nauka, tehnika*. Lvov: Nauka, 1989, s. 58 – 64.
- MOROZ, V. V.: *Idea celnovo mirovozzrenija P. A. Florenskovo i nauka XX veka*. In: *P. A. Florenskij i nauka XX veka*. Moskva: Izdatelstvo Rossijskovo mežvuzovskovo centra po ruskoj filosofii i kulture, 1996, s. 90 – 106.
- FLORENSKIJ, P. A.: *Detiam mojim. Vospominanija prošlych dnej*. Moskva: Moskovskij rabočij, 1992.
- *Sočinenija v četyrech tomach*. Moskva: Izdatelstvo Pravda, 1994.
- *U vodorozdelov mysli. Tom 2*. Moskva: Izdatelstvo Pravda, 1990.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Vzbura davov*. Bratislava: Remedium, 1994.
- PAVLENKO, A. N.: *Nabroski i sočinenija*. Moskva: Bernaul, 2001.
- POLOVINKIN, S. M.: *Moskovskaja filosofovsko-matematičeskaja škola*. In: *Obščestvennye nauky v SSSR. Filosofija*. Roč. 3, č. 2, 1991, s. 36 – 40.
- PROPP, V. J.: *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: Nakladatelství H & H, 1999.

³⁴ FLORENSKIJ, P. A.: *U vodorozdelov mysli. Tom 2*. Moskva: Pravda, 1990, s. 149 – 150.

ŠKARUPA, V. M.: *P. A. Florenskij i problema matematičeskogo jazyka filosofii*. In: P. A. Florenskij i nauka XX veka. Moskva: Izdatel'stvo Rossijskovo mežvuzovskovo centra po ruskoj filosofii i kulture, 1996, s. 85-87.
VOPĚNKA, P.: *Meditace o základech vědy*. Praha: Práh, 2001.
ZEMKOVÁ, B.: *Matematické aspekty v díle P. A. Florenského*. Olomouc: PřF UP, 1996.

S U M M A R Y

Man, Science and Technik Some notes to Florensky's reflection of positivism

The author presents in his paper a specific understanding of man in Russian anthropological thinking at the beginning of the epoch of modernity. With an emphasis on Florensky's philosophy, which he compares with Wittgenstein, Kuhn, but also with Foucault and Ortega y Gasset, he emphasizes the originality of Russian philosophy and its cope with the with a positivism's understanding of science in the early 20th century.

Štúdia je publikovaným výstupom riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0375/16 *Človek medzi profánnym a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia*.

Nacionalizmus Jonáša Záborského

PAVOL KRIŠTOF

Hoci je Záborského literárne dielo pomerne známe, to isté nemožno povedať o jeho politickom myslení. Jedným z dôvodov je skutočnosť, že polemika Jonáša Záborského so štúrovcami vyústila do odmietnutia jeho literárnej tvorby a osobnej ostrakizácie.¹ Zdá sa, že aj neskoršie hodnotenia Záborského vychádzali z perspektívy romantickej národnej ideológie. Jonáš Záborský bol často spolu so Štěpanom Launerom zaraďovaný medzi zradcov národa a outsiderov, resp. medzi apokryfné typy slovenských autorov.² Možno povedať, že spisovná reč predstavovala v spomenutých polemikách kritérium odlišujúce náhľady na formovanie národného povedomia, resp. národnej identity.³ Prítom nešlo len o otázku spisovnej reči. V skutočnosti v nich rezonovalo určité *etapové politikum*.⁴

Za pozornosť stojí aj skutočnosť, že Štúrov porevolučný obrat od demokratických princípov a politických reforiem k autoritárskemu panrusizmu *Slovanstva a sveta budúcnosti* nebýva tak prísne hodnotený ako Záborského myslenie, i keď Štúrova revízia národnotvornej koncepcie viedla nielen k rozchodu s demokratickými princípmi, západnou kultúrno-civilizačnou orientáciou, ale aj snahou o rozvoj kultúry a emancipáciu slovenského národa. Štúrovo hľadanie národnej osobitosti, voči ktorému sa vymedzoval aj Jonáš Záborský, napokon viedlo k deleniu Európy na Západ a Slovanov a spochybneniu kultúrnej príslušnosti Slovákov. Myslím, že Štúrove závery tým do istej miery odhaľujú medze dnešných politických programov obmedzených na realizáciu

¹ ČEPAN, Oskár, 1952. Odkaz spoločenských protirečení v diele Jonáša Záborského. In: *Literárno-historický zborník*. 1952, roč. IX, s. 81.

² Porovnaj MATUŠKA, Alexander, 1990. *Dielo I*. Bratislava: Tatran, s. 380, 394.

³ MACURA, Vladimír, 1983. *Znamení zrodu: České obrození jako kulturní typ*. Praha: Československý spisovatel, s. 48.

⁴ Pozri tiež VÁROSSOVÁ, Elena, 1995. *Kulturný nacionalizmus Jána Kollára*. In: *Filozofia* 50. č. 12, s. 657.

národného princípu, spolu s nebezpečenstvom straty orientácie a paradoxne aj samotnej kultúrnej identity.

Neromantický nacionalizmus

Záborského dôraz na *obecny* t.j. zdravý rozum a skúsenosť, ktoré kládol do kontrastu s romantizmom a Heglovou filozofiou, sa zvyčajne dáva do súvislosti s vplyvom osvietenského racionalizmu.⁵ Hoci sa hlásil k liberálnym princípom, jeho myslenie bolo ovplyvnené antickou filozofiou, ktorej sa venoval už na štúdiu v Halle.⁶ Okrem toho Záborský nadväzoval na Kollárov program slovanskej vzájomnosti. Vychádzajúc z idey vzájomnosti chápal československú identitu v kontexte kmeňovo diferencovaného slovanského národa. Záborský odmietal ako nerealistickú víziu etablovania jednotnej slovanskej kultúry prostredníctvom spoločnej reči. Za prvoradý cieľ považoval skôr rozvoj kultúrnych vzťahov a inštitucionalizáciu slovanskej vzájomnosti v rámci dobových pomerov rakúskej monarchie.⁷ Preto sa aj Záborského argumentácia v prospech zachovania češtiny ako spisovného jazyka Slovákov niesla v duchu slovanskej vzájomnosti, spoločnej tradície a československej kmeňovej jednoty.⁸ Hoci sa Záborský nakoniec priklonil k slovenčine, čo vysvetľoval tým, že nechce odporovať väčšine, v podstate veľmi nezmenil svoj náhľad na význam spoločnej literatúry.⁹ Jeho snahu o zachovanie československej kultúrnej jednoty dokazuje napokon aj skutočnosť, že svoju literárnu pozostalosť odkázal Matici českej v Prahe.

Záborského kritika romantického národovotvorného programu sa však netýka len spisovnej reči, ale aj Štúrovej romantickej koncepcie národnej kultúry. Ludovít Štúr podľa Záborského slov nahrádzal chýbajúce kultúrne inštitucionálne zázemie slovenského národa favorizovaním a idealizáciou ľudovej kultúry, resp. folklóru, v ktorom hľadal zachovalú starobylú svojráznu slovanskú

⁵ Porovnaj GBŮROVÁ, Marcela, 2005. *Národný a občiansky princíp v kontexte politického myslenia na Slovensku*. In: *Národ a národnosti na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti – vzťahy a konflikty*. Prešov: Vydavateľstvo Universum, s. 21.

⁶ Porovnaj MŮNZ, Teodor, 1998. *Rozorvaný duch Jonáš Záborský: trnitá cesta k filozofii*. In: *Historická revue*. Roč. 9, č. 3, s. 26.

⁷ ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1850. *Všeslovanská akademie pro rakauské Slovany*. In: *Slovenské noviny*. Vídeň, č. 7.

⁸ Porovnaj ZÁBORSKÝ, Jonáš. *O nové písemné řeči na Slowensku*. In: *Hlasové o potřebě jednoty spisovného jazyka pro Čechy, Morawany a Slowáky*. Praha: W Kommissi u Kronbergra i Řivnáče, 1846, s. 89.

⁹ ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1956. *Listy Jozefovi Viktorinovi*. In: LAZAR, E.: *Jonáš Záborský: Život. Literárne dielo. Korešpondencia*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, s. 267.

duchovnosť. Dalo by sa povedať, že Štúrovo chápanie úlohy ľudovej kultúry vychádzalo zo snahy o vymedzenie kultúrnej osobitosti malého národa v nepriaznivých spoločenských podmienkach.¹⁰ Štúr favorizovaním ľudovej kultúry a folklóru prezentoval kultúrnu nerozvinutosť vyššej kultúry ako slovenskú národnú osobitosť. Podobne prostredníctvom romantickej lingvistiky hľadal v slovenských nárečiach skrytú slovanskú autentickosť – *starobylosť a zachovalosť*, ktorá mala *omladiť* slovenský národ. Pritom mu filozofia dejín slúžila ako prostriedok legitimizovania národnej identity, keď dokazoval, že české dejiny nie sú *našim spoločným imaním* a taknemožno hovoriť ani o spoločnej československej kultúre, ale skôr o slovenskom *prilepenectve*.¹¹ Nepriamo tak potvrdzoval Kollárovo výhrady, že sa odklonil od univerzálnych hodnôt k praktickejším potrebám každodennosti, keď pripustil, že jeho koncepcia mala za cieľ povznesenie nižších vrstiev. Dalo by sa povedať, že tým v istom zmysle limitoval novokonštituovanú slovenskú kultúru a nepriamo anticipoval určitú kultúrnu závislosť, keď uvádzal: „*Vznešenejší a učenejší budú vždy musieť aj iné nárečia slovanské, aby postup duchovného života celého národa nášho znali, a menovito české, naveky sa učiť, od ľudu ale, ktorý sa z väčšej čiastky inými vecami, nie ale literatúrou, zapodieva a zapodievať musí, sa to žiadať nesmie a nemôže.*“¹²

Záborský písal o nerovnováhe medzi romantickým favorizovaním ľudovej kultúry a vývojom smerujúcim od tradičnej k modernej spoločnosti. Retrográdnosť Štúrovho národovotvorného programu sa mala podľa Záborského prejavovať v očividných nedostatkoch spisovného jazyka vychádzajúceho z ľudovej reči, ktorý v porovnaní so literárnym jazykom mal vážne nedostatky. Záborský upozorňoval napríklad na absenciu odbornej terminológie potrebnej pre komunikáciu vzdelaných a kompetentných členov rozvinutej spoločnosti. Za zvláštnosť dobových pomerov, ktorá súvisela z formovaním kultúrnej identity a v slovenskom prostredí možno považovať aj pomerne veľkú nesúrodosť používaných foriem literárnych a liturgických jazykov, na ktorú upozorňoval aj Záborský. Takáto rôznorodosť prirodzene komplikovala možnosť rozvíjať národnú inštitucionálnu bázu a slovenské školstvo. Záborský tiež poukazoval na možnosť straty historického kontextu slovenskej kultúry, ktorá by mala mať podobné dôsledky ako Štúrova negatívna interpretácia slovenských dejín, v ktorej oddeľoval formovanie kultúrnej identity od uhorskej histórie, keď písal o *tisícročnom spánku* Slovákov. Podobne aj romantické

¹⁰ Bližšie pozri ČIZEVSKIJ, Dimitrij, 1941. *Štúrova filozofia života*. Bratislava: SUS, s. 63.

¹¹ ŠTŮR, Ludovít, 1953: *Reči a state*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, s. 334.

¹² Tamže, s. 312.

hľadanie národného svojrázu v ľudovosti mohlo podľa Záborského viesť k strate historického kontextu potrebného pre prirodzený vývoj slovenskej kultúry. Práve v neznalosti historickej kontinuity a v nezájme o tvorbu iných autorov videl príčinu neuceleného vývoja dobovej slovenskej kultúry.

Dalo by sa povedať, že Záborský súčasne vyzdvihoval sociálno-vedomovaciú funkciu literatúry.¹³ Preto nesúhlasil s romantickou predstavou, podľa ktorej by kodifikácia spisovného jazyka definitívne vyriešila najdôležitejšie problémy národného života. Záborský formovanie národnej kultúry nepovažoval za jednoduchý ani krátkodobý procesom. Štúr sa podľa Záborského snažil etablovať kultúru, ktorá by na nižšie vrstvy nekladla vyššie nároky.¹⁴ Naproti tomu Záborský zdôrazňoval význam štandardnej kultúry pre vývoj inštitucionálnej bázy a školstva, ktoré považoval za predpoklad formovania kvalifikovaných a národne emancipovaných elít. Zároveň videl miesto národného školstva v širších spoločenských zmenách. Povaha vzdelania mala podľa Záborského vplyv na konkrétnu podobu politického poriadku pretože úzko súvisela so zmenou poddanskej mentality nižších vrstiev. Práve vzdelávanie malo napomáhať v individuálnom rozvoji, ale aj vo formovaní hodnotovej orientácie, občianskej emancipácie a sebavedomých politických postojov. Kým však zostávalo vyššie vzdelanie privilegiom majetnejšej vrstvy, nedala sa podľa Záborského očakávať skutočná zmena spomínanej mentality, ktorá sa prejavovala napr. v podceňovaní hodnoty vzdelania.

Spoločenská zmena a poddanská mentalita

Možno povedať, že Záborského náhľad na spoločenské zmeny vychádzal z posúdenia objektívnych možností a sily národného hnutia. Pritom zdôrazňoval význam porozumenia každodennej, neraz tristnej reality a možného dopadu jednotlivých politických rozhodnutí. Preto kládol dôraz na také kroky, ktoré boli v daných spoločenských pomeroch realizovateľné. Efektívny prechod od stavovskej k občianskej spoločnosti mal mať skôr charakter postupnej akulturácie než revolučnej zmeny. Záborský odmietal opodstatnenosť romantických nádejí, ktoré štúrovci vkladali do rozhodnutia panovníka, ktorý mal definitívne politicky usporiadať postavenie slovenského národa. Preto aj revolúciu z rokov 1848 – 1849 považoval za konflikt nemeckých

¹³ Porovnaj ČEPAN, Oskár, 1952. Odkaz spoločenských protirečení v diele Jonáša Záborského. In: *Literárno-historický zborník*. roč. IX., s. 90.

¹⁴ ZÁBORSKÝ, Jonáš: *O srozumnosti úradných správ novin našich*. In: *Slovenské noviny*. Vídeň, 1850, č. 136.

a maďarských záujmov. Víťazstvo ani jednej zo zúčastnených strán nemohlo prospieť slovenskej veci, pretože každá strana sledovala svoje vlastné záujmy. Rovnako ani účinkovanie slovenských dobrovoľníkov nemohlo podľa Záborského prospieť národnej veci, pretože: „...*Slováci, pomáhajúc krajinu uhorskú podbiť, občiansky stratia mnoho, národne nevyhrajú nič. Lebo zvíťazivší Nemci alebo ponechajú v Uhrách maďarčinu, alebo vtisnú nám všetkým nemčinu. Štúr myslel, že vláda, hoc nám macochou bola dosiaľ, teraz Slovanstvu do náručia vrhnúť sa musí, keď ju i Maďar, i Talian i Nemec zradil.*“¹⁵ Záborský odmietal aj romantický program orientovaný na zakladateľský čin a aj vieru v politickú zmenu sprostredkovanú zásahom panovníka. Naopak k prekážkam, ktoré komplikovali uskutočnenie spoločenských zmien zaraďoval celkovú spoločenskú a hospodársku zaostalosť. Preto na rozdiel od Štúra, považoval úlohu národne emancipovaných elít za nezastupiteľnú.¹⁶

Záborský poukazoval aj na prechodné javy, ktoré spôsobovala spoločenská a hospodárska zmena. Zmena bola potrebná nielen v inštitucionálnej oblasti, ale najmä v mentalite nižších vrstiev. Preto upozorňoval na nepripravenosť ľudu uplatňovať slobody v každodennom živote. Rozdiel medzi modernou a stavovskou spoločnosťou nachádzal práve v zmene orientácie jednotlivcov a schopnosti osvojiť si občiansku zdatnosť. Preto odnárodňovanie podobne ako pauperizáciu považoval za konkrétne prejavy straty hodnotovej orientácie a občianskej a ekonomickej nespôsobilosti.¹⁷ Pritom popri neslobodnej mentalite písal aj o prevládajúcej orientácii na uspokojenie osobných záujmov a okamžitý úžitok.¹⁸ Záborskému teda nešlo len o zvyšovanie národného povedomia, ale aj o prekonanie hospodárskej pasivity a zvýšenie účasti nižších vrstiev na verejnom živote. Príčinu apatickosti ľudu videl v skazenosti a neslobodnej mentalite, keď konštatoval: „*I zákony občanské mají jen při dobré vůli platnost. Kde jednúc všeobecná pokaženost, lživost, chytrost, panuje, tamdarmo kopeny bývají zákony na zákony. Oni jsou více svědectvem pokaženosti, nežli lékem, a jen jinú tvárnost dávají přestupkům, místo žeby je*

¹⁵ ZÁBORSKÝ, J.: *Dielo II*. Bratislava: Tatran, 1989, s. 382.

¹⁶ ZÁBORSKÝ, Jonáš. *Má-li Matica vydávat knihy pre ľud?* In: *Národné noviny*. 1873, V., č. 87.

¹⁷ ZÁBORSKÝ, Jonáš. *Slovo v záležitosti bývalých poddaných*. In: *Slovenské noviny*. Vídeň, 1852, č. 10.

¹⁸ Peter Rusnák v kontexte rozširovania práv uvádza, že vzostup občianskeho princípu v prostredí konzervatívnej stratifikácie feudalizmu posilňuje tendencie k emancipácii občana. RUSNÁK, Peter. *Európsky právny štát a základná asymetria ľudských práv*. In: GLUCHMAN, Vasil. (ed.): *Etika a politika*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2011, s. 131.

umenšili.“¹⁹ O strate hodnotovej orientácie ľudu písal aj v článku *Otázka řeči* uverejnenom v Slovenských novinách, kde uvádzal, že „*chatrné množství jde, neznaje cnosti za okamžitým ziskem a makawým prospěchem.*“²⁰ Záborský teda pochyboval o možnosti rozvoja verejného života bez osvojenia si sebedomých a zodpovedných občianskych postojov. Uskutočňovanie spoločenských zmien bez ohľadu na nevzdelanosť a hospodársku nerozvinutosť mohlo podľa Záborského viesť k faktickému zhoršeniu postavenia nižších vrstiev obyvateľstva.

Súčasne videl vplyv zlepšenia materiálnych podmienok na hodnotovú orientáciu ľudu. Svoju predstavu postupného rozvoja vidieka popri publicistických článkoch v Slovenských novinách popísal aj v druhej časti poviedky *Dva dni v Chujave*, kde napísal, že: „*Najlepší je spojiť výhody osobnej slobody s výhodami veľkého majetku. Tento treba udržať pohromade a zanechať pritom každému jeho maličké imanie a slobodné nakladanie s jeho účasťou.*“²¹ Za dôležitý predpoklad uplatnenia individuálnych slobôd považoval aj rozvoj ekonomickej spôsobilosti, podnikavosť a rast majetnosti. Ekonomickú prosperitu súčasne spájal so schopnosťou uplatňovať občianske slobody a individuálnu autonómiu. Preto vyzdvihoval význam rôznorodých foriem spoločného a obecného podnikania – *spolkovitosti*, ktoré považoval v daných podmienkach za najlepší prostriedok hospodárskeho rozvoja vidieka.²²

Národ – ideál a realita

Jonáš Záborský neromanticky spájal horlenie za národ s kritikou neduhov národného života. Jeho každodenná skúsenosť dedinského kňaza so spoločenskou a ekonomickou pasivitou, nevzdelanosťou a alkoholizmom mu nedovoľovala zamieňať idealizovanú predstavu ľudu za prozaickejšiu skúsenosť.²³ Preto sa jeho nazeranie na postavenia nižších vrstiev nevyhýbalo ani nevyberaným hodnoteniam. Záborský odhaľoval aj prepiatu schopnosť Slovákov prispôsobiť sa akýmkoľvek spoločenským pomerom a spolupracovať s každým

¹⁹ ZÁBORSKÝ, Jonáš. *Múdrosť života ve chrámových řečích: Pro všechny roku církevního příležitosti*. Ve Vídni: Ve skladu Alberta A. Venedikta (V tiskárni J. P. Sollingerově), 1851, s. 290.

²⁰ ZÁBORSKÝ, Jonáš 1851. *Otázka řeči*. In: *Slovenské noviny*. Vídeň, č. 30.

²¹ ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1988. *Dielo*. Bratislava: Tatran, s. 178.

²² Viac o Záborského náhlade na úlohu spolkov v hospodárskom rozvoji vid' KRAČUNOVÁ, Mária, 2004. *Hospodárske a sociálne aspekty Záborského publicistiky*. In: PEKÁR, Martin, DERFIŇÁK, Patrik (eds). *Regionálne dejiny a dejiny regiónov*. Prešov: Univerzum, s. 161-163.

²³ ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1851. *Žehry. Básně a dvě řeči*. Vídeň: Tiskárna Mechitaristů, s. 165.

režimom.²⁴ Vo svojich literárnych prácach, ktoré možno tiež chápať ako prameň k štúdiu dobovej mentality, paroduje *smiešne stránky Slovenska*.²⁵ Práve tento typ ľudí je určujúci pre charakter spoločenského usporiadania bol pre Záborského akýmsi meradlom dobovej spoločnosti. Hoci v literárnych postavách *Faustiády* alebo *Šofráncovcov* možno rozpoznať karikatúry vlastností skutočných ľudí, ide o svojský ponor do mysle nevzdelaných a rojčivých postavičiek, ktoré sú v zajatí snovej reality. Zároveň sa vysmieval postavám, ktoré „monumentalizovali“ svoje zlyhania a tragikomické činy prezentovali ako svetodejinné revolučné a hrdinské činy.

Napriek vyššie uvedenému Jonáš Záborský podobne ako Ján Kollár pripisoval láske k národu morálnu záväznosť, z ktorej mala vyplývať kategorická požiadavka horlenia za národ.²⁶ Na základe toho považoval lásku k národu za orientáciu, ktorá presahuje sebecké individuálne záujmy, pričom vlačný postoj k národnej veci chápal ako za prejav obmedzenosti, ale aj straty záujmu o vyššie ciele.²⁷ Príčiny tejto indiferentnosti videl opäť vo všeobecnej morálnej kríze. Práve odnárodňovanie považoval Záborský za nebezpečnejšie ako vplyv vonkajšieho politického nátlaku, keď píše, že: „... *Slovák nemá většího nepřitele, jako on jest sám sobě. Ze vlastního lůna našeho vycházejí nejbesnější protivníci naši.*“²⁸ Súčasne konštatoval, že hlavným motívom odnárodňovania bola ziskovosť: „*O Slovákoch sa aspoň s istotou môže povedať, že u nich je národnosť rebríkom k úradom. Lebo zapretie je nevyhnutná podmienka povýšenia.*“²⁹ Problematikou voľby medzistavovskej a národnej identity slovenských zemanov, v dobových spoločenských pomeroch považoval kultúrnu asimiláciu za často jedinú spoľahlivú cestu ku kariérnym, alebo spoločenským výhodám.³⁰

Hoci v mnohom vychádzal z Kollárovoho kultúrneho nacionalizmu, jeho myslenie nebolo nepolitické. Naopak Záborský spájal rozvoj národného povedomia s účasťou na verejnom živote. Svoje úvahy o národe nespájal ani s filozofiou dejín, či potrebou zmeny kultúrnej epochy rovnako, ako neuvažoval

²⁴ ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1989. *Dielo I*. Bratislava: Tatran, s. 298.

²⁵ Tibor Pichler uvádza, že texty Jonáša Záborského sú pozoruhodným materiálom k štúdiu prechodu od poddanskej k občianskej mentalite. PICHLER, Tibor, 1998. *Národovci a občania. O slovenskom politickom myslení v 19. storočí*. Bratislava: VEDA – Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, s. 105.

²⁶ ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1851. *Žehry. Básně a dvě řeči*. Vídeň: Tiskárna Mechitaristů, s. 125 – 207.

²⁷ ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1851: *Múdrosť života ve chrámových řečích: Pro všechny roku církevního příležitosti*. Ve Vídni: Ve skladu Alberta A. Venedikta (V tiskárni J. P. Sollingerově), s. 180 – 181.

²⁸ ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1851. *Žehry. Básně a dvě řeči*. Vídeň: Tiskárna Mechitaristů, s. 124.

²⁹ ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1989. *Dielo*. Bratislava: Tatran, s. 298.

³⁰ ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1869. *Odkud naša národná nespokojnosť*. In: *Pešťbudínske Vedomosti*. IX, č. 18.

o kultúrno-civilizačnom poslaní národa. Možno povedať, že sa jeho záujem orientoval skôr na etablovanie národa v konkrétnych spoločenských a politických súvislostiach. Preto nekládol horlenie za národ do protikladu s patriotizmom, ale zdôrazňoval význam orientácie na verejný záujem a solidaritu – *obecnomyseľnosť*. Vlastenectvo teda nechápal len v zmysle občianskej lojality, ale aj ako prejav spoločenskej zhody obyvateľov jednej krajiny.³¹ Takáto jednota bola podľa Záborského možná len tam, kde sú občania rovnoprávni a majú možnosť slobodne sa združovať a zakladať autonómne kultúrne inštitúcie. Súčasne podobne ako Štúr chápal kultúrnu a jazykovú rovnoprávnosť ako prirodzené práva: „*Nebo smrt řeči smrt národu. Beze samostatnosti občanské žije národ jen polau, bez vlastní řeči pak nijak.*“³² Podobne v článku *Maďarismus a svoboda* uvádzal, že kultúrnu rôznorodosť nemožno podriaďiť iným slobodám.³³ Hoci Záborský zdôrazňoval význam individuálneho rozvoja – *duševnej samočinnosti*, odmietal také reformy, ktoré by vyžadovali národnostnú asimiláciu. Naopak takúto politiku považoval za vážnu prekážku občianskej svornosti, spoločenského zmieru a štátnej integrity. A tak písal: „*Spojující jazyky, rozlaučili ste nesmyslně srdce, jako kdyby pravá jednota v řeči, a ne v myslech obyvatelů se necházela.*“³⁴ Z toho dôvodu nesúhlasil s často opakovanými tvrdeniami, ktoré nachádzali príčiny spoločenskej a hospodárskej stagnácie v jazykovej rôznorodosť Uhorska a konštatoval: „*Z toho myslím, sám od sebe plyne ten úsudek, že jako rozličnosť jazyků nebyla překážkou zvelebení krajiny, tak jednota řečinebude, nemůže býti, jedinau jeho příčinau.*“³⁵ Naopak, základnú úlohou štátu videl nielen v ochrane individuálnych slobôd, ale aj v podpore a ochrane kultúrnej plurality. Záborský tak v článku *Maďarismus a svoboda* uvádza, že maďarský liberalizmus chce najskôr obetovať národnostné práva občianskym slobodám a nakoniec obetuje aj tie v prospech maďarského národa.³⁶ V tejto súvislosti možno hovoriť o istej podobnosti Záborského myslenia s Jánom Palárikom.³⁷ Preto písal o dvojtvárnosti maďarského liberalizmu, ktorý s požiadavkou občianskych slobôd presadzoval násilnú kultúrnu homogenizáciu a upieral ostatným národom možnosť rozvoja národnej kultúry.

³¹ ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1851. *Múdrost života ve chrámových řečích: Pro všechny roku církevního příležitosti*. Ve Vídni: Ve skladu Alberta A. Venedikta (V tiskárni J. P. Sollingerově), s. 188.

³² ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1851. *Žehry. Básně a dvě řeči*. Vídeň: Tiskárna Mechitaristů, s. 130.

³³ ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1851. *Maďarismus a svoboda*. In: *Slovenské noviny*. Vídeň, 1851, č. 50.

³⁴ ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1851. *Žehry. Básně a dvě řeči*. Vídeň: Tiskárna Mechitaristů, s. 140.

³⁵ Tamže, s. 138.

³⁶ ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1851. *Maďarismus a svoboda*. In: *Slovenské noviny*. Vídeň, 1851, č. 50.

³⁷ Viac viď. MARTINKOVIČ, Marcel, 2004. *Ideový prínos Novej školy do národnotvorného myslenia*. In: *Filozofia*, Roč. 59, č. 10, s. 770-771.

L I T E R A T Ú R A

- ČIZEVSKIJ, Dimitrij, 1941. *Štúrova filozofia života*. Bratislava: SUS.
- ČEPAN, Oskár: Odkaz spoločenských protirečení v diele Jonáša Záborského. In: *Literárno-historický zborník*. 1952, roč. IX, s. 81.
- GBÚROVÁ, Marcela, 2005. *Národný a občiansky princíp v kontexte politického myslenia na Slovensku*. In: *Národ a národnosti na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti – vzťahy a konflikty*. Prešov: Vydavateľstvo Universum.
- KRAČUNOVÁ, Mária, 2004: *Hospodárske a sociálne aspekty Záborského publicistiky*. In: PEKÁR, Martin, DERFIŇÁK, Patrik(eds). *Regionálne dejiny a dejiny regiónov*. Prešov: Universum.
- MACURA, Vladimír, 1983. *Znamení zrodu: České obrození jako kulturní typ*. Praha: Československý spisovatel.
- MARTINKOVIČ, Marcel, 2004. *Ideový prínos Novej školy do národnotvorného myslenia*. In: *Filozofia*, Roč. 59, č. 10.
- MATUŠKA, Alexander, 1990. *Dielo I*. Bratislava: Tatran.
- MÜNZ, Teodor, 1998. *Rozorvaný duch Jonáš Záborský: trnistá cesta k filozofii*. In: *Historická revue*. Roč. 9, č. 3.
- PICHLER, Tibor, 1998. *Národovci a občania. O slovenskom politickom myslení v 19. storočí*. Bratislava: VEDA – Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- ŠTÚR, Ľudovít, 1953. *Reči a state*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1953.
- VÁROSSOVÁ, Elena, 1995. *Kultúrny nacionalizmus Jána Kollára*. In: *Filozofia* 50. 1995, č. 12.
- ZÁBORSKÝ, Jonáš, 1989. *Dielo I*. Bratislava: Tatran.
- 1989: *Dielo II*. Bratislava: Tatran.
- 1956. *Listy Jozefovi Viktorinovi*. In: LAZAR, E.: *Jonáš Záborský: Život. Literárne dielo. Korešpondencia*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.
- 1851. *Maďarismus a svoboda*. In: *Slovenské noviny*. Vídeň, č. 50.
- *Má-li Matica vydávat knihy pre ľud?* In: *Národné noviny*. 1873, V., č. 87.
- 1851. *Múdrosť života ve chrámových řečích: Pro všechny roku církevního příležitosti*. Ve Vídni: Ve skladu Alberta A. Venedikta (V tiskárni J. P. Sollingerově), 1851.
- 1869. *Odkud naša národní nespokojnost*. In: *Pešťbudínske Vedomosti*. IX, č. 18.
- 1846. *O nové písemné řeči na Slowensku*. In: *Hlasové o potřebě jednoty spisovného jazyka pro Čechy, Morawany a Slowáky*. Praha: W Kommissi u Kronbergra i Řiwnáče.
- 1851. *Otázka řeči*. In: *Slovenské noviny*. Vídeň, č. 30.
- 1850. *O srozumnosti úřadných správ novín našich*. In: *Slovenské noviny*. Vídeň, č. 136.
- 1852. *Slovo v záležitosti bývalých poddaných*. In: *Slovenské noviny*. Vídeň, č. 10.
- 1850. *Všeslovanská akademie pro rakauské Slovaný*. In: *Slovenské noviny*. Vídeň, č. 7.
- *Žehry. Básně a dvě řeči*. Vídeň: Tiskárna Mechitaristů, 1851.

Nationalism of Jonáš Záborský

The paper presents unromantic concept of nationalism of Jonáš Záborský in the context of the development of modern Slovak identity. Author compares Záborský's thinking and romantic nationalism of Ľudovít Štúr. According to him, the difference of these approaches is in the method of the formation of national consciousness. Záborský rejects the romantic notion of institutionalization realized only by revolutionary means or political reform. He understands forming of the nation as a process involving the deeper social changes, including a change of mentality. Záborský criticized regressive definition of culture, which does not include standardization of culture and its mediation through the modern education system. He emphasized the importance of the standard culture for the establishment of an institutional base and educational system, which it considered crucial condition for the formation of qualified national elite. Attention is paid to Záborský's ethnical enthusiasm, which is not defined by simple dichotomy of nation and external aggression.

Umenie útechy a zmysel pre humor v živote a v myslení Tomáša Špidlíka

BRANISLAV ČANIGA

Úvod

V istej anekdote sa hovorí o zástupe ľudí, ktorí čakali v deň Posledného súdu na definitívny ortieľ. V súlade s evanjeliiovými skutkami telesného a duchovného milosrdenstva ľudia počuli, ako Kristus pochválil a prijímal do neba tých, ktorí nasýtili hladných, navštívili väzňov, poučili nevedomých. Jedno dievčatko dostalo pochvalu za to, že keď sa ostatné deti rozprchlí, ona jediná sa zostala hrať s malým Ježiškom. V zástupe čakateľov na Boží súd bol aj Ír, ktorý bol čoraz nervóznejší. „Príliš veľa dobrého som v živote nevykonal, k pravidelným návštevníkom kostola som nepatril, oveľa častejšie ma videli v pube. Čo len bude so mnou?“, zdesene si pomyslel. A keď naňho prišiel rad, po známych Kristových výrokoch, ktoré tam už odzneli – „Bol som hladný a dali ste mi jesť, bol som smädný a napojili ste ma, bol som počestný a priťúlili ste ma, vstúpte teda do radosti nebeského kráľovstva!“, Ježiš sa zahľadel so súcitom na ustráchaného Íra a hovorí mu „Vstúp aj ty, lebo keď som bol smutný, tak si ma rozosmial perfektným vtipom.“

Humor – korenie života

Vedieť vtipom vliat' ozajstnej radosti do života je umením života. Keď porovnáme rôzne estrády a zábavné show z minulosti so súčasnou produkciou zábavného priemyslu, veľmi silne vystupuje do popredia skutočnosť, že dnes si niektorí umelci alebo tí, čo sa snažia byť za každú cenu v postavení celebrit, veľmi často v snahe zaujať pomáhajú vulgarizmami, dvojzmyselnými narážkami alebo vyslovene zvráteným humorom v štýle údajne humoristického časopisu *Charley Hebdo*¹. S veľkým obdivom sa dívame na tých, ktorí dokázali

¹ Po masakre, keď tento časopis v januári 2015 vzbudil v časti svetovej verejnosti súcit po útoku islamistického komanda na jeho redakciu po karikatúrach deviantného rázu, ktoré zosmiešňovali

v minulosti alebo aj dnes úprimne rozveseliť srdce človeka bez toho, že by sa uchýľovali k obscénnemu humoru, ale o to viac vedia zaujať ostrovtipom a pohotovými myšlienkovými kombináciami, ktoré sú poznačené zmyslom pre hyperbolu a občas aj zámerne orientované až k absurdným konklúziám, aby takto nadneseným spôsobom poukázali na pravdu.

V tejto súvislosti na jednej strane nájdeme tých, ktorí chcú humorom „zahľadiť“ stopy, aby odlákali pozornosť od takých životných reflexií, ktoré si vyžadujú vysokú, ba maximálnu mieru seriózneho prístupu – napr. úvahy nad smrťou. Na strane druhej sú takí, ktorým zmysel pre humor totálne absentuje a v humorne ladenej reči vidia len prázdne slová alebo nedokážu pochopiť rozdiel medzi nezáväznou a nezodpovednou rečou takým prejavom, v ktorom práve vtíp pomáha osvojiť si určitý nadhľad. Jeden zo slovenských teológov, ktorí ešte v čase totality študoval ako syn emigrantov za kňaža v Ríme, mal zaujímavú skúsenosť v tom, že ľudia nielen ako jednotlivci, ale aj ako národy majú rôznym spôsobom vybudovanú schopnosť zachytiť a následne pochopiť humor. Mali totiž na ich škole profesora z Francúzska, ktorý každú prednášku vedel v pravej chvíli a v spojitosti s témou okoreniť nejakým vtípom. V ročníku bolo veľa francúzskych študentov, ktorí dobre rozumeli naturelu svojho pedagóga a už vopred sa začali usmievať, lebo vycítili pointu. Hneď sa po nich rozosmiali aj Taliani. Potom aula stíchla, profesor pokračoval vo výklade a po niekoľkých minútach sa zrazu tlmene a disciplinovane rozosmiali aj nemeckí študenti, ktorým to práve došlo s určitým fázovým oneskorením. Zdá sa, že slovanská živelnosť, nie až tak vzdialená temperamentu románskych národov napr. v kontraste s germánskou suchopárnosťou (samozrejme, že tu ide o určité zjednodušenie a zgeneralizovaný náhľad), sa prejavuje aj v schopnosti absorbovať a vytvárať humor, a následne aj jeho pomocou pretvárať charakter a dôsledky aj nie príliš prajných životných okolností. K takýmto vzácnym osobnostiam možno zaradiť aj zosnulého kardinála Tomáša Špidlíka (1919 – 2010).² Keď sa konalo konzistórium vo

islam, ten istý časopis vyvolal odpor a pohoršenie v Taliansku na jeseň 2016, keď obeť zemetrasenia v Amatrice znázornil na spôsob talianskych cestovín. Takéto chápanie humoru nastoľuje nielen otázku, čo sa dá chápať po humorom, ale aj otázku, čo všetko sa dá skryť pod rúško slobody prejavu.

² Jezuita Tomáš Špidlík (1919 – 2010), rodák z Boskovic na Morave, väčšinu svojho života strávil v Ríme, Po skončení štúdií na Pápežskom orientálnom inštitúte, v tamojšom akademickom prostredí prednášal východnú a patristickú teológiu, neskôr v Ríme vyučoval aj na Gregoriánskej univerzite a Tereziáne. Bol hosťujúcim profesorom na viacerých univerzitách v Európe a v zámorí. Zaslúžil sa o vybudovanie *Centro Aletti* v Ríme. Je považovaný za jedného z najlepších znalcov teológie a spirituality kresťanského Východu. V r. 2003 ho sv. Ján Pavol II. vymenoval za kardinála. On sám je dnes považovaný za nádejného adepta na proces beatifikácie.

Vatikáne, kardinál Tomáš Špidlík šiel na zasadnutie kardinálov spolu s vtedajším pontifikom Jánom Pavlom II. Nakoľko už obaja mali nad 80 rokov, ako pomaličky kráčali a cestou sa opierali o paličkami, jeden z nich vyslovil menšiu ponosu nad nohami, ktoré postupne slabnú, pričom ten druhý okamžite zakontroval poznámkou: „Vždy lepšie, keď to radšej začína od nôh, než keby to malo začať od hlavy.“

Na túto schopnosť Tomáša Špidlíka aj menej príjemné veci vedieť vnímať s jasným pohľadom, a nie so zachmúrenou tvárou, poukazuje Pavel Ambros v kompletnej bibliografii Špidlíkovho diela pod názvom *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starec a teolog nerozdelené cirkve: „Otec Tomáš Špidlík s obľubou hovorieval žartovne, keď zamýšľal predložiť veci podstatné.“*³ Aj takú vážnu vec, ako je svätosť, vedel nadľahčiť vtípnym podaním, keď okrem mučeníctva a iných prejavov svätosti spomenul aj tieto tri podmienky k svätorečeniu: nájsť dobrého životopisca, nepísať veľa, najlepšie nič a založiť rehoľné spoločenstvo, ktoré bude rozvíjať odkaz svojho zakladateľa.⁴

Humor, optimizmus a radostnosť

Človek je vo filozofii definovaný ako rozumný živočích. Pri všetkej podobnosti, ktorá nás zväzda porovnávať človeka s ríšou zvierat, je tu jeden fenomén, ktorý nás odlišuje od ostatných živočíchov – schopnosť humoru. o nedokážu ani tie najinteligentnejšie zvieratá. Náš mysliteľ Anton Hlinka, ktorý v knihe *Každý sa môže zmeniť* analyzuje dynamické spôsoby správania v podobe čností, k tomu poznamenáva, že reakcia humorného človeka nie je vždy priamočiara, nakoľko citová reakciu zadosťučinenia (ale aj sklamania) predpokladá určité racionálne alebo intuitívne uchopenie skutočnosti. Pozitívny obsah vnemu nie vždy vyvolá nadšenie alebo erupciu radosti a negatívne vnemy nie vždy nutne vedú k prejavom hnevu alebo zlosti, lebo aj v týchto situáciách sa prejaví nadvláda rozumu.⁵ Túto logiku rozumu, ktorou sa určité situácie vyhodnotia inak, než by sme predpokladali, určuje aj vzťah „žart vs. humor“. Žart je jeden z prejavov humoru. Len humorne ladení ľudia vedia žart pochopiť a humor dosiahne svoje čaro a vonkajší efekt vtedy, keď ho doprevádza žart. Podľa A. Hlinka „žart je preskočením žiarivej iskry, kým

³ AMBROS, P.: *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starec a teolog nerozdelené cirkve*. Olomouc: Regium Velehrad – Roma, 2012, s. 5.

⁴ Tamže

⁵ porov. HLINKA, A. *Každý sa môže zmeniť*. Bratislava: Vyd. Don Bosco, 1994, s. 166.

humor je ich zdrojom“⁶. Humor ako podhubie schopnosti byť vtipný nachádza svoju autentickú bázu v ľudskom optimizme a radočnosti. Hlinka dodáva, že „*optimistickosť je schopnosť objavovať vo veciach, ľuďoch a situáciách pozitívny aspekt, a podľa toho sa aj správať*“⁷. Autor nemá na mysli nejaký metafyzický optimizmus, kde by sme nutne považovali tento svet za najlepší zo všetkých možných svetov. Popri všetkom radostnom aj smutnom, čo nás v živote stretá, je tu skúsenosť, ako sa určité záležitosti v našom živote dokážu postaviť do úplne iného, nového a nečakaného kontextu. Tu zohráva osobitnú úlohu optimizmus kresťana, ktorý takéto konverzie nepripisuje zhode náhod, súhre okolností alebo hre osudu, ale v takýchto premenách a nečakaných zvratoch objavuje Božiu prozreteľnosť, ktorú vyjadril sv. Pavol takto: „*Vieme, že tým, čo milujú Boha, všetko slúži na dobré.*“⁸ Krása optimizmu sa ešte jasnejšie prejavuje v kontraste s pochmúrnym a pesimistickým postojom. Tu nám Hlinka dynamiku optimizmu vykresľuje týmito vtipne ladenými charakteristikami, spojenými s každodenným životom:

„*optimista volí z dvoch cieľ to menšie, pesimista obe*

optimista vie, že cesta, po ktorej kráča, kamsi vedie, pesimista tvrdí, že nevedie nikam

optimista vidí v každom probléme šancu, kým pesimista v každej šanci narazí na problém

optimista sa orientuje na harmóniu, kým pesimistu upúta kakofónia

optimista nepochybuje bez nádeje, pesimista nedúfa bez pochybností“⁹

S optimizmom súvisí aj radonosť. Optimizmus je v značnej miere ovplyvnený rozumom, radonosť je skôr vecou srdca. Ľudia, z ktorých vyžaruje radonosť, premieňajú radosť zo života na vlastný životný štýl.

Radostný prístup k životu u Tomáša Špidlíka

V antickom svete rozdielnosť ľudských temperamentov pripisovala k telesným šťavam (*humores*). Podľa toho delili ľudí na sangvinikov (krv), flegmatikov (sliz), melancholikov (čierna žlč) a cholericov (žlč). Človek bez výraznejšieho temperamentu sa javil ako človek bez šťavy – suchopárny. Neskôr v 16. storočí sa humor stotožňoval s rozmarom alebo náladou. Pavel Ambros v predhovore k Špidlíkovmu dielu „*Vatikánske promluvy s humorem*“ kladie

⁶ Tamže, s. 168

⁷ Tamže, s. 160

⁸ Rim 8, 28a

⁹ HLINKA, A. *Každý sa môže zmeniť*. Bratislava: Vyd. Don Bosco, 1994, s. 160.

dôraz na etický aspekt humoru, na základe ktorého je humor prejavom posúdenia života s náležitým odstupom, nakoľko si humorný človek s pokorou uvedomuje svoje ohraničenia. Vďaka takémuto prístupu si človek v humore zachováva vnútornú slobodu, nechce si robiť nároky na ovládanie iných, robí človeka pripraveným na dobro a formuje ho k zdravej tolerancii, ktorá je založená na dôvere v Božiu prozreteľnosť. Autor spomínaného predhovoru aj na základe týchto aspektov humoru pripomína, prečo je humor považovaný za nepriateľa pre ideologické diktatúry a totalitné systémy.¹⁰ V čom spočíva špecifickosť Špidlíkovho humoru? P. Ambros nám dáva takúto odpoveď: „*Špidlíkov humor vyrastá z pohľadu na všetko pozemské a ľudské, sub species aeternitatis. Pokora a dôverujúca nádej v Božie spasné konanie v ľudskom živote privádza človeka k tomu, aby bral svet vážne v raste v premene, ktorá závisí od spolupráce človeka s Bohom, nie od človeka samotného.*“¹¹ Aj toto svedectvo o Špidlíkovi, potvrdené a ilustrované životmi svätcov, ako boli Thomas Morus, Filip Neri, František z Assisi alebo Don Bosco, nám dosvedčuje paradox, prečo „silné charaktery“ neraz zlyhávajú a naopak, slabí sa prejavujú v sile a stabilite ducha. Ak totiž dôverujeme len sebe, je otázka času, kedy prepadne frustrácii alebo pochmúrnosti.

Oslobodenie o tyranie času

Zaujímavé potvrdenie dôvodu Špidlíkovho humoru „*sub species aeternitatis*“ nachádzame v jednej z jeho veľkonočných homílií pod názvom „*Čas a večnosť*“, odvysielanej Vatikánskym rozhlasom. Začína ju vtipom o rečníkovi na konferencii, ktorý hovoril tak dlho a nudne, až sa všetkým začalo zúvať. Rečník to spozoroval a spojil s ospravedlnením, že si neuvedomil, ako dlho hovorí, nakoľko nemal na stole hodinky. Ktosi mu odvetil: „*Ale mohli ste aspoň sledovať kalendár, čo visí na stene.*“¹² V tejto homílii Špidlík cituje slávneho starozákonného Qoheleta: „*Všetko má svoj čas a svoju chvíľu každé úsilie pod nebom. Svoj čas má narodiť sa, svoj čas má zomrieť, svoj čas má vysádzať, svoj čas má sadenice vytrhať. Svoj čas má zabíjať, svoj čas má liečiť. Svoj čas má váľať, svoj čas má stavať. Svoj čas má plakať, svoj čas má smiať sa. Svoj čas má zarmucovať sa, svoj čas má tancovať.*“ (Kaz 3, 1 -4) V tomto biblickom

¹⁰ porov. AMBROS, P.: *Chvála humoru* in: ŠPIDLÍK, T.: *Vatikánske promluvy s humorem*. Olomouc: Refugium Velehrad – Roma, 2010, s. 5 – 6

¹¹ Tamže, s. 6

¹² ŠPIDLÍK, T.: *Vatikánske promluvy s humorem*. Olomouc: Refugium Velehrad – Roma, 2010, s. 77.

spise sa nachádzajú niektoré tvrdenia, ktoré vyznievajú dosť skepticky ohľadom zmyslu pozemských námah: „Akýže má ošoh, kto je (stále) činný, z toho (všetkého), o čo sa namáhal?“ (Kaz 3, 9) Ale zároveň je tu aj veľmi povzbudivý výrok: „(Boh) všetko urobil vhodne na svoj čas: do srdca im vložil (tušenie) večnosti, ale nik nemôže vystihnúť dielo, ktoré Boh sám koná od počiatku až do konca.“ (Kaz 3, 11) A práve z tohto biblického citátu vychádza aj kardinál Špidlík, keď poukazuje na originalitu Kazateľovej úvahy. Národy, ktoré obklopovali starozákonný Izrael, neverili, že Boh dáva čas, ale sám čas je bohom.¹³ V gréckej mytológii čas – boh Chronos požiera vlastné deti. Ale narodí sa mu syn Zeus, ktorého matka ukryje. Zabije vlastného otca a smrťou prestáva čas. Špidlík týmto odkazom na známy príbeh z gréckej mytológie pripomína podobnosť s kresťanskou náukou, ako človek vstupuje do nového života, ktorý nepozná časové limitácie, ale zároveň pripomína veľký rozdiel, ktorý pozná už starozákonná biblická doba. Čas tu nie je v podobe večného tyrana. Večný je len Boh. Boh vstupuje do času osobitným spôsobom. V Kristovi dokonca pri ustanovení Eucharistie nám hovorí: „*Toto robte na moju pamiatku!*“ (Lk 22,19) Ale podľa Špidlíka tu nejde o ten typ ľudskej spomienky, aký pozorujeme napr. u starších ľudí, ktorých nové veci príliš nezaujímajú, ale pri spomienkach na veci z minulosti reagujú veľmi intenzívne a emotívne. Autor tejto úvahy o čase naznačuje, že to, čo sa deje na rovine liturgickej, je nielen návrat do minulosti, ale zároveň úkon sprítomňovania a anticipáciou do budúcnosti. V súvislosti so skutkami milosrdenstva, ktoré opisuje Matúš v 25. kapitole svojho evanjelia, sa Kristus identifikuje s každým skutkom lásky: „*Veru, hovorím vám: Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili.*“ (Mt 25, 4)¹⁴ Špidlík k tomu dodáva, že Boh „*nezabíja čas, aby nastala večnosť, ale dáva večnosť času, tak ako dal nesmrteľnosť smrteľnému telu.*“¹⁵

Táto Špidlíkova myšlienka je veľkým povzbudením pre súčasného uponáhľaného človeka. V hektickom tempe moderného životného štýlu je dobré vedieť, že nás tu na zemi niečo presahuje. Nábožensky založený človek cíti, že čo sa slávi v liturgii v chráme, je predzvesťou večnosti. Boh sa približuje k človeku, aby nás oslobodil od tyranie času.

¹³ Antickí Gréci ho nazvali *Chronos*. Vyjadrili ho symbolom kruhu. Tá časť, ktorá je navrchu, znamená úspech, dolná časť je symbolom rútenia sa do skazy.

¹⁴ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Vatikánské promluvy s humorem*. Olomouc: Refugium Velehrad – Roma, 2010, s. 77 – 80

¹⁵ Tamže, s. 80

Vnútorňý pokoj

Aj v ďalšej úvahe Špidlík potvrdzuje, ako cestou vtipnej nadsádzky možno uvažovať o takej vážnej skutočnosti, akou je cesta k vnútornému pokoji. Najskôr opisuje úsmevný rozhovor chlapov pri pive, ktorých sa chytila menlanchólia nad tým, aký je život ťažký a odhalili aj príčinu tejto ťažkosti: „Sú to naše ženy, čo nás neustále komandujú!“ Avšak jeden z nich, bývalý dôstojník, tomuto názoru oponoval: „U nás je to inak. Privšetkých rozporoch ja mám posledné slovo, keď poviem manželke: „Áno, máš pravdu“ a idem spať. Na vojne vyhráva ten, kto bojuje, ale doma len ten, kto ustupuje.“ Špidlík si poslúžil touto anekdotou, ktorá má hlbší zmysel. Podriadenosť sa totiž prieči túžbe človeka po slobode. Popri všetkých situáciách, v ktorých sa človek podriadi alebo rezignuje, v jednej oblasti si chceme zachovať slobodu: slobodný úsudok o tom, čo sa deje. S averziou priijímam tých, ktorí nám vnucujú svoju mienku. Spoločnosť si vybijie svoju frustráciu na tých, ktorí vládnu, v manželstve sa zvalí vina na manželského partnera. Ale Tomáš Špidlík pripomína, že je tu jedna forma násilnosti, páchanej na človeku, ktorá môže byť o to nebezpečnejšia, že prichádza nie zvonka, ale z vnútra vo forme nechcených myšlienok a predstáv. Autor ako veľký znalec spirituality kresťanského východu to dokumentuje na živote zakladateľa východného kresťanského mníšstva sv. Antona Pustovníka. V snahe nájsť vnútorný pokoj odišiel do púšte, kde nebol rušený ľuďmi, ale o to inenzívnejšie ho znepokojovali myšlienky od démonov v podobe odporných zvierat. Anton Pustovník došiel k tomuto objavu: „Vidím toľko hrozných tvorov a divokých zvierat. Keby boli skutočné, už dávno by ma pohltili, už by som tu nebol. Ale ja som stále tu. To znamená, že všetky tie obludy sú len v mojej fantázii. A ja by som sa mal báť vlastnej predstavivosti? To by bola ozajstná zbabelosť. Práve sv. Anton našiel spôsob, ako v tomto zápase bojovať. Ide o tieto princípy: U človeka každé zlo začína nečistou predstavou“¹⁶ – myšlienkou, ktorá človeka kontaminuje. Neraz sa cítíme priam otrávený, keď sa máme stretnúť s človekom, ktorý nám je neprijemný. Taktiež nás otravujú myšlienky podnietené žiadostivosťou alebo lakomstvom. Majú spoločného menovateľa: vnucujú sa nám, chcú mať posledné slovo. Špidlík pritom poukazuje na duchovné majstrovstvo otcov púšte, ktorí dávno pred modernou psychológiou naznačili ďalší princíp, že tieto myšlienky nie sú naše, lebo Boh nás stvoril k dobrému. Treba takéto „votrelca“ – vtieravú myšlienku rázne odohnať, aj opakovane, inak by na nás stale dobiedzala. Špidlík pripomína, že tento prostriedok je k dispozícii každému. Netreba hľadať vinníka v iných ľuďoch.¹⁷

¹⁶ Túto predstavu nestotožňujeme len so sexuálnymi fantáziami.

¹⁷ porov. ŠPIDLÍK, T.: *Vatikánské promluvy s humorem*, s. 141 – 144.

Táto úvaha nám naznačuje, aké je dôležité mať ochotu mobilizovať svoje vôľové schopnosti. Dnes radi počítame s tým, že návšteva u lekára, terapeuta alebo spovedníka nám pomôže objaviť nejaký trik, ktorý urobí náš život ľahší bez toho, aby sme museli vyvinúť osobnú námahu. A ak sa nám to nepodarí, radšej hľadať chybu inde. Ale práve statočnosť človeka v skrytých a ticho osobných zápasoch v jeho duši nám naznačuje, aký sme labilní v mnohých ohľadoch, ale aj aký duchovný potenciál v sebe nesieme.

Radost' napriek všetkému

Špidlíkova mentalita radostného človeka, hlboko ovplyvnená evanjeliovou duchovnosťou stojí v protiklade k smútku, ktorému sa človek poddáva. Pápež František v exhortácii *Evangelii gaudium* (*Radost' evanjelia*) píše: „*Velkým nebezpečenstvom v dnešnom svete, poznačenom rôznorodou ponukou konzumizmu, je sebecký smútok, ktorý vyviera z pohodlného a skúpeho srdca, z horúčkovitého vyhľadávania povrchných radostí, z izolovaného svedomia. Keď sa vnútorný život uzavrie do vlastných záujmov, nezostane v ňom miesto pre druhých,...* Boží hlas nepočuť... vyhasne entuziazmus pre konanie dobra.“¹⁸ Aj to vysvetľuje, prečo je ústrednou myšlienkou jeho pontifikátu téma Božieho milosrdenstva ako odpoveď na mnohoraké zranenia, ktoré človek zakusuje. Keď bulou *Misericordiae vultus* vyhlásil mimoriadny *Rok milosrdenstva*, v tomto dokumente vyjadril aj svoju túžbu, aby boli vyslaní do sveta misionári milosrdenstva, ktorí budú z pozície spovedníkov disponovať mimoriadnymi fakultami a zároveň umožnia všetkým zažiť „*opravdivé stretnutie, plné ľudskosti, z ktorého vyviera oslobodenie, zodpovednosť za prekonanie prekážok a začatie nového krstného života*“¹⁹.

Záver

V osobe a osobnosti kardinála Špidlíka sa stretávame s takýmto misionárom milosrdenstva nielen vo výnimočnom roku, ale po celý jeho život, ba aj po jeho smrti. Jeho myslenie, praktické životné postoje a nezabudnuteľný úsmev – radost' v očiach, na duši, ale aj v láskavom a neraz vtipne podfarbenom slove pomohli prelomiť bariéry smútku a bezútešnosti u mnohých. Jeho nevtieravý a jemný humor je potvrdením toho, že toho, že Evanjelium znamená blahozvesť alebo radostnú zvesť, a preto život podľa takýchto zásad je život v radosti, ktorá nekončí.

¹⁸ Pápež FRANTIŠEK.: *Evangelii gaudium*. Trnava: SSV, 2014, s. 3.

¹⁹ Pápež FRANTIŠEK.: *Misericordiae vultus*. č. 18 in: *Meno Boha je milosrdenstvo*. Bratislava: Fortuna Libri, 2016, s.118.

L I T E R A T Ú R A

- AMBROS, P.: *Kardinál Tomáš Špidlík SJ – starec a teolog nerozdělené církve*. Olomouc: Refugium Velehrad – Roma, 2012, 757 s.
- HLINKA, A. *Každý sa môže zmeniť*. Bratislava: Vydav. Don Bosco, 1994, 405 s.
- Pápež FRANTIŠEK.: *Evangelii gaudium*. Trnava: SSV, 2014, 204 s.
- *Misericordiae vultus*. in: *Meno Boha je milosrdenstvo*. Bratislava: Fortuna Libri, 2016, 127 s.
- ŠPIDLÍK, T.: *Vatikánské promluvy s humorem*. Olomouc: Refugium Velehrad – Roma, 2010, 222 s.

S U M M A R Y

The Art of Consolation and a Sense of Humor in the Life and Thinking of Tomáš Špidlík

Sense of humour is quality of human person that means the ability to enrich human life with joy and optimism even under such circumstances that are not perceived positively. Our Slavic world is greatly presented with this quality in a person of Cardinal Tomáš Špidlík. His excellent knowledge of the spirituality of the Christian East and outstanding orientation in the Eastern Slavic philosophy is blended with his personal positive way of thinking nurtured with his religious belief based on the values of Gospel. It is especially obvious in his books where even very serious issues are expressed in the form of jokes without making reflection of topic superficial. On the other hand, his humour brings true consolation to the human spirit because it makes us to realize with humility our own limitations and at the same time leads us to be aware of God's Providence that guides us and gives us the reason to trust in divine Wisdom.

Axiologicko-aretologický profil Slováka podľa Sama Chalupku

KATARÍNA MÁRIA VADÍKOVÁ

Axiologicko-aretologický profil patrí k identite človeka, dotvára jeho integritu. Vyjadruje jedinečnú osobnú osobnostnú výbavu na ceste uskutočňovania morálneho zákona. Z hľadiska axiológie ho tvoria rebríček hodnôt a priorít, vrátane všetkých premien ich konkrétnych interpretácií a hierarchizácie, ku ktorým dochádza počas životného príbehu človeka. Z hľadiska aretológie ide o súbor daností, vlastností, schopností a zručností v osobnostnej výbave človeka, ktorými uchopuje dobro (cnosti) v pravde, nádeji a láske k morálnemu zákonu, a ktoré ho od dobra odďaľujú (neresti).

V našich úvahách budeme vychádzať z personalistického konceptu o človeku a terminologicko-metodologický aparát doplníme podľa schém etického systému 20. storočia – dialogického personalizmu¹. Systém sme zvolili pre jeho stabilizáciu v ruskom myslení 20. storočia, v kontexte ktorého budeme uvažovať o romantickej, diachronickej profilácii Slováka vo vzťahu k slovanstvu podľa štúdií Sama Chalupku, ktoré skoncipoval vo svojom diele². Metodologicky pôjde o využitie Chalupkových dobových argumentačných schém na podporu jedinečnosti, a vzájomnosti slovenskosti v slovanstve, ako o štúdiu k dielu samotného Chalupku. Štruktúra príspevku preto bude sledovať líniu tvorby axiologicko-aretologického profilu Slováka v dobe, v ktorej tvoril Samo Chalupka s prepojením do súčasnosti s vyvodením etických dôsledkov.

Samotný autor vo svojej dobe uskutočnil zaujímavý výskum historických súvislostí zahrnutých do rôznorodých archívnych dokumentov, ktorý sa stal základom pre celú jeho tvorbu. Z časti sa k postupu svojej práce vyjadruje v komentároch ku básni *Mor ho!*³, kde vysvetľuje postup pri tvorbe

¹ Terminologicko-metodologický aparát dialogického personalizmu sme podrobne analyzovali v publikácii VADÍKOVÁ, K. M.: *Problematika svedomia v kontexte dialogického personalizmu*. Trnava: FFTU, 2011.

² Ref. CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*. (zost. PÁCALOVÁ, J.) 1. vyd. Bratislava: Kaligram a USL SAV, 2014.

³ Ref. CHALUPKA, S.: *Komentár ku básni Mor ho!* (123 – 130) IN: CHALUPKA, S.: *Poznomy*.

jednotlivých pasáží a dokladá ich citátmi z diel tých, ktorí priamo popisovali zážitok zo stretnutia so slovanským myslením, zmyslaním a mravmi. Považujeme to za veľmi zaujímavé z hľadiska našich úvah, a preto sa kenoticky vzdáme rôznorodých interpretácií Chalupkovho diela, a to či už dobových, alebo zhotovených v premenách času.

Samo Chalupka (1812 – 1883) pre nás znamená dobový zdroj nazerania identity Slováka uprostred slovanstva. Chalupkov Slováka osobne hľadá svoju vlastnú tvár (národnú identitu) v dialógu s druhými. Neizoluje sa, ale stavia uprostred dobových vzťahov národností, s ktorými sa konfrontuje a kde nachádza svoje jedinečné postavenie, verný svojej dôstojnosti.

Chalupkovo dielo považujeme za dobovú oslavu slovanstva, ktorá výrazne ovplyvnila štruktúru porozumenia samotnej slovenskej národnosti. Dielo *Spevy*⁴ možno podľa nášho názoru považovať za hymnus na slovenskosť. Sme presvedčení, že patrí medzi základné východiská pre pochopenie koncepcie slovenskosti ako profilovej cnosti Slováka. Uvedomujeme si ohraničenosť a jednostrannú, až patetickú oslavnú formu postupov pri formácii základných línií výsledného profilu. Na druhej strane, ak poctivo skúmame celé Chalupkovo dielo, je možné nájsť aj jednoznačné formulácie nerestí slovanstva, a priamo Slováka. Medzi najznámejšie patrí Chalupkovo prekladové dielo s názvom *Pálenka, otrava – rozprávka na poučenie a výstrahu pre starých i mladých bohatých i chudobných o nerestiach a ich dôsledkoch*⁵. V našom skúmaní sa preto pokúsime o celostný pohľad na axiologicko-aretologický profil Slováka. Využijeme konkrétne formulácie samotného autora, ktoré podrobíme analýze v kontexte celého jeho diela. Skúmať budeme zvlášť dve roviny osobnej identity – axiologickú a aretologickú výbavu Slováka, a to vzhľadom k súbornej antropologickej axiologicko-aretologickej výbave platnej pre pojem slovanstvo.

Axiologicko-aretologický profil Slováka obsiahnutý v básni *Mor ho!*

Báseň *Mor ho!* predstavuje historicky zdokumentovaný zápas, podľa Chalupku, slovenského rodu Slovanov, tzv. Lemiakov (Limigantes), o pokojný život na vlastnom území. Vychádza z popisu bojov o podunajskú nížinu – od Dunaja

(123 – 142) IN: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*. (zost. PÁCALOVÁ, J.) 1. vyd. Bratislava: Kaligram a USL SAV, 2014.

⁴ Ref. CHALUPKA, S.: *Spevy*. (27 – 122) IN: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*. (zost. PÁCALOVÁ, J.) 1. vyd. Bratislava: Kaligram a USL SAV, 2014.

⁵ Ref. CHALUPKA, S.: *Pálenka, otrava. Rozprávka na poučenie a výstrahu pre starých i mladých bohatých i chudobných o nerestiach a ich dôsledkoch*. (155 – 222) IN: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*. (zost. PÁCALOVÁ, J.) 1. vyd. Bratislava: Kaligram a USL SAV, 2014.

cez Tisu až ku sedmohradským horám⁶. Básnik pre spracovanie základnej de-
jovej línie využíva diachronickú metódu a svoje bádanie v listinách dobových
archívov dopĺňa o romanticko-etické interpretácie konkrétnych skutkov.

Podľa Chalupku: „*Slovan miluje pokoj a žije zo svojho na svojom*“.⁷ V tomto tvrdení básnik vychádza z dôsledkov kryštalizácie slovanských migračných
vln na nových územiach v 6. st. p. n. l., ktoré neboli primárne výbojného, kolonizačného, ale skôr národne expanzného charakteru. V príchode Slovanov na nové územia sa špecifikovala národnosť prostredníctvom kultúrnej a civilizačnej konfrontácie s pôvodným obyvateľstvom. Axiologicko-aretologická výbava Slovana sa transformovala vzhľadom k podmienkam územia, na ktorom sa postupne jednotlivé vlny usadzovali. Vzhľadom k prispôsobeniu sa slovanskej identity na nové podmienky nedochádzalo k asimilácii, ani deformácii slovanskej identity, ale k reformácii a špecifikácii identity vo vzťahu k predmetnému územiu. Tak v konečnom dôsledku Slovanov národnostne rozlíšila rôznorodosť podmienok, do ktorých ako jeden národ smerovali. V tomto kontexte možno chápať aj decentralizáciu moci a rozdrobenosť slovanstva po obývanom území bez jednotiacej sily stelesnenej panovníkom, či inou mocenskou inštitúciou⁸ a tiež následnú určenosť, ba až zviazanosť s územím, kde sa odohrával konkrétny životný príbeh. Vo svojej podstate tak Slovan nebol nútený sa podrobovať inej moci, ako si sám zvolil pre zachovanie poriadku a spravodlivosti na území, ktoré reálne obýval. Sloboda každodennej starostlivosti o prežitie rodu bola hodnotou, ktorou meral pokojný život na území, kde žil svoj životný príbeh. O tento svoj pokoj sa však neusiloval výhradne prácou, ale aj bojom. O samostatnosť a samosprávnosť daného územia, čo ako bolo malé⁹ – usiloval najprv pokusom o priateľstvo a spoluprácu v podobe pohostinnej starostlivosti, inak spravodlivou vzdorovitou vytrvalou ochranou územia a jeho opakovaným osamostatňovaním spod nadvlády cudzích síl.

Báseň *Mor ho!* predstavuje Slováka v hraničnej situácii ohrozenia hodnôt (axiológia) a identity (aretológia). Pokojný život narúša plienenie nespravodlivých vojen. Slovak je bytostne ohrozený vo svojej podstate – kradmou rukou sa siahla na jeho slobodu¹⁰. Sloboda pre neho znamená význam a zmy-

⁶ Porov. CHALUPKA, S.: *Komentár ku básni Mor ho!* (123 – 130) IN: CHALUPKA, S.: *Poznamy*. (123 – 142) IN: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*. (zost. Pácalová, J.) 1. vyd. Bratislava: Kaligram a USL SAV, 2014, s. 123.

⁷ Tamže, s. 124.

⁸ Porov. tamže, s. 123.

⁹ Porov. tamže, .

¹⁰ „*Kto kradmou rukou siahne na tvoju slobodu; a čo aj dušu dáš v tom boji divokom: mor ty len a voľ nebyť, ako byť otrokom*.“ CHALUPKA, S.: *Báseň Mor ho!* (28 – 33) IN: CHALUPKA,

sel územia, na ktorom pokojne usporiadane žije tak, aby v ňom – domove, podľa staroslovanskeho zvyku¹¹, mohol pohostinne priateľom ponúkať chlieb a soľ: „*Ale keď na naše dvere zaklope ruka cudzia v úprimnej dôvere: kto je, ten je; či je on zblíza, či zďaleka: vo dne, v noci na stole dar boží ho čaká*.“¹². Svoj domov dostal do správy od Boha, a o taký sa má starať: „*A zem to požehnaná! Chvála Bohu z neba, máme pri vernej práci voždyť svoj kus chleba. Zvyk náš nie je napadať cudzie vlasti zbojom: Slovan na svojom seje i žne len na svojom; cudzie nežiada*.“¹³ Sloboda neznamená iba voľnosť v myšlienkach, slovách, skutkoch, ale najmä nezávislosť konania od cudzej násilnej moci. Znamená zároveň spravodlivosť spravovania medziludských vzťahov: „*Pravda bohy vydaná, káže nám Slovanom: pána mať je nepravosť: a väčšia byť pánom. A človek nad človeka u nás nemá pána: sväté naše hoslo je: Sloboda a sláva!*“¹⁴ a rešpektovanie ľudskej dôstojnosti.

Podľa Chalupku u žiadneho iného národa, jedine u Slovanov – špeciálne slovenského rodu, bola zásada všeobecnej slobody a rovnoprávnosti dnes by sme povedali ontologickou podmienkou príslušnosti k danému rodu¹⁵. Porozumenie slobode ako nároku, ktorú možno žiadať pre každého príslušníka rodu¹⁶, je zaujímavým Chalupkovým príspevkom do dejín tvorby a transformácie myšlienky ľudských práv vzhľadom k dejinám ľudstva. Vzhľadom k takto vymedzenej slobode potom môže akt sebaobetovania získať význam a zmysel (hodnotu) nielen pre jednotlivca, a z hľadiska dejín národa, ale až ľudstva ako celku.

Sloboda je teda najvyššie v hierarchii hodnôt. Podľa Chalupku je tam i „*hrad, stredisko rodu, zasvätený chrám jeho Boha; jeho dom a mohyly jeho otcov; tzn. inými slovami: jeho obec, jeho náboženstvo, jeho rodina a sláva jeho rodu*.“¹⁷ Ústrednou postavou je človek, ktorý má (vlastní) axiologickú výbavu, ktorou disponuje vo vlastnom záujme v prospech celku, kde vlastné dobro je definované spoločným dobrom, a ľudské dobro národným dobrom. Osobná zodpovednosť sa preto vzťahuje k národu, uprostred ktorého človek čelí následkom a dôsledkom svojho konania. V osobnom rozhodovaní človek vždy

S.: *Spevy* (27 – 122) IN: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*. (zost. PÁCALOVÁ, J.) 1. vyd. Bratislava: Kaligram a USL SAV, 2014, s. 33.

¹¹ Porov. tamže, s. 127.

¹² Tamže, s. 29.

¹³ Tamže.

¹⁴ Tamže.

¹⁵ Porov. tamže, s. 125.

¹⁶ Porov. tamže, s. 129.

¹⁷ Tamže, s. 130.

zohľadňuje „slávu národa“, tzn. spoločné dobro rodu. V národe sú obsiahnuté všetky rody, a tak Slovan je zároveň Slováč, i Rus, a to podľa špecifikácie územia, ktoré obýva. V národe sa dokáže spojiť pri obrane národnej integrity a identity, keďže jeho rodová, a tiež osobná integrita a identita je v nich subsidiárne podmienená aktivitou životného príbehu na danom území.

Kompozícia aretologickej výbavy sleduje axiologickú líniu interpretácie slobodnej ľudskej bytosti s primárnou väzbou na rod a národ. Národná hrdosť v sebe prepája pracovitosť a priateľskosť pohostinnej štedrosti. Miernosť v túžbe po pokojnom tichom šťastí dopĺňa horlivosť pri obrane slobody. V rešpektovaní dôstojnosti iných možno nájsť smelú vernosť Bohu a národu. V statočnom znášaní príkoria, v akte sebaobetovania sa zrkadlí nádej spravodlivej rovnoprávnosti zlatého pravidla. Slováč je predstavený ako statočný bojovník za slobodu a spravodlivosť, pravdu, nádej a dobro; rozvážny a umiernený diplomat so zmyslom pre pohostinnosť; nepodplatiteľný obetavý vyjednávač spoločného dobra so zmyslom pre zodpovednosť; a to všetko, ak sa nachádza v existenčnom ohrození on, jeho rodina, rod, či národ.

Chalupka v básni *Mor ho!* vyzdvihuje slobodomyselnosť Slováka¹⁸, hrdosť, udatnosť, bojovnosť, neschopného klamstva, krádeže, podvodu, či zradu. Poukazuje na náboženské cítenie starobyľých Slovanov, ktorý slobodu ctili i ako bohyňu Svohe (Feronia)¹⁹, a ako píše „neprehreším sa proti pravde, keď poviem, že u pohanských Slovanov viacej nachodilo sa ľudskosti a pravdomyselnosti ako u najosvietenejších pohanov; a doista nie menej ako u tých preslávených vzdalcov kresťanských, ktorí posiaľ nedokážu si vážiť človeka v človeku.“²⁰

Chalupkov Slováč v básni *Mor ho!* vystupuje ako vyslanec slovanstva, ako bojovník za tradičné hodnoty, ako neskorumpovaný vyjednávač ľudských práv a slobôd, pevný vo viere, neochvejný v nádeji a štedrý v láske.

¹⁸ „Ale pravá príčina zloby cisárovej proti Slovanom zdá sa byť slobodomyselnosť slovanská.“ ... „preto žiadal cisár od pokojných Slovanov, čo nežiadal ani od lúpežných Koldov a Jásov, aby sa od pomedzia rímskeho ďaleko odsťahovali.“ ... „Preto neprijal pracovitých a užitočných Slovanov do svojich krajín, i keď sa mu ponúkali, a od zeme, sebe vydelene, daň i vojakov sľubovali; i keď dost ničomnej hávede do svojho panstva bo naosádzal“ CHALUPKA, S.: *Komentár ku básni Mor ho!* (123 – 130) IN: CHALUPKA, S.: *Poznomy.* (123 – 142) IN: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*, s. 125.

¹⁹ Porov. CHALUPKA, S.: *Komentár ku básni Mor ho!* (123 – 130) In: CHALUPKA, S. *Poznomy.* (123 – 142) IN: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti.* s. 128.

²⁰ Tamže, s. 129 – 130.

Axiologicko-aretologický profil Slováka obsiahnutý v básni *Branko*

Báseň *Branko* Chalupka tematicky viaže s legendou o detvianskom mladíkovi, ktorý žil dávno pred Jánošíkom a stal sa „postrachom Turkov“²¹. Podobne, ako v básni *Mor ho!*, sa aj v tejto básni objavuje motív krádeže slobody, fenomén krivdy a zradu. Táto báseň je však zaujímavá tým, že v nej Chalupka naviac rieši problém morálnej a mravnej viny.

Hlavnou postavou básne je mladý človek, ktorý v nespravodlivej vojne – pri nájazdoch Turkov stratil všetko, čo mu bolo drahé – domov, rodinu, pokoj, prácu. Základná hodnota – sloboda mu však ostala, a podľa nej, na základe konfrontácie s novými podmienkami pre život – novou kultúrou i civilizáciou, novým náboženstvom, nielen rekonštruoval svoj rebríček hodnôt, ale v niektorých prípadoch i doplnil samotnú interpretáciu hodnôt. Nezlakol sa nových podmienok, ale sa im odvážne postavil, a to nielen myslou (názor a postoj), a rečou (mobilizovaním ďalších mladých ľudí k boju proti Turkom), ale i skutkom (aktívnou partizánskou činnosťou).

Chalupkov *Branko* je predstavený ako rytier profilu Slováka voči násilnej asimilácii, ako ochranca tradičných hodnôt, ak sú násilne vzaté, ako hrdý reprezentant účinku sily ľudskosti v boji proti násiliu, ako obeť zradu tradičných hodnôt s vyvodením dôsledkov pre národnú identitu. Fyzická zdatnosť, psychická stabilita, náboženská vernosť a axiologická oddanosť odkazu predkov, sú motívy, ktoré v tejto básni Chalupka už jednoznačne prisudzuje do aretologickej výbavy, ktorej konklúziou je cnosť slovenskosť. Je zaujímavé, že nie prostredníctvom aretologickej výbavy človek stabilizuje svoju osobnú axiológiu, ale axiologický odkaz predkov stabilizuje a mobilizuje v človeku cnosti tak, aby bol schopný zostať verný nielen svojej ľudskosti, ale špecifikácii osobnostnej výbavy vzhľadom k primárnej cnosti, ktorou je slovenskosť a zároveň sa obetovať v mene toho, čo má pre neho význam a zmysel z hľadiska celého jeho života, ale i života jeho rodu a národa – čo je hodnotou. Zachovanie vlastnej tváre – identity teda podmieňuje zrelosť osoby, ktorá sa pozná, uvedomuje si svoje postavenie uprostred vzťahov a v nich sa dokáže stotožniť s osobnostnými črtami pod vlastným menom. Hodnotou je identita a rad vlastností k jej obrane (aretologická výbava) je tvorený následne – tzn. v konfrontácii s inými identitami a zápasom o dôstojnosť. Takýto pohľad na využitie axiologickej výbavy nie je bežný²², ale možný a žiaduci v situácii existenčnej krízy osobnej identity.

²¹ Tamže, s. 135.

²² Porov. VADÍKOVÁ, K. M.: *Špecifiká axiologického rozhodovacieho procesu* (140 – 150) In:

Ďalším zaujímavým doplnením profilu Slováka je Brankova solidárnosť s utláčanými a cit pre spravodlivosť. Chalupka si tento motív prepožičal z legendy o Brankovi, kde sa hovorí, že Branko sa vymedzil nielen proti vonkajšiemu násiliu, ktoré prichádzalo zo strany Turkov, ale aj voči vnútornému násiliu, ktoré spôsobili nepokoje a zmätky zapríčinené vonkajším násilím, a v ktorých bolo neraz veľmi ťažké vymôcť práva pre každého bez ohľadu na jeho sociálne, majetkové, či spoločenské zázemie²³. Branko stelesňoval boj za spravodlivosť, pravdu a slobodu. V určitom zmysle reprezentoval mravnú autoritu. Zosobňoval dobré mravy slovenského národa, podľa ktorých bojovali Slovania za slobodu a rovnoprávnosť svojou vernosťou Bohu a národu.

Axiologický rozmer tejto zaujímavej slovanskej črty (ochrana slabých a pohostinná starostlivosť) je hlboko vložený v aretologickej výbave Slováka, presnejšie v jeho láske k domovu. V ňom – v domove (národe) je možný pokojný život na svojom a vo svojom. Hodnota domova v cnosti slovenskosť značí spolupatričnosť, ktorá sa zrkadlí v pojme slovanská vzájomnosť. Napriek tomu, že Slovan je pútnikom, na svojej ceste za pravdou sa viaže s územím, ktoré nazval domov. Význam a zmysel domova však nie je časovo, ani priestorovo ohraničený, ale daný práve vzťahovosťou, ktorú podmieňuje ochrana identity a integrity človeka. Tak význam a zmysel pojmu domov nachádza v slovanstvom vnímaní bohatší obsah a väčší rozsah. Slováč, Čech, Poliak, Rus a pod. sa v slovanstve nestrácajú, ale práve kryštalizujú a upevňujú vo svojej jedinečnosti, aby mohli tvoriť celok. Slovanstvo je im domovom, v ktorom môžu rozvíjať svoje danosti, zručnosti, schopnosti vlastnosti – aretologickú výbavu. Slovanstvo je pre nich hodnotou práve tak, ako oni sú hodnotou pre slovanstvo, ktoré by bez ktoréhokoľvek z nich bolo len prázdnu nádobou plnou suchých kvetov.

Preto Branko v boji proti násiliu Turkov a proti krivde, ktoré umožnilo bezprávie, nemá mravnú, ani morálnu vinu, i keď je vinný, ak vedome porušil morálny zákon. Branko sa rozhodol nepodieľať na násilí, ktoré je páchané na slovenskom národe, a to či už zo strany Turkov, alebo zástupcov zákona (nemá vinu), ale je vinný, pretože odpláca zlým za zlé, tzn. tiež pácha násilie. Mravne ostáva nevinný, lebo bráni identitu a integritu národa. Otázkou však pre Brankove svedomie ostáva, či vedome porušuje morálny zákon, tzn. či sa rozhodol konať násilie ako odplatu za činy iných (pomstu), a vtedy by bol morálne vinný.

ORBANOVÁ, E. -- VADÍKOVÁ, K. M. _ ČECHVALA, O.: *Terminológia filozofickej axiológie*. 1. vyd. Trnava: FFTU, 2013, s. 140 – 145.

²³ CHALUPKA, S.: *Komentár ku básni Branko* (135) In: CHALUPKA, S.: *Poznomy*. (123 – 142) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*, s. 135.

Báseň *Branko* je v tomto ohľade zaujímavým riešením problému konfliktu mravnej a morálnej viny, ktorá je súčasťou rozhodovacieho procesu človeka a kde inštanciou, ako hovorí K. Jaspers²⁴, je jeho svedomie. Chalupka prichádza so zaujímavým riešením, ktoré dopĺňa profil Slováka: Branko sa pri obvinení bráni: „*Pravde žil som, krivdu bil som, verne národ svoj ľúbil som, to je jediná moja vina a okrem nej, žiadna iná.*“²⁵ V tomto epitafe je Slováč predstavený ako hrdý, slobodný, statočný smelý bojovník za Pravdu, Spravodlivosť a Slobodu pre seba, i nepriateľa, a to v mene Boha, národa a seba, verný Bohu, sebe (rodine) i národu.

Báseň *Branko* v sebe obsahuje silný odkaz nádeje v budúcnosť Pravdy, založený na viere v dobro a krásu človeka, ktorý sa riadi vlastným svedomím. Preto Branko môže povedať, že nemá žiadnu vinu, a okrem nej ani žiadnu inú – pretože rozhodnutie podľa správneho svedomia je mravne záväzné rozhodnutie²⁶.

Axiologicko-aretologický profil Slováka obsiahnutý v básni *Valibuk*

Báseň *Valibuk*²⁷ sme vybrali pre jej zaujímavé riešenie vykreslenia boja človeka so zlom. Spája v sebe motívy prebrané zo slovenských rozprávok, legiend o bájných hrdinoch, osobných Chalupkových pozorovaní typicky slovenskej írečitej komunikácie so zlom. V našom úsilí dotvárať profil Slováka podľa Chalupkových hrdinov je jedinečnou možnosťou premostiť históriu s dobou Chalupkovou skúsenosťou, ktorá je podľa nášho názoru, zámerne do básne vložená tak, aby dokreslila rozmanitosť slovenskej prirodzenosti zvlášť hravou, citlivou formou rozprávania príbehu o slovenskosti vo veršoch.

Valibuk predstavuje nebojácneho siláka, ktorý sa stretne so zlom v reálnej, i keď neopísateľnej podobe (ohava, potvora²⁸). V tejto situácii sa kryštalizuje aretologický profil slovenského hrdinu – na jednej strane je človek zaskočený prítomnosťou zla (pokojamilovný, mierny, ale ostražitý, pripravený k boju za národ a Boha), ktoré však podvedome očakáva (poverčivý), na druhej svoj príbeh hneď v druhom verši krásli (prikrášľovanie skutočnosti, túžba po obdive a uznaní, zamedzenie ďalším obavám z návratu zla, mož-

²⁴ Porov. JASPERS, K.: *Otázka viny*. Praha: Mladá fronta, 1991, s. 9.

²⁵ CHALUPKA, S.: *Báseň Branko* (55 – 58) In: CHALUPKA, S.: *Spevy*. (29 – 122) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*, s. 58.

²⁶ Porov. SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*. Praha: Karolinum, 1997, s. 91.

²⁷ Ref. CHALUPKA, S.: *Báseň Valibuk* (100 – 101) In: CHALUPKA, S.: *Spevy*. (29 – 122) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*.

²⁸ CHALUPKA, S.: *Báseň Valibuk* (100 – 101) In: CHALUPKA, S.: *Spevy*. (29 – 122) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*, s. 100.

no i márnomyseľnosť, pýcha, chválenkárstvo), keď mierne modifikuje výsledok svojho konania (na začiatku hovorí: ubil som tam potvora²⁹, a na konci priznáva: ale ti mi utiekla, sám neviem kde do pekla³⁰). Neistota v zradnom prostredí (temná hora: Išiel som raz cez horu. Ubil som tam potvora. Ja len sám a dokola, ako v rohu tma bola; a na hore zo skaly, sovy polnoc hlásali.) je doplnená obavami, ktoré vyplývajú z poverčivosti (sovy polnoc hlásali³¹). Zlo ho napriek tomu prekvapí (idem, idem, iba ti, počnú skaly pukati... a v tom ohni vykročí potvora mi pred oči³²). Typický popis bojzlivosti to nie je, ale nemožno o ňom ani povedať, že je smelý. Prirodzene má strach. Na druhej strane možno povedať, že je odvážny. Odvahu mu však primárne nedodáva jeho fyzická zdatnosť, ale vedomie spolupatričnosti a vedomie prítomnosti Boha. Napriek tomu, že je sám, sa sám necíti. Vedomie, že je Nieкто, kto bojuje so zlom v mene svojom, národa a najmä Boha, ho stabilizuje a robí silným a neohrozeným, schopným boja s niečím nepoznaným. Zodpovedá za konfrontáciu s neočakávaným zlom, lebo: Ja som víťaz Valibuk! Z toho, čo mu bolo dané (aretologická výbava) vyvodzuje pre seba povinnosť boja so zlom a zároveň zodpovednosť za tých, ktorí by sa mu ubránili možno nedokázali. Nekona však bezhlavo, prirýchlo, ale rozvážne. Nechytá, ale si zisťuje, sa rozhoduje a koná. Preto sa zla ostražito pýta: „Čože si za potvora? Ak si dobré, chváľ Boha. Pokoj boží pokojným, s požehnaním prehojným: lež ak neznáš pokoja, naučí ťa zbroj moja. A varuj sa mojich rúk: Ja som víťaz Valibuk.“³³ A až potom, keď zlo potvrdí svoje úmysly, človek zaútočí použitím fyzickej sily (ovalenie ohavy bukom), ale najmä svojím postojom (Ja som víťaz Valibuk!³⁴). Nie je podstatný koniec – výsledok úsilia, tzn. že Valibuk zlo nezničí, ale zastráši, ale jeho postoj, ktorý zlo odoženie (charakterný, pevný v zásadách, neústupný, jednoznačný v názore a postoji).

Základnou hodnotou, o ktorú v tejto básni ide a za ktorú Valibuk bojuje, je pokojný domov – mier v duši i navôkol. K nej sú sústredené relevantné aretologické sily, ktorými Valibuk disponuje, aby bránil, čo je pre neho dôležité – seba, národ, Boha. Z etického hľadiska je mierou zápasu zlaté pravidlo – „pokoj boží pokojným, s požehnaním prehojným, lež ak neznáš pokoja, naučí ťa

²⁹ CHALUPKA, S.: *Báseň Valibuk* (100 – 101) In: CHALUPKA, S.: *Spevy*. (29 – 122) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*, s. 100.

³⁰ Tamže, s. 101.

³¹ Tamže.

³² Tamže.

³³ Tamže.

³⁴ Tamže.

*zbroj moja*³⁵. Hodnota aj v tejto básni, podobne ako to bolo v básni Branko, podmieňuje a určuje rozvoj a špecifikáciu aretologickej výbavy.

Axiologicko-aretologický profil Slováka obsiahnutý v diele *Pálenka, otrava. Rozprávka na poučenie a výstrahu pre starých i mladých bohatých i chudobných o nerestiach a ich dôsledkoch*.

Dielo *Pálenka, otrava. Rozprávka na poučenie a výstrahu pre starých i mladých bohatých i chudobných o nerestiach a ich dôsledkoch*.³⁶ Je Chalupkovým voľným prekladom diela Branntweinpest od švajčiarskeho spisovateľa J. H. Zschokkeho³⁷. Ide o prozaické dielo, ktoré má eticko-edukačný charakter. Podľa znalca Chalupkovho diela J. Ďuroviča³⁸, ide o využitie formátu z prekladaného diela, kde obsah je adaptovaný na slovenské podmienky. Preto ho možno považovať za cenný príspevok pri koncipovaní profilu Slováka podľa Chalupku, keďže sa zameriava na identifikáciu nerestí, ktoré podľa neho zapríčinili všeobecný intelektuálny úpadok slovenského národa. Výsledkom nerestí bol nezriadený konzum alkoholu s nejasným pôvodom výrobcu, pričom často vyrobeným nesprávnym spôsobom, ktorý následne spôsoboval zdravotné ťažkosti, v niektorých prípadoch ťažké zdravotné komplikácie až smrť. Základnou nerestou bol nemiernosť v pití alkoholu s následkom odklonu od dobrých mravov. Sprievodnými nerestami bola lenivosť; klamstvo; krádež; poškodzovanie zdravia, majetku, dobrého mena; márnosť; ziadostivosť; hašterivosť; hnevivosť; zbabelosť; a pod.

Chalupka vysvetľuje túto situáciu nedostatkom sily odolať pokušeniu zla (zlého úmyslu), ktoré človek v dôvere v ľudskú dobrotu k sebe pripustí príliš blízko. Ako jedinú cestu vidí odmietnutie akéhokoľvek dialógu so zlom, vedomé zrieknutie sa pokušenia³⁹. Vzhľadom na typický slovanský zmysel pre slobodu, ako sme ho rozoberali pri analýze básne *Mor ho!*, Chalupka vy-

³⁵ Tamže, s. 100 a s. 101.

³⁶ Ref. CHALUPKA, S.: *Pálenka, otrava. Rozprávka na poučenie a výstrahu pre starých i mladých bohatých i chudobných o nerestiach a ich dôsledkoch*. (155 – 222) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*.

³⁷ Porov. CHALUPKA, S.: *Starožitnosti*. (327 – 332) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*, s. 327.

³⁸ Informácia prevzatá podľa Pácalovej – porov. CHALUPKA, S.: *Starožitnosti*. (327 – 332) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*, s. 327.

³⁹ Porov. CHALUPKA, S.: *Pálenka, otrava. Rozprávka na poučenie a výstrahu pre starých i mladých bohatých i chudobných o nerestiach a ich dôsledkoch*. (155 – 222) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*, s. 221.

zýva k ráznemu zrieknutiu sa pokušenia už v podobe voľby možnosti (sloboda v pozitívnom zmysle, ako voľnosť výberu), keďže oveľa ťažšie sa bojuje so zmenami, ktoré sú následkom takéhoto rozhodnutia a ktoré vedú k úplnej neslobode – závislosti.

Na druhej strane Chalupka jasne vyvodzuje dôsledky z takéhoto správania – neprípúšťa žiadne presúvanie zodpovednosti na alkohol, i keď to vtedy bola právne prípustná poľahčujúca okolnosť⁴⁰, ale zdôrazňuje dobrú vôľu – autonómne rozhodnutie sa pre dobro seba, svojich, národa⁴¹. Nadmerné pitie alkoholu dokonca prirovnáva k samovražde telesnej i duchovnej⁴². Poukazuje na sebeckú, až egoistickú izolovanosť človeka – alkoholika a jeho narastajúci antagonizmus voči najbližším, domovu, ale i ku národu a Bohu. Identifikuje zmeny, až transformáciu axiologickej výbavy takéhoto človeka s následkom straty súdnosti, asociálnym správaním, ktoré môže viesť až ku páchaniu trestných činov: „*Ale nič proti pravde sa neprehreším, keď poviem, že títo ľudia pri tom očividnom rozširovaní pálenky svojou nedbalosťou a nesvedomitosťou viacej zlého učinili, viacej vdovíc a sirôt, bedárov a žobrákov, bezbožníkov a zločincov, zúfalcov a bláznov narobili, než by nepriateľ a vojna narobiť boli mohli.*“⁴³

Chalupka vidí v profile Slováka jediná možnosť zápasu so zlom – v mene seba, národa a Boha sa celým svojim bytím postaviť na stranu dobra a radikálne odmietnuť zlo. Súvisí to so sprievodným znakom uplatnenie princípu spravodlivosti pre zachovanie slobody človeka – s typicky slovanským chápaním rovnoprávnosti podľa zlatého pravidla. V tomto zmysle je pojem tolerancie Slovákov neprirodzený, umelo vytvorený priestor, kde nenachádza pevnú pôdu pod nohami, aby sa mohol vzoprieť krivde, kde sa cíti stratený a sám. Slováč potrebuje jasne a zreteľne vytyčené hranice, ktoré rešpektuje a ochraňuje. Nerozumie slovu ‚možno‘ tam, kde sa vyžaduje jednoznačný súhlas, alebo nesúhlas s dobrom/zlom.

A navyiac, v zápase so zlom sa nesmie dať človek zmanipulovať k myšlienke, že je sám. Keďže koná v mene seba, svojho domova, národa a Boha, oni mu stoja oporou a povzbudením: „*Vo všeobecnom nebezpečenstve musia ľudia sami si spomáhať, sami všeobecne povstať, ak ešte nejaká iskra cnosti a lásky ku národu v nich tlie, ak ešte cit i hanba, i česť v nich nevyhasli. Tu majú všetci, aspoň tí lepší, svoje ruky a mysle spolu spojiť. Bez takéhoto zjednotenia*

⁴⁰ Porov. CHALUPKA, S.: *Pálenka, otrava. Rozpráva na poučenie a výstrahu pre starých i mladých bohatých i chudobných o nerestiach a ich dôsledkoch.* (155 – 222) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*, s. 176.

⁴¹ Porov. tamže, s. 206.

⁴² Porov. tamže.

⁴³ Tamže, s. 175.

ani duchovní, ani svetskí predstavení sami osebe nič nevykonajú. On založil bratstvo triezvosti medzi nami a Boh požehnal dobré predsavzatie jeho, lebo každý počestný obyvateľ nášho mesta zapísal sa do spolku toho. – A hľa! Pomaly navrátila sa opäť pobožnosť a s ňou pokoj a mravnosť do príbytkov našich, priateľstvo medzi mešťanmi a dobremajúcnosť do obce našej.“⁴⁴

Záver

Dielo Sama Chalupku je zaujímavým zdrojom poznatkov o axiologicko-aretologickej profilácii slovenskosti v historicko-dejinnom kontexte kryštalizácie a zrenia originality slovenskosti uprostred slovanstva. V axiologickom rebríčku dominuje sloboda svoja i cudzia a pokojný domov. Aretologický profil Slováka je v Chalupkovom diele podmienený axiologickou kompozíciou osobnostnej stabilizácie človeka v zápase so zlom. Jedinečná vlastnosť slovenskosť je zvýraznená hrdou vernosťou sebe, Bohu i národu; zmyslom pre spravodlivosť a rovnoprávnosť (nemá práva človek nad človekom⁴⁵), pokojnou nábožnou pracovitosťou; štedrou pohostinnou starostlivosťou; udatnou obetavou odvážnosťou („*Boh do krivdy hromom a junák gulami*“⁴⁶); mravnou aplikáciou zlatého pravidla („*...dá Boh, že sa lepšej pravde svet naučí, tej pravde slovenskej: mne tak, ako tebe; nezávidí inému, čo praješ sám sebe!*“⁴⁷).

Ak sa však človek spreneverí axiologickému odkazu otcov, následkom je úpadok, vnútorný rozkol, hrozba zmanipulovania, až duchovnej i telesnej smrti v izolácii síce autonómne zvolenej, ale neprirodzenej. Významnou pomocou v zápase s pokúšením a zlom je pre Slováka radikálne odmietnutie zla v mene vlastnom, v mene národa a v mene Boha. Vzájomnosť Slováka stabilizuje a mobilizuje v ňom sily potrebné k prekonávaniu prekážok a pokúšení, ktoré mu do cesty kladie konfrontácia s jemu neprirodzeným, cudzím prostredím. Chalupka tu ide ešte ďalej – pojem vzájomnosti kladie do širšieho kontextu, ukotvuje ho v slovanstve ako takom. Slovanská vzájomnosť preto, podľa Chalupkom popísaných základných identifikačných rysov axiologicko-aretologického profilu Slováka, je pre Slováka domovom a zároveň

⁴⁴ Tamže, s. 221 – 222.

⁴⁵ Porov. CHALUPKA, S.: *Báseň Mor ho!* (28 – 33) In: CHALUPKA, S.: *Spevy* (27 – 122) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*, s. 29.

⁴⁶ Porov. CHALUPKA, S.: *Báseň Kráľohorská* (109 – 110) In: CHALUPKA, S.: *Spevy* (27 – 122) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*, s. 110.

⁴⁷ Porov. CHALUPKA, S.: *Báseň Likavský väzeň* (85 – 89) In: CHALUPKA, S.: *Spevy* (27 – 122) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*, s. 88.

hodnotou, ktorá mu môže pomôcť objaviť vlastnú tvár v multikultúrnom chaose dnešnej doby.

Pretože podľa Chalupku Slovania nepoznajú podvod a zlodejstvo; sú počestní v láskavej pohostinnosti; pre nich pána mať je nepravosť, väčšia je byť pánom; možno je dielo pochopiť aj ako úsilie vymaniť slovenskosť spod ruín a bodláčia nepravostí minulosti, závisti okolitých národov i malomyselnosti Slovákov vlastnej, a to utužením povedomia o hodnotách a kvalitách národa, ktorý si smelo má zastať v jadre slovanstva: A to je naozaj pravda, za ktorú sa biť oplatí!

L I T E R A T Ú R A

- CHALUPKA, S.: *Báseň Mor ho!* (28 – 33) In: CHALUPKA, S.: *Spevy* (27 – 122) IN: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*. (zost. PÁCALOVÁ, J.) 1. vyd. Bratislava: Kaligram a USL SAV, 2014.
- *Báseň Branko* (55 – 58) In: CHALUPKA, S.: *Spevy*. (29 – 122) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*. (zost. PÁCALOVÁ, J.) 1. vyd. Bratislava: Kaligram a USL SAV, 2014.
- *Báseň Kráľohorská* (109 – 110) In: CHALUPKA, S.: *Spevy* (27 – 122) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*. (zost. PÁCALOVÁ, J.) 1. vyd. Bratislava: Kaligram a USL SAV, 2014.
- *Báseň Likavský väzeň* (85 – 89) In: CHALUPKA, S.: *Spevy* (27 – 122) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*. (zost. PÁCALOVÁ, J.) 1. vyd. Bratislava: Kaligram a USL SAV, 2014.
- *Báseň Mor ho!* (28 – 33) In: CHALUPKA, S.: *Spevy* (27 – 122) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*. (zost. PÁCALOVÁ, J.) 1. vyd. Bratislava: Kaligram a USL SAV, 2014.
- *Komentár ku básni Branko* (135) In: CHALUPKA, S.: *Poznamy*. (123 – 142) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*. (zost. PÁCALOVÁ, J.) 1. vyd. Bratislava: Kaligram a USL SAV, 2014.
- *Komentár ku básni Mor ho!* (123 – 130) In: CHALUPKA, S.: *Poznamy*. (123 – 142) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*. (zost. PÁCALOVÁ, J.) 1. vyd. Bratislava: Kaligram a USL SAV, 2014.
- *Pálenka, otrava. Rozprávka na poučenie a výstrahu pre starých i mladých bohatých i chudobných o nerestiach a ich dôsledkoch*. (155 – 222) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*. (zost. PÁCALOVÁ, J.) 1. vyd. Bratislava: Kaligram a USL SAV, 2014.
- *Starožitnosti*. (327 – 332) In: CHALUPKA, S.: *Básne a iné starožitnosti*. (zost. PÁCALOVÁ, J.) 1. vyd. Bratislava: Kaligram a USL SAV, 2014.
- JASPERS, K.: *Otázka viny*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1991.

SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1997.

VADÍKOVÁ, K. M.: *Špecifiká axiologického rozhodovacieho procesu* (140 – 150) IN:

ORBANOVÁ, E. – VADÍKOVÁ, K. M. – ČECHVALA, O.: *Terminológia filozofickej axiológie*. 1. vyd. Trnava: FFTU, 2013.

— *Problematika svedomia v kontexte dialogického personalizmu*. Trnava: FFTU, 2011.

S U M M A R Y

Axiologically-arethological Profile of a Typical Slavonic-Slovakian by Samo Chalupka

The paper is focused on an analysis and a specification of a typical Slavonic-Slovakian axiologically-arethological profile of man presented in poetry of famous Slovakian author Samo Chalupka (1812 – 1883). The axiologically-arethological content of three of Chalupka's famous poems: poem *Mor ho!* (Kill!), poem *Branko* and poem *Valibuk* (Though guy), is analysed to abstract out such a specification of virtues and vices, which should be typical for Slovaks (Lemiacs) in the centre of Slavs. Axiologically-arethological mutuality of all Slavonic tribes is confirmed in similar axiological tendency to care for others in name of self, of nation and of God; to fight against violation and injury to stay free and independent; to be generously hospitable to those, who are coming with the best interests at heart; to work well to be well; to established home and to care for a calm family life; Chalupka's Slovak looks for own identity as a part of Slavonic tribes and is situated under the pressure of historical multicultural, religious violence of assimilation. Slovak experiences burglary into the sphere, which he calls home – is confronted with robbery of values, certitude, confidence, assurance, which causes personal disintegration, arethological indisposition, social destruction of rules and law. Chalupka sees the only way out of such a situation there – the brave personal axiologically-arethological stabilisation in the centre of Slavs. As such, Slovak is able to fight for Truth, for Justice and for Freedom for himself, as well for his enemy, and that all in the name of own nation and in the name of God. Under the attack of evil he finds power to say No and is brave enough to stay unremitting in his decision. Slovakian profile refers to hope in the future guided by Truth, which is based on personal faith in Goodness and beauty of such a man, who is guided by own conscience in dialogue with his God.

Prírodné motívy a reflexia človeka v lyrickej tvorbe Viliama Turčányho

RADKA MINAROVICHOVÁ

„Ak vás prekvapí, či ako básnik, či ako vedec,
novými súvislosťami medzi javmi, nečudujte sa.

Vie totiž hodne, vie, prepáčte, viac ako vy.

Bdie, aj keď vy spíte, a od sledovania ľudskej myšlienky má často zapálené oči.

Srdce? To stále. Beznádejný prípad.

Ako už ten, komu bolo dané žiť práve ľudskú nádej.“¹

Milan Rúfus

Majster slova, mimoriadny zjav slovenskej literatúry, virtuózný hráč na nástroj, ktorým je slovenčina. Obdobnými prívlastkami opisujú odborníci a kolegovia Viliama Turčányho, slovenského básnika a vynikajúceho prekladateľa, ktorý zanecháva v dejinách slovenskej poézie (a nielen v nej) nezmazateľnú stopu.

Viliam Turčány sa narodil v roku 1928 v Suchej nad Parnou, malej obci neďaleko Trnavy, kde vychodil ľudovú školu. Gymnaziálne štúdiá absolvoval v Trnave, vysokoškolský diplom so zameraním na slovenčinu a francúzštinu si odniesol z filozofickej fakulty Slovenskej univerzity v Bratislave. Pôsobil ako redaktor vo vydavateľstve Oráč, ako vedecký pracovník v Ústave dejín Slovenskej republiky SAV, kde na isté obdobie prerušil svoje pôsobenie, aby mohol prednášať slovenskú literatúru ako lektor na univerzite v Neapole.²

Svoje prvé básne začal uverejňovať pred viac ako šesťdesiatimi rokmi, ešte v čase, keď ako študent navštevoval trnavské gymnázium, a to nielen

¹ Literárne informačné centrum. Informácie zo súčasnej slovenskej literatúry. 2003 – 2016. *Viliam Turčány*. [online]. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2003 – 2016. [cit. 2016-11-22]. Dostupné na internete: <http://www.litcentrum.sk/slovenski-spisovatelia/viliam-turcany>.

² Porov. Spolok slovenských spisovateľov. Najstaršie spisovateľské združenie na Slovensku. 2014. *Turčány, Viliam*. [online]. Bratislava: Spolok slovenských spisovateľov, 2014. 6 s. [cit. 2016-10-22]. Dostupné na internete: <http://www.spolok-slovenskych-spisovatelov.sk/products/turcany-viliam/>.

v stredoškolských časopisoch, ale tiež v časopisoch s náboženskou orientáciou, vysokoškolských periodikách, či demokratických denníkoch. Počas vysokoškolských štúdií publikoval svoju poéziu primárne v časopisoch *Borba*, *Plameň*, *Slovenské pohľady* a *Nová práca*.

Viliam Turčány však nie je iba básnikom a majstrom slova, ale i uznávaným literárnym vedcom – versológom. Už v čase stredoškolských štúdií inicioval vznik nového literárneho smeru – podrealizmu, uvedomelej opozície proti propagovanému nadrealizmu, slovenskej odnože francúzskeho a českého surrealizmu. Turčányho manifest *Čo by mohol priniesť nový literárny smer?* znamenal „(...) *vzopretie sa proti premetaforizovávaniu básne i proti deštrukcii jej klasického tvaru, (...) úsilie o spätosť súvekej poézie s veľkými klasickými tradíciami, o jej pripútanosť na estetické princípy klasickej línie európskej i domácej básnickej tvorby, reprezentovanej práve tak Vergíliom – ako Dantem, rovnako Hollým – ako Hviezdoslavom.*“³

Július Paštéka konštatuje, že i vďaka tomu nie je na Slovensku väčšieho znalca a ctiteľa Danteho či Hollého, ako je samotný Turčány. Inšpirovaný klasickými tradíciami tvoril i prekladal na klasickej úrovni.⁴

Popri vlastnej básnickej tvorbe a literárno-vednej činnosti nás dokázal Viliam Turčány obohatiť aj vzácnym prekladom Danteho majstrovského diela *Božská komédia*, ktorý je považovaný za vrchol jeho prekladateľskej tvorby. Prvú a druhú časť (*Peklo*, *Očistec*) preložil spoločne s Jozefom Felixom, tretí diel (*Raj*) preložil samostatne po Felixovej smrti.

Za ďalší významný prekladateľský úspech Viliama Turčányho možno bezpochyby považovať prebásnenie *Proglasu* – najstaršej slovenskej a slovankej literárnej pamiatky, ktorej autorom je sv. Konštantín – Cyril.

Turčányho „(...) *prebásnenie Proglasu do modernej slovenčiny i štúdie a články, ktoré napísal o tejto veľbásni, začleňujú Slovákov medzi najkultúrnejšie národy modernej kresťanskej Európy už v 9. storočí, teda v časech, keď literatúru v ľudovom – národnom jazyku nemali predkovia takmer nijakého dnešného európskeho národa, keďže sa písalo výlučne v latinčine či gréčtine.*“⁵

Pri svojej umeleckej činnosti využíval zvukomalebnosť slovenčiny, rýmy i metaforu. Vo svojej básnickej tvorbe sústredil Turčány pozornosť vo veľkej miere na náboženskú problematiku, pričom prelínanie náboženských prvkov

³ PAŠTEKA, J.: Keď básnik rozpíjal krídla. In TURČÁNY, V.: *Srdce zve a vyzvára alebo básne mladosti*. Bratislava: Lúč 1998, s. 10.

⁴ Tamže, porov. s. 11.

⁵ Spolok slovenských spisovateľov. Najstaršie spisovateľské združenie na Slovensku. 2014. *Turčány, Viliam*. [online]. Bratislava: Spolok slovenských spisovateľov, 2014. 6 s. [cit. 2016-10-22]. Dostupné na internete: <http://www.spolok-slovenskych-spisovatelov.sk/products/turcany-viliam/>.

a symboliky možno pozorovať vo veľkej časti jeho lyrickej tvorby. Do slovenskej literatúry teda vstúpil ako talentovaný a nádejný katolícky autor, v ktorého tvorbe sa odrážala hlboko prežívaná kresťanská viera, svetonázor, ktorý určil nielen jeho ľudskú, ale aj literárnu orientáciu.⁶

Do náboženskej básnickej tvorby Turčányho takpovediac prizval Janko Silan, kedy ho po stretnutí s jeho básnickou zbierkou *Kým nebudeme doma* inšpiroval „(...) *myslienkove i formálne (báseň Veniec Madone)*.“⁷

Náboženské prežívanie Viliama Turčányho sa prejavovalo v jeho vrúcnom a hlbokom vzťahu ku všetkému, čo mu bolo podnetným v jeho básňach – k prírode, k domovine, k ľuďom, k národu i k celému svetu.⁸

Jeho silné religiózne cítenie odrážajúce sa v jeho náboženskej tvorbe v istom zmysle podnietil aj Ján Hollý, ktorého obdivoval nielen ako výnimočného národného básnika, ale aj ako kňazskú osobnosť, ktorej kňazské povolanie hlboko vplývalo na jeho básnickú tvorbu.

Obdiv Jánovi Hollému vzdal aj v jedinečnej básni *Hold Hollému*, ktorá bola uverejnená v Turčányho básnickej zbierke *Oheň z neho*.

„Všetko tu hynie?! Zvetrá i tvár a zvrásnie skala?! I klenba popraskala...?/ Že stála/ možno až príliš vo výšine – / k zemi sa šinie/ a kála?!/ Všetko sa minie: / zotrie čas maľbu, pomník zväľa;/ padne i katedrála.../ Len chvála,/ len pieseň v drahej materčine/ – pretože plynie – / je stála.“⁹

Ako literárny vedec „(...) vytvoril literárno-vedné dielo, patriace k vnútorné najkonceptnejším, tematicky najucelenejším a metodologicky i názorovo najčistejším u nás.“¹⁰

Vo svojej rozsiahlej štúdií *Cestami poézie II. pri domácich prameňoch* sa preukázal ako výnimočný literárny vedec, znalec poézie a tvorby slovenských básnických osobností. Analyzuje v nej básnický jazyk a veršové systémy v slovenskom klasicizme, ktorý reprezentujú autori ako P.O. Hviezdoslav, Ján Hollý, Jána Kollár, S. H. Vajanský, Janko Jesenský, či Ivan Krasko.

Slovami Stanislava Šmatláka: „*Viliam Turčány (1928) je vari najkompletnejšou i najkomplexnejšou tvorivou osobnosťou súčasnej slovenskej literárnej kultúry: básnik, prekladateľ poézie, literárny vedec. Pritom sa teoreticky akceptuje názor, že všetky tri podoby jeho kreativity sú, čo do vnútornej kvality,*

⁶ Porov. PAŠTEKA, J.: Keď básnik rozpínal krídla. In TURČÁNY, V.: *Srdce zve a vyzváňa alebo básne mladosti*. Bratislava: Lúč 1998, s. 7.

⁷ Tamže, s. 11 – 12.

⁸ Porov. tamže, s. 12.

⁹ TURČÁNY, V.: *Oheň z neho*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1992, s. 31.

¹⁰ Tamže.

rovnocenné.“¹¹ Všetky tri talenty sú vo vzájomnej spolupráci a syntéze u neho snúbia do komplexného celku. Ako však sám autor tvrdí, bez celoživotného cvičenia by ani talent ani nadanie neurobili z neho skutočne dobrého básnika.

Svojou prvotinou *Jarky v kraji*, ktorá vyšla v roku 1957, sa prezentoval „(...) ako básnik tichej intimity, ktorý dokáže precítiť a poeticky stvárniť každý dotyk citového zážitku i oživiť spomienku na rodný kraj, detstvo a mladosť.“¹² Hoci samotný autor konštatuje, že zdôrazňovanie úlohy detstva pre poéziu dlhé roky považoval za poveru, predsa je v *Jarkoch v kraji* detstvo prítomné. Znamenalo pre neho etapu života rovnako dôležitú ako rodná zem, ktorá, slovami autora, „(...) do nás naprší v detstve a zostane v nás i potom, keď sa už samo detstvo zdá matné ako sen. Ale ono dáva hlinu, kameň i vápno na stavbu nášho života i poézie.“¹³ V jeho lyrických úvahách o domovine nechýbajú nádherné opisy prírody, ktorá mu pripomína rodný kraj.

„Podľa vôd a voľných polí v okolí,/ ani nevieš, len ťa srdce zabolí,/ že sa krok tvoj neodtláčaľ do hrudy, že si inam rozsial svoje osudy.// Lenže zem a hlas jej nikdy nezemnie,/ lenže nikto nie je vlastne bez zeme: / vzíde zrno v každej zemine,/ veľká láska nikoho tu neminie,// ako klasy túlia sa, jak dvora si,/ ako šuštia, šušujú si intímne,/ či si ich už všimne kto či nevšimne;/ šumia, že si tiež syn tejto roviny,/ že si taktiež človek rodný, rodinný.“¹⁴

Osobitnú pozornosť venuje vo svojich zbierkach Trnave, ktorú vníma ako domovinu, rodnú hrudu, metaforu lásky a krásy.

„No tomu mestu, kde ma iba trne/ bodávali – i keď tak opatrne/ chcel som si v ňom kvet krásy utrhnúť – / nič jeho pôvab nevie vo mne sšarpať: / tam vo viničnom venci Malých Karpát/ si moja láska. Pozdravená buď!“¹⁵

Hoci autor väčšiu časť svojho života prežil v Bratislave ako vedecký pracovník Literárnovedného ústavu SAV, autor sám priznáva, že to, čím sa stal v slovenskej literárnej tvorbe, sa v ňom konštituovalo už v Trnave. Aj popri svojich cestovateľských dobrodružstvách vždy pamätá na svoju domovinu a krásu rodného kraja.

Láska k mestu, v ktorom prežil veľkú časť svojej mladosti, je vyjadrená opismi krajiny a jej prírody:

¹¹ ŠMATLÁK, S.: Pozvanie na púť „Cestami poézie“. (Doslov). In TURČÁNY, V.: *Cestami poézie/ II. Pri domácich prameňoch*. Bratislava: Literárne informačné centrum 2003, s. 211.

¹² Vydavateľstvo Formát. 1999. *Viliam Turčány*. [online]. Pezinok: Formát, 1999. [cit. 1016-10-23]. Dostupné na internete: http://www.books.sk/writer_card.jsp?id=189.

¹³ TURČÁNY, V.: *Piesne*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1978, s. 230.

¹⁴ TURČÁNY, V.: *Jarky v kraji*. In TURČÁNY, V.: *Piesne*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1978, s. 35.

¹⁵ TURČÁNY, V.: *Až do najďalších končín*. Bratislava: Tatran 1988, s. 23.

„Mám svoje mesto rád s tým vencom promenád,/ kde svrčkovia i z blát vám pustia serenádu,// (...) reč jarkov plynúcich z lúk iba k vyspievaniu/ krásy, ňou žiari kraj, keď slávi svoju paniu: // skvostnú jak tulipán i s vencom ďalších kvetín, prýštiacich zo staviel, čo nepoznala predtým.// (...) Mám svoje mesto rád. I mesto mňa má rado.“¹⁶

Prírodné motívy prítomné v jeho lyrickej tvorbe sa často spájajú s úctou k Bohu a vďačnosťou za krásy prírody a života, ktoré mu boli dopriate. Potvrďuje to aj báseň *Jarný popevok* v poslednej básnickej zbierke *Oheň z neho*, ktorý vyšla v roku 1992:

„Tam, kde zmysly kvet mi láka,/ za vôňu i za ten jas,/ všade vravím Bohu vďaka,/ všade Deo gratias.// A kde vidím, čujem vtáka,/ za krídla i za ten hlas,/ všade spievam Bohu vďaka, všade Deo gratias.// Kde len do mňa vnikne dáka/ odrobinka z Božích krás,/ všade vzdychnem Bohu vďaka,/ všade Deo gratias.“¹⁷

V zbierka *Srdce zve a vyzváňa*, ktorá vyšla v roku 1998 na počesť jeho jubilea, vychádza autorovi výber z veršov, ktoré tvoril ešte počas jeho mladosti, v rokoch 1946 až 1950. Svojou obsahovou výpoveďou i formálnym stvárnením potvrdzuje to, že bol Viliam Turčány už v mladosti vyzretým človekom so zrelým, hlbokým a úprimným pohľadom na svet. I v jeho prvých básňach sa autor tematicky dotýka obrazov prírody, lásky k nej, i k človeku a Bohu.

„Voňavý vlašný vánok vôkol vanie,/ lúka a les a zelená./ Jar v prírode je veľké zmrŕvychvstanie,/ najúchvatnejšia premena.// Kiež by si bola veľkým zmrŕvychvstaním/ lásky a ľudskej dobroty, // nech z očí všetkým teplá radosť sála,/ odpadnú zo srdca ťažké bremená,/ aby si v každej ľudskej duši vzplála – najúchvatnejšia premena.“¹⁸

Zdá sa, akoby celá jeho lyrická tvorba bola oslavou viery a Boha, do ktorého vkladá svoje nádeje a vieru v krajšie zajtrajšky. Smerovanie, ktoré bol autorovi vštepované už v jeho rodnom dome, privádza ho vždy k Bohu a k oslave Božej Matky, Panny Márie.

„Pekne je všade,/ lebo si s nami všade Ty/ a v prvom rade/ Ty dávaš pozor na deti, // lebo si Matka naša svätá. A každý z nás je Tvoje dieťa. // Hej všetci, všetci deťmi sme ti: / chráň matka všetky svoje deti.“¹⁹

Mariánsky kult neprehliadnuteľne rezonuje v básňach Viliama Turčányho. Máriu vníma ako Matku človečenstva, Kráľovnú sveta, Patrónku národa,

Matku všetkých detí. Veľkú úctu voči Panne Márii manifestuje priamo v zbierke básní *Obrazy... čiže Mária i rám* (2002).

„Pekne je všade,/ lebo si s nami všade Ty/ a v prvom rade/ Ty dávaš pozor na deti, // lebo si Matka naša svätá. A každý z nás je Tvoje dieťa. // Hej, všetci, všetci deťmi sme ti: / chráň, Matka, všetky svoje deti.“²⁰

Reflexia človeka je rovnako spájaná so silnou úctou a vierou v ľudské obrátenie. Miestami však akoby v autorových básňach zarezonoval aj strach a beznádej:

„Vo svete cítiť smäd po svätosti,/ lebo svet až zhnusený/ tým pádom ľudstva do neľudskosti,/ úpadkom vied a umení. / Až na dno bied tak dospelo z pádu./ Chce z Knihy kníh už načerpať vládu. (...) Bojím sa Bože, vidiac, že/ len k Tebe blíž už človek ísť tu môže,/ no i tú cestu sám si zahádže,/ keď zlorečí Ti, dobrý Bože.“²¹

V ľudskej slabosti však vždy nachádza nádej v Božej milosti. Boh ako Svetlo sveta symbolizuje pre Viliama Turčányho Dom lásky, Pravdu a Život. A hoci vo svete pozoruje silný morálny a hodnotový úpadok, znovuzrodenie vidí v opätovnom obrátení sa k Bohu:

„Vymrel už národ strážcov stád/ a mudrcov, čo s poctami/ Ti prišli hold a vďaka vzdať./ Dnešný svet je im protiklad: / svet so zverskými očami.// Ach, nedaj ľudstvu umierať/ a veď ho spolu s hviezdami,/ ach, áno, Bože, späť ho vráť/ k jasličkám, kde sme ukladať/ Ťa zvykli nežne do slamy, // daj znovu srdciam plápolieť, nech túžbami i cestami/ sa vracajú – len hviezdu riadť/ blíž, k Tebe blíž, a nezatrať/ svet náš tak strašne trestaný...“²²

V Bohu nájde vždy istú nádej pre človeka i národy:

„Si naše Slnkom naša nádej./ Buď svetlo v každej duši mladej/ a všetkým, všetkým národom/ chráň spoločný a dobrý dom!“²³

Reflexia človeka, dejín ľudstva, vojny i mieru, lásky i nenávisť, vždy sa u autora spája s volaním po láske, po Božej láske a milosrdenstve.

„V Bohu sa všetko nájde,/ hľadám ho z všetkých síl./ Ak nemám Boha, hajde! všetko som utratil./ Nie je to znakom odporu oproti veciam zeme,/ je to len viera, o ktorú/ sa úzkostlivo chvieme.“²⁴

¹⁶ Tamže, s. 66 – 68.

¹⁷ TURČÁNY, V.: *Oheň z neho*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1992, s. 67 – 68.

¹⁸ TURČÁNY, V.: *Srdce zve a vyzváňa alebo básne mladosti*. Bratislava: Lúč 1998, s. 74 – 75.

¹⁹ TURČÁNY, V.: *Obrazy... čiže Mária a rám*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 2002, s. 40.

²⁰ Tamže, s. 40.

²¹ TURČÁNY, V.: *Oheň z neho*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1992, s. 44, 82.

²² TURČÁNY, V.: *Srdce zve a vyzváňa alebo básne mladosti*. Bratislava: Lúč 1998., s. 37– 38..

²³ TURČÁNY, V.: *Oheň z neho*. Bratislava: Lúč 1998, s. 101.

²⁴ TURČÁNY, V.: *Srdce zve a vyzváňa alebo básne mladosti*. Bratislava: Lúč 1998., s. 47.

Znovuzrodenie viery a lásky k Bohu vníma Turčány ako nevyhnutný proces k obrodeniu ľudstva. V prinavrátaní pokory do ľudských sŕdc, v odpustení a v znovuzrodení lásky medzi ľuďmi vidí novú cestu pre ľudstvo.

Hoci v jeho básňach rezonovalo zúfanie nad osudom ľudstva, autor sám chcel byť človekom inšpirujúcim svojou poéziou k nádeji, optimizmu, chcel priniesť teplý úsmev, „(...) *trochu slnka do očí*.“²⁵ Svojou poéziou sa snažil priblížiť k človeku, i pre neho samotného bola poézia cestou ciest, celoživotnou družkou a láskou, očisťujúcou spovedou, ktorú túžil dopriať aj svojim čitateľom.

L I T E R A T Ú R A

Formát. 1999. *Viliam Turčány*. [online]. Pezinok: Formát, 1999. [cit. 1016-10-23]. Dostupné na internete: http://www.books.sk/writer_card.jsp?id=189.

Literárne informačné centrum. Informácie zo súčasnej slovenskej literatúry. 2003 – 2016. *Viliam Turčány*. [online]. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2003 – 2016. [cit. 2016-11-22]. Dostupné na internete: <http://www.litcentrum.sk/slovenski-spisovatelia/viliam-turcany>.

Spolok slovenských spisovateľov. Najstaršie spisovateľské združenie na Slovensku. 2014. *Turčány, Viliam*. [online]. Bratislava: Spolok slovenských spisovateľov, 2014. 6 s. [cit. 2016-10-22]. Dostupné na internete: <http://www.spolok-slovenskych-spisovatelov.sk/products/turcany-viliam/>.

TURČÁNY, V.: *Až do najďalších končín*. Bratislava: Tatran 1988.

— *Cestami poézie/ II. Pri domácich prameňoch*. Bratislava: Literárne informačné centrum 2003.

— *Obrazy... čiže Mária a rám*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 2002. TURČÁNY, V.: *Oheň z neho*. 1. vyd. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1992.

— V.: *Piesne*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1978.

— *Srdce zve a vyzváňa alebo básne mladosti*. Bratislava: Lúč 1998.

S U M M A R Y

Natural Motives and the Reflection of Man in the Lyrical Creation of Viliam Turčány

In the presented contribution author pays the attention to the significant Slovak poet and translator, respected literary scientist Viliam Turčány – extraordinary

²⁵ Tamže, s. 138.

person of Slovak literature. Viliam Turčány focuses mainly to the religious themes, while the author's religious conviction was manifested in everything, what was inspiring in his poetry – homeland, nature, reflection of man, society and the nation. Special attention is aimed to the city of Trnava, which the author considers as a homeland, a place where he his artistic and literary-scientific hearth was formed. Viliam Turčány is considered the most comprehensive creative personality of contemporary Slovak literary culture, whose artistic and professional activity is highly visible within the history of Slovak literature.

Profesor Milan Hamada, človek písanej kultúry

ROMANA PUŠKELOVÁ

Motiváciou nášho príspevku sa stal prof. PhDr. Milan Hamada, DrSc. (9. september 1933), významná slovenská osobnosť s neľahkým životom a pevnými postojmi. Napriek tomu, že je literárnym teoretikom, historikom a kritikom, svoj pohľad zameriaval aj na osobnosti verejného života a významné udalosti, ktoré sa stávali hrozbou pre ľudskú slobodu. Jeho hlavnou motiváciou a cieľom bola vždy ochrana ľudskej slobody a dôstojnosti aj napriek bolestivým dôsledkom v jeho vlastnom živote. Obsah nášho príspevku tvorí stručný prehľad myšlienok profesora Hamadu o človeku a kultúre, o vzťahu kultúry a politiky, a o formovaní národnej kultúry. Posledná časť s názvom Sisyfovský triumf je pohľadom na neustálu aktuálnosť ochrany slobody aj po páde komunistického režimu. Profesora Hamadu by sme chceli predstaviť jeho slovami: „Dospel som však k presvedčeniu, a to už veľmi dávno, že moje miesto je vždy na strane nekonformných, prenasledovaných a vzdorujúcich. Jedine tak si človek môže zachovať dôstojnosť a najmä ten najvzácnejší dar – slobodu.“¹

Človek a kultúra

Pohľad profesora Milana Hamadu na človeka a kultúru bol a je formovaný hlavne skúsenosťami z detstva počas druhej svetovej vojny v slovenskom štáte a neskôr životom v socialistickom Československu. Hovorí o sebe, že je človekom písanej kultúry. S jeho životom je neoddeliteľne spojený pojem *bytnosti*. „Pojem *bytnosti* sa vynáral v mojom myslení a písaní ako pojem nabitý neobyčajne bohatým obsahom. Bolo to pre mňa magické slovo.“² To znamená, že vo svojich prácach a príspevkoch, a to najmä z obdobia bývalého režimu, či už z pozície literárneho kritika alebo literárneho historika a teoretika, nemá potrebu s odstupom času nič meniť a upravovať. „Za všetkým čo

¹ HAMADA, M.: Odpovede. Levice: KK Bagala, 2013. s. 23.

² Tamže, s. 32.

som písal, som stál celou svojou bytnosťou.“³Svoj život prežíval autenticky, a to čo prežil, ho prirodzene formovalo. Slovenský štát z obdobia druhej svetovej vojny vnímal veľmi negatívne a neskoršia skúsenosť s ohrozením zo strany ideológie komunizmu bola pre neho ďalšou motiváciou pre ochranu človeka, jeho slobody a ľudskej dôstojnosti.

Milan Hamada vedel, že po zničujúcej vojne nastala v spoločnosti prirodzená túžba nielen po mieri, ale aj po demokracii a uskutočnení socialistickej idey. Mnohí ľudia podľahli presvedčeniu, že práve to ich privedie k väčšej slobode. Idea socializmu sa podľa neho stala dogmou a viedla k redukcii slobody, ale ak by bol naplnený skutočný charakter idey, nebolo by to tak. Rozdiel vidí v tom, že „*myšlienka ovládaná mocou sa mení na meravú dogmu a moc ovládaná myšlienkou už viac neexistuje. Alebo jestvuje, ale potom prestáva byť mocou, popiera samú seba, pretože nevládne, ale slúži. Slúži slobode, ktorej prednostné postavenie uznala.*“⁴ V konkrétnej realizácii však prišlo k ovládnutiu myšlienky mocou. Proti sile ideológie a politickej moci sa podľa neho dá bojovať prostredníctvom kultúry. Prostredníctvom nej sa totiž vytvárajú ľudské hodnoty. Počas socializmu politická moc prekročila svoje hranice a prenikla aj do kultúry a začala ju výrazne redukovať. Spolu s ňou redukovala aj autonómiu a slobodu človeka. Profesor Hamada považuje takéto aktivity a ciele za prejav *antiľudských síl*. Kultúra je pre neho sférou v ktorej sa prejavuje a prežíva ľudský duch. V roku 1990 napísal: „*Tí, ktorí pred dvadsiatimi rokmi začali normalizovať spoločnosť a človeka, napadli a zabíjali nášho ducha. Ten jediný ešte stále kládol odpor, toho bolo treba potlačiť a zabiť. Vzdorujúci duch znamenal to jediné a posledné nebezpečenstvo, stal sa posledným a jediným triednym nepriateľom moci. Ľudský duch.*“⁵Hlavnými prostriedkami likvidácie ducha boli násilie, šírenie strachu a strata individua v mase. Tieto snahy sú však podľa neho márne, pretože napriek veľkému úsiliu zo strany ideológov je ľudský duch nezničiteľný. Halina Janaszek-Ivaničková vo svojej práci *Lux in tenebris, čiže o axiologickom systéme Milana Hamadu v premenách času*, sa zaoberá jeho poňatím človeka a kultúry. Píše, že kultúra „*prebúdzá duchovné sily človeka, rozvíja jeho autentickosť.*“⁶ Človek je podľa nej pre profesora

³ HAMADA, M.: Kritické komentáre I. Levice: KK Bagala, 2012. s. 35.

⁴ Tamže, s. 36.

⁵ Tamže, s. 51.

⁶ JANASZEK-IVANIČKOVÁ, H.: *Lux in tenebris, čiže o axiologickom systéme Milana Hamadu v premenách času*. In: NOVOSÁD, F. (ed.): *Hľadanie zmyslu. Dielo literárneho vedca, kritika a historika kultúry Milana Hamadu a hodnotové kritériá*. Bratislava: Literárna nadácia Studňa, 2003. s. 18.

Hamadu ústrednou témou: „Človek kultivujúci vlastný duchovný život, odolný voči sloganom a krásno duchým frázam, autentický, žijúci pravdou.“⁷

Sila kultúry spočíva v schopnosti presahovať skutočnosť.⁸ Vďaka tejto schopnosti dokáže odhaliť pseudoskutočnosť, partikulárne náhľady na skutočnosť a dogmy. Tu Milan Hamada zdôrazňuje úlohu intelektuálov, vedcov, umelcov, filozofov a dokonca aj „pravých politikov“, ktorí disponujú touto schopnosťou. Dôležitá je funkcia tvorby univerzálnych hodnôt, ktoré budú slúžiť na ochranu človeka, jeho autonómie, slobody a ľudskej dôstojnosti: „K tomu všetkému nás vedú najhlbšie prejavy ľudského ducha – umenie, literatúra, veda, filozofia a podobne. Človek zakorenený v nich a spriaznený s nimi má vyvinutý nielen pocit slobody, ale aj schopnosť tvorby slobody v akýchkoľvek podmienkach, teda aj v ťažkých časoch, v akých dnes žijeme.“⁹ S ochranou ľudskej slobody a dôstojnosti súvisí aj vzťah politiky a kultúry. Profesor Hamada vo svojom príspevku z roku 1969 s názvom *Kríza charakteru* hovorí o ovládnutí kultúry politikou. Predstavitelia politickej moci síce navonok hlásali vznešené ideály, pod ktorými myslí Hamada hlavne ideály socializmu, ale v skutočnosti im išlo iba o moc. Ako sme už uviedli vyššie, politická moc ovládla myšlienku. Z prostriedku sa stal cieľ: „Jednota politiky a kultúry je možná len vtedy, keď sa rodí politická moc a potrebuje nabrat nové sily, ktoré sama nemá. Keď sa však politická moc ustaluje, upevňuje, potrebuje predovšetkým kritický korektív, ktorý bude narušovať jej sebaistočnosť a nedovolí jej ustrnúť.“¹⁰ Podľa Milana Hamadu by malo takéto obmedzovanie moci vychádzať zo samotnej podstaty politiky. Hodnoty, ktoré kultúra vytvára a ochraňuje majú slúžiť na obohatenie politiky a politickej moci. Kritické myslenie má byť vnímané ako obohatenie obsahu a výkonu politiky. Preto sa aj Marcel Martinkovič v štúdiu *Moc kultúry a nekultúrnosť moci* snaží priblížiť politické aspekty myslenia profesora Milana Hamadu. Hamada odmieta a snaží sa bojovať proti politickej moci a sile totalitných ideológií, ktoré ohrozujú človeka nielen z pozície kultúry, ale aj objasnením podstaty politiky. „Dôležitosť kultúry pre duchovný rozvoj spoločnosti tak Hamada interpretoval v úzkej nadväznosti na jej schopnosť formovať morálny rozmer politiky.“¹¹ Martinkovič hovorí o empirickom kritériu, ktoré je viditeľné v každodennej politickej

⁷ Tamže, s. 18.

⁸ O schopnosti básnika presahovať skutočnosť pozri bližšie: HAMADA, M.: Sila a bezmocnosť slova. In: *Básnická transcendencia*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1969. str. 7 – 12.

⁹ HAMADA, M.: Sisyfovský údel. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1994. s. 18.

¹⁰ Tamže, s. 26.

¹¹ MARTINKOVIČ, M.: Moc kultúry a nekultúrnosť moci. In: IHRINGOVÁ, K. et. al.: *Kultúrne premeny očami Milana Hamadu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015. s. 15.

praxi. Politiku podľa neho profesor Hamada chápe v antickom význame ako službu. „Morálne postoje sa formujú a objektivizujú v konkrétnych rozhodnutiach politickej reprezentácie a v spôsobe výkonu moci vo verejnom záujme.“¹² V prípade, že sa moc sprevádzaná totalitnou ideológiou snaží o zmenu sveta a človeka a začne redukovať jeho priestor autonómie a slobody myslenia a prejavu, ide o úplné popretie politiky ako služby.

V súlade s jeho vnímaním človeka ako tvora písanej kultúry a dôležitosťou *bytostnosti* je veľmi nebezpečné, ak dochádza k poklesu úrovne literatúry. Spisovatelia začali vplyvom doby pozeráť viac na predaj diel ako na tvorbu univerzálnych hodnôt, ktorá ako prejav kultúry má slúžiť k ochrane slobody. Podľa profesora Hamadu je toto prejavom krízy charakteru. V živote človeka môže nastať krajná situácia, v ktorej sa práve musí prejavíť ľudský charakter. Tieto situácie „sú záležitosťou celej ľudskej bytosti, ktorá v nich buď potvrdí svoju ľudskú podstatu, alebo sa jej vzdá v prospech iných, príjemnejších a užitočnejších pôžitkov. V tomto momente začína život človeka ovládať proces korupcie a degradácie, ktorá zanecháva nezmazateľné stopy nielen na kultúre, ale aj na samotnom človeku. Preto v tejto chvíli nazývam krízu moderného človeka a jeho kultúry krízou charakteru.“¹³ Toto tvrdenie sa vzťahuje nielen na dobu okolo roku 1969, ale aj na celé 20. storočie a nesúvisí len so spisovateľmi, ale aj s každým jednotlivcom. Pri podrobnejšom čítaní jeho diel môžeme nájsť kritiky konkrétnych osôb,¹⁴ ktoré popreli svoju ľudskú podstatu a snažili sa o mocenské ovládnutie človeka a kultúry. Napriek zlému stavu politiky a kultúry profesor Hamada apeluje na predstaviteľov kultúry, aby svojou tvorivou činnosťou pomohli v boji proti neludskému pôsobeniu moci. Situáciu vníma kriticky no nie beznádejne. „To neznamená, že hlásam nevyhnutnosť ústupu z arény dnešného zápasu, ktorý má prevažne politický charakter; naopak myslím na expanzívnu silu kultúry, na prenikanie kultúry do politiky, najmä dnes a teraz, keď politika na celom svete aj u nás (a nie predovšetkým našou vinou) veľmi nebezpečne stráca kultúrne dimenzie, mení sa na akýsi mocenský boj a jej cieľ: humanizácia človeka, národa a celého ľudstva ustupuje veľmi citelne do úzadia, až sa takmer stráca.“¹⁵

¹² Tamže, s. 16.

¹³ HAMADA, M.: Sisyfovský údel. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1994. s. 26.

¹⁴ Zaujímavé sú jeho kritiky G. Husáka, pozri napr.: HAMADA, M.: Som človek písanej kultúry. In: *Odpovede*. Levice: KK Bagala, 2013. s. 31 – 46.; M. Válka, pozri napr.: Tamže, s. 31 – 46. a HAMADA, M.: Kto odchádza, kto zostáva. In: *Odpovede*. Levice: KK Bagala, 2013. s. 17 – 18.; V. Mináča, M. Rúfusa a V. Miháľika, pozri napr. HAMADA, M.: No bol som iný. In: *Odpovede*. Levice: KK Bagala, 2013. s. 60 – 75.

¹⁵ HAMADA, M.: Sisyfovský údel. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1994. s. 19.

Formovanie slovenskej národnej kultúry

Profesor Milan Hamada sa venoval štúdiu dejín a súčasnosti slovenskej národnej kultúry a literatúry. Jeho štúdium národnej kultúry prináša dôležité poznatky, ktoré sú prínosné a platné aj v súčasnosti. Jednou zo zaujímavých inšpirácií mu bolo ponímanie národa u Jána Kollára, ktorý pripodobňoval národ k „nádobe ľudskosti.“ „*Veru tak, národ i štát sú nádoby, ktoré treba naplniť a ich hodnota závisí od toho čím ich naplníme. Samy o sebe ešte hodnotu nemajú, to iba my ich zhodnocujeme alebo znehodnocujeme.*“¹⁶ Profesor Hamada zdôrazňoval pri formovaní národnej kultúry práve humanitné a demokratické hodnoty.

V dejinách slovenskej národnej kultúry sledoval počiatky jednorozmerného modelu kultúrnej koncepcie, ktorý sa prejavuje v spoločnosti a politike až do súčasnosti. Príčinou tohto ponímania národa je intolerancia nielen voči iným národom, kultúram, ale na elementárnej úrovni aj voči inak zmýšľajúcim. Počiatok tohto modelu jednorozmernej kultúry a intolerancie nachádza v období protireformácie a násilnej rekatolizácie. V činnosti jezuitského rádu videl úzke prepojenie kultúry a politiky a jeho jednoznačnú prevahu nad určovaním smerovania vtedajšej kultúry. Počas osvietenstva prišlo k zmene dovtedajšieho monolitného modelu. Feudalizmus začínal ustupovať a reformy Márie Terézie (1740-1780) a jej syna Jozefa II. (1780-1790) priniesli oživenie aj v oblasti kultúry. Profesor Hamada hovoril o jej emancipácii a o počiatkoch formovania občianskej spoločnosti. Tým dochádzalo k zmenám jednorozmerného modelu kultúry. Peter Rusnák v súvislosti so štúdiom slovenského humanizmu a baroka píše, že „*Hamadove kulturologické a umenovedné štúdie tému novovekého humanizmu a reformácie v kontexte barokovej kultúry na Slovensku objavným spôsobom sprostredkovali slovenskej vedeckej komunite.*“¹⁷

Na konci 18. storočia začal proces formovania moderného slovenského národa. Slovenské národné obrozenie bolo spojené s pôsobením viacerých generácií obrodencov. Z hľadiska presadzovania jednorozmerného modelu kultúry veľmi výrazne vynikajú myšlienky a činnosť štúrovcov. Pavol Krištof v príspevku *K vzťahu národných elít a národnej kultúry* zdôrazňuje, že „*Milan Hamada v tejto súvislosti upozornil na skutočnosť, že štúrovcovia presadzovali určitú ideovú, politickú a kultúrnu ortodoxiu, ktorá viedla k vlastníckemu vzťahu*

¹⁶ HAMADA, M.: Odpovede. Levice: KK Bagala, 2013. s. 25.

¹⁷ RUSNÁK, P.: Obec – sloboda – zodpovednosť. In: IHRINGOVÁ, K. et. al.: *Kultúrne premeny očami Milana Hamadu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015. s. 185.

k národnej kultúre. Cieľom tejto ortodoxie bol aj monopol na pravdu.“¹⁸ Profesor Hamada pri analýze ponímania národa a kultúry u Ľudovíta Štúra hovorí, že „*iba svojbytnosťou „národnej bytosti“ sa zaručovala svojbytnosť individuálnej ľudskej bytosti a nikdy nie naopak. V tomto vzťahu jednostrannej determinácie vzniká estetická koncepcia postulujúca nadosobnú ľudovú slovesnosť (ľudovú pieseň a pod.) za jediný umelecký kanón hodný napodobovania.*“¹⁹ To malo vplyv aj na literárnu tvorbu vtedajších autorov, ktorí mohli tvoriť literárne diela len podľa tohto vzoru. Krištof upozorňuje, že toto vnímanie ľudového jazyka a kultúry je romantickou idealizáciou ľudovej kultúry a nie je v súlade s reálnymi okolnosťami a stavom vtedajšej spoločnosti. „*Štúr tak povyšuje ľudovú kultúru či folklór na úroveň vysokej kultúry iných národov. Zároveň možno povedať, že nerozvinutosť ľudovej kultúry vydáva za osobitosť, ktorú povyšuje na národný svojráz.*“²⁰ Krištof vysvetľuje okrem iného pôvod týchto Štúrových myšlienok duchovnosti Slovanstva v „*spevavosti národa*“ a idealizácie ľudovej slovesnosti v „*pestroste slovanských nárečí a dialektov.*“²¹ Jedným z kritikov a odporcov Štúrových myšlienok a romantického národnoobroditeľského plánu bol Jonáš Záborský, ktorý si uvedomoval reálny stav ľudovej kultúry, ktorú vnímal ako pasívnu, nevzdelanú, trpiacu neduhmi ako napr. alkoholizmus a zlým sociálnym postavením. Vnímal absenciu elít, ktoré by mali byť na čele obrodzenia a nie jednoduchý ľud. Jeho odlišná realistická koncepcia²² si vyžiadala odmietnutie a vylúčenie zo strany štúrovcov, ktorí to považovali za napadnutie ich ponímania kultúry, čiže za ostrý protiklad k ich presadzovanému jednorozmernému modelu slovenskej národnej kultúry. „*O existencii tejto svojráznej „tradície“ svedčí aj to, že oponenti štúrovskej koncepcie kultúry sú často aj dnes považovaní za „haniteľov“ a hriešnikov národa.*“²³

¹⁸ KRIŠTOF, P.: K vzťahu národných elít a národnej kultúry. In: IHRINGOVÁ, K. et. al.: *Kultúrne premeny očami Milana Hamadu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015. s. 87.

¹⁹ HAMADA, M.: Kritické komentáre I. Levice: KK Bagala, 2012. s. 13.

²⁰ KRIŠTOF, P.: Romantický a neromantický nacionalizmus Ľ. Štúra, J. Záborského a Š. Launera. In: MARTINKOVIČ, M. (ed.): *Idey a vývoj slovenského národnotvorného myslenia*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave a Spolok Slovákov v Poľsku, 2011. s. 86.

²¹ K politickému mysleniu Ľ. Štúra bližšie pozri: KRIŠTOF, P.: Štúrova národnotvorná koncepcia. In: MARTINKOVIČ, M. (ed.): *Idey a vývoj slovenského národnotvorného myslenia*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave a Spolok Slovákov v Poľsku, 2011. s. 84 – 103.

²² K politickému mysleniu J. Záborského bližšie pozri: KRIŠTOF, P.: Záborského realistická koncepcia nacionalizmu. In: MARTINKOVIČ, M. (ed.): *Idey a vývoj slovenského národnotvorného myslenia*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave a Spolok Slovákov v Poľsku, 2011. s. 84 – 103.

²³ KRIŠTOF, P.: K vzťahu národných elít a národnej kultúry. In: IHRINGOVÁ, K. et. al.: *Kultúrne premeny očami Milana Hamadu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015. s. 87.

Po rokoch 1848-1849, v súvislosti so sklamaním z nevydarenej revolúcie, dochádza u Štúra k zmene myslenia. Svoje nádeje vyjadril v diele *Slovanstvo a svet budúcnosti*. V ňom sa vzdal svojich predošlých myšlienok a idealizáciu ľudového jazyka a kultúry akoby preniesol na Rusko. Krištof v súvislosti s porevolučným myslením Štúra píše: „*Vec Slovanstva podľa Štúra možno oživiť len pomocou energetickej sily Ruska, ktorá prekoná všetky separatistické a partikularistické tendencie, vrátane ním v predrevolučnom období oceňovanej kmeňovej, kultúrnej a jazykovej plurality.*“²⁴Jeho idealizácia politického a spoločenského stavu v Rusku a príklon k myšlienke zjednotenia Slovanov pod vedením Ruska má ďalekosiahlejšie dôsledky, ktoré sú prítomné aj v súčasnosti. Milan Hamada v tejto súvislosti hovorí o počiatku spochybňovania príslušnosti slovenského národa k európskej, západnej kultúre. „*Časté utiekanie sa na Východ k veľkému Rusku vytlačalo z nášho vedomia pocit i povedomie príslušnosti k Európe. Nevhodné bolo totiž definovanie nášho postavenia ako mostu medzi takzvaným východným humanizmom a západnou technickou spoločnosťou.*“²⁵Hamada to vysvetľuje nesprávnym pochopením týchto kultúr. V Rusku vidí humanistický étos v dielach významných osobností ruskej kultúry, najmä F. M. Dostojevského a L. N. Tolstého, ale v žiadnom prípade ho nevidí v oblasti politickej. Západnú Európu považuje za kolísku humanizmu. V článku *Európa – naša druhá vlasť*, ktorý napísal v roku 1998, apeloval na slovenský národ a politikov, že „*je čas rozpamätať sa na to, že sme národom s výraznou európskou kultúrou.*“²⁶ Roky 1998 a 1999 boli v znamení zvýšenej snahy a aktivít, ktoré neskôr viedli k vstupu Slovenska do NATO a EÚ, čím sa potvrdila orientácia Slovenska na západnú kultúru.

V súčasnosti môžeme vidieť opäť snahy o idealizáciu a glorifikovanie Ruska a odmietanie, či niekedy až demonizovanie západnej kultúry ako úpadkovej, nemorálnej a neslobodnej. Myšlienky a varovania profesora Hamadu sa preto opäť stávajú aktuálnymi, a to aj v súvislosti s udalosťami na východnej Ukrajine. V roku 2014 v rozhovore s Tomášom Jahelkom pod názvom *Odhaľovať hodnoty ľudskosti a demokracie*, sa Milan Hamada, okrem iného, vyjadruje k aktuálnym udalostiam na Ukrajine. Vojenský zásah Ruska môžeme podľa jeho slov považovať za prejav *antihumánnych* a antidemokratických síl, ktoré v ňom prevládajú. V Ukrajine, rovnako ako v Česku a Slovensku, vidí rovnaké váhanie a protirečivosť v orientácii medzi európskou kultúrou západného typu a kultúrou východného typu. Profesor Hamada však stojí jednoznačne

²⁴ Tamže, s. 93.

²⁵ HAMADA, M.: *Kritické komentáre I*. Levice: KK Bagala, 2012. s. 183.

²⁶ Tamže, s. 184.

na strane európskej kultúry a varuje pred ruskou neslobodou: „*Demokratická Európa je duchovne mnohotvárnna, mnohorozmerná, rozvíjajúca politický, kultúrny a duchovný dialóg, kým Rusko tento dialóg odmieta a ak sa prejaví túžba po dialógu, tak ho potláča. Ustavične sa cíti ohrozené.*“²⁷ V Ukrajine sa prejavila snaha o pričlenenie práve k európskej kultúre, čo viedlo k agresívnemu potlačeniu zo strany Ruska.

Jednorozmerný model národnej kultúry a zasahovanie politickej moci do oblasti kultúry sa prejavovalo aj počas slovenského štátu 1939-1945. Veľká časť diel v oblasti výtvarného umenia, sochárstva, filmu, fotografie atď., mali formou propagandy podporovať jeho existenciu a svojbytnosť národa. Často v týchto dielach možno vidieť prepojenie s biblickými motívmi a starými slovenskými mýtmi.²⁸ Profesor Hamada vnímal vznik a existenciu slovenského štátu predovšetkým ako vôľu Adolfa Hitlera a ako satelitu nacistického Nemecka.

Po socialistickej revolúcii sa opäť prejavil jednorozmerný model kultúry, a to prostredníctvom prvenstva komunistickej ideológie a tendencie o ovládnutie kultúry politickou mocou. Jediným obdobím, kedy sa slovenský národ stretol s demokratickými a humanitnými hodnotami, je existencia prvej Československej republiky 1918-1938. Profesor Hamada v tejto súvislosti píše: „*Takže naozaj Slovensko poznalo demokraciu ako politickú tradíciu len z obdobia prvej republiky, počas spoluzitia s českým národom. Túto skutočnosť spochybňovala marxistická dogmatická ideológia, ktorá demokraciu v Československej republike pokladala za produkt a vlastníctvo buržoázie, čím popierala, že v období existencie ČSR prechádzal slovenský národ jedinečnou a dodnes dostatočne nevyužitou školou demokracie.*“²⁹Pre profesora Hamadu je veľmi dôležité myslenie Tomáša Garriguea Masaryka. Tomáš Jahelka sa v príspevku *Dichotómia Východu a Západu v dejinách slovenskej národnej kultúry* zaoberá hlavnými hodnotami a myšlienkami, ktoré inšpirovali profesora Hamadu. „*Milan Hamada a T. G. Masaryk zdieľajú, podľa nás, mnohé spoločné pohľady a styčné body nachádzajúce sa v ich filozofii dejín. Ide najmä o dôraz na humanitu a demokraciu ako potrebné nosné atribúty našich národných dejín.*“³⁰

²⁷ JAHNELKA, T. – HAMADA, M.: *Odhaľovať hodnoty ľudskosti a demokracie*. Rozhovor s Milanom Hamadou. In: *Křestanská revue*, roč. LXXXI, 2014, č. 6, s. 31.

²⁸ Bližšie pozri: http://www.sng.sk/sk/vystavy/728_sen-utf215-skutocnost-umenie-propaganda-1939-1945

²⁹ JAHNELKA, T. – HAMADA, M.: *Odhaľovať hodnoty ľudskosti a demokracie*. Rozhovor s Milanom Hamadou. In: *Křestanská revue*, roč. LXXXI, 2014, č. 6, s. 30.

³⁰ JAHNELKA, T.: *Dichotómia Východu a Západu v dejinách slovenskej národnej kultúry*. In: IHRINGOVÁ, K. et. al.: *Kultúrne premeny očami Milana Hamadu*. Červený Kostelec: Pavel Merhart, 2015. s. 49.

Jahelka hovorí o rozdielnosti Masarykovho myslenia oproti národnoobrodne-
neckým koncepciám z 19. storočia. Masaryk sa snažil o realistické ponímanie
národa, pričom bol zástancom orientácie na európsku, západnú kultúru, a bol
proti snahe o obhajovanie svojbytnosti národa na základe často účelovo vy-
myslených mýtov. Tu si myslíme, že ide o ďalšiu súvislosť s aktuálnosťou myš-
lienok profesora Hamada. U štúrovcov videl Hamada snahu o potvrdenie nut-
nosti existencie často prostredníctvom jedinečnosti mýtov. Ich snaha o zacho-
vanie existencie, a v istom období aj snaha o nezávislosť slovenského národa,
okrem kultúrneho monopolu a s ním súvisiacej intolerancie, pracovala aj so
symbolom nepriateľa, ktorý nabádal k jednote a stabilite hnutia. Milan Hama-
da sleduje tento jednorozmerný model v našich dejinách od protireformácie
a rekatolizácie až do súčasnosti. V našej kultúre sa akoby stále objavoval strach
a s ním spojená snaha o obranu existencie nášho národa a kultúry. Hamada
však zdôrazňuje, že „naším cieľom už nemôže byť romanticky ponímaný národ,
definovaný takmer až rasovou výlučnosťou, ale slobodná národná spoločnosť,
ktorá nemusí presviedčať svet a seba, že skutočne jestvuje ako svojbytný národ.
Musíme usilovať o národnú spoločnosť vnútorne diferencovanú a mnohotvárnú.
Pri budovaní demokratickej spoločnosti nepotrebujeme žiarlivo strážiť národnú
jednotu.“³¹ Profesor Hamada sa snaží presadzovať iné ponímanie národa: „Ve-
rím, že je v tom úteku k národu čosi príťažlivé, nadchýnajúce, ale národ sa môže
prejaviť ako národ len vtedy, keď vládne práve nadnárodnými (sociálnymi, po-
litickými, ekonomickými, kultúrными) formami života, keď vie a môže sa v nich
prejavovať. A to platí, domnievam sa predovšetkým dnes.“³²

Sizyfov triumf?

Na inváziu vojsk Varšavskej zmluvy do ČSSR v auguste 1968 reagoval Milan
Hamada napísaním *Sizyfovského údelu*, v ktorom odmietol tento prejav násil-
ného ukončenia Pražskej jari. „Sizyfovský je údel malých národov. Kritériom
sily vo svete sa čím ďalej tým viac stáva množstvo hmotných statkov. Najmoc-
nejší je ten, kto má najviac nebezpečných zbraní. Jedna jediná moc vládne to-
muto svetu a jej meno je veľmoc. Táto moc už dávno zabudla, že jej povinnosťou
je chrániť ľudstvo...“³³ Ďalej v ňom naznačuje, že akoby jediným východiskom
z tejto nepriaznivej situácie malo byť prispôsobenie sa moci. V skutočnosti
v období nasledujúcej normalizácie dochádzalo okrem iného k postupnému

nútenému popieraniu a odvolávaniu myšlienok a publikácií, ktoré sa snažili
počas Pražskej jari o liberalizáciu a demokratizáciu režimu. Množstvo ľudí
zapojených do tohto zápasu, väčšinou z kultúrnej a umeleckej sféry, stráca-
lo svoje zamestnanie. Jedným z nich bol aj profesor Hamada, ktorý za svoj
postoj k invázii musel odísť z Ústavu slovenskej literatúry SAV a mal zákaz
publikovania a pôsobenia v oblasti kultúry. Až po dvoch rokoch neustáleho
hľadania zamestnania sa mu podarilo zamestnať sa v Slovenskej pedagogic-
kej knižnici. Napriek tlaku, ktorý na neho bol vyvíjaný zo strany Miroslava
Válka, vtedajšieho ministra kultúry, aby napísal sebakritiku, ako to popisuje
v knihe *Odpovede*, čím by sa dištancoval od svojich predchádzajúcich názo-
rov, sa odmietol podvoliť. Válek takto nútil množstvo autorov, aby sa vzdali
svojich myšlienok. Vo veľa rozhovoroch sa profesora Hamada pýtajú, či nev-
níma obdobie normalizácie ako stratu dvadsiatich rokov života a ako vnímal
to, že iní autori stále publikovali aj v tomto období. Jeho odpoveďou je, že
si našiel svoju cestu ako sa venovať kultúre aj napriek zákazu, a to tak, že sa
zamerával na štúdium zrodu novodobej kultúry bez toho, aby musel podliehať
akejkoľvek cenzúre. Pomôcť preniesť sa cez toto obdobie mu pomohlo aj jeho
motto: „Mám také heslo ako Jan Neruda: vším, čím jsem byl, byl jsem rád.“³⁴
Svoje odmlčanie vnímal ako správne. Uvedomoval si, že nebol jediný, ktorý
sa postavil proti režimu a svoje názory považoval za správne a neodvolateľné.

Postava a symbol Sisyfa sa neustále objavuje v jeho úvahách a prácach.
Asi najviac spája tento pojem s Dominikom Tatarkom, aj keď nebol jediným
predstaviteľom kultúry, s ktorým ho spájal. Tatarka bol oddaný životu v prav-
de, a to dokazoval, podľa profesora Hamada, nielen svojou literárnou činnos-
ťou, ale aj svojím vlastným životom. Snažil sa o hľadanie transcendentálnych
hodnôt, ktoré presahujú človeka. Bol verný humanitným ideálom, za ktoré
celý život bojoval. „Preto ho fascinoval Sisyfos ako stelesnenie nepretržitého
zápasu so všetkým, čo prekáža človeku byť človekom.“³⁵ Hamada považoval Ta-
tarkove diela *V úzkosti hľadania*, *Prútené kreslá* a *Rozhovory bez konca* za diela
s absolútnou hodnotou. Sú podľa neho nadčasové a majú vysokú výpovednú
hodnotu, ktorá nezmizne s ubiehajúcim časom. Tatarka síce v 40. rokoch 20.
storočia podľahol komunistickej ideológii, ale neskôr zvíťazilo jeho kritické
myslenie a túto ideológiu odmietol a stal sa jedným z jej hlavných kritikov
a oponentov. Profesor Hamada považuje 60. roky za najdôležitejšie v tvor-
be Dominika Tatarku. Jeho diela boli písané bez ideologickej deformácie,
čo bolo veľmi vzácné. Tatarka sa stal Hamadovým blízkym priateľom a jeho

³¹ HAMADA, M.: *Kritické komentáre I*. Levice: KK Bagala, 2012, s. 63.

³² Tamže, s. 47.

³³ HAMADA, M.: *Sizyfovský údel*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1994, s. 6.

³⁴ HAMADA, M.: *Odpovede*. Levice: KK Bagala, 2013, s. 70.

³⁵ HAMADA, M.: *Kritické komentáre I*. Levice: KK Bagala, 2012, s. 33.

myšlienky a názory mali na Hamadu veľký vplyv. Bolo to najmä Tatarkovo ponímanie kultúry a nebezpečenstva ideológií,³⁶ ale aj schopnosť zachovať si vnútornú slobodu a osobnú integritu aj v časoch hlbkej beznádeje a nepravosti, ktorú zažívali obaja v období normalizácie.

Po Nežnej revolúcii v roku 1989 sa skončilo nútené odmlčanie Milana Hamadu, a napriek zmene režimu a všeobecnému optimizmu z vízie slobody a demokracie stále apeloval na nebezpečenstvá, ktoré môžu zviest z tejto cesty a na zmeny, ktoré sa musia udiat najmä v sfére kultúry, aby sa novonadobudnutá sloboda mohla upevniť a naďalej prevkitať. So vznikom samostatnej Slovenskej republiky v roku 1993 a voľbami v roku 1994, kedy sa k moci dostáva koalícia pod vedením Vladimíra Mečiara, nastáva obdobie mečiarizmu, ktoré znamenalo odklon od slobody a demokracie. Profesor Hamada sa opäť stáva kritickým hlasom, ktorý zaznieval na obranu demokracie a slobody. Mečiarizmus znamenal opätovný presah a snahu o kontrolu a riadenie kultúry politickou mocou. Zavádzal jednorozmerný model národnej kultúry a odmietal akékoľvek prejavy iného názoru a kritiky zo strany občanov voči vládnej moci. Podľa Milana Hamadu náš samostatný štát hneď od začiatku nadviazal na nesprávnu tradíciu. Tento deformovaný vývoj Slovenskej republiky mu pripomínal existenciu feudálneho štátu, ktorý bol v minulosti vlastníctvom určitej spoločenskej skupiny. Náš štát sa stal vlastníctvom vládnucich politických strán a nie slovenských občanov. „*Je nešťastím, že sa náš práve narodený štát správa feudálne a nie občiansky. Keby to čo hovorím nebola pravda, neboli by sme svedkami excesov súčasnej kultúrnej politiky, v ktorej sa najvyšší úradník pre túto sféru správa ako feudálny pán, udeľujúci tresty a odmeny podľa svojej ľubovôle, aj keď sa skrýva za záujmy slovenského národa.*“³⁷ Milan Hamada v príspevku *Na obranu ľudskosti a demokracie* vysvetľuje dôvody toho, čo sa stalo s nadšením novembrových dní a ako mohlo dôjsť k takémuto nepriaznivému vývoju: „*Veď vieme, že človek je ambivalentná bytosť, rovnako nadaná náchylnosťou k dobru i zlu. A tí, ktorým zverujeme do rúk právo rozhodovať o veciach verejných, sú takí istí.*“³⁸ Jeho myšlienky by sme mohli zhrnúť do potreby vytvorenia občianskej spoločnosti, ktorá by plnila funkciu kontroly a protiváhy moci. Potrebné bolo obnovenie základných cností: najmä zodpovednosti, poctivosti a skromnosti, ktorá

³⁶ Bližšie pozri: HAMADA, M.: *Kritické komentáre II*. Levice: KK Bagala, 2013. s. 134 – 173.

³⁷ Tamže, s. 84.

³⁸ HAMADA, M.: Na obranu ľudskosti a demokracie. In: NOVOSÁD, F. (ed.): *Hľadanie zmyslu. Dielo literárneho vedca, kritika a historika kultúry Milana Hamadu a hodnotové kritériá*. Bratislava: Literárna nadácia Studňa, 2003. s. 5.

spolu s kritickým myslením na úrovni každého z nás bude viesť k návratu k demokratickému vývoju našej krajiny. Zosobnenie boja za demokratický vývoj nášho samostatného štátu videl v činoch prezidenta Michala Kováča, ktorý podľa neho „*cíti za dielo svojho ducha, krajinu, zodpovednosť*“³⁹ a preto sa postavil proti plánom a aktivitám vládnucej moci. Tu sa opäť prejavuje pôsobenie *antihumánnych síl*, no profesor Hamada varuje pred používaním rovnakých prostriedkov boja, aké využívali predstavitelia a sympatizanti vládnucej moci. Tento boj s *antihumánnymi silami* nesmie nabrat smer likvidácie protivníka, o to sa musíme snažiť práve presadzovaním všeludských hodnôt a ideí, ktoré sú jediným spôsobom ako obrániť človeka, jeho slobodu a dôstojnosť. V týchto časoch varoval pred použitím násilia a likvidáciou, ku ktorej by sa mohli uchýliť občania v snahe o zmenu nepriaznivého stavu. Znova sa vracia k myšlienkam Dominika Tatarku a iných, ktorých považoval za stúpcov evanjelia lásky, ktoré nás má práve v takýchto časoch viesť k prevahe príkazu lásky nad strachom a trestom. V článku *Kto sú skutoční zakladatelia zvrchovanej SR?* ostro kritizuje mečiarizmus. Tých, čo sa vyhlasovali za zakladateľov zvrchovaného štátu, nepovažuje za pravých zakladateľov, pretože si novovzniknutý štát najmä privlastnili. Nebol to štát pre všetkých občanov. Stal sa akousi „vojenskou korisťou“, ktorá predstavovala zisk a bohatstvo pre týchto „vlastníkov“. Predstavitelia *humanitných síl*, ktorí sa od začiatku postavili na odpor proti rozhodnutiam a aktivitám vládnucej moci, ktorá pôsobila likvidačne pre demokratický vývoj, boli považovaní za nepriateľov Slovenska a jeho zvrchovanosti. Argument jednorozmerne ponímanej národnej kultúry opäť slúžil k potlačeniu oponentov. „*Od povestnej parlamentnej noci 1994 sme sledovali, ale najmä pociťovali ako sa všetkými dovolenými, najmä však nedovolenými prostriedkami, uplatňoval protidemokratický režim vládnutia, či vlastne ovládania spoločnosti.*“⁴⁰ Až vo voľbách v roku 1998 sa podľa profesora Hamadu občania rozhodli vziať si späť svoj štát a rozhodli o zmene vlády a tým aj o zmene smerovania svojho štátu. Od týchto volieb sa stáva Slovensko opäť zvrchovaným a samostatným štátom všetkých občanov. Dôležitá bola *húževnatá práca demokratických síl*. „*A preto za skutočných zakladateľov samostatnej a zvrchovanej Slovenskej republiky pokladám tých, ktorých bývalá politická moc vyhlasovala za jej nepriateľov. Až teraz Slovensko patrí opäť všetkým občanom. Až teraz možno povedať, že je pripravené vstúpiť*

³⁹ Tamže, s. 6.

⁴⁰ HAMADA, M.: Kto sú skutoční zakladatelia zvrchovanej SR? In: *Fakty*, roč. 6, 1999, č. 2, s. 22.

do demokratickej Európy.“⁴¹ Nezabúda ani na orientáciu Slovenska na západnú, európsku kultúru. Záverom varoval pred presadzovaním straníckych záujmov nad celospoločenskými, ktoré musia mať vždy prvenstvo, inak sa nebude jednať o demokratický štát všetkých občanov, ale opäť sa sklzáne k antidemokratickému vývoju a obmedzovaniu slobody občanov. Opäť nepodľahol nadšeniu z nového smerovania krajiny, a keď bolo treba aby sa postavil na obranu pravdy, kritizoval aj aktivity predstaviteľov vlády na čele s Mikulášom Dzurindom, ktorá mala pôvodne za cieľ priviesť Slovensko opäť na cestu demokracie. Všimol si, že pod zásterou presadzovania a potreby hodnotovej politiky postupne dochádzalo ku uprednostňovaniu úzkych straníckych záujmov. „V politike vždy dochádza k napätiu medzi dvoma ponímaniami: medzi ponímaním politiky ako spravovania vecí verejných a politiky ako boja o moc.“⁴² Prvé ponímanie politiky musí vždy v tomto boji bojovať o prežitie. Predpokladal, že vláda na čele s Róbertom Ficom, ktorá bude zostavená po voľbách v roku 2006, bude pracovať s nacionalistickými vášňami. Vychádzal pri tom s nekritických vyjadrení o bývalom režime, ktorými sa prezentoval Fico v médiách. Fica a stranu SMER-SD nepovažoval za ľavicovú stranu európskeho typu. V súčasnosti keď celá Európa čelí migračnej kríze, ktorá otriasa základmi Európskej únie a má dosah na jej celé fungovanie a aj samotnú existenciu, sa na Slovensku začína opäť veľmi výrazne prebúdať nacionalizmus. Vo vidine ohrozenia suverenity našej krajiny, života a bezpečnosti jej občanov sa práve aj príčinou vyjadrení predsedu bývalej vlády Fica namiesto „príkazu lásky“ v spoločnosti začal šíriť strach o náš národ, o našu kultúru a o naše kresťanské hodnoty a vieru. Samotný pojem multikulturalizmu sa dnes spája vo vedomí spoločnosti s veľmi pejoratívnym obsahom. To nám pripomína ďalšiu úvahu profesora Hamadu, pre ktorého je dôležitá mnohorozmernosť kultúry oproti jednorozmernému modelu. „Predstava eurocentrizmu je neutržateľná. Neplatí, že ak Európa nebude kresťanská, tak nebude. Ak nebude multikulturálna, potom nebude.“⁴³ Európa si predovšetkým musí zachovať vernosť humanitným všeludským ideám, ktoré sa v nej zrodili a nesmie ich za žiadnu cenu poprieť. Od Nežnej revolúcie varoval pred strašiakom nacionalizmu. V súčasnosti v súvislosti s udalosťami v Európe aj vo svete zaznieva jeho varovanie ešte výraznejšie. Nevyučoval dokonca ani možnosť recidívy totalitných režimov, v podobe akéhosi novodobého variantu národného socializmu. Vzhľadom na absenciu dlhodobej demokratickej tradície a prevahu jednorozmerného modelu národnej kultúry spojeného s ostrá-

⁴¹ Tamže, s. 22.

⁴² HAMADA, M.: *Odpovede*. Levice: KK Bagala, 2013. s. 44.

⁴³ Tamže, s. 61.

kizáciou oponentov v našom štáte, je potrebné tomuto riziku venovať zvýšenú pozornosť.

Inšpiráciou pre túto časť nášho príspevku je článok Jaroslava Danišku s názvom *Sizyfov triumf*. Píše v ňom o neľahkom boji profesora Hamadu, Sifyfa, za slobodu. Daniška v závere píše, že Hamada, vyhral tento boj: „Pritom je to víťaz, Sifyfos, ktorý vyniesol svoj balvan a hrdo sa vystrel.“⁴⁴ Myslíme si, že práve na príklade osobného sifyfovského údeltu profesora Milana Hamadu, môžeme vidieť, že triumf je v skutočnosti nedosiahnuteľný. Vo svete bude vždy prebiehať boj *humanizujúcich a antihumaných síl*. Každý človek a spoločnosť sa musí brániť proti týmto *antihumaným silám*, pretože „moc je oslobodená od všetkých ľudských záväzkov, moc, ktorá vidí zmysel sama v sebe.“⁴⁵ Aktuálny vývoj v našej krajine, Európe alebo vo svete sa môže zdať nepriaznivý pre hodnoty a idey humanity a demokracie, ale nesmieme rezignovať a ani podľahnúť beznádeji. „Unavený Sifyfos má aj po neúspešnom pokuse na tvári úsmev. Vždy má totiž za sebou veľké a jedinečné dobrodružstvo senzibility a intelektu, ktoré jeho i nás ustavične oslobodzuje.“⁴⁶ Samotná snaha je teda dôležitejšia ako triumf. Profesor Hamada bol ochotný obetovať za slobodu, pravdu a všeludské hodnoty a idey všetko, a napriek nedosiahnutiu absolútneho triumfu sa nevzdáva a neľutuje svoje rozhodnutia, a tým sa stáva výzvou pre nás všetkých. „Za svoje úsilie o ľudské hodnoty literatúry i života som platil. Asi sú to predsa len vzácne hodnoty. Stojí za to usilovať sa o ne aj dnes. Dôkladnejšie a prenikavejšie, ako som to robil ja, ale aspoň s takým nasadením, ako bolo moje. Ináč to neprinesie radosť, pretože úspech je takmer nemožný. Úspechom je iba radosť z podniknutého úsilia.“⁴⁷

L I T E R A T Ú R A

DANIŠKA, J.: *Sizyfov triumf*. In: *Týždeň* [online]. 2013. Dostupné na internete <http://www.tyzden.sk/casopis/14165/sizyfov-triumf/>

HAMADA, M.: *Básnická transcendencia*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1969.

— Na obranu ľudskosti a demokracie. In: NOVOSÁD, F. (ed.): *Hľadanie zmyslu. Dielo literárneho vedca, kritika a historika kultúry Milana Hamadu a hodnotové kritériá*. Bratislava: Literárna nadácia Studňa, 2003, s. 5 – 7.

⁴⁴ DANIŠKA, J.: *Sizyfov triumf*. In: *Týždeň* [online]. 2013. [cit. 2016-10-22]. Dostupné na internete <http://www.tyzden.sk/casopis/14165/sizyfov-triumf/>

⁴⁵ HAMADA, M.: *Kritické komentáre I*. Levice: KK Bagala, 2012. s. 37.

⁴⁶ HAMADA, M.: *Odpovede*. Levice: KK Bagala, 2013. s. 17.

⁴⁷ Tamže, s. 25.

- *Kritické komentáre I.* Levice: KK Bagala 2012.
- *Kritické komentáre II.* Levice: KK Bagala 2013.
- Kto sú skutoční zakladatelia zvrchovanej SR? In: *Fakty*, roč. 6, 1999, č. 2, s. 22.
- *Odpovede.* Levice: KK Bagala 2013.
- *Sizyfovský údel.* Bratislava: Slovenský spisovateľ 1994.
- JAHELKA, T.: Dichotómia Východu a Západu v dejinách slovenskej národnej kultúry. In: IHRINGOVÁ, K. et. al.: *Kultúrne premeny očami Milana Hamadu.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 49 – 66.
- HAMADA, M.: Odhaľovať hodnoty ľudskosti a demokracie. Rozhovor s Milanom Hamadou. In: *Kresťanská revue*, roč. LXXXI, 2014, č. 6, s. 29 – 33.
- JANASZEK-IVANIČKOVÁ, H.: Lux in tenebris, čiže o axiologickom systéme Milana Hamadu v premenách času. In: NOVOSÁD, F. (ed.): *Hľadanie zmyslu. Dielo literárneho vedca, kritika a historika kultúry Milana Hamadu a hodnotové kritériá.* Bratislava: Literárna nadácia Studňa, 2003, s. 15 – 24.
- KRIŠTOF, P.: K vzťahu národných elit a národnej kultúry. In: IHRINGOVÁ, K. et. al.: *Kultúrne premeny očami Milana Hamadu.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 88 – 101.
- Romantický a neromantický nacionalizmus L. Štúra, J. Záborského a Š. Launera. In: MARTINKOVIČ, M. (ed.): *Idey a vývoj slovenského národovtorného myslenia.* Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave a Spolok Slovákov v Poľsku, 2011, s. 68 – 155.
- MARTINKOVIČ, M.: Moc kultúry a nekultúrnosť moci. In: IHRINGOVÁ, K. et. al.: *Kultúrne premeny očami Milana Hamadu.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 13 – 29.
- RUSNÁK, P.: Obec – sloboda – zodpovednosť. In: IHRINGOVÁ, K. et. al.: *Kultúrne premeny očami Milana Hamadu.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 185 – 193.

S U M M A R Y

Prof. Milan Hamada, the Man of Written Culture

The aim of this paper is a presentation of one of the most important and influential persons of political and educational life in Slovakia. We would like to introduce professor Milan Hamada (1933) and his attitudes and opinions, which he used to fight against communism. Professor Hamada is a literary critic, theorist and literary historian. His main interest and motivation has always been defense of human, his freedom and dignity. He has never given up despite the painful consequences that he had to suffer because of communism. In the first part we have presented his thoughts and opinions related to culture, human beings and the relationship between culture and politics.

In the second part we have focused on the formation of national culture and and the predominance of one-dimensional model of national culture in our society. In the last part, which is called Sisyphus triumph, we have analysed the ideas and opinions of professor Hamada, in which he says that topic of the protection of freedom has stayed actual also nowadays, a long time after the overthrow of communism. We think that not only the work and ideas of professor Hamada, but also his life, is a great inspiration for all of us. Last but not least we would like to introduce professor Hamada by his own words: “*I found out and it was a long time ago, that I have to stand by recusant, persecuted and resistant ones. This is the only way how human can protect their dignity and especially the most precious present – freedom.*”⁴⁸

Štúdia je publikovaným výstupom riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0375/16 *Človek medzi profánnym a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia.*

⁴⁸ HAMADA, M.: *Odpovede.* Levice: KK Bagala, 2013. s. 23.

Aspekty morálno-pedagogickej formácie v slovenskom kultúrnom prostredí

KATARÍNA VURČÍKOVÁ

Pojem pedagogika môžeme jednoducho charakterizovať ako náuku o výchove a vzdelávaní. Neodmysliteľnou časťou pedagogiky je teória vzdelania – didaktika. Didaktika sa vo všeobecnosti zaoberá vzdelávacou stránkou. „*Pojem didaktika je odvodené z gréckeho slova didaskó, čo môžeme preložiť ako učím, poučujem. Z histórie je známe, že pojem didaktika uviedol do pedagogiky nemecký pedagóg Wolfgang Ratke v roku 1613. Rôzni myslitelia považovali didaktiku za umenie učiť.*“¹ K rozvoju didaktického myslenia prispeli Jan Amos Komenský so svojím dielom *Velká didaktika*, Jean Jacques Rousseau a jeho *Emil alebo o výchove*, taktiež Konstantin Dmitrijevič Ušinskij s dielom *Človek ako predmet výchovy* a iní. Didaktika sa postupne vyvíjala a prispela ku skvalitňovaniu vyučovania všetkých predmetov a ich obsahov.

Etiku začleňujeme z etymologického hľadiska ako grécke slovo *éthos*. Slovo *éthos* v prenesení na človeka môžeme chápať ako označenie spôsobu zmysľania a konania jednotlivca. V súčasnosti môžeme povedať, že etika nás neustále obklopuje a ovplyvňuje, hoci si to v bežnom živote vôbec neuvedomujeme. „*Existuje rozmanitá škála rôznych presvedčení o tom, ako by sme sa mali navzájom k sebe správať. My by sme sa však mali snažiť o to, aby bola etika objektívna a univerzálna.*“² Etika je prítomná pri každom jednotlivcovi a pomáha mu, aby sa dokázal slobodne rozhodnúť medzi dobrom a zlom.

Tak ako je didaktika neodmysliteľnou súčasťou pedagogiky, rovnako i morálka je komplementárna pre etiku a sú vzájomne späté a podporujú sa. Etika je totiž teoretickou rovinou morálnej praxe.

Etická výchova ako vyučovací a vzdelávací predmet nebola na Slovensku súčasťou školského vzdelávania. „*V období komunizmu v školách prevažovala mravná výchova postavená na ideológii marxizmu-leninizmu.*“³ Ne-

skôr vznikol predmet etická výchova ako existenciálna potreba vychovávať mládež a budúce generácie morálne a mravne. Po páde komunizmu totiž zavládla mravná kríza spoločnosti, pretože vo veľkej miere vzrástla kriminalita, porušovanie ľudských práv, sprenevery, násilie a agresivita. „*V slovenskom školskom prostredí vstúpila do popredia otázka mravného formovania mládeže, ktorá sa odzrkadlila ako existenciálna potreba v zavedení predmetu etickej výchovy do obsahu vzdelávania. Etická výchova ako vyučovací predmet bola implementovaná do škôl v 90. rokoch 20. storočia. Priniesla so sebou ideál mravne zrelého jedinca, ku ktorému sa mali žiaci priblížiť.*“⁴ Každý jednotlivec ako ideál mal mať predispozície k tomu ako byť mravne a morálne zrelý, kreatívny, mal zvládnuť pozitívne hodnotiť iných ľudí a mal schopnosť vedieť vyjadriť svoje pocity.

Ak sú na hodinách etickej výchovy vhodné a správne vybrané aktivity a činnosti, každý mladý človek sa dokáže ustavične mravne a morálne utvárať. Takýto človek nadobúda schopnosti chápať mravné normy, postoje, správanie i konanie. „*Základom aplikácie etickej výchovy v edukačnej praxi je poznanie primárnych cieľov podľa Štátneho vzdelávacieho programu, obsahu etickej výchovy stanovenej Ladislavom Lenczom, výchovných zásad, stratégií a metód.*“⁵ Môžeme si dovoliť tvrdiť, že príprava pedagóga na vyučovanie a jeho následné podávanie informácií je rozhodujúcim faktorom v správnom a skutočnom poznávaní žiakov. Pri precíznom naštudovaní programu etickej výchovy, jej obsahu, metód, cieľa, ale i stotožnení sa s mravnými zásadami by mal byť každý pedagóg schopný správne pôsobiť na svojho žiaka. Utváranie osobnosti mladého človeka je totiž podporované osobnosťou pedagóga. „*Neustále platí, že človekom sa rodíme, ale individualitou sa stávame postupne vplyvom svojej rodiny, ale aj školy a širšieho sociálneho prostredia.*“⁶

Etickú výchovu si môžeme predstaviť ako praktický predmet, ktorý je kombináciou etiky a pedagogiky. Hlavnou myšlienkou predmetu etickej výchovy ako náuky je formovanie charakterových vlastností jedinca, jeho morálne a mravné zmysľanie a konanie. „*Ide o výchovu, ktorá podporuje altruizmus a humánne správanie človeka a pomáha budovať harmonické vzťahy v rodine, na pracovisku, medzi spoločenskými skupinami, medzi národmi. Každý jednotlivec sa snaží nájsť ideál šťastia, ktorého predpokladom je starať sa nielen*

⁴ Tamže, s. 6.

⁵ Tamže, s. 6.

⁶ TAMÁŠOVÁ, V.: *Hlavné činitele sociálneho vývoja dieťaťa – škola a rodina*. In: *Acta Facultatis Paedagogicae Universitatis Tyrnaviensis*. 1. vydanie. Trnava: Trnavská univerzita, Pedagogická fakulta, 1998. s. 99.

¹ PETLÁK, E.: *Všeobecná didaktika*. 1. vydanie. Bratislava: IRIS, 1997, s. 9.

² ROBINSON, D. – GARRATT, CH.: *Etika*. 1. vydanie. Praha: Portál, 2004, s. 170.

³ HOLLÁ, K.: *Didaktika etickej výchovy*. 1. vydanie. Nitra: Pedagogická fakulta UKF, 2014 s. 8.

o seba, ale aj o druhých.⁷ Etika je neodmysliteľnou súčasťou vyučovacieho procesu. Pretože dokáže pomôcť dospelým ľuďom zorientovať sa vo svete a poradiť si s prípadnými nástrahami, ktoré so sebou život prináša.

Pri zrealizovaní etickej výchovy ako vyučovacieho predmetu na Slovensku bol nesmiernym prínosom Robert Roche Olivar a jeho projekt o prosociálnom správaní. Prosociálnosť definujeme ako činnosť človeka realizovanú v prospech iného jedinca bez očakávania odmeny, prípadne sympatií. „Robert Roche Olivar vychádzal zo zistenia, že dominantným faktorom ovplyvňujúcim pozitívny vývoj charakteru jedinca je prosociálnosť.“⁸ Venoval sa výskumu danej problematiky, ktorú v skratke zhrnul do 15 bodov.

Prvých desať bodov obsahuje vlastnosti a správanie, ktoré umožňuje prosociálnosť rozvíjať u žiakov:

- dôstojnosť a úcta k sebe samému i ľudskému jedincovi všeobecne,
- postoje a kvalifikácia v medziludských vzťahoch,
- schopnosť pozitívne hodnotiť správanie a konanie druhých ľudí,
- kreativita a iniciatíva ako schopnosť vykonávania hodnotných skutkov,
- komunikácia a vyjadrovanie vlastných pocitov/citov,
- sociálna empatia,
- asertivita, sebaovládanie a správne riešenie konfliktov s druhými ľuďmi,
- prosociálne vzory,
- príklady prosociálneho správania, ako priateľstvo, spolupráca, darovanie a i.,
- spoločenská a celková prosociálnosť, ako solidarita, nenásilie atď.

Ostatných päť bodov sa zameriava na vzťah dospelých autorít, ako sú rodičia, učitelia a i., a ich vzťah k deťom:

- schopnosť prijať mladého jedinca takého aký je,
- snažiť sa pripisovať prosociálnosť,
- postupovať induktívnou disciplínou,
- nabádať deti k prosociálnemu zmýšľaniu a správaniu,
- podporovať u každého jednotlivca prosociálnosť.⁹

Výskum R. Roche Olivara znamenal prínos pre etickú výchovu ako vyučovacieho predmetu na Slovensku a stala sa východiskovou inšpiráciou, ktorá sa následne doplnila o mravno-edukačné aspekty. Primárnym cieľom edukačných

⁷ Ref. na LEN CZ, L.: In: HOLLÁ, K. *Didaktika etickej výchovy*. 1. Vydanie. Nitra: Pedagogická fakulta UKF, 2014, s. 9.

⁸ Ref. na ROCHE OLIVAR, R.: In: HOLLÁ, K. *Didaktika etickej výchovy*. 1. vydanie. Nitra: Pedagogická fakulta UKF, 2014, s. 11.

⁹ Porov. HOLLÁ, K.: *Didaktika etickej výchovy*. 1. vydanie. Nitra: Pedagogická fakulta UKF, 2014, s. 11 – 12.

činností, ktoré sa zameriavali na prosociálnosť bola snaha o vývoj rozmanitých činiteľov prosociálnosti a tým aj morálne zmýšľanie jedinca.

Etická výchova ako vyučovací predmet bola do škôl na Slovensku zavedená predovšetkým z dôvodu rozvoja osobnosti mládeže, ich prosociálneho a asertívneho konania a správania. Cieľom predmetu etickej výchovy bolo vychovať každého človeka tak, aby dokázal vnímať životné hodnoty, mohol rozvíjať svoju vlastnú osobnosť a pozitívne vnímal všetkých ľudí a každé bytie. „Etika od nás totiž žiada inšpirovať sa ideálom – dobrom. Ak sa jednotlivec chce rozhodnúť morálne, nemôže odplácať negatívne skutky rovnakými činmi. Iba tak dokáže urobiť svoj život lepším, ľudskejším.“¹⁰ Tieto ciele sa snažíme dodržiavať aj v dnešnej dobe.

Na Slovensku bola etická výchova ako vyučovací predmet zavedená do základných škôl ako povinne voliteľný predmet až v roku 1993. O dva roky neskôr tento predmet zaviedli aj do stredných škôl. Predmet etickej výchovy je zameraný na rozvoj jednotlivca z roviny emocionálnej, rozumovej, ale i duchovnej. Každý človek tak dokáže získať predispozície k správne hodnotovému uvažovaniu, a tým sa môže stať veľkým hodnotovým prínosom pre celú svoju spoločnosť.

Ladislav Lencz, ktorý sa zaslúžil o rozvíjanie etickej výchovy na Slovensku, ju rozdelil do dvoch skupín:

- pod širšou skupinou rozumie implicitnú etickú výchovu, ktorá ovplyvňuje komplexne proces školy,
- užšiu skupinu chápe ako prostriedok ovládania a usmerňovania triedneho spoločenstva prostredníctvom samostatných aktivít. Triedne spoločenstvo je korigované na základe:
 - edukačného programu, ktorý pozostáva z obsahu etickej výchovy a má dve časti. Prvá časť sa sústreďuje na výchovu dieťaťa k prosociálnosti a jeho pozitívneho vývinu. Môžeme uviesť napríklad empatiu, pozitívne hodnotenie druhých ľudí, sebahodnotenie atď. Druhá časť sa sústreďuje na aplikáciu prosociálnosti v praktickom živote, ako vzťah k prírode, rodine, majetku, náboženstvám a i.,
 - edukačného štýlu, kde má kľúčovú úlohu pedagóg s jeho prístupom k žiakom. Ide o výchovné štýly, ktoré pôsobia na žiaka, ako náklonnosť, disciplína, zainteresovanie rodičov do výchovného programu, stimulácia prosociálnosti prostredníctvom odmien a trestov,
 - edukačných metód. Žiakom sa poskytuje priestor, aby si dokázali prostredníctvom skúseností vytvoriť vlastné úsudky a postoje,

¹⁰ JABLONSKÝ, T.: *Kooperatívne učenie vo výchove*. 1. vydanie. Trnava: MTM, 2006, s. 105.

— rozvoja prosociálnosti.¹¹ Teda šíriť pozitívne správanie a konanie človeka tak, aby bola bez očakávania akejkoľvek odmeny.

Hoci si to žiaci nemusia uvedomovať, etická výchova v školách je veľmi dôležitá, pretože ich neustále ovplyvňuje a svojim spôsobom i usmerňuje. „Škola je totiž jednou z najstarších a najrozšírenejších inštitúcií, ktorej školskými triedami prejde v podstate takmer každý člen ľudskej spoločnosti a strávi v nej niekoľko krásnych rokov svojho života.“¹² Sme presvedčení o tom, že zaviesť etickú výchovu do vyučovacieho procesu bol správny krok, pretože rozvíjanie etického zmysľania dokáže ovplyvniť nielen dnešné, ale i budúce generácie, s ktorými prichádza človek do styku. Takýmto spôsobom môžeme každého mladého človeka usmerniť k dobru, aby sa ním sám riadil, konal ho a posúval ďalším generáciám.

Ministerstvo školstva Slovenskej republiky zastrešuje inštitúciu zvanú Štátny pedagogický ústav, ktorej hlavnou úlohou je výchova, vzdelávanie a usmerňovanie školských inštitúcií. Obsahom Štátneho pedagogického ústavu je Štátny vzdelávací program, ktorý pojednáva o etickej výchove ako vyučovacom predmete. „V Štátnom vzdelávacom programe je etická výchova zaradená do vzdelávacej časti Človek a hodnoty. Cieľom vzdelávacej časti je vychovávať človeka ako osobnosť s vlastnou identitou a hodnotovou orientáciou, v ktorej rozhodujúcimi faktormi sú úcta k človeku a k prírode, prosociálnosť a hodnoty národa.“¹³ Stanovené ciele sa na hodinách etickej výchovy uskutočňujú učením pomocou rôznych zážitkov, prostredníctvom ktorých vzbudzujú a rozvíjajú u každého žiaka pochopenie a cit pre mravné normy. Celý vyučovací proces má za úlohu pripraviť každého mladého človeka do budúceho praktického života tak, aby v živote stále dbal na ľudské hodnoty a význam morálky pre seba i okolitý svet.

Na Slovensku sa môžu žiaci rozhodnúť medzi etickou výchovou alebo náboženskou výchovou, pretože patria medzi povinne voliteľné predmety. Pri náboženskej výchove sa predmet zameriava na vieru a religiózne myslenie. Etická výchova sa snaží o rozvoj sociálneho, kultúrneho a hodnotiaceho citenia, kde je hlavným faktorom prosociálnosť. Nabádať žiaka k prosociálnosti je primárnym cieľom, pretože na základe toho dokáže jednotlivec vytvárať správne fungujúce medziľudské vzťahy. Človek tak dokáže vytvoriť harmóniu medzi ľuďmi, a teda vytvára šťastný život seba i ľuďom vo svojom okolí.

¹¹ Ref. na LENCZ, L.: In: HOLLÁ, K. *Didaktika etickej výchovy*. 1. vydanie. Nitra: Pedagogická fakulta UKF, 2014, s. 16 – 17.

¹² HAVLÍK, R. – KOŤA, J.: *Sociologie výchovy a školy*. 2. vydanie. Praha: Portál, 2007, s. 95.

¹³ HOLLÁ, K.: *Didaktika etickej výchovy*. 1. vydanie. Nitra: Pedagogická fakulta UKF, 2014, s. 14.

Etická výchova dokáže ovplyvniť hodnotiace cítenie človeka, ale i pohľad na svet a celkový prístup k výchove a vzdelávaniu. Správne nastavené hodiny predmetu etickej výchovy môžu mladého človeka presne formovať a posúvať vpred.

Morálny rozvoj jedinca radikálnou mierou ovplyvňujú aj zážitky a skúsenosti, vďaka ktorým utvára svoje etické postoje. Najpodstatnejšiu úlohu v etickej výchove však zohráva pedagóg a jeho vzťah k žiakom. Príprava učiteľa na hodiny etickej výchovy je podstatná, rovnako ako znalosť metód, cieľov a štandardov daného predmetu.

Výchova neodmysliteľne patrí k súčasťi vzdelávania. Každá školská inštitúcia by sa mala okrem vzdelávania snažiť vychovávať svojich žiakov, aby mohli byť v budúcnosti prínosom pre celú spoločnosť. „Vzdelávanie patrí k častiam výchovy. Nemôže existovať iba samotné vzdelávanie alebo samotná výchova – sú neustále prepojené v rozdielnom podiele účasti jednotlivých fenoménov.“¹⁴ Preto si môžeme dovoliť tvrdiť, že vplyv pedagóga je nesmierne významný pri výchove vo vzdelávaní na svojich žiakov a mal by im pomáhať v osobnostnom rozvoji. Kombinácia pedagogického a morálneho rozvoja má obrovský význam pre budúce generácie.

LITERATÚRA

- HAVLÍK, R. – KOŤA, J. 2007. *Sociologie výchovy a školy*. Praha: Portál, 2007. 176 s.
- HOLLÁ, K. 2014. *Didaktika etickej výchovy*. Nitra: Pedagogická fakulta UKF, 2014. 150 s.
- JABLONSKÝ, T. 2006. *Kooperatívne učenie vo výchove*. Trnava: MTM, 2006. 184 s.
- PETLÁK, E. 1997. *Všeobecná didaktika*. Bratislava: IRIS, 1997. 275 s.
- ROBINSON, D. – GARRATT, CH. 2004. *Etika*. Praha: Portál, 2004. 176 s.
- TAMÁŠOVÁ, V. 1998. *Hlavné činitele sociálneho vývoja dieťaťa – škola a rodina*. In: *Acta Facultatis Paedagogicae Universitatis Tyrnaviensis*. Trnava: Trnavská univerzita, Pedagogická fakulta, 1998. s. 99 – 107. 184 s.
- ZELINA, M. 2004. *Teórie výchovy alebo hľadanie dobra*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2004. 232 s.

¹⁴ ZELINA, M.: *Teórie výchovy alebo hľadanie dobra*. 1. vydanie. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2004, s. 57.

Aspects of Moral and Pedagogical Formation in Slovak Cultural Environment

Ethical education can be imagined as a practical subject, which is a combination of ethics and pedagogy. The main idea of ethical subject as education is the formation of the individual's character, moral values, thinking and conduct. In relation to classes of ethics, if activities are properly selected, each young person can continuously form morally and ethically. The person acquires the ability to understand moral standards, attitudes, behavior and conduct. Ethical education is an inherent part of the learning process. Ethical education can help young people to get oriented in the world and deal with the potential traps that life brings with it.

Sociálno-psychologické a sociologické aspekty dopingu. Antropologický profil športovca

LINDA MACHOVÁ

Ako ukazujú poznatky z rôznych štúdií, pri formovaní postojov hrajú hlavne u športujúcej mládeže k dopingu najväčšiu rolu rodičia, učitelia a tréneri. Vplyv najbližšieho okolia je rozhodujúci hlavne preto, že športové prostredie sa vyznačuje enormným tlakom na výkon a úspech. Prípadný neúspech je pre športujúce dieťa trestom sám o sebe, pokiaľ je však tento neúspech sprevádzaný aj negatívnou odozvou od najbližšieho okolia, stáva sa pre jedinca závažnou, náročne zvládnuteľnou situáciou, pričom pri opakovaní dochádza k závažnej frustrácii športovca. Psychicky nepriaznivá situácia nastáva, pokiaľ je toto porovnávanie v dlhodobom nesúlade s predstavami dieťaťa o sebe samom tzv. seba hodnotenie¹, kde opakovaný neúspech v dosahovaní vytýčených cieľov bez ohľadu na schopnosti daného jedinca značne narušia predstavy dieťaťa o sebe a svojich schopnostiach. Takéto situácie sú všeobecne najrizikovejším obdobím pre vytvorenie pozitívneho vzťahu k dopingu, kedy sa mladý športovec môže pod vplyvom informácií napríklad od svojich rovesníkov prikloniť k užitiu podporných látok, do ktorých vkladá nádej na dosiahnutie športových cieľov a úspechov. Voľba dopingu je v toto prípade vedená predovšetkým snahou vyhnúť sa sociálnemu tlaku, ktorý je v prípade neúspechu na jedinca vyvíjaný, a predísť tak z toho vyplývajúcej psychickej frustrácií.

Situácia je zložitá, chýbajú kompletne informácie o všetkých účinkoch dopingu. Jedným z najdôležitejších zdrojov informácií o dopingu sú médiá, kde sa hlavne objavujú informácie o dopingových škandáloch vrcholových športovcov, pričom ich sláva a sociálne postavenie veľakrát prevýšia samotné podvodné jednanie. Omnoho menšia rola je pripisovaná rodičom, učiteľom,

¹ V tejto súvislosti je treba spomenúť veľmi dôležitý pojem telovej schémy, ktorý je definovaný ako mentálna reprezentácia vlastného tela (predstava o jeho rozmeroch ako celku, o rozmeroch jednotlivých častí a vzťah k telu ako celku i k jeho jednotlivým častiam), ďalej tiež širší pojem fyzickej identity, ktorá je zásadná pre seba pochopenie človeka ako vnútornovo-vonkajšej jednoty, kde vnútorné emócie jedinca bývajú vyjadrené prostredníctvom jeho tela.

trénerom či kamarátom, čo je nevýhodné pre formovanie žiaducich postojov k dopingu. Mládež je totiž najvnímavejšia časť populácie, ktorá sa rýchlo sto-tožňuje s myšlienkami, normami a rýchlo napodobňuje svoje idoly.

Všeobecne môžeme chápať osobnosť ako individuálnu jednotu duševných vlastností a procesov, ktoré sú pomerne stále a typickým spôsobom sa prejavujú v každodennej činnosti jedinca. Pre túto problematiku je tak zásadné zistiť, nakoľko vlastnosti osobnosti a sociálne role jedinca môžu pôsobiť ako faktor prevencie užívania dopingu alebo naopak pozitívny prístup k nemu stimulovať?

Pri pohľade na osobnosť a jeho štruktúru ako na faktor ovplyvňujúci užívanie dopingu vystupuje do popredia predovšetkým otázka vývoja osobnosti, pričom je nutné si uvedomiť, že každý jedinec je vystavený dlhodobému pôsobeniu rôznych vplyvov a podnetov, ktoré formujú jeho vnímanie jeho samého², vlastného tela a mieru jeho jednoty s vnútorným prostredím. Medzi najzásadnejšie vplyvy patrí jednak genetické dispozície, ktoré tvoria základ anatomicko-fyziologických predpokladov jedinca, a jednak vplyv prostredia v ktorom jedinec žije, pričom tu najvyššiu úlohu hrá sociálne prostredie pôsobiace buď systematicky alebo nesystematicky. Cieľom systematického pôsobenia je mimo iné aj rozvoj výkonnosti, alebo v procese výchovy ovplyvňovanie morálne voľnej stránky osobnosti.³ Nesystematické pôsobenie spoľieha predovšetkým na učenie napodobňovaním a necháva značný priestor náhodnému vplyvu modelov a vzoriek, ktoré sú pre určitého jedinca v rôznych jeho životných fázach atraktívne a funkčné.

V knihe *Psychologie sportu* Slepíčka uvádza vo vzťahu osobnosť – doping dva základné aspekty vzťahu ku zneužívaniu zakázaných látok. Prvým z nich je, čo športovec môže (čo súvisí s jeho vrozenými dispozíciami, schopnosťami) a druhý, čo športovec chce (čo má súvis s vonkajšou motiváciou). Pokiaľ sú výhodne prepojené oba aspekty, znamená to, že jedinec je dostatočne vybavený schopnosťami a vlastnosťami a zároveň je motivovaný dostatočným

² Z pohľadu psychológie športu je telová schéma prostredníkom vplyvu pohybovej aktivity na seba poňatie a sebedomie. Tieto zmeny subjektívneho prežívania vlastnej osoby môžu významne prispieť k zvýšeniu ukazovateľa kvality života. Seba poňatie pritom chápeme ako predstavu vlastnej osoby, a to jej vzhľadu, vlastností, schopností, postoje, role a povinnosti voči druhým. Má zložku kognitívnu (sebapoznanie, seba definovanie) zložku emocionálnu (seba hodnotenie, seba úcta) a zložku regulačnú (seba presadzovania, seba kontroly atď.), vystupuje totiž ako dôležitý motivačný činiteľ oblasti životného štýlu. Pozri FIALOVÁ, L.: *Zdraví, zdatnosť a krásna ľudského tela a jejich vliv na kvalitu života*. In: Psychosociální funkce pohybových aktivit jako součást života dospělých. Praha: FTVS UK, 1999.

³ SLEPIČKA, P. - HOŠEK, V. - HÁTLOVÁ, B.: *Psychologie sportu*. Praha: Karolinum, 2006.

spôsobom na to, aby mohol plne využiť svoju potenciálnu výkonnostnú kapacitu a dosahovať vrcholové výsledky aj bez podpory dopingu. Pokiaľ však intenzívna motivácia nie je sprevádzaná odpovedajúcim schopnostiam, je takáto realizácia vrcholového výkonu ťažká a jedinec sa potom dostáva do psychicky náročnej situácie a hľadá pre ňu riešenie. Táto voľba riešenia však závisí od celej rady ďalších faktorov, medzi nimi najvýznamnejšie sú temperament, charakter, súhrn sociálnych rolí športovca.

S prihliadnutím na počet premenných ovplyvňujúcich vzťah jedinca k dopingu je evidentné, že napriek množstvu variácii výsledkov vzájomného pôsobenia týchto faktorov je prakticky nemožné akokoľvek určovať, aký vzťah si jednotlivé osobnosti k dopingu vytvoria. Z tohto uhlu pohľadu je neopomenuteľný aj aspekt výkonovej motivácie. V psychológii športu sa hovorí o dvoch tendenciách, na ktorých je postavená. Ide o tendenciu dosiahnuť úspech a tendenciu vyhnúť sa zlyhaniu i s jeho sociálnym dopadom. Pre športovca relatívne trvalým osobnostným rysom býva značne prevážený motív úspechu nad motívom vyhnúť sa zlyhaniu, v ich osobnosti je totiž zakotvená snaha neustále vyhľadávať situácie a prostriedky pre realizáciu potreby výkonu. Opakovaný neúspech však znamená stratu možnosti túto potrebu uspokojiť, vytvára tak stav frustrácie a hľadá východiská, pričom sa značne zvyšuje váha situačných vplyvov, ktoré môžu spôsobiť, že sa športovec stáva tolerantnejší k užívaniu prostriedkov spoločensky neakceptovateľných akým je i doping. Pri prirodzenej tendencii vyhnúť sa neúspechu, dopingové preparáty ponúkajú ako jednu z efektívnych ciest k dosiahnutiu cieľov, a preto sa taktiež zvyšuje tolerancia k užívaniu týchto prostriedkov a vzniká dojem, že bez nich nie je možné dosiahnuť úspech a s ním spojené ekonomické a sociálne výhody.

Sociologický pohľad na problematiku dopingu v športe zaraďuje tento jav jednoznačne medzi deviantné stránky tejto sociálnej oblasti a výkon podporujúce látky spojuje s negatívnymi stránkami športovej etiky, ktorých užívatelia patria jednoznačne k jedincom s krajne vyhradenou konformitou voči športovým úspechom. V športe pôsobí rada faktorov ktoré ovplyvňujú toleranciu k braniu dopingových prostriedkov a ktoré majú svoj pôvod opäť v celospoločenskom dianí. Medzi faktory ktoré ovplyvňujú toleranciu dopingu z celospoločenského hľadiska patria najmä: medializácia, komercializácia, politizácia, medializácia. Práve medializácia vrcholového elitného športu, prináša stále nové témy do spektra verejného záujmu o šport ako formu masovej kultúry. Zneužívanie dopingu je dnes bežne verejnosťou chápané ako dôsledok pevného zväzku vrcholového športu a jeho sociálneho prostredia. V tejto súvislosti je tiež nutné pripomenúť úlohu medializácie tzv. vzorov mužnosti a úspešnosti, ktorá je o to nebezpečnejšia, že svojimi

dôsledkami zasahuje omnoho širšiu vzorku populácie než je sám vrcholový šport, pritom obrovský osvetový potenciál na ceste šírenia tejto tendencie v sebe skrývajú práve masové médiá. Vplyv komercializácie na šport sa stále zvyšuje a niekedy sa významné športové súťaže stávajú skôr záležitosťou obchodu než možnosti predviesť výsledky tréningového úsilia športovcov. Dôsledkom komercializácie športu je výrazný príliv finančných prostriedkov do športu, v čom je možné nájsť pozitíva i negatíva. Výkon sa v súčasnej dobe stal v poňatí komerčného prístupu zbožím, s ktorým sa dá úspešne obchodovať a výkonný športovec je za produkty svojej práce úspešne honorovaný. Rastie riziko, že výkon sa z hľadiska komercializácie stane jediným kritériom športovej aktivity (sociálne vzťahu budú brané ako sekundárne, nepodstatné). Dôraz na výkon však vyžaduje stále nové vedecké poznatky využiteľné k stimulácii ľudskej výkonnosti a k zvyšovaniu benefitov z nich vyplývajúcich. V praxi je pre farmaceutický priemysel finančne výhodné vyvíjať nové preparáty v časovom predstihu pred technológiami ktoré ich môžu zistiť a identifikovať v tele. Komercializácia športu sa tak stáva veľkou prekážkou aj v účinnej aplikácii preventívnych dopingových opatrení predovšetkým z tohto dôvodu, že apeluje predovšetkým na úspech bez ohľadu na cesty a prostriedky k jeho dosiahnutiu a zároveň funguje ako hybná sila vo výrobe, ponuke a predaji dopingových látok ako takých. Medikalizácia športu v minulosti bola iba vo vrcholovom športe. V súčasnosti začína však ovládať aj rekreačný šport, čo je v spojení s vyššie uvedených sociálnymi tendenciami ako sú komercializácia, medializácia, zvyhodňuje celý ekonomický aparát, ktorý sa výskumom, výrobou a distribúciou výživových doplnkov zaoberá.

Doping je sociologickou literatúrou považovaný za trvalý, byť krajne negatívny jav športovej scény, pričom sa stále častejšie stretávame s názormi na možnosť vytlačenia dopingu zo športu. Ako je spomenuté v radách štúdií na túto tému, stále rastúci narcizmus sa stáva silným motívom kultu telesnej krásy a to i za cenu zneužívania dopingových látok, pričom obecne uznávané tolerancie a bezvýhradne rešpektovanie v rámci súčasnej spoločenskej klímy v našej kultúrnej sfére, potom prináša rast drogovej scény a dopingu ako špecifického problému vzťahu športu a spoločnosti.

LITERATÚRA

FIALOVÁ, L.: *Zdraví, zdatnosť a krása ľudského tela a jejich vliv na kvalitu života*. In: Psychosociální funkce pohybových aktivit jako součást života dospělých. Praha: FTVS UK, 1999.

HODAN, B.: *Tělesná kultura – sociokulturní fenomén*. Olomouc: FTK, 2000.
HOGENOVÁ, A.: *Etika a sport*. Praha: FTVS UK, 1997.
NIXON, H.; FREY, J.: *Sociology of sport*. Belmont: Wadsworth, 1996.
PYŠNÝ, L.: *Doping, zdraví, výkon*. Praha: Karolinum, 1998.
SCHNEIDER, A.; HONG, F.: *Doping in sport*. Abingdon: Routledge, 2007.
SLEPIČKA, P. – HOŠEK, V. – HÁTLOVÁ, B.: *Psychologie sportu*, Praha: Karolinum, 2006.

S U M M A R Y

Socio-psychological and Sociological Aspects of Doping Anthropological profil of professional sportsman

The author analyzes in paper the socio-psychological and sociological aspects of doping. She tries to find the causes and origins that lead the youth to doping. The author focuses on the relationship between pressure from family, friends, society, and failure, which is turned into negative self-assessment. Another point of the paper is the current situation of doping and its narrow perception by people through famous scandals, overlooking the roots and causes that lead to this fraudulent act. Idols are very often imitated by the youth, and they have a huge impact on the development of doping. The author proposes to look at the personality itself and its structure. What is important is the development of the personality and the influences that affect this development. In terms of psychology, the author also focuses on the performance motivation of athletes. Furthermore, the author does not overlook the impact on social tolerance doping. In recent years, doping has become increasingly the issue not only of top athletes but also of recreational ones. The author follows an important connection between doping and the cult of beauty that is growing more and more in society.

Recenzie

Conditio humana v paradigách antropológie

Recenzia na Jelenu Petrucijová, *Křižovatky antropologie – změny paradigmat. I. díl Počátky antropologického myšlení*. Ostrava: OU 2010. 119 s. ISBN 978-80-7368-914-8.

V našom zborníku, ktorý sa venuje primárne antropologickým témam, nachádzame priestor aj pre recenzie odborných publikácií. O to viac, o čo intenzívnejšie komunikuje ich obsah s témami nedávnej konferencie, ktorej zrelým plodom je aj tento zborník. V prípade odbornej analýzy dejín antropologického myslenia ide síce o staršiu publikáciu, o čom vypovedá predovšetkým rok jej vydania, avšak časový odstup neuberá Petrucijovej *Křižovatkám antropológie* ani na ich aktuálnosti, ani na naliehavosti výpovedí, ktoré nám autorka predkladá ku kritickému posúdeniu. Jej heuristická analýza prítlačlivého a pre ďalšie rozpracovanie nesporne inšpiratívneho prístupu k riešeniu zásadných epistém antropologického myšlienka dokáže oslovit' aj dnes. Z textu autorky monografie je zrejme, že reflektuje rozdiel medzi predmetom filozofickej antropológie v klasickom význame používanom Schelerom, Plessnerom, Gehlenom a použitím tohto pojmu v koncepciách iných autorov, napr. u Martina Bubera, ktorý vo svojom čitateľsky prístupnom diele *Problém člověka* považuje filozofickú antropológiu a filozofiu človeka za synonymá. Z Petrucijovej textu je zrejme, že sa hlási k rovnakému chápaniu antropológie. Je si vedomá toho, že filozofia človeka nám umožňuje tematizovať človeka v teoretickej i mimo-teoretickej rovine, na rozdiel od filozofickej antropológie, ktorá vždy zostáva teóriou.

Zámer diela je formulovaný už v samotnom úvode monografie: „*Cíl své knihy spatřuji ve srovnávání dílčích typů filozoficko-antropologického pojetí člověka na základě analýzy dílčích textů a názorů jednotlivých autorů. Tato analýza tvoří nezbytné východisko pro vymezení shodných a protikladných problémových okruhů a metodologických přístupů jako předpokladů pro*

rozvíjení filozofické antropologie jako systémového celku.“ (s. 7-8) Okrem toho autorka si sama pre seba rozširuje extenziu svojej úlohy: „Tady se jedná nejen o kritickou reflexi historických představ o člověku, ale také o (1) analýzu a diagnostiku kulturních prostorů, v nichž se realizuje vznik lidského a o (2) analýzu funkcí, které plnil diskurs o člověku v dějinách kultury a současnosti.“ (s. 10) Už z úvodu je teda zrejme, že sa v jej prípade jedná o zámer dvojdielnej publikácie, ktorej ambíciou bude zmapovať stále ešte *terra incognita* antropologickej genealógie antropologického myslenia, resp. zmapovať ono územie exkurzom filozoficko-antropologického myslenia od filozofickej klasiky antickej epochy až po súčasnosť.

Čitateľ knihy je doslova pohltený prúdom základných antropologických otázok „Čo je človek?“, „Čo je to ľudské bytie a aké je bytie reality okolo nás?“, „Odkiaľ prichádzame?“, „Kto sme a kam smerujeme?“ Odpovede na otázky sa vynárajú v teoretických koncepciách jednotlivých autorov, pričom je to diskusia z gruntu dynamická, keďže si niektorí autori navzájom protirečia, či v hutej polemike popierajú oprávnenosť tej či onej formulácie otázky a problému. Pre čitateľa sa následne stáva výzvou zistiť, do akej miery sa autorke podarilo naplniť v monografii formulované ciele a odpovedať na položené otázky.

Autorka totiž v knihe vymedzuje hneď niekoľko základných metodologických prístupov chápania človeka. Totiž jednak esenciálny, či substanciálny prístup, ktorý zachytáva chápanie človeka ako rodovej bytosti, reflektujúce rodovú esenciu a ideu človeka vo forme *antropin* (*antropinum* ako rodový, špecificky ľudský znak). V akomsi predporozumení nasledujúcej analýzy konkrétnych koncepcií autorka formuluje hypotetický záver, že sa problém premenlivosti ľudskej podstaty v dejinách sveta dá uchopiť ako analýza zákonitostí a príčin zmeny chápania človeka, ktorá potom tvorí základ meniacich sa foriem kultúry.

Následne nám autorka ponúka existenciálny prístup, ktorý kladie dôraz na konkrétneho jedinca, ktorého podstata sa vytvára vlastnými skutkami. Podmienkou dosiahnutia autenticity existencie je v tomto prípade seba-presah. Reflexia ľudskej existenciálnej podstaty sa odohráva v rovine náboženskej (religiózne), ale aj nenáboženskej tematizácie. Uvádzaní antropológovia a filozofi potom dospievajú k názoru, že „specifika ľudského bytí spočívajú predovšetkým v tom, že formy jeho uskutočnenia závisia na odhodlaní byť sám sebou, proto se různá pojetí smyslu bytí stávají konstituujícím základem samotného bytí.“ (s. 33)

Interpretatívny, či naratívny prístup k chápaniu človeka sa zamýšľa nad otázkami vzťahov jazyka a sveta, teda toho ako „přidáváme smysl přítomnosti v našem intelektuálním universu/světě, kde zní útoky na subjektivitu jako kořen totalitarismu a technokratického zotročení a zároveň výzvy k subjektivitě

popsat a odsoudit toto zotročení ležící v základech určité koncepce humanity, která je cizí vůči totalitárnímu světu – světu, v němž je lidskému bytí odeprána jakákoli možnost (a tím pádem i právo) být zdrojem vlastního myšlení a činění?“ (s. 687 – 688).⁴

V kontexte s modernými poznatkami filozofie vedy a v zmysle analógie s teóriou vedeckých revolúcií (disciplinárnych matíc) Thomasa S. Kuhna pracuje autorka knihy s pojmom paradigma filozoficko-antropologického myslenia, ktorý zachytáva prevládajúce tematické zameranie súdobých náuk o človeku. V rámci analýzy každej z paradigiem postuluje „podstatné, podobné alebo rozdiľné, dílčí typy filozofické reflexe člověka tematizující otázky lidské podstaty, existence nebo identity.“ (s. 8) Konkrétne autorka v texte bližšie pojednáva o paradigmatách: ontologickej, gnozeologickej, axiologickej, antropologickej a post-antropologickej. Takto vymedzené paradigmy tvoria základ štruktúry textu, ktorý je rozdelený do troch kapitol.

V 1. kapitole pod názvom *Formy ontologizácie ľudskej eidetickej podstaty (ontologická paradigma a chápanie človeka)* je zdôraznený význam ontologického hľadiska, ktorý – podľa slov autorky – je možné považovať za pôvodne prioritný voči mimo-ontologickým prístupom filozofickej antropológie. V texte tejto kapitoly narazíme na klasické postavy obdobia antickej a stredovekej filozofie. Výklad čerpá z myšlienok obohacujúcich náuku o človeku jednotlivými autormi, ale zároveň poukazuje na nezodpovedané otázky, ako napríklad: „pokud se podstata jednotlivce určuje prostřednictvím podstaty člověka jako takové a vztahuje se k Bohu, jak ji můžeme určit, je-li Bůh absolutno, je-li Bůh transcendentní, tj. nedefinovatelný prostředky omezeného lidského rozumu (problém katafatické a apofatické teologie) nebo vznikala další otázka, jak určit podstatu jednotlivce, je-li tato podstata neodmyslitelná od otázky spásy, jež zůstává nezodpovězenou (tj. neurčitou, vágní) do doby Posledního soudu, druhého příchodu Ježíšova apod.“ (s. 30)

Odhliadnuc od toho, že sa ďalšia kapitola knihy venuje gnozeologickej tematike, už v úvode monografie sa dá nahliadnúť pôvodný zámer autorky, totiž plán hlbšie rozvinúť ontologickú tému v 2. časti monografie, konkrétne v kapitole *Formy ontologizácie ľudskej existenciálnej podstaty*. Druhá kapitola 1. dielu monografie sa venuje *gnozeologickej paradigmatu a chápaniu človeka ako subjektu*. Súdobí myslitelia si celkom iste uvedomujú, že sa nám svet dáva vo formách poznávacej aktivity. Novoveký človek nachádza základ každej istoty v sebavedomí ego, ktoré sa stáva sub-iectum ako takým, teda jediným

⁴ Petrucijová, J. O dílčích typech filosoficko-antropologického pojetí člověka a křížovatkách antropologického myšlení. In *Filosofický časopis*. Roč. 58/2010, s. 687-703. ISSN 0015-1831.

a výlučným základom, zásadným fundamentom. Dobový diskurz tematizuje človeka ako subjekt (individuálny, transcendentálny), alebo ako objekt. Autorka o tom bližšie píše: „*Pojmy člověk a subjekt mají vesměs stejný denotát, ale jejich konotační významy jsou podmíněny gnozeologickým kontextem. Pokud je v novověké tradici používán pojem subjekt, znamená to, že člověk jako subjekt má takové epistemologické místo, z něhož může vidět subjektivně a objektivně, označením člověka jako subjektu poukazujeme na centrum (Já), kolem kterého se nachází svět objektů. Dochází ke konotační výměně: místo člověka zaujme subjekt. Celý svět rozdělený na rody, druhy, struktury aj. se uspořádává kolem subjektu. Jeho život a stejně tak i jeho smrt se reflektuje subjektivně, tj. jako to, co je dáno subjektu jako objekt. Je to zakládající myšlenka novověké antropologie.*“ (s. 38) Významným prínosom k chápaniu človeka renesančných a novovekých autorov bolo akcentovanie jeho aktívnej, činnej povahy. A práve reflexia tejto ľudskej aktivity (akéhosi *homo faber*, či *anthropos energeia* v médiu *vita activa* ako základu *conditio humana*) viedla k zmene filozofického diskurzu z otázok gnozeologicky (teoreticky) aktívneho pýtania sa k otázkam rozumu morálne aktívneho, právne dynamického a esteticky činného, čo predznamenal nástup novej, výrazne axiologickej paradigmy, ktorej bližšiemu skúmaniu sa venuje autorka knihy v jej 3. kapitole pod názvom *Axiologická paradigma a chápanie človeka*. V texte Jeleny Petrucijovej je axiologická paradigma zastúpená filozofickou náukou I. Kanta, F. M. Dostojevského a F. Nietzscheho. Tvorba Práve Dostojevského tvorba sa stáva predzvestou budúceho nového existenciálneho prístupu. Naliehavá požiadavka filozofovania kladivom, teda kritérium radikálneho prehodnotenia všetkých hodnôt a následne apelatívne zvolanie „temného prorocstva“ o „smrti boha“ symbolizujú nastávajúcu zmenu: na mieste boha sa ocitol človek, nastáva nová epocha, rodí sa zásadne nová epistéma či paradigma modernity. Autorka monografie tento dramatický prechod skrze ruptúru času naznačuje prechodom k avizovanému druhému dielu pokračovania knihy.

V prvom diele špecificky poňatého výkladu *conditio humana* sa do istej miery uzatvára analýza tém spojených so substancializmom klasickej metafyziky, s dobovým vymedzením rodových znakov ľudstva, už spomínaných *antropin*. K najčastejšie vymedzovaným ľudským antropinom patrí téma rozumu. Jelena Petrucijová sa zamerala na porozumenie a analýzu teoretického rozumu (teda aj teologického), rozumu praktického (morálne praktického) a rozumu absolútneho. Jej bdelej pozornosti neunikla ani analytická tematizácia perceptivity (teda senzuality, ktorá opodstatňuje význam i funkcie rozumu) ako ľudského antropina, vrátane vymedzenia kognitívnych funkcií zmyslov, ale aj ich morálne-praktických funkcií (i keď táto téma bola rozvinutá skôr

okrajovo). A v rámci analýzy rôznych druhov esencializmu autorka neprehliada ani významné postavenie vôle a pudov ako zásadných ľudských antropín.

Autorka nám ponúkla skutočne širokú paletu filozoficko-antropologických koncepcií, ktorých výklad a analýza sú precízne štruktúrované. Analýza a bravúrna interpretácia textov klasických autorov je vhodne podporená interpretáciami súčasných autorov domácej i zahraničnej proveniencie. Nateraz sa však čitateľ monografie doc. Petrucijovej môže len nádejať, že zámer deklarovaný v úvode publikácie bude skutočne časom naplnený. Teda, že autorka zúročí svoje rozsiahle poznatky v odbore, ako aj svoju vedeckú erudíciu a jemnosť pri tvorbe textu v pokračovaní pútavého písania o *conditio humana* v antropologických koncepciách moderny a postmoderny, teda v 20. a 21. storočí. I preto sa máme, my čitatelia, v budúcnosti na čo tešiť.

PETER RUSNÁK

Recenzia je publikovaným výstupom riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0375/16 *Človek medzi profánnym a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia*.

* * *

Lekcia z antropológie a výzva spoznať pramene duchovnej kultúry

Recenzia na Jelenu Petrucijová, Jaromír Feber: *Svět duchovní kultury. Filozofická analýza institucionalizovaných forem*. Ostrava: Ostravská univerzita 2009. 320 s. ISBN 978-80-7368-770-0

Nášmu čitateľovi, študentskej a asi aj odbornej obci na Slovensku mohlo uniknúť, že Pedagogická fakulta Ostravskej univerzity vydala v roku 2009 zaujímavú a svojim obsahom celkom iste pôvodnú filozofickú monografiu autorov Jeleny Petrucijovej a Jaromíra Febera publikovanú pod názvom *Svet duchovnej kultúry. Filozofická analýza inštitucionálnych foriem*. V českom prostredí sa táto publikácia stretla s nevšedným čitateľským záujmom študentov i pedagógov, o čom svedčí aj príprava jej druhého vydania.

Názov monografie môže pôsobiť mierne zavádzajúco. Čitateľ bude od tak erudovanej dvojice autorov očakávať vysoko odborné dielo, ktoré sa snáď (v istej dobrej viere či intuícii a predporozumení) venuje sakrálnej architektúre, hudbe či inej umeleckej a kultúrnej tvorivosti vyvierajúcej s religióznymi potrebami človeka. Ak je to tak bude čitateľ sklamaný, nie však nevyhnutne, lebo

autorská dvojica vo svojej monografii popisuje, skúma a hlbšie analyzuje duchovnú kultúre nielen v jej religióznej dimenzii (hoci aj v nej), ale skôr nám predstavuje duchovnú kultúru ako celok, v jej mnohovrstevnatosti a akejsi sémantickej polyfónii rôznych metamorfóz kultúry. Jej profánny charakter pritom nebude možné prehliadať. Možno o to viac, o čo intenzívnejšie do našich svetov vstupuje sekularizmus. Pojem „kultúra“ je autormi uchopený v najširšom slova zmysle ako súhrn všetkých javov, ktoré vznikli dôsledkom ľudskej činnosti, na rozdiel od fenoménov prírodných, ktoré označujeme pojmom „natura“.

Autori definujú duchovnú kultúru ako „jevy vzniklé v dôsledku činnosti ľudského vedomí.“ (s. 7) Základnou funkciou vedomia je porozumieť svetu, v ktorom žijeme, t.j. tento svet poznať, adekvátne mu porozumieť, objasniť ho a ponúknuť spôsob ako sa v ňom orientovať, prípadne ako naňho materiálne pôsobiť. Autori monografie dôsledne presadzujú myšlienku, že „existuje více způsobů jak světu porozumět, jak si svět jinými slovy duchovně osvojovat.“ (s. 7) A následne pokračujú v rozvíjaní tohto prístupu, keď píšú, že „některé způsoby duchovního osvojování si světa jsou ve společnosti pokládány za natolik důležité, že se určité skupiny lidí rozhodly je za podpory širší společnosti organizovaně rozvíjet. K základním organizovaným duchovním formám osvojování si světa patří v současnosti především filozofie, věda, náboženství, ideologie a umění. Tyto tak zvané institucionalizované formy vedomí se od sebe liší, mohou se doplňovat, ale mnohdy vstupují do rozporu.“ (s. 7) A práve na analýzu uvedených foriem a ich komparáciu sa autori zamerali vo svojej práci, ktorá je rozdelená do štyroch nosných kapitol. Rozbor a vymedzenie jednotlivých foriem vedomia v týchto častiach vnútorne koherentného textu sprevádzajú a vhodne dopĺňajú filozofické úvahy autorov nad témami významu rozumu a racionality ako takej, foriem viery a pravdy, charakteristík spoločnosti, kultúry, ľudskej aktivity, významu dobra a slobody. V samostatnej kapitole je následne vymedzený priestor pre axiologickú analýzu.

Petrucijovej a Feberovej monografia má dve významové roviny, ktoré sa čiastočne prelínajú, vzájomne spolu komunikujú, ale zároveň je možné ich vnímať separátne, ako autonómne sémantické celky. Na jednej strane je množné monografiu vnímať ako propedeutiku do problematiky ľudskej duchovnej kultúry, ktorá môže poslúžiť ako vhodná literatúra pre študentov univerzitného štúdia, ale zároveň toto dielo sprístupňuje a odomyká aj hlbšie roviny filozofického diskurzu. Na základe dôsledne rozpracovaného antropocentrizmu nám autori knihy ponúkajú určitú špecifickú metafyziku a z nej ako z fundamentu vyplývajúcu teóriu hodnôt. Metafyzika je tu síce poňatá tradične, avšak už menej tradičná jej jej subjektivistická interpretácia. Metafyzické absolútne

predpoklady ľudského sveta sú autormi sprístupnené a tematicky odhaľované v ľudskom rozume, ktorý je ukotvený v celku kultúry. Centrálnym pojmom celej koncepcie je „viera“, ktorá je však postulovaná ako konštitutívne jadro rozumu.

Zdôrazňovanie aspektu viery môže fatálne naraziť na nepochopenie zo strany scientistickej orientovanej filozofie. Tento potenciál sporu, či jeho výbušný aspekt sa naplno prejavil v polemike, ktorá prebiehala medzi jedným z dvojice autorov Jaromírom Feberom a českým fenomenológom Ivanom Blechom na stránkach *Filozofického časopisu*.⁵ Monografia však bližšie ukazuje, že názory, ktoré Jaromír Feber v polemike obhajoval sa opierajú o ucelenú a dôsledne premyslenú koncepciu duchovnej kultúry. Táto koncepcia celkom iste neplánuje popierať význam vedy a jej exaktné postupy, ako aj jej význam pre ľudskú kultúru a spoločnosť. Chce len prekonať dogmatické chápanie vedy a poukázať na význam duchovnej plurality.

Reflexia duchovnej plurality má prispieť ku kultivácii ľudského rozumu, pretože absencia plurality nevyhnutne vedie k nekritickému prijímaniu len jednej duchovnej formy, ktorú máme tendenciu považovať za „objektívny“ stav vecí. Uznanie duchovnej plurality naopak umožňuje udržiavať si nevyhnutný kritický odstup od jednotlivých duchovných foriem, i od tej, s ktorou sa stotožňujeme, čo efektívne nakoniec bráni v jej dogmatizácii.

Presadzovanie duchovnej plurality by však, ako Petrucijová a Feber stále zdôrazňujú, malo mať isté limity a hranice. Prekročenie miery je vždy nerozumné a istým prekročením miery vo vzťahu k duchovnej pluralite by bolo aj bezbrehé chápanie plurality ako miešania mnohokrát nesúrodých prvkov, ktoré by viedlo k narušeniu logickej konzistencie rozumu. Totiž, mať svoj rozum znamená mať rozum ako určitý logický celok. A aby tvoril rozum špecifický celok, musí vychádzať z určitých vlastných predpokladov, pričom by jeho jednotlivé časti nemali týmto predpokladom odporovať. Feber s Petrucijovou jednotlivé duchovné formy v monografii prezentujú ako takto uchopevané logické celky.

Petrucijová a Feber sa, ako sami píšú, usilujú vo svojej práci reinterpretovať dva známe filozofické výroky. Tým prvým je Leibnizov výrok „Nihil est in intellectu, quod non prius ferit in sensu, nisi intellectus ipse,“ čiže „nič nie je v rozume, čo by už predtým nebolo v zmysloch, okrem rozumu samého.“ Autori monografie sa zamýšľajú nad otázkou, čo je a akým spôsobom je konštituovaný leibnizovský rozum, ktorý má byť pôvodnejším než akékoľvek zmyslové

⁵ Porov. FEBER, J.: O nevědecké filozofii, víře, racionalismu a transcendentální fenomenologii. In *Filozofický časopis* 2009, 57, č.4, s. 589 – 598.

vnímanie, a ktorý dokonca určuje a vymedzuje ako tomu, čo zmyslovo vnímame, rozumieme. Druhým výrokom, ktorý má síce svoj pôvod v náboženskej tradícii (v tradícii patristiky a ranej scholastiky), hoci naši autori (Feber – Petrucijová) mu prisudzujú univerzálnu platnosť, znie „Credo ut intelligam,“ teda „verím, aby som porozumel.“ Vo svojom chápaní duchovnej kultúry ako určitého konkrétneho, dobovo podmieneného vyjadrenia ľudského rozumu, vychádzajú Perucijová s Feberom z presvedčenia, že konštitutívnym jadrom rozumu je viera. Isteže, nie nevyhnutne viera v Boha, ale napríklad viera v empiriu ako to postuluje exaktná veda. „Odlišné duchovní formy jsou konstituovány a zdůvodňovány určitou formou víry, která jako bezprostřední přijetí určitých evidencí prvotně zakládá určitá odlišná pojetí reality.“ (s. 25)

Myslím si a z uvedeného to tiež vyplýva, že monografia *Svet duchovnej kultúry* môže byť inšpiratívnym čítaním nielen v odbornej a teda striktno filozofickej rovine, ale aj v rovine etickej reflexie. Totiž, podľa Petrucijovej a Febera, je tu prítomný istý existenciálny a možno aj apelatívny rozmer: človek by mal vyvodiť dôsledky zo svojej historicky nadobudnutej ontologickej pozície, ktorá spôsobuje to, že už dávno nie je len objektom medzi objektami, ale postupne sa stáva subjektom, teda aktívnym spolutvorcom svojho sveta. Autori v knihe vehementne presadzujú svoj názor, že až uznanie subjektivity ako určujúceho prvku ľudského života môže byť svetonázorovou pozíciou osobnosti, teda človeka, ktorý vzal osud do svojich rúk a je ochotný niesť z toho vyplývajúcu morálnu zodpovednosť. „Určitými duchovnými překážkami tohoto trendu jsou tradiční teizmus a scientizmus. V obou případech je člověk degradován ze své dosažené pozice tvůrce (subjektu) svého světa. Teizmus tím, že základní hodnoty postuluje jako Božské výtvořy, oddělil hodnotové významy od lidské subjektivní skutečnosti a přeměnil je v samostatnou objektivní realitu, která byla nadřazena člověku. Stejně tak moderní scientizmus, který chce vše podříditi objektivnímu poznání, rovněž zbavuje lidskou skutečnost subjektivních hodnotových významů a tím i smyslu, který by měl být subjektivní.“ (s. 240) Avšak Petrucijová a Feber argumentujú tým, že zbaviť sa subjektivity „již není možné, vše v lidském světě je subjektivní, protože vše je produktem lidské činnosti. Sám člověk je subjektivní dvojnásob, i jako tvůrce i jako produkt vlastní činnosti. Navíc snaha potlačovat subjektivitu je vlastně ve své podstatě nemravná, protože zbavuje člověka odpovědnosti.“ (s. 241) A dodávajú, že „člověk se stává mravním tvorem proto, že se přestává chovat objektivně, ale začíná sám subjektivně svůj život určovat. Jeho život se tak stává mravním problémem, protože není objektivně dán, ale subjektivně tvořen. A každý tvůrce, protože svou činností neguje objektivní stav, nutně stojí před problémem, jestli to, co dělá je dobré.“ (s. 241)

Základom, východiskom a predpokladom subjektivity je rozum chápaný ako hodnotové centrum slobodnej ľudskej existencie. Tvoríť na základe rozumu totiž znamená revoltovať proti status quo, teda vzoprieť sa objektívnemu stavu vecí a vytvoriť stav nový, lepší, ktorý pôvodne a objektívne nebol, ale z hodnotového hľadiska je rozumom posudzovaný ako významne lepší, a teda ľudsky žiadúci. Rozum následne koriguje ľudskú aktivitu takým spôsobom, aby bol s využitím všetkých materiálnych a duchovných prostriedkov dosiahnutý rozumný, teda hodnotný cieľ. V rámci jednotlivých duchovných foriem dochádza ku kultivácii rozumu, a ak nemá byť rozum jednostranne zameraným, ako sa to ukazuje v rôznych formách fanatizmu, potom je vhodné rozvíjať duchovnú kultúru v jej pluralitnom duchu. Ako významný príspevok k rozvíjaniu takto dôležitej plurality môžeme považovať aj úsilie Jeleny Petrucijovej a Jaromíra Febera zdôvodniť v ich monografii jednotlivé inštitucionalizované formy duchovnej kultúry ako relevantné spôsoby poznania a výkladov obrazu sveta.

PETER RUSNÁK

Recenzia je publikovaným výstupom riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0375/16 *Človek medzi profánnym a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia*.

* * *

Adresár autorov

Doc. Dr. Alexander Rybas, CSc.
Sankt-Petersburská štátna univerzita, Inštitút filozofie
Katedra dejín ruskej filozofie
5 Mendeleevskaya Liniya, 199034 St. Petersburg
Ruská federácia
alexirspb@mail.ru

prof. Dr. Igor Jevlampejev, CSc.
Sankt-Petersburská štátna univerzita, Inštitút filozofie
Katedra dejín ruskej filozofie
5 Mendeleevskaya Liniya, 199034 St. Petersburg
Ruská federácia
yevlampiev@mail.ru

prof. Dr. Gennadij Aliajev, PhD.
Poltavská národná technická univerzita J. Kondratjuka
Katedra filozofie a sociálno-politických disciplín
Pershotravnevyi avenue 24, 360 11 Poltava
Ukrajina
gealyaev@mail.ru

prof. Dr. hab. Ryszard Moń, PhD.
Uniwersytet Kardynala Stefana Wyszyńskiego, Instytut filozofii
Wydział filozofii chrześcijańskiej
ul. Wojcickiego 1/3, 01-938 Warszawa
ryszard.mon@gmail.com

prof. ThDr. Mgr. Helena Hrehová, PhD.
Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta
Katedra etiky a morálnej filozofie
ul. Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
hrehovah@yahoo.com

prof. PhDr. Zlatica Plašienková, CSc.
Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická fakulta
Katedra filozofie a dejín filozofie
ul. Gondova 2, P.O. Box 32, 814 99 Bratislava
zlatica.plasienkova@uniba.sk

doc. PhDr. Jaromir Feber, CSc.
Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta
Katedra etiky a morálnej filozofie
ul. Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
jaromir.feber@vsb.cz

prof. ThDr. Josef Dolista, ThD. et PhD.
Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta
Katedra systematickej filozofie
ul. Hornopotočná 23
918 43 Trnava
josef.dolista@truni.sk

Dr. hab. Andrzej Kobylinski, PhD.
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Instytut filozofii
Wydział filozofii chrześcijańskiej
ul. Wojcickiego 1/3, 01-938 Warszawa
akobylinski@wp.pl

doc. Dr. theol. Alžbeta Dufferová, PhD.
Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta
Katedra etiky a morálnej filozofie
ul. Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
alzbeta.dufferova@gmail.com

doc. PhDr. ThDr. Tomáš Pružinec, PhD.
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta
Katedra filozofie
Hodžova 1, 949 74 Nitra
tpruzinec@ukf.sk

doc. PhDr. Andrej Rajský, PhD.
Trnavská univerzita v Trnave, Pedagogická fakulta
Katedra pedagogických štúdií
Priemyselná 4, 918 43 Trnava
arajsky@gmail.com

doc. PhDr. Peter Neznik, CSc.
Univerzita P. J. Šafárika v Košiciach, Filozofická fakulta
Katedra filozofie a dejín filozofie
Šrobárova 2, 040 52 Košice
peter.neznik@upjs.sk

doc. PhDr. Markéta Švamberg Šauerová, PhD.
Vysoká škola tělesné výchovy a sportu PALESTRA
Katedra pedagogiky a psychologie
Slovačikova 400/1, 197 00 Praha 19 – Kbely
svamberk.sauerova@palestra.cz

ThDr. René Balák, PhD.
Univerzita sv. Cyrila a Metoda Trnava, Filozofická Fakulta
Katedra Filozofie a Centrum pre bioetiku
Nám. J. Herdu 2, 918 43 Trnava
rene.balak@ucm.sk

PhDr. PaedDr. Peter Grečo, PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku, Filozofická fakulta
Katedra žurnalistiky
Hrabovská cesta 1B, 034 01 Ružomberok
greco@rv.ecclesia.sk

doc. PhDr. Eva Orbanová, PhD.
Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta
Katedra etiky a morálnej filozofie
ul. Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
eva.orbanova@truni.sk

doc. PhDr. PaedDr. Karol Orban, PhD.
Univerzita Karlova, Fakulta sociálnych vied
Inštitút komunikačných štúdií a žurnalistiky
Katedra marketingovej komunikácie a public relations
Smetanovo nábřeží 6, 110 01 Praha 1
orban@fsv.cuni.cz

Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta
Inštitút politológie
ul. 17. novembra 1, 080 01 Prešov
ondrej333@gmail.com

PhDr. Peter Rusnák, PhD.
Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta
Katedra etiky a morálnej filozofie
ul. Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
peter.rusnak@truni.sk

PhDr. Pavol Krištof, PhD.
Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta
Katedra politológie
ul. Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
pavol.kristof@truni.sk

Mgr. Branislav Čaniga
Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta
Katedra etiky a morálnej filozofie
ul. Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
branoc@centrum.sk

Mgr. Katarína Mária Vadíková, PhD.
Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta
Katedra etiky a morálnej filozofie
ul. Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
katarina.maria.vadikova@truni.sk

Mgr. Radka Minarovičová, PhD.
Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta
ul. Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
radka.minarovicova@truni.sk

Mgr. Romana Puškelová
Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta
Katedra etiky a morálnej filozofie
ul. Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
r.puskelova@gmail.com

Mgr. Linda Machová
Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta
Katedra etiky a morálnej filozofie
ul. Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
machova.l@gmail.com

Mgr. Katarína Vurčíková
Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta
Katedra etiky a morálnej filozofie
ul. Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
k.vurcikova@gmail.com

Zborník je publikovaným výstupom riešenia grantovej úlohy
VEGA č. 1/0375/16 *Človek medzi profánnym a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia.*

ACTA MORALIA TYRNAVIENSIA VII.

EDITORI

doc. PhDr. Jaromír Feber, CSc.
PhDr. Peter Rusnák, PhD.

RECENZENTI

prof. PhDr. Silvia Gáliková, CSc.
prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc.

REDAKČNÁ RADA

prof. ThDr. Mgr. Helena Hrehová, PhD.
doc. Dr. theol. Alžbeta Dufferová, PhD.
doc. PhDr. Eva Orbanová, PhD.
Mgr. Katarína Mária Vadíková, PhD.
Mgr. Romana Puškelová

Za jazykovú kultúru zodpovedajú autori príspevkov.

VYDAVATEĽ

Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
<http://ff.truni.sk>

© Jaromír Feber – Peter Rusnák, 2017
© Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2017
ISBN 978-80-568-0067-6