

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

*Personalistické inšpirácie
vo filozofickom a náboženskom diskurze*

RADOVAN ŠOLTÉS – PAVOL DANCÁK – DUŠAN HRUŠKA
(eds.)



Prešov 2013

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Personalistické inšpirácie vo filozofickom a náboženskom diskurze

Vedecí redaktori – editori:

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

Recenzenti:

Mons. prof. ThDr. PhDr. Stanislav STOLÁRIK, PhD.

prof. ThDr. PhDr. Amatus AKIMJAK, PhD.

prof. PhDr. Paweł CZARNECKI, PhD.

Redakčná rada Disputationes quodlibetales:

prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Texty publikované v tomto zborníku neprešli jazykovou redakciou
– za jazykovú úroveň jednotlivých príspevkov zodpovedajú autori.

© Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta.
Katedra filozofie a religionistiky.

ISBN 978-80-555-0914-3

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Disputationes quodlibetales majú na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU už 15-ročnú históriu. Na podnet študentov GTF PU Prešov vznikli v roku 1997 s vedomým zámerom nadviazať na starobylú akademickú tradíciu pochádzajúcu z čias univerzitného pôsobenia sv. Tomáša Akvinského. Na stredovekých univerzitných diskusiách mohol vystúpiť ktokoľvek z členov akademickej obce s prednáškou na ľubovoľnú tému a ostatní ho kriticky počúvali. Následne sa na odprednášanú tému diskutovalo.

Recenzovaný zborník *Personalistické inšpirácie vo filozofickom a náboženskom diskurze* je súčasťou projektu VEGA reg. č.: 1/1355/12 *Personalizmus v procese humanizácie ľudskej spoločnosti*.

editori

OBSAH

<i>Pavol DANCÁK</i> OSOBA AKO RÁMEC DISKURZU.....	6
<i>Mons. Milan LACH SJ</i> VPLYV CHÁPANIA ČLOVEKA A BOHA NA FORMULOVANIE MNÍŠSKÝCH PRAVIDIEL U BAZILA VELKÉHO.....	17
<i>Mária KARDIS – Kamil KARDIS</i> SOCIOKULTÚRNE DETERMINANTY DEPERSONALIZÁCIE V KONTEXTE KONCEPTU ÉRA PRAZDNOTY.....	24
<i>Dušan HRUŠKA</i> IDENTITA ČLOVEKA AKO SUBJEKTU A BYTIE JAZYKA.....	38
<i>Radovan ŠOLTÉS</i> PERSONÁLNA FILOZOFIA NIKOLAJA BERĐAJEVA AKO PRIMÁT SLOBODY NAD BYTÍM.....	48
<i>Jaroslava KMECOVÁ</i> PERSONALISTICKÝ KONTEXT SOCIÁLNEJ NÁUKY CIRKVI V SOCIÁLNEJ PRÁCI.....	58
<i>Nadežda ČEKLOVSKÁ</i> K TEOLOGICKÉMU KONTEXTU V TVORBE EMILA BOLESLAVA LUKÁČA.....	73
<i>Martina PETRÍKOVÁ</i> K SYMBOLIKE STVORENIA V UMENÍ (FILOZOFICKÝ A NÁBOŽENSKÝ DISKURZ AKO INŠPIRÁCIA UMELECKÉHO TEXTU).....	82

OSOBA AKO RÁMEC DISKURZU

Pavol DANCÁK

Abstract: *Wide, social and historical understanding of discourse was inspired mainly by the work of Michel Foucault. Personal (Personalistic) understanding of discourse is represented by Paul Ricoeur, who concentrated primarily on text, but at the same time he also contemplates what can bring to a reader. Meeting, understanding, explaining and interpreting of discourse by a person constitutes limit of discourse.*

V dobe upevňovania presvedčenia, že svet, v ktorom človek žije, sa nedá vysvetliť ako svet objektívne daných faktov, ktoré by bolo možné nazerať nezávisle od činnosti ľudí, ale ako svet symbolov a významov, ktoré sú súčasťou, ale aj výsledkom ľudského myslenia a konania, sa termín diskurz nepoužíva vždy jednoznačne. Vzhľadom k sociálnej povahe človeka a k významu rečovej interakcie v spoločenskej štruktúre je diskurz často stotožňovaný s dialógom, jazykom, textom alebo rozhovorom ap.

Široké, sociálne a historické chápanie diskurzu bolo inšpirované hlavne dielom Michela Foucaulta.¹ Zakladá sa na neoddeliteľnosti produkcie a recepcie kultúry a vymedzuje ho ako relatívne súdržný systém spoločensky produkovaných a reprodukovaných označujúcich praktík (významov), ktorý sa vyvíja v konkrétnom časopriestore v závislosti od sociálnych, inštitucionálnych materiálnych a technologických podmienok. Diskurz je to, čo nám umožňuje hovoriť, respektíve, čo našu reč legitimizuje, ale aj to, čo nám zabráňuje niečo povedať. Zväčša sa viaže na konkrétnu tematickú oblasť, súvisiacu s konkrétnym spoločenským konaním (sociálnymi praktikami) a tvorí tak paradigmu (rámec) vedenia, komunikovania a konania v tejto oblasti. Diskurz teda vytvára rámec, projekt, a tvaruje napr. komunikáciu neznámych ľudí vo vlaku, poslancov v parlamente alebo rodičov s deťmi na ihrisku.

Foucaultove chápanie diskurzu sa odvíja od jeho koncepcie vnímania okolností, ktoré na subjekt pôsobia počas jeho myslenia. Je

¹Porov. FOUCAULT, M.: *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové 2002. 319 s.

to systém, ktorý určuje, akým spôsobom bude človek poznávať. Michel Foucault si všimol prepojenie myslenia s „kultúrnymi kódmi“, ktoré usmerňujú perceptívne schémy, jazyk, hodnoty, metódy a techniky, hierarchie, spôsob života i spôsob výstavby a fungovania spoločnosti. Takéto veľké systémy, v ktorých je vedenie prepojené s celkom danej kultúry rozmanitými spojeniami, nazval „epistémy“². Každéj epistéme prináleží určitý špecifický diskurz, v ktorom je stelesnený iný životný štýl a spôsob myslenia, iný spôsob stavby a chodu spoločnosti. Obsah diskurzu nie je záležitosťou, ktorá by bola ahistorická, nakoľko každá doba si vytvára svoj vlastný diskurz a pod jeho vplyvom sa vytvára myšlienkový okruh, s ktorým subjekty pracujú. Okrem toho vytvára aj témy, ktoré budú diskutované a predznamenáva aj spôsob ich spracovania. Toto ukazuje, že diskurz nie je nemenný, nakoľko každá doba je iná a témy, ktoré sa v týchto odlišných dobách spracovali, boli spracované odlišnými spôsobmi. Diskurz je teda určitým rámcom, ktorý ohraničuje ľudské poznanie a to aj jeho spôsob aj oblasť. Človek sa stáva „bábkou“ doby, v ktorej mu nie je priateľná žiadna aktivita.³ Foucaultove chápanie diskurzu akcentuje sociálny prístup.

Personálne (personalistické) chápanie diskurzu reprezentuje Paul Ricœur, ktorý sa na prvom mieste koncentruje predovšetkým na text, ale zároveň si všima aj to, čo môže text priniesť čitateľovi. Zohľadňuje, že v diskurze sa odráža človek a jeho vnímanie sveta a tak diskurz diela môže osvetliť čitateľovi jeho vlastný život.⁴ Ricœur sa venoval téme povahy ľudskej slobody, vzťahu osoby a štátu; odmietol materializmus, karteziánsky dualizmus a abstrakciu v mene reflexie konkrétnej ľudskej reality.⁵

Diskurz zohráva zásadnú úlohu v hermeneutike Paula Ricœura. V texte vidí paradigma pozitívneho odstupu medziľudskej komunikácie v jadre dejinnosti ľudskej skúsenosti. Text, v najširšom

²Porov. FOUCAULT, M.: *Slová a veci*. Pravda: Bratislava 1987; FOUCAULT, M.: *Diskurz, autor, genealogie*. Svoboda: Praha 1994.

³Porov. HORÁK, P.: *Struktúra a dejiny. Ke kritice filozofického strukturalizmu vo Francii*. Praha: Academia 1982; s. 58-62.

⁴Ricœurove chápanie diskurzu napovedá už názov prednášky, ktorú predniesol na Texas Christian University roku 1973 pod názvom *Jazyk ako diskurz*. RICOEUR, P.: *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian Press 1976; RICOEUR, P.: *Teória interpretácie: Diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa, 1997.

⁵Porov. SIVÁK, J.: Paul Ricoeur (1913 – 2005) Bilancia a výzvy. In : *Filozofia*. Roč. 61, 2006, č. 1. s. 31.

zmysle slova, ako súbor znakov použitých na oznamovanie zmyslu sveta, je konštituovaný dialektikou diskurzu a jazyka. Diskurz je udalostný, dejinný pól textu, zachytáva subjekt hovoriaceho a osobu počúvajúceho, obsahuje rozmer dialógu, v ktorom sa vyjasňuje porozumenie svetu. Diskurz je intencionálnou a interpretatívnou udalosťou.⁶ Podľa Ricœura základom diskurzu predikát, resp. subjekt-predikátová forma vety. V opozícii stojí jazyk, schéma znakov, mimočasových kódov, v ktorých je ukrytý zadefinovaný význam. Ani jazyk, ani diskurz však nejstávajú samostatne, oddelene, ale sa utvárajú a artikulujú vo vzájomnej dialektike, jeden na základe druhého. Diskurz ako udalosť prekračuje do významu a vstupuje so procesu porozumenia, a tak sa reč stáva určitým „významovým mienením“. Hovorenie „zjednotlivuje“ a dielo spätne poukazuje na svojho autora. Človek sa individualizuje tým, že produkuje individuálne diela.⁷ Uceleným systémom viet je dielo s rozmerom univerzálnosti i konkrétnosti, trvalosti i dejinnosti, jedinečné individuum, konkrétne univerzálne, „verbálna ikona“.⁸

Personalistický charakter Ricœurovej filozofickej reflexie sa vyjavuje na pozadí radikálnej kritiky subjektu, respektíve na pozadí „smrti subjektu“ alebo „smrti človeka“. Ricœurova koncepcia „Ja“ odmieta absolutizáciu subjektu reprezentovanú Descartesom, Kantom a Husserlom, ale aj filozofiu smrti subjektu (Marx, Nietzsche, Freud), ktorá v súčasnom myslení nachádza vyjadrenie v štrukturalizme. V zložitom myšlienkovom vývoji sa zámerne vyhýba extrémnym novovekým pozíciám. V dialógu so štrukturalizmom sa usiluje oddeľovať štrukturalizmus ako univerzálny model vysvetľovania od legitímnych štruktúrálnych analýz, pokiaľ sa hodia na dobré vymedzené pole skúsenosti.⁹ Hlavným rozlišovacím znakom medzi filozofiou absolútneho subjektu a smrti subjektu na jednej strane a filozofiou hermeneutického subjektu na druhej strane, je hlboký rešpekt pred samotnou skutočnosťou subjektu, ktorý sa prejavuje v priznaní

⁶Porov. RICOEUR, P.: *Teória interpretácie: Diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa, 1997; RICOEUR, P.: *Čas a vyprávění I*. Praha: OIKOYMENH, 2000

⁷Porov. RAJSKÝ, A.: *Osoba ako ikona Tajomstva*. Trnava: PF TU, 2007, s. 113 – 114.

⁸Porov. RICOEUR, P.: *Úkol hermeneutiky*. Praha: FILOSOFIA – Nakladatelství FÚ AV ČR, 2004, s. 5.

⁹Porov. SIVÁK, J.: *Paul Ricoeur (1913 – 2005) Bilancia a výzvy*, 2006, s. 33.

zmyslu. „Vo filozofii absolútneho subjektu zmysel skutočnosti sa uskutočňuje v priestore vedomia. Subjekt je tvorcom i určovateľom zmyslu. Jasnosťou a zreteľnosťou sa dosahuje jednoznačnosť zmyslov obsahov vedomia. Filozofia smrti subjektu však spochybňuje túto jednoznačnosť zdroja zmyslu vo vedomí. Poukazuje sa na to, že za bezprostredným, výslovným zmyslom sa skrývajú hlbšie štruktúry významov, ktoré - či už prostredníctvom vedomia človeka, alebo aj bez neho – ovplyvňujú človeka, jeho myslenie a konanie. Pôvod zmyslu je umiestnený mimo vedomia subjektu. Freud prisudzuje miesto pôvodného zmyslu libidu, Marx výrobným silám a Nietzsche vôli k moci. Teda u nich zmysel opúšťa priestor vedomia subjektu a tak spôsobuje jeho smrť.“¹⁰

V tejto ideovej situácii Ricœur akcentuje zmysluplnosť otázky, čo znamená byť človekom. Zdôrazňuje, že byť človekom niečo znamená, že sme schopní toto „niečo“ nájsť. Vychádza z presvedčenia, že človek už *je* voľajakým prvotným pôvodným spôsobom a prostredníctvom vlastného úsilia a námahy sa uisťuje o vlastnej existencii¹¹. Ricœurova koncepcia hermeneutického subjektu vyznieva ako odpoveď na redukcionistické tendencie. Subjekt nechápe staticky, ale dynamicky, ktorý sa neustále premieňa v procese sebapoznávania prostredníctvom odkrývania zmyslu. Subjekt však nie je pôvodcom zmyslu ale zmysel nachádza, otvára sa zmyslu, ktorý k nemu prichádza zo skutočnosti a v tomto procese sa vzdáva svojej suverenity v konštituovaní zmyslu. Neostáva však nečinným, ale v procese interpretácie zmysel prijíma z vonku, osvojuje si ho a tak sám podlieha premene. Ricœur hľása, že nie je možné, aby sa človek stal sám sebou bez pomoci druhého človeka, alebo hoci len bez prítomnosti druhého. Zamýšľa sa nad významom skutočnosti straty seba samého pre skutočné bytie sebou¹² a prichádza k záveru, že strata seba samého je podstatným momentom pre skutočné bytie sebou. Stratíť seba znamená uznať hodnotu iného človeka. Kladné hodnotenie ľudí hodných úcty vysvetľuje sebaúctu, čo zároveň znamená, že prítomnosť iných

¹⁰ MOTÝL, B.: Odkrývanie existenciálnej roviny bytia človeka a jeho význam pre autentické porozumenie osoby. In: *Acta Philosophica Trnaviensia 1 – 1997 Chápanie osoby v kresťanskej filozofii*. Fakulta humanistiky Trnavskej univerzity v Trnave 1997, s. 25 – 30.

¹¹Porov. RICOEUR, P.: *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*. Warszawa : PWN, 1985, s. 91.

¹²Porov. RICOEUR, P.: *O sobie samym jako innym*. Warszawa : PWN, 2005, s. 230.

hodnotných ľudí, ktorí môžu adekvátne posúdiť hodnotu mojej narácie, je zárukou jej zmyslu.

Ricœur tvorivým spôsobom nadväzuje na dedičstvo francúzskej spiritualistickej filozofie, podľa ktorej rozvoj osoby je úzko spojený s reflexiou, v dôsledku ktorej jedinec nadobúda čoraz lepšie vedomie o svojich možnostiach a ohraničeníach.¹³ Ricœur však tvrdí, že vedomie samostatne a bezprostredne nie je schopné dospieť k pochopeniu seba samého, nakoľko poznanie získané vďaka reflexii je neprehľadné, pochybné, neraz podobné fikcii a sebaklamu. Priznáva, že vedomie odkázané samo na seba sa často mylí, a preto nie je dostatočne istým základom pre porozumenie seba. Odporúča použiť hermeneutickú metódu, ktorá by umožnila nadobudnúť pre porozumenie seba poznanie prostredníctvom skúmania a interpretovania symbolov, ktoré vytvára subjekt konajúci vo svete, nakoľko človek sa nachádza vo svete symbolov a významov. Ľudia tento svet nielen poznávajú, ale aj vytvárajú, svet, ktorý ľudia vzájomne zdieľajú, o ktorom spolu navzájom komunikujú, existuje len ako ich vlastný kultúrny výtvor. Reč sa uskutočňuje predovšetkým v dialógu a v ňom sa naplňuje úsilie o porozumenie medzi jeho účastníkmi. Dialóg je však možné realizovať aj prostredníctvom textu alebo prostredníctvom nejakého diela, kedy sa dialóg sprítomňuje interpretačnou prácou čitateľa textu alebo diela.¹⁴ Jazyk sa stáva paradigmou ľudskej činnosti, médiom akéhokoľvek myslenia a skúsenosti. Človek „je“ vlastne prostredníctvom svojho jazyka, nakoľko prostredníctvom jazyka prichádza k podstate a nakoľko sa mu svet ukazuje práve jeho prostredníctvom. Človek je človekom pretože hovorí, teda chápanie sveta znakov sa stáva prostriedkom porozumenia seba. Jazyk takto nepredstavuje uzavretú jazykovú štruktúru bez vzťahu k zmyslu, ale jazyk je tranzitívny, smeruje k zmyslu, ktorý je prvkom seba pochopenia, či porozumenia seba.¹⁵ Hermeneutika umožňuje odkrývať spôsob existencie, ktorý spočíva v spôsobe byť interpretovaný, čo ale znamená, že cesta k subjektu nie je bezprostredná, ale sprostredkovaná. A následne nakoľko sa ľudská identita vytvára ako výsledok interakcií s takto

¹³Porov. ZUZIĄK, W.: Kształtowanie się osoby w wymiarze moralnym. In: *Wokół tożsamości człowieka*. Kraków : WN PAT, 2006, s. 91.

¹⁴Porov. RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol*. Praha : OIKOYMENH, 1993, s. 176.

¹⁵Porov. SIVÁK, J.: *Paul Ricoeur (1913 – 2005) Bilancia a výzvy*, 2006, s. 33.

chápaným svetom, prichádzame k nej prostredníctvom komunikatívnej, prostredníctvom rozprávania a interpretácie, teda identita človeka má naratívny charakter. Interpretáciou subjekt získava z textu či z diela zmysel, ktorý sa mu stáva vlastným. Tak sa Ricœur dostáva k subjektu, ktorý už nie je len cogito, ale sa stáva existujúcim, ktorý exegézou svojho života odhaľuje, že je postavený v bytí ešte skôr, než sa kladie a vlastní sám.¹⁶

Ricœur konštatuje, že narácia, konanie a interpretácia odhaľujú dialogickú štruktúru¹⁷, ktorá si vyžaduje nielen interpretujúceho, ale aj adresáta, ktorému je určený obsah, význam, zmysel. „S hovoriacim v prvej osobe je spojený adresát v druhej osobe, je to dvojsmerný jav, ktorý spája „ja“ a „ty“.“¹⁸ Ricœur úplne jasne vyjadruje myšlienku, že „dielo nadobúda svoj zmysel, svoje samotné jestvovanie ako dielo, len vďaka inému.“¹⁹ Bez druhého by rozprávanie nemalo význam rozprávania, ale stalo by sa monológom nasmerovaným nie na uskutočnenie seba, ale na odtrhnutie sa od skutočnosti - a to aj od tej, ktorú sám rozprávajúci vytvára.

Ricœur nás presvedča, že všetko, čo sa o sebe môžeme dozvedieť, je neisté a neúplné. Poznanie seba chápe ako tvorivý proces a špecifickú úlohu, pričom je potrebné si všimnúť, že koncept subjektivity konštituovaný na tak neistých predpokladoch sa vzdiaľuje od spiritualistického vzoru, ale zároveň spochybňuje aj model individualistickej subjektivity propagovanej liberalizmom. Ťažko môžeme hovoriť o autonómnom subjekte, ktorý je exkluzívnym a pôvodným zdrojom prijímaných rozhodnutí, keď máme vedomie, že zdroj nie je autonómny, a ani nie je možné ho definovať. Vyzerá to tak, akoby sa subjektivita zbavená svojich fundamentálnych východiskových bodov rozplývala v dojmach bez kauzálnych vzťahov (Hume). Ricœur však ponúka spôsob ako môže subjekt nadobudnúť stratenú identitu. Za týmto účelom u osoby rozlišuje identifikáciu objektívnej osoby a identifikáciu bytosti označujúcej samu seba. Identita v zmysle *idem* sa spája s otázkou: Čo? a vzťahuje sa na trvalé dispozície. Identita v zmysle *ipse* sa spája s otázkou Kto? a usiluje sa zistiť, kto je ten, ktorý sa pýta. Obe identifikácie sa k sebe

¹⁶Porov. RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol*, 1993, s. 175.

¹⁷Porov. RICOEUR, P.: *Filozofia osoby*. Kraków : WN PAT, 1992, s. 43.

¹⁸Porov. RICOEUR, P.: *Filozofia osoby*, 1992, s. 38.

¹⁹ RICOEUR, P.: *O sobie samým jako innym*, 2005, s. 259.

približujú za pomoci naratívnej identity.²⁰ Identita osoby ako taká nám nie je daná bezprostredne, ale je v značnej miere úlohou a výzvou, špecifickým postulátom, ktorý možno správne definovať až vtedy, keď prijmem eticko – morálny rozmer našej existencie vo svete.²¹

Pojmy „etika“ a „morálka“ sa často zamieňajú, ale Ricœur medzi nimi jasne rozlišuje.²² V jeho ponímaní etika je blízka aristotelovskému *frónésis* ako úsiliu o dobrý život a morálka sa zase blíži ku kantovskému zdôrazňovaniu noriem a povinností. Vyjadrené štandardnou terminológiou etika je orientovaná teleologicky a morálka deontologicky. Podľa Ricœura sa komplementárne a dialekticky dopĺňajú, čo predstavuje základné východisko jeho antropologických reflexií. Slobodne konajúci subjekt vlastní kontinuálnu identitu, ktorá umožňuje imputabilitu ľudských skutkov. Snaha o dobrý život, ak má byť niečo viac ako spontánno-naivné hľadanie šťastia, musí viesť cez rešpekt k univerzálnym normám a zároveň rešpekt k normám musí zohľadňovať túžbu po dobrom živote, ak nemá byť len dogmatickým dodržiavaním abstraktných princípov, ktoré nezohľadňujú rozmanitosť špecifických prípadov, čo v konečnom dôsledku môže viesť ku konfliktu povinností.²³

Rozprávanie o sebe, s ktorým by sme sa chceli identifikovať, vedie ku konfrontácii s doterajšími snahami, túžbami, ale aj úlohami a povinnosťami, do ktorých sme boli vsadení prostredníctvom spoločenských štruktúr, výchovy alebo genetickej výbavy a modifikuje naše priority, ako aj vnímanie samých seba. V rozprávaní sa objavujú prežité a skúsenosťou overené fakty, ale aj fikcie, pričom môžu jestvovať odlišné interpretačné kľúče, ktoré môžu byť rozhodujúcimi v závislosti od našich emocionálnych stavov, ale aj v závislosti od vonkajších podmienok. To znamená, že v nás jestvuje viac možných výpovedí, preto Ricœur, tvrdí, že rozprávanie rozširuje myslený priestor pre myslené skutočnosti, v ktorých morálny súd je formulovaný hypotetickým spôsobom,²⁴ pričom je potrebné pamätať,

²⁰Porov. RICOEUR, P.: *O sobie samým jako innym*, 2005, s. 8.

²¹Porov. RICOEUR, P.: *Filozofia osoby*, 1992, s. 40.

²²Porov. RICOEUR, P.: Předmorálním zákonem: etika. In: *Reflexe, filosofický časopis*. č. 5-6, <http://www.reflexe.cz/ricoeur-paul/>

²³Porov. ZALTA, E.N. (Ed.): *Paul Ricoeur. Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/#3.6>

²⁴Porov. RICOEUR, P.: *O sobie samým jako innym*, 2005, s. 282.

že „myslené skúseností, ktoré zažívame vo veľkom laboratóriu sveta predstav, sú objavmi uskutočňovanými v krajine dobra a zla“²⁵. V intelektu počas konfrontácie nášho rozprávania so skúsenosťou sa vykonáva celý rad rozhodnutí vylučujúcich mnohé činnosti, ktoré sú natoľko neprijateľné pre naše predstavy o sebe, že ich nechávame za hranicou uvažovania. Výpoveď nie je len súborom tvrdení, ale sú to mnohé hypotézy, ktoré sú konfrontované so skutočnosťou, ale zároveň aj s inými hypotézami, v ktorých sú obsiahnuté „vzorce sebakporozumenia“²⁶ prijaté z rozprávania tretích osôb. Je to pokus definovať seba prostredníctvom „hľadania zhodnosti medzi našimi životnými ideálmi a našimi postojmi, ktoré majú životný význam“²⁷.

Rozprávanie o vlastnom živote je v podstate aktom udeľovania významu vlastnému životu, preto Ricoeur sa snaží formulovať kategóriu podmetu tak, aby sa zohľadnilo to, čo je podstatné, špecificky ľudské, a teda neredukovateľné na voľajaký epifenomén subhumánnej úrovne, ale aby boli využité aj výsledky kritického prístupu. A to by malo byť to, čo je každému človeku vlastné, je to pocit „*byť sebou*“, teda nie je to *ego cogito*, ale *soi*, čo je možné preložiť ako *ten-ktorý-je-sebou*. Na rozprávanie, v dôsledku ktorého sa objavuje naratívna identita, majú vplyv vonkajšie okolnosti, ale aj vnútorné podmienky (svedomie, duša, morálne princípy ...), ktoré sa navzájom podmieniajú.²⁸ Ricoeur odhaľuje to, čo je v nás podmetom, podstatou, čo hovorí *ja, mne*, čo je schopné nadviazať vzťah s *ním, tým*, ale aj s *tebou*, čo môže mať pred sebou inú osobu a čo samo sa vytvára v prvú osobu.²⁹ Podstatou je to, čo sa „...vzťahuje k sebe sa vzťahuje k skutočnosti“.³⁰

Zjednodušene môžeme povedať, že chápanie seba je interpretáciou seba vo svetle daných vzorov. Ale samotná interpretácia toho, čo sa v rozprávaní odohráva, ešte neposkytuje plné porozumenie seba, ba ani prebiehajúceho rozprávania. K tomu je potrebná oveľa širšia perspektíva. V procese hľadania zmyslu príbehu sa objavuje plán, ktorý je obsiahnutý v prebiehajúcom rozprávaní. Je to plán,

²⁵ RICOEUR, P.: *O sobie samým jako innym*, 2005, s. 271.

²⁶ RICOEUR, P.: *Filozofia osoby*, 1992, s. 41.

²⁷ RICOEUR, P.: *O sobie samým jako innym*, 2005, s. 298.

²⁸ Porov. RICOEUR, P.: *O sobie samým jako innym*, 2005, s. 297.

²⁹ Porov. RICOEUR, P.: *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*. Warszawa, 1985, s. 244.

³⁰ RICOEUR, P.: *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*, 1985, s. 185.

podľa ktorého môžeme z novej perspektívy hodnotiť alebo reinterpretovať to čo sa odohráva, čo by sme chceli, aby sa stalo, a čo je nami zamietnuté ako nehodné nášho príbehu. V týchto aktoch sa odhaľuje naše autorstvo, ktoré nám umožňuje definovať seba ako autorov vykonávanej narácie a v určitom zmysle aj ako autorov vlastných životov: „Identifikovať seba ako autora skutkov znamená akceptovať svoju vlastnú schopnosť ku konaniu“,³¹ čo znamená akceptovať aj následky vlastných rozhodnutí a skutkov. V dôsledku toho konajúci a uvedomujúci podmet, *ten-ktorý-je-sebou*, začína byť vnímateľný sám sebou. Takto pochopená „reflexia seba prináša hrozbu zamerania sa iba na seba, zatvorenie sa, čo je opakom otvorenia sa širokému priestoru, horizontu *dobrého života*“³². Ricœur však upozorňuje, že povedať *ten-ktorý-je-sebou* neznamená povedať: „Ja“³³. Bytie sebou nie je totožné so stotožňovaním sa s už s voľajakým predstaveným, definovaným a pomenovaným „Ja“. Samotné „Ja“ nám neukazuje ako porozumieť tomu po čom túžime, ani čo očakávame, alebo ako, kde a s kým by sme chceli prežiť a rozvíjať náš príbeh tak, aby sa dalo poznať že to, čo je vypovedané a dopovedané smeruje k dobrému. Tu prichádzame k problému, ktorý je azda najdominantnejší v diele *O sebe samom ako o inom*, je to problém pretvorenia *toho-ktorý-je-sebou* v osobu v morálnom zmysle, v osobu, ktorá túži po „dobrom živote“.³⁴

Zdôrazňovanie významu etiky a morálky v procese personálnej identifikácie radí Ricœura k širokému personalistickému prúdu v súčasnej filozofii. Podobne ako napríklad Mounier reflektuje skutočnosť zla. Pre Mouniera osoba nepredstavuje iba ako prameň lásky, dobra a dobrých skutkov, ale aj zla, podlosti, nenávisti. Prítomnosť zla v personalizačnom procese predstavuje neriešiteľnú antinómiu, ktorá zostane pre človeka nedostupným tajomstvom. Náš osobný život sa rozprestiera medzi dvoma pólmi: úplnou depersonalizáciou a úplnou personalizáciou. Ani jeden z nich však nie je celkom dosiahnuteľný (aspoň nie v tomto živote). Každý človek sa nachádza na akomsi stupni, osobného života, vyššom alebo nižšom,

³¹ RICOEUR, P.: *Filozofia osoby*, 1992, s. 39.

³²Porov. RICOEUR, P.: *O sobie samým jako innym*, 2005, s. 299.

³³Porov. RICOEUR, P.: *O sobie samým jako innym*, 2005, s. 299.

³⁴Porov. ZUZIAK, W.: Kształtowanie się osoby w wymiarze moralnym. In: *Wokół tożsamości człowieka*. Kraków : WN PAT, 2006, s. 98.

no nikto nemôže ani dosiahnuť vrchol osobnej plnosti, ani upadnúť do absolútnej depersonalizácie.³⁵ Ricœur nám neponúka jednoduchý recept, ako odstrániť zlo, ale prihovára sa za vonkajšiu podporu pre ochranu správneho využívania slobody³⁶ a odporúča novo formulované „zlaté pravidlo“.

Podľa Ricœura sa človek líši od iného človeka, ale napriek tomu jednotná ľudskosť je možná. Ľudskosť sa nekonštituuje v rámci jedného kultúrneho štýlu, ale vyrastá z mnohých kultúr, a preto cesta vytvorenia celistvého obrazu človeka je spojená s diskusiou medzi rôznymi kultúrami.³⁷ Cieľom diskurzu je projektovanie sveta a z Ricœurovho chápania diskurzivity vyplýva, že diskurz je miestom stretávania rôznych spôsobov života. Prostredníctvom interpretácie prichádza k obohacovaniu vlastného spôsobu života o nové možnosti spôsobov orientácie v ňom. Aktuálna otázka teda nie je či „pluralita“ alebo „univerzalita“ spôsobov života, svetov, jazykov, diskurzívnych žánrov apod., ale akú výzvu pre nás a pre našu orientáciu a rozvrh možného spôsobu nášho bytia predstavuje stretnutie, chápanie, vysvetľovanie a interpretácia diskurzu, čo vlastne predstavuje rámec (limit) diskurzu.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- FOUCAULT, M.: *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové 2002.
FOUCAULT, M.: *Slová a věci*. Pravda: Bratislava 1987; FOUCAULT, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Svoboda 1994.
HORÁK, P.: *Struktura a dějiny. Ke kritice filozofického strukturalismu ve Francii*. Praha: Academia 1982.
MOTÝL, B.: Odkrývanie existenciálnej roviny bytia človeka a jeho význam pre autentické porozumenie osoby. In: *Acta Philosophica Tyrnaviensia 1 – 1997 Chápanie osoby v kresťanskej filozofii*. Fakulta humanistiky Trnavskej univerzity v Trnave 1997, s. 25 – 30.

³⁵Porov. PLAŠIENKOVÁ, Niektoré súčasné kresťanské etické koncepcie. In: GLUCHMAN, V., DOKULIL, M. (Ed.): *Súčasná etická teória. Etika II*. Prešov : PVT, 1998.

³⁶Porov. RICOEUR, P.: *O sobie samým jako innym*, 2005, s. 358-359.

³⁷Porov. REMBIERZ, M.: Refleksja moralna nad odpowiedzialnością i etosem filozofa w XX wieku. In: PLAŠIENKOVÁ, M. REMBIERZ (Eds.), *Společnost, kultura, morálnost' (Spoločnosť, kultura, moralka)*, Bielsko-Biala, ATH 2008, s. 265-282.

- PLAŠIENKOVÁ, Niektoré súčasné kresťanské etické koncepcie. In: GLUCHMAN, V., DOKULIL, M. (Ed.): *Súčasná etická teória. Etika II*. Prešov : PVT 1998.
- RAJSKÝ, A.: *Osoba ako ikona Tajomstva*. Trnava: PF TU 2007.
- REMBIERZ, M.: Refleksja moralna nad odpowiedzialnością i etosem filozofa w XX wieku. In: PLAŠIENKOVÁ, M. REMBIERZ (Eds.), *Spoločnosť, kultúra, morálnosť (Spolocnost', kultura, moralka)*, Bielsko-Biala, ATH 2008, s. 265 – 282.
- RICOEUR, P.: *Čas a vyprávění I*. Praha: OIKOYMENH 2000
- RICOEUR, P.: *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*. Warszawa : PWN, 1985.
- RICOEUR, P.: *Filozofia osoby*. Kraków : WN PAT 1992.
- RICOEUR, P.: *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian Press 1976.
- RICOEUR, P.: *O sobie samym jako innym*. Warszawa : PWN 2005.
- RICOEUR, P.: Před morálním zákonem: etika. In: *Reflexe, filosofický časopis*. č. 5-6, <http://www.reflexe.cz/ricoeur-paul/>
- RICOEUR, P.: *Teória interpretácie: Diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa, 1997.
- RICOEUR, P.: *Úkol hermeneutiky*. Praha: FILOSOFIA – Nakladatelství FÚ AV ČR, 2004.
- RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol*. Praha : OIKOYMENH 1993.
- SIVÁK, J.: Paul Ricoeur (1913 – 2005) Bilancia a výzvy. In : *Filozofia*. Roč. 61, 2006, č. 1. s. 31.
- ZALTA, E.N. (Ed.): *Paul Ricoeur. Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/#3.6>
- ZUZIĄK, W.: Kształtowanie się osoby w wymiarze moralnym. In: *Wokół tożsamości człowieka*. Kraków : WN PAT 2006.

VPLYV CHÁPANIA ČLOVEKA A BOHA NA FORMULOVANIE MNÍŠSKYCH PRAVIDIEL U BAZILA VEĽKÉHO

Milan LACH SJ

Abstract: *The most famous literary works of Basil the Great are ascetical writings. Among the most important are the Monastic rules, written for the men and women of his times, in which Basil reflects on how one arrives at self-knowledge and the recognition of God. The fundamental topic for Basil is the Image of God in the Biblical passage of Genesis 1, 26 – 27. All doctrine is built upon the Biblical Word of God and on the mysteries of the living church, in their pure objectivity and coherence.*

Mníšske pravidlá, ktoré boli praktickým vyústením pôvodných spirituálnych ideí zakladateľov, zároveň vždy odrážajú spôsob sebachápania človeka, ako aj chápanie Boha v danej dobe. Spôsobom porozumenia človeka sebe samému sa tak prenáša aj na chápanie Boha a konštruovania jeho obrazu (ikona). Zároveň však je chápanie obrazu (ikona) Boha inšpirované a utvárané na pozadí kontemplácie zjavenia. Je to teda dialektika medzi zjavovaním sa Boha a dejnosťou človeka. Preto zjavenie nie je oddelené od dejín, ale Boh do dejín vstupuje ako človek a tak sa stáva súčasťou hľadania Boha zo strany človeka. Preto si môžeme v týchto súvislostiach položiť otázky: *Akým spôsobom chápal Bazil človeka a Boha? Čo všetko ovplyvňovalo jeho myslenie a vieru, ktorá sa zviditeľnila aj v práci na formovaní zasväteného mníšskeho života? Nakoľko sú jeho princípy, sformulované v mníšskych pravidlách použiteľné a inšpiratívne aj v dnešnej dobe?* V tomto príspevku sa pokúsime poukázať na niektoré súvislosti, ktoré sú s týmito otázkami spojené.

Antropologické východiská

Najzákladnejšou antropologickou témou u Bazila Veľkého je Boží obraz v Gn 1, 26-27. Od Nového Zákona sa zjavuje ako koncept v celej včasnej kresťanskej reflexii, čo znamená byť ľudským, čo zohráva významnú úlohu naprieč celými dejinami cirkvi. Bazil ako aj ostatní grécki otcovia charakteristicky rozlišovali medzi

Kristom, ktorý je Božím obrazom *par excellence* (por. Kol 1,15) a ktorý je vo svojej božej prirodzenosti bytostne jedno s Otcom a je dokonalý ako on a ľudskou osobou, ako je to povedané v Gn 1, byť stvorený podľa božieho obrazu a podoby.

Obraz Boha v Kristovi sa tak stáva archetypom obrazu Boha v človeku. Preto cirkevní Otcovia vysvetľovali kresťanský život v zmysle účasti na živote Boha, teda *zbožštenie*. Antropológia východnej spirituality je preto „náukou o zbožštení“, pretože vysvetľuje cestu človeka k plnosti ako cestu do tajomstva „božsko-ľudského“ života. Človek sa nielen stretáva s mystériom Krista a skrze neho s mystériom Boha, ale je účastný na tomto živote, ako to vyjadril Pavol v *Liste Galat'anom*: „*Boh poslal svojho Syna[...] aby vykúpil tých, čo boli pod zákonom, a aby sme dostali adoptívne synovstvo. Pretože ste synmi, poslal Boh do našich srdiec Ducha svojho Syna a on volá: „Abba, Otče!“ A tak už nie si otrok, ale syn; a keď syn tak skrze Boha aj dedič.*“ (Gal 4,4–7)

V konkrétnom živote to znamená, že človek, ktorý je stvorený na obraz Boha je stvorený pre vzťahy. Kontemplácia vzťahov Najsvätejšej Trojice, ktorá sa stáva vzorom pre medziľudské vzťahy je základným antropologickým východiskom kresťanskej spirituality. Vzťahy a láska sa tak dostávajú v hierarchii bytia na prvé miesto. Ak človek nemiluje nemá ani účasť na Božej láske a teda na živote Boha. Boh miluje človeka nepodmienečnou láskou, približuje sa k nemu v jeho biede; neodvracia sa, keď je odmietnutý; z lásky k človeku znáša odsúdenie a smrť. Preto kontemplácia takejto lásky, ktorú výstižne popisuje aj Pavol v známom *Liste Korint'anom* (1 Kor 13), vedie k zbožšteniu človeka. Odmietnutie milovať sa stáva pre človeka nešťastím.¹

Človek v Cirkvi

Bazil upriamuje svoj pohľad na všetkých ľuďoch, ktorí veria v Krista. Jeho poslanstvo je jadrom jeho vnútorného myslenia, čo znamená neustále odvolávanie sa na prvky, ktoré sú nielen istou osobitou voľbou, či výnimočným životným stavom v celej cirkvi, ale konštituujú samotný zmysel kresťanstva a to v Božom slove a vo sviatosťiach. Na týchto dvoch skutočnostiach, na slove danom

¹ Porov. TENACE, M.: *Vybrané kapitoly z antropológie. Stvoření člověka k obrazu a podobnosti Božímu*. Olomouc–Velehrad : Centrum Aletti, 2001, s. 14.

Bohom v Písme a tajomstvách z ktorých žije cirkev, v ich čistej objektivite, je postavené celé Bazilovo učenie, vo svojej koherentnosti a aj v poslednom vývoji².

Každý kresťan vďaka svojmu vlastnému krstu sa stal cudzincom vo svete a musí sa ho zrieknuť. Ktokoľvek prijme krst, stáva sa Pánovým učeníkom, zasväčuje sa a obetuje sa mu. Sľubuje mu vernosť navždy, uzatvára s ním nenarušiteľnú zmluvu, zjednocuje sa s ním manželským zväzkom, stáva sa spoluobčanom anjelov a tak sa stáva členom bratstva v Cirkvi³.

Rovnako ako neexistuje super cirkev, tak neexistujú ani super kresťania. Zároveň ako istý protiklad slúži skutočnosť že do istej miery sa môžu cirkevné spoločenstvá sekularizovať a kresťania sa môžu stať pokrytcami. Musíme preto rozlišovať medzi historickým kresťanstvom a ideálmi kresťanstva. Ideály sa vždy realizujú len v konkrétnych historických podmienkach a okolnostiach. Týkajú sa konkrétnych ľudí so všetkým, čo k nim patrí, či už túžby a nádeje uskutočňovať ideály, ako aj hriešnosť, ktorá je vždy prítomná v živote človeka.

Cirkev je jedinečná, pretože celá vo všetkých svojich článkoch je povolaná byť nepoškvrnenou nevestou Krista a živým telom z nekonečného bohatstva darov Ducha. Všetci pokrstení sú jedným celkom, pretože všetci rovnako v rôznych podmienkach v ktorých žijú, sú povolaní uskutočňovať Evanjelium v plnosti a v hrdinskej radikálnosti jeho požiadaviek⁴.

V úvode *Obširných pravidiel* Bazil vníma Boha ako pomoc pre tých, ktorí robia pokánie a zanechávajú zlú cestu, no na druhej strane predstavuje Boha ako sudcu našich skutkov, slov a myšlienok, ktorý sa nedá oklamať⁵.

Človek – kresťan je povolaný k tomu, aby plnil Božiu vôľu, aby naplno miloval, tak ako to od neho očakáva Boh⁶.

Bazil uvádza tri pozície kresťana, ako môže on mať vzťah k Bohu a ako vníma plnenie božích prikázaní:

² Porov. BAZIL VEEKÝ: *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, Ed. Neri, U., Torino 1980, s. 42.

³ Porov. BAZIL VEEKÝ: *Opere ascetiche*, s. 44.

⁴ BAZIL VEEKÝ: *Opere ascetiche*, s. 45.

⁵ BAZIL VEEKÝ, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 892.

⁶ BAZIL VEEKÝ, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 896.

1) Plní ich zo strachu a vyhýba sa zlu, podobá sa otrokovi.

2) Chce získať večný život ako odmenu za ich plnenie, lebo má z toho prospech, ktorý z toho plynie a v tomto sa podobá nájomníkovi.

3) Koná dobro kvôli Bohu samému a z lásky voči Nemu, ktorý dáva prikázania. Robí to s radosťou, lebo sa stal hodným slúžiť oslávenému a dobrému Bohu a je v pozícii jeho syna⁷.

To je jediné miesto v *Pravidlách*, kde Bazil predstavuje klasické učenie o troch stupňoch (otroci, nájomníci a synovia) duchovného života úplne⁸. Podobne sa o tom o pár storočí neskôr zmieňuje aj Maxim Vyznávač, keď hovorí, že v duchovnom živote sú začínajúci, pokročilí a dokonalí, ktorých prirovnáva k otrokom, nájomníkom a synom. Otroci konajú zo strachu, nájomníci z túžby po zisku, ale len synovia z dôvernej náklonnosti a z dispozície konať dobro⁹.

Ako ďalej v úvode do pravidiel Bazil uvádza, Boh je dobrý, ale aj spravodlivý. Dá každému podľa jeho zásluh, ako je napísané u žalmistu: *Pane, dobre rob dobrým a tým, čo majú srdce úprimné. Ale tých, čo sa na zlé cesty spúšťajú, Pán so zločincami zavrhne.* (Ž 125,4-5) Je milosrdný, ale je aj sudca. Je napísané: *Miluje spravodlivosť a právo; milosti Pánovej plná je zem.* (Ž 33,5) Preto je napísané: *Milosrdenstvo a spravodlivosť chcem ospievať Pane.* (Ž 101,1) Nemožno teda Boha poznať len polovičato a to len ako milosrdného, lebo je aj spravodlivým. Teda ten, ktorý dáva svetieť slnku, potrestá aj slepotou, ten ktorý dáva dážď, môže nechať pršať oheň. Alebo milujeme kvôli tomu, alebo máme strach kvôli onomu¹⁰.

Láska ako základné východisko pri formovaní pravidiel

Bazil chápe človeka vo svojich pravidlách ako človeka božieho. Ak chce byť dokonalým (Mt 5,48), je absolútne nevyhnutné, aby bol očistený prostredníctvom božích prikázaní až tak, aby dosiahol mieru

⁷ BAZIL VEEKÝ, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 896.

⁸ BAZIL VEEKÝ: *Opere ascetiche*, s. 218.

⁹ MAXIM VYZNÁVAČ: *Mystagogia*, PG 91, 709.

¹⁰ BAZIL VEEKÝ, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 897

plného Kristovho veku (Ef 4,13), pretože podľa božieho nariadenia, nič čo nie je dokonalé, hoci čisté, nie je prijaté Bohom ako obeta¹¹.

V prvej odpovedi *Obširných pravidiel* ich čitateľa Bazil oboznamuje s tým, čo považuje za najdôležitejšie a nimi sú božie prikázania. Tu vidieť, kde kládol dôraz a aké miesto dával Bohu a človeku vo svojom živote, keď hovorí: *Ako prvé a najväčšie prikázanie je láska voči Bohu a ako druhé v poradí podobné tomu prvému, alebo skôr doplnenie prvého, od ktorého závisí, prikázanie vzťahu lásky k blížnemu*¹².

Bazil tému lásky k Bohu podrobnejšie rozvíja v druhej odpovedi, keď tvrdí, že sa nedá naučiť niekým iným. Pretože nie je možné sa naučiť láskyplnej túžbe po Bohu zvonku. Ale keď sa človek formuje, je do neho vložený *logos spermatikos*¹³, ktorý má v sebe vrozený prirodzený predpoklad k láske. Škola božích prikázaní, ktorú sme začali, je ustanovená pre starostlivé pestovanie tohto semienka, aby bolo s múdrosťou živé a s božou pomocou privedené k dokonalosti¹⁴.

Svojich poslucháčov Bazil povzbudzuje, aby sa horlivo náhlili, ak to Boh dovolí a tiež prostredníctvom svojich úpenlivých modlitieb, prebudiť v sebe iskru láskavej túžby po Bohu, ktorá je v nás ukrytá v miere vliatej moci Ducha. V každom prípade je potrebné vedieť, že tu ide o jedinečné dielo, ktoré sa dovŕšuje a zahŕňa v zachovávaní každého jedného božieho prikázania. Lebo Pán hovorí: *Ak ma milujete, budete zachovávať moje prikázania* (Jn 14,15) a ešte: *Na týchto dvoch prikázaniach spočíva celý Zákon i Proroci*. (Mt 22,40)¹⁵.

Keďže sme dostali prikázanie lásky k Bohu, hneď od prvej chvíle ako nás Boh stvoril, máme v sebe moc milovať. Nie je na to vonkajší dôkaz, ale každý sa to môže naučiť sám od seba, alebo v sebe. To čo je dobré, po tom prirodzene dychtíme, hoci sa jednému zdá dobré to, inému ono. Čo je teda viac počudovania hodné než božská krása? Ktorá myšlienka je príjemnejšia než tá o veľkoleposti Boha? Ktorá milujúca túžba duše je tak prenikavá a neudržateľná ako tá, ktorá prichádza vliata od Boha do duše očistenej od každej zloby a ktorá

¹¹ BAZIL VEEKÝ, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 900

¹² BAZIL VEEKÝ, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 908.

¹³ Nezrozená schopnosť, božský princíp, ktorý sa môže rozvíjať, ako semienko. Ide o typickú stoickú terminológiu. Školou, kde tieto semienka rastú a prinášajú úrodu nie je nič iné ako Sväté Písmo. Por. BAZIL VEEKÝ.: *Opere ascetice*, s. 224.

¹⁴ BAZIL VEEKÝ, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 908.

¹⁵ BAZIL VEEKÝ: *Opere ascetice*, s. 225.

s vnútornou úprimnosťou hovorí: *Som zranená láskou* (Pies 2,5)¹⁶. Origenes to komentuje, že Boh je lukostrelcom, ktorý spôsobuje túto ranu a ďalej, že duša je pohnutá láskou a nebeskou túžbou natoľko, že vidí krásu a nádheru Božieho Slova, miluje krásu a prijíma ju ako šíp a ranu lásky¹⁷.

Táto krása, hovorí Bazil, neviditeľná telesnému zraku a zachytená len dušou a mysľou, osvietila niektorého zo svätých natoľko že prosili aby táto kontemplácia Pánových slastí sa rozšírila na celú večnosť. Preto sú ľudia prirodzene dychtiví po tom, čo je krásne. Krásne a príjemné je to čo je dobré. A Boh je dobrý. Teda, všetky veci dychtia po dobre. Všetko dychtí po Bohu¹⁸.

Personálny rozmer posolstva Bazila Veľkého

Idea Bazila Veľkého je neustále aktuálna, pretože vyjadruje základnú antropologickú líniu v ľudskom živote, ktorou je medziľudská komunikácia založená na láske. Takáto láska je skrze vieru inšpirovaná láskou Boha, ktorú každý kresťan môže dennodenne odhaľovať v textoch Písma. Tento proces zjednocovania sa s Bohom skrze lásku označuje východná spiritualita pojmom *zbožštenie*. K tomu človeka vedie Duch svätý, ktorý je v ňom prítomný, je jeho dynamickým princípom a vedie ho k živému spojeniu s Ježišom a s Otcom.¹⁹

V mníšstve cesta lásky nabera o to výraznejší rozmer, pretože ide o formu života, ktorá sa snaží čo najvýstižnejšie zrealizovať ideál lásky v konkrétnom živote. Možno aj preto Bazil obracia pozornosť od pustovníckeho spôsobu života k životu v spoločenstve. Podľa Bazila je jedným z nedostatkov pustovníckeho života to, že pustovník môže sa stať spokojným sám so sebou. Samotnému človeku chýba možnosť rásť v čnosti lásky. Nebude sa môcť cvičiť napríklad v pokore, v milosrdenstve, v odpúšťaní, v skutočnej láske. Ako hovorí sám Bazil: „*Dobro a blaho z pocitu, keď viac bratov býva spolu, ktoré*

¹⁶ BAZIL VEEKÝ, *Regulae fusiis tractatae*, PG 31, 909.

¹⁷ Porov. ORIGENES, *Hom. In Canticum* II, PG 13, 54, *In Canticum, prologus*, PG 13, 67.

¹⁸ BAZIL VEEKÝ, *Regulae fusiis tractatae*, PG 31, 912.

¹⁹ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka*. Olomouc : Refugium, 2002, s. 70.

sa podobajú, ako hovorí Duch svätý, výbornému oleju, ktorý steká na hlavu veľkňaza (Ž 133, 1–2), ako by sme ich mohli nájsť v odľahlej samote?²⁰

Táto vzájomná láska je aj základom Cirkvi ako spoločenstva veriacich. Výzva k láske, ktorá sa realizuje v spoločenstve je neustále aktuálna. Výstižne to vyjadril aj Ján Pavol II. podľa ktorého Cirkev budúcnosti môže prežiť len ako personálne spoločenstvo – *communio personarum*.²¹ *Communio personarum* je základom Cirkvi a neustálou výzvou pre jej členov. V širšom kontexte môžeme povedať, že hoci sa idea personalizmu v patristike výslovne neobjavuje, je tam prítomná ako vyjadrenie záujmu o človeka ako takého, ktorý sa prejavuje v agapickom rozmere lásky. Pravidlá Bazila Veľkého sa pokúšajú zdôrazniť aj tento kľúčový moment kresťanského života, vychádzajúc zo slov Krista: „Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili.“ (Mt, 25, 40) Preto napriek historickému odstupu mnohých generácií môžeme konštatovať, že v pravidlách Bazila nájdeme odkaz na hodnoty týkajúce sa medziľudských vzťahov, ktoré sú vždy aktuálne.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BAZIL VEĽKÝ: *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, Ed. Neri, U., Torino : 1980. ISBN 88-02-03508-3

JÁN PAVOL II.: *Gratissimam sane*. In:

<http://www.kbs.sk/print.php?cid=1117282146>

MAXIM VYZNÁVAČ: *Mystagogia*, PG 91, 658 – 721.

ORIGENES, *Hom. In Canticum II*, PG 13, 37 – 196.

ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského Východu. Mnišství*. Olomouc : Refugium, 2004.

ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského Východu. Systematická příručka*. Olomouc : Refugium, 2002.

TENACE, M.: *Vybrané kapitoly z antropologie. Stvoření člověka k obrazu a podobenství Božímu*. Olomouc–Velehrad : Centrum Aletti, 2001.

²⁰ BAZIL VEĽKÝ, *Asceticon magnum*, PG 31, 928-933. In: ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského Východu. Mnišství*. Olomouc : Refugium, 2004, s. 255.

²¹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Gratissimam sane*, 6.

SOCIOKULTÚRNE DETERMINANTY DEPERSONALIZÁCIE V KONTEXTE KONCEPTU ÉRA PRAZDNOTY

Mária KARDIS – Kamil KARDIS

Abstract: *In Sociology is long time running discussion about basis of social changes in nowadays high developed societies of Western Europe. According to some sociologist western societies are entering new stage of development called post modernity, for others is still just continuing new developed radical reflexive late modernity. For somebody is post modernity sign of deep crisis and its values. Some authors see genesis of post modernity and related processes of subjectivisation and individualisation in social culture changes which were realized in Europe and Northern America in 60th in the 20th century. The aim of this study is sociologic analysis of result modernity, where the accent is given on human being crisis and his demonstration in different dimension of social life.*

Predkladaný článok prezentuje pohľad na kondíciu súčasnej spoločnosti, často označovanej v predmetnej literatúre ako postmodernej, ultramodernej, či reflexívnej. Významnou otázkou v tejto súvislosti je: na koľko sa dá ešte hovoriť o étose postmodernej spoločnosti, ktorý determinuje identitu jedinca? Termín étos v sociológii sa uplatnil pod vplyvom diela Maxa Webera a znamená precízne vymedzené a určené záväzne a realizované v danom kolektíve a skupine ideály, vzory konania. Záujem sociológie o revitalizáciu tejto otázky vzniká v súvislosti s prehľbujúcimi sa sociálnymi problémami charakteristickými pre súčasne spoločnosti. V postindustriálnych krajinách, totiž otázky kultúrneho, sociálneho, politického a etnického pluralizmu, ako aj také problémy, ako: anomia, hodnoty, noriem a vzorov správania, chudoba, ohrozenie životného prostredia, absolutizácia práv a slobody človeka, etický relativizmus a nihilizmus sa stali konštitutívnymi črtami rizikovej spoločnosti.¹ Tieto javy sú sprevádzané depersonalizáciou a krízou identity jedinca, a tie sú podporované redukcionistickou ideológiou propagujúcou materialistickú víziu človeka. Francúzsky filozof Jacques Maritain

¹Encyklopediasociologii. Warszawa, 1998, s. 202 – 203.

o tom hovorí: „materialistické koncepcie sveta a života, filozofie, ktoré neuznávajú duchovné a večné prvky v človeku, sa nemôžu vyhnúť omylu vo svojom úsilí vybudovať skutočne humánnu spoločnosť, lebo nedokážu uspokojiť požiadavky osoby, a preto nemôžu pochopiť podstatu spoločnosti.²

Desocializovaná a depersonalizovaná identita jedinca v dobe spoločnosti rizika

Paradigma postmodernej spoločnosti sa zakladá na nasledovných premisách:

1. Stredom pozornosti postmoderného človeka sa stáva konzum ako najvyšší cieľ a hodnota jeho života. Jednotlivec prijíma rolu konzumenta, aj keď neprodukuje materiálne dobra; Z pohľadu kultúry je to spoločnosť, ktorá za jednu z najväčších hodnôt považuje pocit šťastia. Je taktiež spoločnosťou, v ktorej spotreba slúži zároveň ako komunikačný prostriedok a spôsob sociálnej identifikácie. Spotreba je teda súčasťou procesu hľadania šťastia a umožňuje merať jeho intenzitu – čím vyššia spotreba, tým vyššia miera uspokojenia, a teda i predpoklad dosiahnutia šťastia.³

2. Kľúčovú úlohu v postmodernej spoločnosti zohrávajú informácie a ich obeh, masovokomunikačné prostriedky, ktoré vytvárajú akúsi virtuálnu realitu;

3. Jednotlivci v postmodernej spoločnosti v čoraz menšej miere viazaný na jednu profesiu a teritórium. Ich životný štýl nadobúda podobu kočovníckeho spôsobu života, v ktorom neustále hľadajú svoju identitu a zmysel;⁴

4. V súčasnej postmodernej spoločnosti zanikli akési dávne metanarácie. Čoraz viac je presadzovaná myšlienka a téza o konci veľkých rozprávání – metanarácií a myšlienka o radikálnej pluralite. Jean F. Lyotard hovorí, že na základe negatívnych historických skúseností môžeme vidieť stroškotaný projekt moderny. Projekt moderny stroškotal aj napriek tomu, že bol legitímny pomocou veľkých rozprávání o emancipácii ľudstva. Podobne uvažuje aj

²FFORDE, M.: *Desocializácia, kríža postmodernity*. Bratislava, 2010, s. 12.

³Porov. SZTOMPKA, P.: *Sociologia*. Warszawa, 2009, s. 563-564. KARDIS, K.: *Vybrané prístupy súčasnej sociológie*. In: Zborník religionistických a sociologických štúdií. 1/2011 Prešov 2011, s. 217-233.

⁴SZACKI, J.: *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa, PWN, 2011, s. 916 – 917.

francúzsky teoretik spájaný s postmodernizmom Jean Baudrillard. Podľa neho moderná spoločnosť už prežila. Významným momentom podľa neho je symbolický rozpad všetkých sociálnych vzťahov, ku ktorému dochádza vďaka ovládnutiu kódu, v dôsledku čoho nastáva revolúcia kapitalistického systému porovnateľná s priemyselnou revolúciou. V konzumnej spoločnosti jednotlivci radi zapadajú do roly a vkladajú objekty do kategórií, používajú systémy objektov – zariadenie domu, prístroje, módné doplnky a podobne. Okrem toho spotrebiteľia tiež konzumujú znaky, znaky módy a odlišnosti, napr. značkové produkty. Významným objektom spotreby nie je materiálna stránka vecí, ale *image*, znak alebo symbol, ktorý získava svoju odlišnosť v porovnaní s inými znakmi – obchodných alebo módných, v rámci určitého systému. V tejto súvislosti Baudrillard poznamenáva, že spotreba, význam, poznatky, vedomosti a celá oblasť sa stala strategickým prvkom a ľudia sú mobilizovaní ako spotrebiteľia. Spotreba sa stáva strategickým prvkom prežitia kapitalizmu a súčasne sa dostáva do absolútneho obmedzenia a v podobe výroby.⁵

5. V postmodernej spoločnosti absentuje jednotný kultúrny kanón a prevláda trvalý a neodstrániteľný pluralizmus kultúr, kultúrnych a sociálnych tradícií, ideológií a životných štýlov. V súčasnej spoločnosti dochádza k relativizácii základných pravidiel, noriem a hodnôt spoločnosti. Zdá sa, že neexistujú objektívne hodnoty a absolútna pravda. Preto všetko sa stáva relatívne. Získavajú význam individuálne hodnoty, spojené so zabezpečovaním potrieb a ambícií jednotlivca a strácajú na význame hodnoty, ktoré tvoria základ celej spoločnosti, okolo ktorých sa vytvára konsenzus, ktorého cieľom je realizácia spoločného dobra všetkých jednotlivcov, skupín a vrstiev.⁶

6. Pre postmodernú spoločnosť je charakteristická kríza identity, keďže dochádza v nej k úpadku všetkých tradičných referenčných skupín: trieda, lokálne spoločenstvo, národný štát, Cirkvi.

⁵HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha, 2006, s. 350 – 351.

⁶Porov. SZACKI, J.: *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa, PWN, 2011, s. 916 – 917. KARDIS, K.: *Wpływ anonii wartości na proces dezintegracji społeczeństwa w świetle nauczania społecznego Jana Pawła II*. In: *Osoba i dzieło ojca świętego Jana Pawła II*. Studium wybranych problemów. Red. P. Marzec, J. Nikolajew, Tomaszów Lubelski – Lublin, 2009

7. Postmoderná spoločnosť prestáva byť akýmsi celkom, systémom, stráca svoju štruktúru založenú na fungovaní tradičných inštitúcií a prijíma podobu akejsi masy, ktorá sa skladá z individuálnych atómov, sledujúcich vo všetko iba svoje partikulárne záujmy a ciele.⁷

Podľa mnohých odborníkov, ktorí sa zaoberajú kondíciou súčasnej spoločnosti, ľudia strácajú svoju sociálnu dimenziu, čo má za následok fakt, že sa stávajú „nesociálnymi“. Neskôr nastupuje „stav anómie“, ktorej dopad vidíme vo vysokej úrovni stresu, prejavoch agresivity, pocitoch neistoty, nedôvere medzi ľuďmi, osamelosti, zmätok v identite a omyloch vyplývajúcich z dezorientácie. Desocializácia pôsobí ako prostriedok na dosiahnutie atomizácie, odstupu a odlúčenia, izolácie, depersonalizácie a anonymity. *„Desocializácia tak v sebe zahŕňa výrazný proces hlbokkej straty, vyvlastnenia. Problém nespočíva len v tom, že sa jednotlivec stáva náchylným podľahnúť, lebo bol zbavený spoločnosti, t.j. desocializovaný, ale i v tom, že celé sféry potenciality jeho vnútorného „ja“ sú v nebezpečenstve, že budú zničené skôr, než by sa mohli rozvinúť.“*⁸ Dnešná doba človeku život nepomerne uľahčuje, poskytuje mu akési útočisko, médiá nám ukazujú ako hľadať šťastie, hovoria nám čo nás skutočne uspokojí a podobne. Prečo je teda takýto konzumný spôsob života často spomínaný s tak negatívnym zafarbením? Rozvinuté, priemyselné, spoločnosti majú za základný cieľ zabezpečenie čo najvyššieho komfortu, no ako spomína Keller v diele *Až na dno blahobytu*: *„Ich mentalita núti ľudí, aby konzumovali stále viac, pretože to, čo už raz spotrebovali ich prestáva uspokojovať. Pomimutelné užívanie konzumných statkov a ich skorá výmena za statky nové vytvára bezvýchodiskový kolobeh spotrebného nakupovania. Je logické, že akokoľvek vyspelá výroba a akokoľvek vyspelý ekonomický rast nemôže v týchto podmienkach definitívne uspokojiť nikoho.“*⁹ V tomto kontexte Mons. Aldo Giordano, stály pozorovateľ Svätej stolice pri Rade Európy konštatuje: *„Európa počas storočí a posledných desaťročí vyzrela v láske k slobode: a však dnes vidíme, že sloboda, ktorú máme na mysli, je sloboda vysoko individualistická, zameriavajúca sa len na vlastné «ja», čo nadobúda čoraz väčšie rozmery. Preto si myslím, že je nutné znovu obnoviť a prehĺbiť koncept slobody, aby sme dospeli k tomu, že sloboda je vlastne priestorom pre*

⁷Porov. SZACKI, J.: *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa, PWN, 2011, s. 917 – 918.

⁸FFORDE, M.: *Desocializácia, kríza postmodernity*. Bratislava, 2010, s. 34.

⁹KELLER, J.: *Až na dno blahobytu*, Praha, 2005, s. 34.

*vzťah s druhými, pre vzťah ku všetkým ostatným, a rovnako priestor pre vzťah k nášmu pôvodu, pre vzťah s Bohom. Musíme teda premôcť tú Európu, ktorá sa na kultúrnej úrovni uzatvára do seba samej, kde «ja» chce rozhodovať o všetkom, ako aj o vlastnom pohlaví, o tom, ako privádzať na svet deti, rozhodovať o hodnotách. A to preto, aby sme opätovne zistili, že sloboda je priestorom, ktorý je tvorený vzťahom s Otcom, vzťahom s druhými a vzťahom voči tým hodnotám, ktoré existujú samy osebe. Neprislucha nám rozhodovať o hodnote života, ale musíme objavovať tajomstvo života; nie je na nás, aby sme vynášli dobro alebo vynášli pravdu; naopak, musíme objaviť, že pravda existuje, že dobro existuje a existuje aj krása.*⁴⁰

Koncept masovej spoločnosti determinujúci éru prázdnoty

Masová spoločnosť tieto väzby značne nabúrала a jednotlivcov v rámci teritoriálneho celku určitým spôsobom izolovala. Takto izolovaný jedinec sa stáva ľahkou obeťou rozmanitých manipulačných mediálnych praktík, ktoré priniesli do spoločnosti nový poriadok. Aj napriek tomu, že v úvahách o pôsobení masovej spoločnosti prevláda predstava o homogenizovanej a štandardizovanej kultúre, v skutočnosti sa masová spoločnosť skladá z veľkého množstva jednotlivcov. Napriek tomu, že človek podlieha vplyvu masových ideológií, v samotnej podstate bytia je akýmsi osamoteným atómom. Človek ako anonymná súčasť fungovania týchto skrytých ideológií sa pod vplyvom masovej spoločnosti začal brániť svojším spôsobom. Svoj strach zo samoty a spoločenskej izolácie začal riešiť pritakávaním rétorike týchto presvedčivých demagógií a únikom do imaginárneho sveta masmediálnej produkcie. Dnešnú masovú spoločnosť charakterizuje dynamická mobilita spoločenskej elity, ktorá sa snaží separovať od ľudí nižších vrstiev. Medzi zjavným kontrastom prepychu a absolútnej chudoby sa nachádza stredná vrstva spoločnosti, ktorá sa zmieta medzi týmito dvomi extrémami - príťažlivým svetom ťažko dosiahnuteľného bohatstva a odstrašujúcim svetom chudoby reprezentovaným bezdomovcami, armádou nezamestnaných, živoriacich skupín obyvateľstva. Tieto pocity vznikajú hlavne pod tlakom médií, ktoré sa nám prostredníctvom neodmysliteľných reklamných kampaní snažia vlámať a zakoreniť do našej mysle. Gilles Lipovetzky skúma okrem

⁴⁰http://sk.radiovaticana.va/news/2013/10/25/kniha_mons._giordana_o_eur%C3%B3p_e_s_kres%C5%A5anskou_tv%C3%A1rou/slo-740636. (30.10.2013).

iného aj fenomén individualizmu, ktorý ovplyvňuje prejavy súčasnej západnej civilizácie, pričom toto obdobie označuje *ako éra prázdnoty*, kde postmoderný človek prostredníctvom médií a zábav konzumuje svoju vlastnú existenciu. Touto pseudo individualizáciou, ako dôsledkom štandardizácie kultúrnej tvorby, dochádza u recipienta k degradácii a postupnému zániku slobody a kreativity.¹¹

Takýto životný štýl má však za následok poprehadzovanie hodnôt, tzv. axiologický chaos. Tradične uznávané hodnoty, ktoré daná kultúra uznáva sa dostávajú do úzadia a v popredí sú hodnoty proklamované konzumom. Ďalším dôsledkom je aj nepriaznivé prostredie pre plné rozvinutie etických či estetických hodnôt, ktorých formovanie si vyžaduje pestrosť životných situácií a zdolávanie prekážok aj za cenu, že by sme na „druhú stranu museli prejsť tou dlhšou cestou“.¹²

Veľmi výstižným spôsobom pápež Benedikt XVI. analyzuje kondíciu súčasnej postmodernej spoločnosti a poukazuje na čoraz väčší subjektivismus a individualizmus doby, v ktorej žijeme: *„mestá, kde sa život stáva anonymným a horizontálnym, kde sa zdá, že Boh je neprítomný a človek jediným pánom, akoby on sám bol tvorcom a režisérom všetkého. Stavby, práca, ekonomika, doprava, veda, technika, to všetko sa zdá, akoby záviselo iba od človeka. Často krát sa v tomto svete, ktorý sa zdá takmer dokonale, stávajú šokujúce veci – či v prírode alebo spoločnosti – kvôli ktorým si myslíme, že Boh od toho odstúpil, teda povedal by som, že nás ponechal samých na seba.“*¹³

Spomínaný subjektivismus a individualizmus stáva sa v postmodernej spoločnosti kontraproduktívny, pretože vedie jednotlivca k úplnému odcudzeniu a samote. Odtrhol ho od sociálnych vzťahov a pocitu zodpovednosti pre spoločne dobro a hodnoty, čo nevyhnutne vedie aj k oslabeniu najdôležitejšej inštitúcie, akou je prirodzené manželstvo. Tuto situáciu opisuje Fforde nasledovne: *„Osamelosť v úzkom poňatí je možno jedným z najväčších trestov, ktorý musí postmoderný človek znášať. Aby ľudia dnešného desocializovaného sveta unikli takémuto stavu, ktorý je často veľmi krutý vo svojom emocionálnom účinku, mnohí si*

¹¹ ORFÁNUS, D.: *Absolutizmus dominancie kultúrno-mediálneho imperializmu* (3). In: <http://www.rovart.com/sk/archiv.php?id=1544>. (21.10.2010).

¹² DUREK, S.: *Kríza hodnôt ako symptóm konzumnej kultúry*. In: <http://konferenciapresov2011.weebly.com/8/post/2011/06/urek-stanislav-krza-hodnt-ako-symptm-konzumnej-kultry.html>.02.01.2013.

¹³ <http://www.radiovaticana.org/slo/Articolo.asp?c=541366>. 30. 01. 2012.

uzatvárajú vzťahy s príslušníkmi iného pohlavia, alebo uzatvárajú manželstvá, ktoré sa nezakladajú na láske, ale na vlastnom záujme“.¹⁴

Túto skutočnosť možno nájsť nielen v manželstve, ale taktiež v priateľstve, kde desocializácia spôsobuje stratu priateľských väzieb. Vytváraním takýchto pseudopriateľstiev človek predchádza pocitu osamelosti a uzatvára falošné vzťahy s inými jednotlivcami. „Navyše *zanikanie priateľstva a jeho nestály a krátkodobý charakter je rovnako charakteristickou črtou spôsobu nášho dnešného života ako rozvody a tie často prechodné „partnerstvá“, ktoré stále vznikajú a zanikajú. Prebieha ten istý proces- sebecký útek z izolácie podnecuje vytváranie krehkých, zŕstných vzťahov, čo privádza človeka len naspäť tam, kde bol, alebo ešte viac dožadú“.*¹⁵

V oblasti vyššie spomenutého oslabenia manželstva a rodiny v postmodernej spoločnosti sa poukazuje na krízu a úpadok niektorých dôležitých funkcií rodiny. F. Fukuyama vo svojej knihe *Veľký rozvrat* poukazuje na krízu rodiny a momentálny stav úpadku hodnôt. Západný svet zažil od 60. rokov 20. stor. sexuálnu revolúciu, hnutie za emancipáciu žien a za práva homosexuálov, ktoré usilovali o vyslobodenie od spoločenských pravidiel, ktoré obmedzovali príležitosti ľudí a možnosť ich voľby. Fukuyama varuje, že spoločnosť, ktorá neustále prevracia normy a pravidlá v mene individuálnej slobody, bude stále dezorientovanejšia, atomizovanejšia, izolovanejšia a neschopnejšia plniť spoločné ciele.¹⁶ Ako tvrdí: „*Veľký rozvrat spustil dokonca aj dlhodobý úpadok atomárnej rodiny a v dôsledku toho ohrozil jej reprodukčnú funkciu. Na rozdiel od hospodárskej výroby, výchovy a vzdelávania, na rozdiel od aktivít vo voľnom čase a ďalších funkcií, ktoré sa presunuli mimo rodinu, nie je isté, či mimo atomárnej rodiny existuje kvalitná nábrada za reprodukciu, a to zasa vysvetľuje, prečo mali zmeny v štruktúre rodiny také závažné dôsledky pre sociálny kapitál. Väčšina ľudí veľmi dobre pozná zmeny, ktoré sa odohrali v západných rodinách a ktoré*

¹⁴ FFORDE, M.: *Desocializácia, kríza postmodernity*. Bratislava, 2010, s. 304.

¹⁵ Tamtiež, s. 305.

¹⁶ <http://www.revuepolitika.cz/clanky/251/podkopava-kapitalismus-moralku>. 30.01. 2013. KARDIS, K.: *Sacrum a profanum v tradičnej spoločnosti*. In: *Náboženstvo a spoločnosť. Fenomén náboženskej skúsenosti v historickom kontexte*. Ed. A. Slodička. Prešov, 2009, s. 47 – 59.

zachytávajú štatistiky o pôrodnosti, manželstvách, rozvodoch a počtoch detí narodených mimo manželstva“.¹⁷

Z dlhodobého hľadiska inštitúcia manželstva výrazne stráca svoju popularitu, oproti tomu sa dramaticky zvýšil počet ľudí, ktorí žijú v kohabitácii. Fforde poukazuje na nebezpečenstvo spolužitia v kohabitácii, ktorá je jadrom šíriaceho sa rozkladu rodiny. „*Vzťahy tohto druhu sú však mimoriadne nestabilné a spájajú sa s im vlastným druhom rýchleho rozvodu. Vplyv stratilo i manželstvo ako všeobecne schvaľovaný kontext plodenia detí*“.¹⁸ Desociálizácia so sebou prináša i zmätok v oblasti sexuálnej identity a orientácie, čo môžeme pozorovať na aktívnej propagácii homosexuálneho spolužitia a partnerstiev. Pravdou však i naďalej ostáva, že čím je v spoločnosti vyšší počet homosexuálov, tým je spoločnosť stále menej schopná stabilizovať inštitúciu rodiny. Dalším prejavom oslabenia prirodzenej rodiny je monoparentálnosť. Skutočnosťou sa stáva zvýšený nárast rodín s jedným rodičom, čo v sebe zahŕňa desocializáciu detí, tým, že sú zbavení jedného rodiča a jeho príbuzenstva. Za rozkladom rodiny možno hľadať aj fakt, že sa zaznamenal výrazne zvýšený počet osamelo žijúcich ľudí. Spomínaný autor, Fukuyama poukazuje na dôležitosť prítomnosti oboch rodičov v rodine. Štruktúra rodiny je rozhodujúcim, sprostredkujúcim faktorom, ktorým môžeme vysvetliť chudobu a zhoršenie výsledkov detí v oblasti vzdelávania. Otcovia majú dôležitú funkciu v rodine, bývajú životnými vzormi pre svojich synov, kde starší muž ukáže mladšiemu, ako sa má správne súperiť a vyhrávať. Taktiež významným spôsobom ovplyvňujú postoj svojich dcér k mužom. Pri absencii mužského vzoru, ktorý preukazuje svojej manželke dostatok úcty, dochádza k tomu, že aj dcéra bude mať od partnera, ktorého si sama zvolí, nižšie očakávania. Ako to uvádza autor: „*(...) úloha otca je sociálne konštruovaná v oveľa väčšej miere než úloha matky a v závislosti od spoločnosti a jednotlivcov nadobúda rôzne podoby - od minimalistickej úlohy poskytovateľa spermií a príjmu až po starostlivého rodiča, ktorý sa ujíma vedenia pri výchove a socializácii detí*“.¹⁹

¹⁷ FUKUYAMA, F.: *Veľký rozprat: lidská přirozenost a rekonstrukce společenského řádu*. Praha, 2006, s. 52.

¹⁸ FFORDE, M.: *Desocializácia, kríza postmodernity*. Bratislava, 2010, s. 228.

¹⁹ FUKUYAMA, F.: *Veľký rozprat: lidská přirozenost a rekonstrukce společenského řádu*. Praha, 2006, s. 139. TRUSZKOWSKA, J.: Zásoby ludzkie a potrzeby pracodawców. In: Ed. I.

Prejavy a konzekvencie desocializácie

Zdrojom vyššie uvedených prejavov desocializácie je chybná antropológia, v zmysle ktorej *Homo Sapiens* je vnímaný ako akýsi chodiaci intelekt, ľudský rozum je jediný intelekt vo vesmíre a nad človekom nie je žiadna vyššia myseľ. Viera a múdrosť sú menej hodnotné a spoľahlivé. Podstatou je tohto procesu je zásadné prepojenie pokroku racionality a slobody s procesom ústupu náboženstva z verejnej (a následne aj súkromnej) sféry. Konzum sa stáva hodnotou, základom a hlavným cieľom života jednotlivca. Jednotlivec čoraz častejšie hľadá zmysel a naplnenie v materiálnych, konzumných hodnotách. Odchádza od realizácie hodnôt, charakteristických pre tradičné spoločnosti: hodnoty rodiny (manželstvo a rodina je často nahrádzaná tzv. slobodnými zväzkami), náboženstva (tradičné náboženstva sú nahrádzané alternatívnou religiozitou, novou religiozitou alebo spiritualitou), vlastenectva²⁰

Súčasťou týchto trendov je pozdvihnutie postavenia jednotlivca a jeho subjektivity nad akúkoľvek tradíciu, inštitúcie, objektívne pravdy alebo morálne normy. Podobná situácia pretrvávala samozrejme už od novoveku, avšak až v postmoderne sa jednotlivec radikálne postavil proti tradícii, morálnym normám, či inštitúciám. A subjektivismus jednotlivca bol povýšený nad všetko, nad akúkoľvek objektívnu realitu, ktorá nás obklopuje. V súlade s predpokladmi subjektivismu človek je chápaný ako vnútorne dobrá, harmonická a nekonfliktná bytosť. Uzurpuje si atribúty Boha, sám určuje normy a hodnoty, ktoré riadia jeho každodenným správaním a životom. Jeho subjektívne presvedčenia, emocionálne zážitky a snahy sú vždy správne, odôvodnené a najdôležitejšie. Subjektivita daného človeka, jeho individuálne „ja“ sa stáva najvyššou, a niekedy aj jedinou normou myslenia, správania a zmysluplnosti. V perspektíve postmodernej človek už nemusí, a aj nemôže brať ohľad a riadiť sa pozorovaním objektívnych faktov a determinantov, dokonca nemusí uskutočňovať logickú analýzu vlastného správania. Normou

Hajduk, L. Ciburowski. *Przedsiębiorstwo wobec współczesnych wyzwań w procesie zarządzania*. Siedlce, 2005, s.377 – 378.

²⁰SZTOMPKA, P.: *Sociologia*. Warszawa, 2009, s. 563-564. KARDIS, M.: *Godność osoby ludzkiej jako podmiotu międzynarodowych stosunków gospodarczych*. In: T. Guz, K. A. Kłosiński, P. Marzec. *Człowiek, granice państwa, gospodarka*. Lublin: Wydawnictwo KUL - Lublin, 2008, s. 45 – 47.

ľudského myslenia a správania sa stávajú subjektívne presvedčenia, subjektívne svedomie, túžba po okamžitom zážitku a paranormálnej skúsenosti.²¹

V tom kontexte Ján Pavol II. poukazuje na to, že v súčasnosti je rozšírená snaha presadiť antropológiu bez Boha a bez Krista. Človek sa pokladá za „absolútny stred celého bytia, pričom sa mu mylne dáva miesto Boha a zabúda sa, že nie človek stvoril Boha, ale Boh človeka. Zabudnutie na Boha priviedlo k úpadku človeka. (...). V tejto súvislosti vznikol veľký priestor na vznik nihilizmu vo filozofickej oblasti, relativizmu v poznávacej, teoretickej a morálnej oblasti, pragmatizmu, či dokonca cynického hedonizmu pri utváraní každodenného života“. Európska kultúra vyvoláva dojem „tichej apostázy“ zo strany sýteho človeka, ktorý si žije, akoby Boha nebolo (Ján Pavol II., 2007).

Švajčiarsky teológ Georges Cottiere predkladá názor, že hlavným činiteľom v pozadí kultúrnej krízy je revolúcia v modeloch človeka. Hovorí že: *kultúrnu situáciu, v ktorej sa nachádzame, charakterizuje v skutočnosti konflikt medzi antropológiami... Prestala sa zohľadňovať zakotvenosť človeka v transcendentne... niet pochyb, že sme na ceste do záhuby. Banalizovanie umelých potratov a eutanázie je znepokojujúcim prejavom procesu negovania, ktorý vyúsťuje do obrozenia človeka a jeho humanity... Možno je našou prvoradou úlohou pomôcť objaviť alebo znovu objaviť krásu povolania človeka v civilizácii, ktorá velebením a vyvolávaním sebeckých záľub a ducha súťaživosti živý základný pocit bezvýznamnosti ľudskej existencie. Negácia transcendentna alebo jeho odsúdenie na zabudnutie môžu mať za následok trpký zážitok z prázdnoty a celkovej márnivosti.*²²

Spomínané procesy desocializácie a anómie posilňuje sekularizácia ako prejav poklesu dôvery v náboženské inštitúcie a Cirkvi, spolu s privatizáciou náboženstva. Vo všeobecnosti sekularizácia znamená proces uvoľňovania sa vzťahov medzi spoločnosťou a náboženstvom, odchod od inštitucionálnych foriem religiozity. Náboženstvo stráca svoje dávne postavenie a vplyv na všetky oblasti

²¹DZIEWIECKI, M.: *Ponowoczesność, człowiek, wychowanie*. In: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/ID/ponowoczesnosc_wychowanie.html, 07.10.2013. BĄK, T.: *Subkultura psychobilly*. In: Zeszyty naukowe Instytutu Socjologii, z. 1. Ed. P. Setlak. Tarnobrzeg, 2008, s. 12-15.

²²FFORDE, M.: *Desocializacja, kryzys postmodernity*. Bratislava, 2010, s. 12. BĄK, T.: *Młodzież a subkultury w realiach polskiego społeczeństwa*. In: Kulturapolska. Kierunki i dynamika zmian. Ed. T. Bąk, W. Majkowski. Warszawa, 2009, s. 71 – 72.

ľudského ľivota.²³ Je to proces, ktorý podľa niektorých sociológov (P. Berger, T. O Dea, Wilson, Whutnow) sa uskutočňuje v novoveku a modernej spoločnosti, v dôsledku ktorého rôzne oblasti sociálneho ľivota (politika, hospodárstvo, veda, filozofia, kultúra, školstvo, výchova) sa uvoľňujú spod kontroly náboženských inštitúcií.²⁴ F. X. Kaufmann poukazuje na indiferentizmus spojený so zmenou prebiehajúcou v modernej spoločnosti. Prejavuje sa medzi inými v podobe náboženskej ľahostajnosti alebo praktického nihilizmu. Autor hovorí o postupnom zániku *sacrum* v spoločnosti. Spoločnosť odmieta a popiera *sacrum*, sústreďuje sa na *profanum* a hodnoty s ním súvisiace, ktoré však nie sú schopné zaistiť správnu a skutočnú orientáciu vo svete a dať zmysel ľivotu človeka.²⁵ Náboženstvo najprv prechádza do súkromnej sféry ľivota jednotlivca, stáva sa jeho súkromnou záležitosťou. Dochádza k privatizácii náboženstva. Postupne však slabnú vzťahy medzi náboženstvom a spoločnosťou. Spomínaní sociológovia sa pritom odvolávali na výsledky výskumov a na pokles účasti na nedeľných bohosľuľbách, sviatostiach, nárast počtu osôb, ktoré nepatria do ľiadneho z náboženstiev. Cirkev predstavala zohrávať úlohu hlavného monopolu na trhu svetonázorových interpretácií a modelov ľivota. *Sacrum* je odstraňované tak zo sociálneho ako aj kultúrneho ľivota ľudí.²⁶ Na druhej strane po masívnej sekularizácii v kontexte paradigmy moderny, dnes v mnohých krajinách „automaticky“ dochádza k obnoveniu túľby po návrate „čarovného sveta“, sveta, ktorý ponúka „metafyzické záchranné mosty“. Ak sa v súvislosti so sekularizáciou hovorilo o tzv. privatizácii náboženstva, v súvislosti s desekularizačnou tézou sa začal zdôrazňovať fenomén postupného znovuoživovania významu náboženstva a jeho vplyvu na spoločenské, politické štruktúry (globálnej) postmodernej spoločnosti (proces tzv. deprivatizácie náboženstva).²⁷ V oblasti náboženstva a religiozity, podľa P. Bergera

²³PIWOWARSKI, W.: *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Warszawa, 1993, s. 152.

²⁴MARIAŇSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin, 2006, s. 24 – 27. HALÍK, T.: Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě. In: Ed. J. Hanuš, J. Vybíral. *Náboženství v globální občanské společnosti*. Brno, 2008, s. 95 – 96.

²⁵PIWOWARSKI, W. *Sociologia religii*. Lublin, 1996, s. 181 – 183.

²⁶NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007, s. 82 – 86.

²⁷GIDDENS, A.: *Důsledky modernity*. Praha, 2010, s. 75 – 101. 113-118. BAĽ, T.: *Mládeľ v kontexte novej náboľensko – morálnej skutočnosti*. In: Nové náboľenské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmodernity. Ed. K. Kardis, M. Kardis. Prešov, 2010, s. 157 – 159.

pozorujeme narastanie procesu náboženského pluralizmu, ktorý spochybňuje dôveryhodnosť tradičných náboženských inštitúcií, relativizuje ich univerzalistické nároky a znižuje ich exkluzivitu. Náboženské formy sa stávajú trhovými subjektmi, podmetmi a náboženské tradície trhovým produktom.²⁸

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BAZYLAK, J.: *Postavy religijne mlodzieży i ich związki z wybranymi elementami osobowości*. Warszawa, 1984.

BAK, T.: *Młodzież a subkultury w realiach polskiego społeczeństwa*. In: Kultura polska. Kierunki i dynamika zmian. Ed. T. Bąk, W. Majkowski. Warszawa, 2009, s. 71-84.

BAK, T.: *Subkultura psychobilly*. In: Zeszyty naukowe Instytutu Socjologii, z. 1. Ed. P. Setlak. Tarnobrzeg, 2008, s. 9-32.

BAK, T.: *Mládež v kontexte novej nábožensko – morálnej skutočnosti*. In: Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny. Ed. K. Kardis, M. Kardis. Prešov, 2010, s. 157-162.

BERGER, P.: Náboženství a globální občanská společnost. In: Ed. J. Hanuš, J. Vybíral. *Náboženství v globální občanské společnosti*. Brno, 2008.

DAVIS, K.: *The Human Society*. New York, 1957.

ĎUREK, S.: *Kříž a hodnot jako symptom konzumní kultury*. In: <http://konferenciapresov2011.weebly.com/8/post/2011/06/urek-stanislaw-krza-hodnt-ako-symptm-konzumnej-kultry.html> (02.01.2013).

FFORDE, M.: *Desocializácia, kríža postmodernity*. Bratislava, 2010.

FUKUYAMA, F.: *Velký rozvrat: lidská přirozenost a rekonstrukce společenského řádu*. Praha, 2006.

GIDDENS, A.: *Důsledky modernity*. Praha, 2010.

GIDDENS, A.: Ramy późnej nowoczesności. In: Ed. A. Jasińska-Kania, a kolektív. *Współczesne teorie socjologiczne II*. Warszawa, 2006.

²⁸NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007, s. 82-83. BERGER, P.: *Náboženství a globální občanská společnost*. In: Ed. J. Hanuš, J. Vybíral. *Náboženství v globální občanské společnosti*. Brno, 2008, s. 9 – 22.

HALÍK, T.: Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě. In: Ed. J. Hanuš, J. Vybíral. *Náboženství v globální občanské společnosti*. Brno, 2008.

HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha, 2006.

KARDIS, M.: *Godność osoby ludzkiej jako podmiot u międzynarodowych stosunków gospodarczych*. In: T.Guz, K.A.Kłosiński, P.Marzec. *Człowiek, granice państwa, gospodarka*. Lublin: Wydawnictwo KUL-Lublin, 2008, s.45-58.

KARDIS, M.: Sacrum a profanum v tradičnej spoločnosti. In: Ed. A. Slodička. *Náboženstvo a spoločnosť. Fenomén náboženskej skúsenosti v historickom kontexte*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, s. 47-59.

KELLER, J.: *Až na dno blahobytu*, Praha, 2005.

MARIAŃSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin, 2006.

MONTOUSSE, M., RENOUARD, G.: *Přehled sociologie*. Praha : Portál, 2005.

NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007.

PICK, D.: The reflexive modernization of Australian universities, In: *Globalisation, Societies and Education*. Vol. 2, no. 1, 2004, s. 99-116.

PIWOWARSKI, W.: *Sociologia religii*. Lublin, 1996.

PIWOWARSKI, W.: *Katolicka nauka społeczna*. Lublin, 1994.

PIWOWARSKI, W.: *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Warszawa, 1993.

ROSE, A. M.: *Sociology. The Study of Human Relations*. New York, 1957.

SCHOOYANS, M.: Prawa człowieka i demokracja. In: *Společnost*, 10: 2000, č. 2, s. 279-308.

SZTOMPKA, P.: *Sociologia*. Warszawa, 2009.

ŠUBRT, J. a kol.: *Sondová sociologie I.(Teoretické koncepte a jejich autoři)*. Praha : Karolinum, 2007.

TÍŽIK, M.: *K sociológii novej religiozity*. Bratislava, 2006.

TRUSZKOWSKA, J.: Zasoby ludzkie a potrzeby pracodawców. In: Ed. I. Hajduk, L. Ciborowski. *Przedsiębiorstwo wobec współczesnych wyzwań w procesie zarządzania*. Siedlce, 2005, s.377-387.

TUROWSKI, J.: *Sociologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin, 1994.

VAN ARDENNE, A.: From exclusive to inclusive development.
In: Ed. M. Spoor. *Globalisation, poverty and conflict*. New York: Kluwer
Academic Publishers, 2004, s. 1-5.

Veľký sociologický slovník. Ed. M. Petrusek. Praha, 1996.

IDENTITA ČLOVEKA AKO *SUBJEKTU* A BYTIE JAZYKA

Dušan HRUŠKA

Abstract: *Article deals with situation of case when the language is depriving of its fractionalism, renewing its unity and setting up in all its insistency own being, there is no space left where the human could be put in. Foucault started a discussion by his preaching that is still open and invokes impassionate feed back.*

Slová a věci – identita ľudského bytia, ktoré je nezlučiteľné s bytím jazyka

Keď Michel Foucault v roku 1966 vydáva svoje *Slová a věci*, stane sa táto kniha kultúrnou udalosťou a na francúzskej intelektuálnej scéne ho okamžite vynesie na popredné miesto. Foucault sa tu predstavuje ako filozof, ktorý pozorne študuje dejiny, aby z nich vyvodil závery týkajúce sa moderného človeka. Na rozdiel od tradičných koncepcií vedy a vedenia, ktoré vychádzajú z predpokladu plynulého vzostupu, Foucault upozorňuje, že medzi jednotlivými dejinnými obdobiami sú diskontinuity a nedá sa hovoriť o prechodoch od nižšieho stupňa k vyššiemu.

Záverečným akordom svojej knihy Foucault ohlasuje skorú smrť človeka. Podľa jeho názoru sa blíži čas, keď sa rozplynú chiméry humanizmov a ukáže sa, že antropologická koncepcia ľudského bytia je nezlučiteľná s bytím jazyka. Týmto zvestovaním otvoril Foucault diskusiu, ktorá dodnes nie je uzavretá a vyvoláva vzrušené reakcie.¹

V ďalších Foucaultových prácach je často reč o nátlaku, obmedzeniach a apriórnych podmienkach, takže myšlienka slobody sa zdá byť tomuto druhu filozofovania úplne cudzia. Pravda, len potiaľ, pokiaľ nezáväžeme, odkiaľ Foucaultova reč prichádza.

V tej chvíli pochopíme, že tento filozof hovorí o nevyhnutnosti, aby deštruoval jej predpoklady už samým faktom svojho hovorenia. Jeho oslobodzujúca misia sa začala odhaleniami, ktoré prezrádzali

¹ Porov. FOUCAULT, M.: *Slová a věci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, s. 13.

spojenectvo novovekého vedenia o človeku s internančnými inštitúciami a jeho podiel na praktikách vylučovania a umlčovania, v tejto súvislosti snád' iba pripomenutie Nietzscheho, ktoré nás vždy upozorňovalo, že je tu aj reč, ktorá nebola umlčaná a môže sa v budúcnosti stať základom obžaloby moderného sveta.

Nasledovalo uzavretie jednotlivých modalít vedenia do epistemologických polí, ktoré nepripúšťali nijaké úniky za svoje hranice, pritom však predpokladali existenciu vonkajšieho miesta, odkiaľ sú opisované. Nakoniec prišli analyticky, ktoré vedenie vtiahli do súkolia mocenských mechanizmov a pravdu včlenili do špinavej politiky, aby vzápätí jedným a tým istým gestom moc zbavili čisto represívnej povahy a vedeniu priznali podiel na utváraní človeka a spoločenských vzťahov.

Boli sme navyknutí, že filozofi, ktorí verili v slobodu človeka, vo svojich úvahách ustavične poukazovali na tie ľudské činy, čo sa nedajú vysvetliť prírodnými alebo spoločenskými determináciami. Títo filozofi nám pripomínali skutky, v ktorých sa prejavuje niečo nezredukovateľné, niečo, čo svedčí o slobode vôle a o schopnosti transcendentovať daný stav. Naproti tomu, Foucault sa etabloval ako filozof precíznej analýzy násilných aktov, tých aktov, prostredníctvom ktorých bol v minulosti znemožnený slobodný pohyb a sloboda prejavu. Na tento typ analýz Foucault neskôr naviazal svojou *históriou vedenia*, ktorá si od ostatných vyslúžila obvinenia z totalitarizmu, z neuznávania úlohy tvorivosti a objavnosti, ba dokonca z násilia a teroru. A jednako bol aj v týchto prácach prítomný akt slobody, sama reč o nevyhnutnosti ho predpokladala, rovnako ako miesto, odkiaľ prichádzala, a rovnako ako budúcnosť, ktorú zvestovala.

Potvrdzovaním slobody sa preto stal diskurz o nevyhnutnosti. Sústreďenie záujmu na problematiku moci Foucaultovi umožnilo nadviazať na tento diskurz tak, že mu otvorene pripíše rozkladnú, a tým vlastne osloboditeľskú funkciu. Foucault bude hovoriť o prejavoch moci, ktoré nás obmedzujú, disciplinujú, normalizujú. Bude hovoriť o tom, čo nás podmaňuje a udržiava v závislosti. V priebehu tejto reči sa však ukáže, že moc k nám neprichádza len zvonka ako k objektu pôsobenia, ale aj zvnútra, v prikazoch, zákazoch a normách, ktoré nás formujú a sú súčasťou nášho vedenia. Práve vtedy sa ukáže, že moc má schopnosť tvoriť a nemožno ju obmedzovať výlučne na represívne pôsobenie.

Takto pochopená, s vedením späť moc otvára perspektívy, ktoré síce nie sú víziou (možného) konečného oslobodenia, ale dávajú zmysel (budúcemu) boju proti prejavom mocenských techník. Aby boj proti moci mal nádej na úspech, musel Foucault zdôrazniť aj jej produktívne účinky a vedeniu potom pripísať úlohu podieľať sa na nich.

Na tomto pozadí sa dala načrtnúť aj perspektíva individuálnej existencie: je tu možnosť stať sa iným a urobiť zo svojho života umelecké dielo. Tesne pred smrťou mohol Foucault cieľ svojho života vyjadriť vo svojich vlastných prácach ako jeden z ich záverov.²

V júni roku 1984 zomiera na chorobu, ktorá krátko predtým dostala svoje hrozivé meno: vo Francúzku ju začali volať *sida*, inde *aids*. Foucaultov život skončila táto novodobá pandémie. K tomuto strohému faktu sa hneď pridáva ďalšie konštatovanie: je úplne zbytočné uvažovať o tom, ako by sa bolo jeho myslenie vyvíjalo, rovnako ako na otázku, či by sa bol aj v nasledujúcich rokoch udržal svoje výnimočné postavenie na scéne francúzskeho intelektuálneho života, kde bol až do svojej smrti pokladaný za akéhosi majstra myslenia.

Nevieme a nebudeme vedieť či by stále vedel prebúdzat pozornosť a sústredenosť verejnosti na politické a spoločenské problémy, či by pokračoval v spracúvaní svojej poslednej témy, ktorou boli dejiny sexuality, či by ho naďalej zaujímala morálka starých Grékov a či by jeho interpretácie tejto morálky boli stále rovnako prítiažlivé ako pre študentov na amerických univerzitách, kam v posledných rokoch svojho života často chodieval prednášať.

Jeho posledná väčšia práca, viacväzkové *Dejiny sexuality* ostala nedokončená. No zatiaľ čo pokračovanie tohto podujatia a všetkých ostatných Foucaultových aktivít takto definitívne prešlo z oblasti histórie do oblasti neuskutočnených plánov, jedna iná história, história recepcie jeho diela, sa rozvíjať neprestala. Nezačala sa však pri jeho posledných prácach, ale prekladom jeho prvej knihy *Slová a veci*.

² Porov. MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo Stať sa iným*. Bratislava, Kalligram 2005, s. 143.

Centrovanie pozornosti na človeka – zrod moderného subjektu – človek ako jazykový konštrukt

V predslove k anglickému prekladu *Slov a vecí (The Order of Things)*³ Foucault kladie otázku subjektu: „Dá sa hovoriť o vede a jej dejinách (a teda o podmienkach jej existencie, o jej zmenách, o omyloch, akých sa dopustila, o náhlych pokrokoch, čo jej otvorili nové cesty) bez odvolávania sa na samého vedca – a nemyslím tým len konkrétneho jednotlivca reprezentovaného vlastným menom, ale aj jeho dielo a zvláštnu podobu jeho myslenia?“⁴

Na túto otázku dáva Foucault odvážne pozitívnu odpoveď. Skôr či neskôr budeme vedu skúmať bez odvolávania sa na vedca. A podľa Foucaulta to nebude trvať dlho. On totiž chce podnietiť ten „najpravdivejší“, t. j. ten „najmocnejší“ diskurz.

Viaceré desaťročia veda praktizuje tzv. puzzle výskum. To znamená, že ak je daný nejaký cieľ, niekedy veľmi tajný, vytvárajú sa postupne všetky príslušné súčasti. O konečnom celi výskumu konkrétny vedec možno nič nevie. Pri takomto podujatí je ťažké povedať, do akého miesta je situovaný vedecký subjekt, dá sa však hovoriť o vedeckej funkcii.

Pred koncom *Slov a vecí* Foucault zhŕňa úvahy, ktoré ho priviedli k tomu, že o vede uvažoval bez jednotlivého vedca – „Pred koncom 18. storočia človek neexistoval – ako neexistovala ani sila života, plodnotvornosť práce a historická hrúbka jazyka (...) Dalo by sa pravdaže, povedať, že všeobecná gramatika, prírodná história a analýza bohatstiev boli v istom zmysle tiež spôsobmi poznávania človeka, treba však rozlišovať. Prírodné vedy nepochybne chápali človeka ako druh alebo rod: svedectvom toho je diskusia o rasách v 18. storočí. Okrem toho gramatika a ekonómia používali pojmy ako potreba, túžby, pamäť a obrazotvornosť. Epistemologické uvedomenie si človeka ako takého však nejestvovalo.“⁵

³ Pôvodný názov Foucaultovej knihy *Les Mots et les choses*, t. j. *Slová a veci*, sa v anglickom preklade musel zmeniť na *The Order of Things*, t. j. *Poriadok vecí*, pretože už predtým W. V. O. Quine vydal prácu s veľmi podobným názvom – *Word and Object*.

⁴ BROWN, A.: *Foucault*. Preł. M. Marcelli. Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 17.

⁵ FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Preł. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, s. 316.

Pre pochopenie tejto súhrnnej poznámky nám pomôžu tri témy. Týkajú sa prechodu od človeka ako druhu alebo rodu k agensovi jazyka ako systému usporadúvania a štúdia života ako produkcie bohatstva. V klasickom období sa ľudská prirodzenosť nekládla „vedľa“ prírody. Človek bol jednou z kategórií súcna a takto bol zaradený pod všeobecnú rubriku prírody. Ako sa rozvíjali vedy a objavovali sa nové disciplíny, strácali čisto deskriptívne kategórie užitočnosť. Foucault v tejto súvislosti pripomína vývin kategórie rasy v 19. storočí.

V prúde moci bolo dôležité, aby sa ľudské bytosti začlenili do klasifikácií spôsobom, ktorý by *zodpovedná* časť populácie mohla pokladať za vedecký. Číra deskripcia umožňovala klasifikácie, ktoré sa dali ľahko použiť pre záujmy mocenských diskurzov. Najdôležitejšia zmena spočívala v tom, že klasifikácie sa prestali chápať ako vyznačovanie hraníc totožností z vopred existujúcej prírody, ale začali sa chápať ako samostatné myšlienkové reprezentácie. Keď sa pozrieme na biológiu, človek prestal byť kategóriou, ktorá je vybraná z mnohých ostatných živých bytostí, stal sa historicky konštituovanou kategóriou, ktorú vytvorili autonómni jednotlivci na reprezentáciu seba samých. To človeka odčlenilo od všetkých ostatných predmetov *v prírode*. Slovo *človek* potom začalo označovať iný druh *vecí*.

Jazyk sme dlho chápali ako systém, v ktorom slová zodpovedajú predmetom. Teórie pravdy sa pokúšali chápať tento systém ako hľadanie správnych korešpondencií medzi slovami a predmetmi. Keď sa z človeka stal organizátor vecí, prestal byť súčasťou tohto poriadku a lingvistické teórie jazyka sa radikálne zmenili. Genézu začali lingvisti chápať ako postupnosť tvorivých aktov, a nie ako striktné usporadúvanie vecí pod stabilnými pojmami.

Napokon sa spolu s takto pochopenými a takto kreovanými myšlienkovými systémami zmenila aj ekonómia ich používania. V súvislosti s tým, že produkcia hodnôt sa začala chápať ako výsledok tvorivej ľudskej práce a plody tejto práce sa čoraz pevnejšie zväzovali s osobou, ktorá ju vykonáva, prestávala ekonómia vystupovať ako veda, ktorá určuje miesto človeka. V klasickej dobe ekonomické práce prinášali vymedzenia správneho ľudského stanoviska vzhľadom na harmonickú a organickú spoločenskú funkciu. Mužom i ženám, vlastníkom i nevoľníkom, všetkým pripisovali oddelené súbory cností a funkcií. Keď však každú osobu začali

chápať ako producenta hodnoty, a nie ako prijímateľa podielu, ktorý im pripisuje spoločenské postavenie, ekonómia už nemohla každej skupine ľudí pripisovať rovnaký súbor cností.⁶

Človek sa potom fundamentálne ukazuje ako spoločenský konštrukt, takže na to, aby sa v priebehu času vytvorila ahistorická doktrína ľudskej identity, sa museli spojiť viaceré ideológie. Všetci ľudia sa stali navzájom morálne rovnými. Každý rozumnej bytosti priznali schopnosť racionálneho myslenia, slobodu a napokon aj právo na existenciu.

Foucault tvrdí, že v súčasnosti sa mocenské diskurzy odkláňajú od tejto doktríny identity. Ak tento trend bude pokračovať – čo Foucault predpokladá – človek prestane byť potrebný.⁷

Podporiť obrat od tradičného (personalistického) chápania človeka ako subjektu, k Foucaultovmu historickému chápaniu človeka ako jazykom podmieneného, teda spoločensky modulovaného konštraktu, pomôže konkrétny príklad vstúpenia subjektu na scénu. V *Zrode kliniky* Foucault opisuje, ako sa jednotlivec so svojou jedinečnosťou stal predmetom diskurzu: „Pohľad už nie je reduktívny, ale funduje jednotlivca v jeho nezredukovateľnej kvalite. A takto sa umožňuje, aby sa okolo neho organizovala racionálna reč. Objektom diskurzu môže byť aj subjekt bez toho, aby sa tým zmenili figúry objektívnosti. Klinickú skúsenosť neumožnilo odmietnutie teórií a starých systémov, ale táto formálna a hĺbková reorganizácia, to ona zrušila starý aristotelovský zákaz: konečne sa dal o jednotlivcovi dať rozvinúť vedecký štruktúrovaný diskurz.“⁸

Keď lekári pozorujú pacienta, odlišujú ho od všetkých ostatných pacientov. Zaiste dajú sa odhaliť spoločné trendy, no lekárske pohľad sa nezameriava na to, aby v jednotlivcovi videl nejaký druh objektu. Inými slovami, na jednotlivca sa dá pozerat ako na objekt (ako v predchádzajúcich diskurzoch), no aj ako na subjekt s jeho jedinečnými túžbami, fóbiami, prániami a problémami. Jednotlivec takto vystúpil ako objekt teórie, ktorá uznávala, že aj teoretik je

⁶ Porov. BROWN, A. : *Foucault*. Prel. M. Marcelli, Bratislava : Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 74.

⁷ Porov. BROWN, A. : *Foucault*. Prel. M. Marcelli, Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 73-74.

⁸ BROWN, A. : *Foucault*. Prel. M. Marcelli, Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 10.

jednotlivec. Keďže sa zrodil iba nedávno, mnohí sa (možno) čudujú, prečo Foucault ohlasuje jeho (tak skorú) smrť.⁹

Čo znamená smrť subjektu - smrť človeka ako smrť subjektu

Myšlienka o smrti subjektu, ktorá sa po vydaní *Slov a vecí* stala takou známou témou vo filozofických a politických kruhoch, nie je činom, ktorý by chcela spáchať nejaká skupina intelektuálov. Subjekt zomiera v momente, keď sa samotný *pojmem subjektu* stane pre diskurzívne praktiky zbytočným. Podľa Foucaulta je *človek ako subjekt* výsledkom vzájomne si protirečiacich mocenských diskurzov a zmizne, keď prestane byť užitočný pre všetky mocenské mechanizmy! Marx napísal, že keď „proletariát ohlasuje rozklad existujúceho svetového poriadku, iba tým vyslovuje tajomstvo svojho vlastného bytia, pretože on je fakticky rozkladom tohto svetového poriadku.“¹⁰ Táto reč a jej zodpovedajúca teória nachádza u Foucaulta odozvu: Smrť človeka by nás nemala nijako mimoriadne znepokojovať. Táto smrť nekorešponduje so *smrťou Boba*, ale znamená *smrť subjektu* – subjektu s veľkým S, subjektu ako počiatku a fundácie vedenia, slobody, jazyka a dejín. Dá sa povedať, že celá západná civilizácia je tomuto procesu podrobená, upozorňuje Foucault, a filozofi tento fakt iba potvrdzovali pripisovaním každej myšlienky a každej pravdy vedomiu, vlastnému Ja, teda v konečnom dôsledku Subjektu. „V búrke, ktorá nami teraz otriasa, by sme azda mohli rozpoznať zrod sveta, kde subjekt nevystupuje ako jednotný, suverénny a absolútny počiatok, ale ako rozštiepený, závislý a ustavične modifikovaný funkciami.“¹¹

Subjekt(-y) a ich konečnosť

Podľa Foucaulta sa usporiadania vedenia čoraz väčšími stávajú takými myšlienkovými systémami, ktoré vlastnému Ja vnucujú identitu. Foucault tvrdí, že by sme mali prijímať stratégie, ktoré narúšajú stabilnú identitu subjektu, pretože zvonku definované

⁹ Porov. BROWN, A. : *Foucault*. Prel. M. Marcelli, Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 74-75.

¹⁰ MARX, K.: *Úvod ke kritice Hegelovej filozofie práva*. Praha, Pravda 1956, s. 414.

¹¹ Porov. LOTRINGER, S. (Ed.): *Foucault Live. Collected interviews 1961 – 1984*. New York 1989, s. 61.

identity, aké nachádzame vo vládnucich mocenských diskurzoch, obmedzujú možnosť pozitívnej zmeny. Pravdaže, nie je možné individuálne vystúpiť za vládnuce usporiadanie vedenia. Na to je potrebné spoločné úsilie, ktoré je vždy výsledkom presúvania mocenských vzťahov k nejakému zakončeniu.¹² Posledné riadky *Slov a vecí* nám hovoria: „Ak tieto usporiadania musia raz zaniknúť, tak ako sa objavili, ak ich raz nejaká udalosť, ktorú zatiaľ nanajvýš tušíme ako možnú, no jej formu a prísľub nepoznáme, rozvráti ako bolo na konci 16. storočia rozvrátené klasické poznanie- potom sa možno bez obáv stavať, že človek sa vytráti ako tvár z piesku na brehu mora.“¹³ Ak teda chceme otvoriť svoje myslenie, musíme skúmať prístupy odvíjajúce sa pod záštitou *človeka* a vzdialiť sa od zvláštnych usporadujúcich kategórií, ktoré sa viažu k ilúzii človeka. Táto metóda sa odvoláva na dosiahnuté výsledky, aby tak definovala analytickú metódu, ktorá bude zbavená všetkých pozostatkov antropologizmu.¹⁴

Vo Foucaultovom písaní o zrode a konci subjektu je (v pozadí) prítomný Marx, hoci sa tam explicitne nespomína. Marx zbadal vynárajúci sa subjekt, ktorý seba samého chápe v procese zbavovania sa nánosov odcudzenia. Marx odcudzenie odhalil prostredníctvom Hegela. To, čo Marx nazýval odcudzením, to Hegel nazýval ľudskou prirodzenosťou. Podľa Hegela je vôľa vlastniť majetok prvým krokom k ľudskosti. Marx takúto privlastnenú prácu pokladal za odcudzenú. V slobode nadobúdať vlastný majetok videl Hegel príznak toho, že ľudstvo značne pokročilo na ceste k slobode. Marx sa naopak nazdával, že sloboda je rozdelená nerovnomerne a to spoločenské usporiadanie, ktoré je v kapitalizme nevyhnutné, nazýval vykorisťovaním. Podľa Marxa sa ľudia oslobodia vtedy, keď si uvedomia, že sú sami producentmi hodnôt a budú konať tak, aby si ich (pri)vlastnili.

Foucault si myslí (čím defacto kritizuje marxizmus), že takéto oslobodenie je nemožné. Jedným z predpokladov zmeny k lepšiemu

¹² Porov. BROWN, A. : *Foucault*. Prel. M. Marcelli. Bratislava : Albert Marenčin - Vydavateľstvo PT, 2004, s. 75.

¹³ FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, s. 392.

¹⁴ Porov. FOUCAULT, M.: *Archeologie vězení*. Prel. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 2002, s. 28.

usporiadaniu je podľa neho uvedomovanie si náhodnosti prítomného usporiadania vedenia.

V texte *K židovskej otázke* Marx píše: „Každá emancipácia je návratom ľudského sveta, ľudských vzťahov k človeku samému. Politická emancipácia je redukciou človeka na jednej strane na človeka občianskej spoločnosti, na egoistické nezávislé individuum, na druhej strane na občana štátu, na morálnu osobu. Až skutočný individuálny človek znovu do seba prijme abstraktného občana štátu a stane sa ako individuálny človek vo svojom empirickom živote, vo svojej individuálnej práci, vo svojich individuálnych vzťahoch druhovou bytosťou, až keď človek spozná a zorganizuje svoje vlastné sily ako spoločenské sily a nebude už teda spoločenskú silu od seba oddeľovať ako politickú silu, až potom sa uskutoční ľudská emancipácia.“¹⁵ Z marxistického diskurzu o revolúcii, a o spoločenskóm vývine, je morálna sila vylúčená.

U Foucaulta je akákoľvek morálna kategória, podobne ako všetky ostatné, výlučne prechodnou etapou. Pri Foucaultovej morálnej teórii si však treba vyjasniť jednu vec. Foucaultom analyzovaná *morálka* (resp. jej história) je vždy začlenená do špecifického historického kontextu: v jeho textoch nenájdeme všeobecne platné predpisy. Morálka je prepletená s politickou vôľou. A napokon morálny agens sa (zámerne) nebude veľmi podobat' na svojich predchodcov.¹⁶

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BROWN, A.: *Foucault*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004.
- FOUCAULT, M.: *Archeologie vědení*. Prel. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 2002.
- FOUCAULT, M.: *Dějiny sexuality II. Užívání slasti*. Prel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2003.

¹⁵ MARX, K.: *K židovské otázce*. Citované podľa: Marx, K. - Engels, F.: *Spisy*. Praha, Pravda 1956, s. 393.

¹⁶ Porov. BROWN, A.: *Foucault*. Prel. M., Marcelli. Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 77.

- FOUCAULT, M.: *Moc, subjekt a sexualita. Výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980 – 1988*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000.
- FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000.
- LOTRINGER, S. (Ed.): *Foucault Live. Collected interviews 1961 – 1984*. New York 1989.
- MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo stať sa iným*. Bratislava, Kalligram 2005.
- MARX, K.: *Úvod ke kritice Hegelovy filozofie práva*. Praha, Pravda 1956.
- MARX, K. - ENGELS, F.: *Spisy*. Praha, Pravda 1956.

PERSONÁLNA FILOZOFIA NIKOLAJA BERĐAJEVA AKO PRIMÁT SLOBODY NAD BYTÍM

Radovan ŠOLTÉS

Abstract: *Freedom in existential and personalistic thinking of N. Berdajev is the keyword and plays an important role in shaping one's personality. Personality is primarily a creative being and not a universal essence that defines a person. This is related to Berdajev's understanding of freedom not only as propria through which the ontological nature of man reveals, but it is the base of ontological essence at all. It is not just the ability to choose among the options, but in the first place to create these options. This choice brings a man to the cognition that cannot be imposed by any authority and at the same time creates the personality in its original creative work.*

„Špecifickosť môjho filozofického typu spočíva predovšetkým v tom, že som do základu filozofie nepoložil bytie, ale slobodu.“¹

Tento citát z autobiografie výstižne charakterizuje filozofické myslenie Nikolaja Alexandroviča Berďajeva (1874 – 1948). Sloboda je v jeho personálnom myslení, ako ho sám definuje v knihe *O otroctve a slobode človeka*, kľúčovým slovom a stáva sa najdôležitejšou konštantou vytvárania osobnosti človeka, ktorá nie je len účastná na univerzálnej esencii človeka ako metafyzického konštruktú, ale je v prvom rade tvorivou bytosťou. S tým súvisí Berďajevove chápanie slobody nielen ako *propria*, cez ktoré sa odhaľuje ontologická podstata človeka, ale, môžeme povedať, je základom ontologickej podstaty vôbec. Nie je to len schopnosť voliť si medzi možnosťami, ale tieto možnosti v prvom rade vytvárať. Takáto, nie ľahká, voľba privádza človeka k poznaniu pravdy, ktorá sa nedá nanútiť žiadnou autoritou a zároveň, inšpirujúc sa objavovanou pravdou, utvára osobnosť v jej originálnej tvorivej činnosti.

¹ BERĐAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*. Olomouc : Refugium, 2005, s. 110.

Osobnosť a sloboda

V súvislosti s chápaním človeka sa v Berďajevovom myslení objavuje rozlišovanie medzi pojmami osoba a osobnosť. Pojem *osoba* je substanciálnej povahy. To znamená, že vyjadruje to, čo je všetkým ľuďom spoločné. *Osobnosť* však vyjadruje jedinečnú individuálnosť. Jedinečnosť však nie je samozrejmosťou, ale musí sa uskutočniť slobodným zaangažovaním. „*Osobnosť nie je v žiadnom prípade hotovou danosťou, ale je úlohou, ideálom človeka.*“² Osobnosť takto tvorí samú seba. Táto tvorivá činnosť je peramentnou úlohou človeka. „*Nie je*“, ako píše Berďajev, „*človeka, ktorý by mohol povedať, že je plne osobnosťou.*“³

Osobnosť na rozdiel od pojmu *osoba* nie je len akési všeobecné substanciálne určenie, ale je prejavom neustále sa tvoriacej, jedinečnej bytosti. Berďajev v tejto súvislosti poukazuje na limity ontologického prístupu k človeku. Preto je preň výstižnejšie hovoriť o človeku ako o osobnosti, kvôli tomu, že tento rozmer zahrňujúci slobodu aj aktivitu nielen, že robí človeka skutočným človekom, ale je aj podmienkou pre dosiahnutie cieľa, ktorým je existenciálne stretnutie sa s Bohom. Preto sa z ontologického pohľadu môže zdať problematické vyjadrenie, že „*osobnosť môže mať zhodné rysy s druhými, ktoré umožňujú urobiť porovnanie. Ale tieto zhodné rysy sa netýkajú podstaty, ktorá z nej konečne robí osobnosť. [...] V každej ľudskej osobnosti je čosi všeobecné, univerzálne. V človeku je mnoho z toho, čo patrí ľudskému rodu, historického, tradičného, sociálneho, triedneho, rodinného, mnoho zdedeného a napodobňujúceho, „všeobecného“.* Ale práve to všetko nie je „osobným“ v osobnosti. „Osobné“ je originálne, späté s prvotným zdrojom, je pôvodné. Osobnosť musí uskutočňovať svoje svojbytné originálne tvorivé činy a len to, čo nazývame osobnosťou, vytvára jej jedinečnú hodnotu.“⁴

Tento Berďajevov pohľad je blízky aj iným existenciálnym prístupom (napr. Sartre, Marcel), ktoré zdôrazňujú jedinečnosť a dôležitosť tvorivej činnosti človeka, ktorá rozhoduje, akým človek bude a kým sa stane. Preto osobnosť, podľa Berďajeva, nie je substanciou, ale *tvorivým aktom*. Neustála aktivita a tvorivosť je prejavom ducha. To dáva človeku jedinečnú a neopakovateľnú hodnotu. *Duch a sloboda* osobnosti takto tvoria dva základné ideové piliere Berďajevovho diela. Osobnosť sa má prejavovať v tvorivosti,

² BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 21.

³ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 21.

⁴ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 22.

preto človek nemôže splynúť s davom, ani sa izolovať do individuálneho spôsobu prežívania. Osobnosť preto „nemôže byť časťou vo vzťahu k akémukoľvek celku, akokoľvek veľkému, ba celému svetu. A to je podstatou osobnosti, jej tajomstvom.“⁵

Primát slobody nad bytím

Ako sme už spomenuli, *sloboda* je pre Berďajeva kľúčovým pojmom, skrze ktorý vyjadruje osobné autentické prežívanie človeka. Osobnosť nie je len bytosťou rozumnou, ale i slobodnou. Sloboda však nie je len voľba medzi možnosťami. Takýto koncept nazýva Berďajev „*školskou filozofiou*“⁶, ktorá problém slobody spája so slobodnou vôľou, s možnosťami voľby. Problém však spočíva v tom, že pri takto chápanej voľbe je už človek postavený pred normy, ktoré sú predpokladom voľby. Napríklad v prípade etických kategórií „dobrá“ a „zla“ „voľba medzi dobrom a zlom predpokladá, že je človek postavený pred normu rozlišujúcu dobro a zlo.“⁷ Pre Berďajeva je sloboda niečo úplne iné. Nepôjde o voľbu medzi dobrom a zlom, ale predovšetkým o *vytváranie* dobra a zla.⁸ Dobro a zlo však v tomto zmysle nemôžeme chápať ontologicky, ale výlučne personálne, ako to, čo človeka rozvíja alebo zotročuje. Sloboda je totiž nezávislosť a definovanie osobnosti z vnútra, je to tvorivá sila v človeku. V tomto zmysle je pre Berďajeva sloboda prvotnejšia než bytie a je spojená s identitou osobnosti, ktorá sa formuje práve v slobode. Je teda pred esencialistickým chápaním človeka. Oslobodenie nastáva, keď človek ide tvorivou cestou, na ktorej sa uskutočňuje voľba k tomu, čo rozvíja ľudského ducha. Preto Berďajev hovorí o dvoch slobodách – o slobode ako možnosti voľby a slobode v metafyzicky hlbšom zmysle.⁹

Sloboda sa v Berďajevovej teológii a filozofii teda stáva základnou metafyzickou ideou, ktorá je ideou *primátu slobody nad bytím*. Primát slobody nad bytím je zároveň primátom ducha nad bytím. Bytie je totiž statické, zatiaľ čo duch sa prejavuje dynamicky. To potvrdzuje aj text, ktorý uvádza na sklonku svojho života

⁵ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 20.

⁶ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, s. 68.

⁷ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, s. 74.

⁸ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, s. 74.

⁹ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, s. 68.

v autobiografii: „*Mojím cieľom bolo odkryť svet slobody, nepodriadeného racionalizácii a neobjektivizovaného. Neskôr, v posledných rokoch, som prišiel k tomu, že samotné bytie nie je prvotné a je už produktom racionalizácie, spracovaním myslenia, to znamená, že som v podstate došiel k popieraníu ontologickej filozofie.*“¹⁰ Takýto prístup však podľa Berďajeva neodporuje metafyzike, ktorú chápe ako metafyziku slobody. Sám sa označuje za *metafyzika*, ale odmieta sa označovať za *ontológa*.¹¹ Bytie je totiž len pojem, či predstava, ale nezodpovedá existencii. Bytie ako racionálny konštrukt je pre človeka skôr determinujúcim a nezohľadňuje jeho tvorivú podstatu. Osobnosť teda už nebude *substanciou*, ale tvorivým aktom, ktorý sa bráni násiliu tých racionálnych konštruktov, ktoré človeka zotročujú a sociálne determinujú.¹²

Preto je podľa Berďajeva potrebné vybrať si z dvoch typov filozofií – filozofiou uznávajúcou primát bytia nad slobodou a filozofiou uznávajúcou primát slobody nad bytím.¹³ „*Bytie je akoby stuhnutá sloboda, statická sloboda. Primát bytia nad slobodou vedie k determinizmu a popieraníu slobody.*“¹⁴ Berďajev však rozlišuje medzi materiálnym a ideálnym determinizmom. V ontologickom myslení ide práve o ideálny determinizmus, ktorý podriaďuje slobodu a osobnosť racionálnym konštrukciám. „*Ideálna determinácia je zvrchovane nemilosrdná a naviac sama seba vyvyšuje proti determinácii materiálnej. Ideálna determinácia upriamuje na vonkajškosť a objektivizuje univerzalizmus. Ale tento univerzalizmus je úhlavným nepriateľom ľudskej slobody a osobnosti.*“¹⁵ Tým, že sa zdôrazňuje ontologické, univerzálne chápanie človeka, dochádza k zneviditeľňovaniu konkrétneho, jedinečného človeka. Vnímanie človeka ako všeobecnej kategórie zneviditeľňuje osobnosť človeka. Nie v dave, nie v sume ľudí, lež v osobnosti spočíva prirodzenosť človeka. V dave sa ľudia strácajú.¹⁶

Podľa Berďajeva je kategória bytia produktom myslenia a teda je určovaná našou racionalitou. Tu sa zásadne odlišuje od ontologicky orientovaných filozofických smerov nadväzujúcich na filozofiu Parmenida, Platóna, Aristotela, Akvinského, Hegela a pod.. Pre

¹⁰ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, s. 122.

¹¹ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, s. 366.

¹² Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 22.

¹³ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 62.

¹⁴ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, s. 122.

¹⁵ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 65.

¹⁶ Porov. MEŇ, A.: *Ruská náboženská filozofie*. Bratislava : Kalligram, 2005, s. 129

Berďajeva je pojem bytia len pojmom, ktorý nevystihuje realitu. Ako hovorí: „*Realita pre mňa nie je totožná s bytím a ešte menej je totožná s objektívnosťou. Svet subjektívny a personalistický je jediný pôvodne reálny.*“¹⁷

To viedlo Berďajeva k rozpracovaniu ideí o *objektivizácii*. Tento pojem vyjadruje chápanie človeka a sveta, ktoré je neustále dynamické, na rozdiel od objektívneho prístupu. „*Objektívna realita neexistuje, to je iba ilúzia vedomia, existuje len objektivizácia reality, vzniká určitým zameraním ducha: Objektivizovaný svet nie je skutočný, reálny svet, je to iba stav skutočného reálneho sveta, ktorý môže byť zmenený. Objekt je vyvolaním subjektu. Iba subjekt je existenciálny, iba skrz subjekt sa poznáva realita.*“¹⁸ Objektivizácia predstavuje uzavretie ducha vo svete, ktorý sa duch snaží slobodou a tvorivosťou prekonať. Alexander Meň to prirovnáva vode: „*Duch – to je nesúca voda rieky a objektivizácia je tá istá voda, lež zamrznutá.*“¹⁹

Podľa Berďajeva však jeho koncepcia nepredstavuje subjektívny idealizmus, ale skôr idealizmus slobody. Preto Berďajev chce prepojiť chápanie poznania so slobodou a vyhnúť sa šablónovým konceptom, ktoré sa tradične používajú pri konštruovaní sveta, a ktoré sú potom považované za zrkadlo objektívnej reality. Racionálny prístup nestačí ako kritérium objektívneho poznania vzhľadom k tomu, že je neoddeliteľný od historicko-epistemologickej situovanosti konkrétneho človeka. Preto aj poznanie pravdy o svete a človeku musí zohľadňovať aspekt slobody a tvorivosti. Ako píše v autobiografii: „*Odporcovia slobody radi stavajú slobodu do protikladu s pravdou, ktorú vnucujú a nútia ju uznať. Ale pravda ako mne vnútený predmet, ako realita, zostupujúca na mňa zvrchu, neexistuje. Pravda je taktiež cesta a život. Pravda je duchovné dobývanie. Pravdu je možné poznať v slobode a skrz slobodu. Pravda, ktorá mi je vnútená, v ktorej mene sa odo mňa vyžaduje zrieknutie sa slobody, nie je vôbec pravdou, ale diabolským pokušením.*“²⁰

Preto Berďajev zdôrazňuje, že „*objektivizovaný svet je vo všetkých sférach symbolikou, hoci sám seba pokladá za reálny, a za taký ho pokladajú aj ľudia. Ten, kto sa celkom ponoril do objektivizovaného sveta a do*

¹⁷ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, s. 121.

¹⁸ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, s. 364.

¹⁹ MEŇ, A.: *Ruská náboženská filozofia*, s. 132.

²⁰ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, s. 75.

*objektivizovanej aktivity, vôbec nechápe a nevidí symboliku, a sám seba pokladá za realistu. Ale symbolizáciu ducha treba odlíšiť od realizácie ducha.*²¹

Osobnosť a duch vo vzťahu k Bohu

Z vyššie uvedeného vyplýva, že osobnosť pre Berďajeva sa prejavuje predovšetkým v kategóriách *slobody* a *tvorivosti*. Sloboda je teda pre Berďajeva podstatnou súčasťou života človeka, ktorý sa prejavuje ako duchovná bytosť. V slobode spočíva duch. Duch je to, čo nemožno definovať. Duch je pôvodná reálna sila, ktorá je v nás skrytá a racionálne, abstraktné poznávanie nikdy nebude schopné uchopiť ho a zatvoriť do nejakej presnej definície. „*O duchu nemožno vypracovať pojem, možno však zachytiť jeho príznaky. Takými príznakmi ducha sú sloboda, zmysel, tvorivá aktivita, celistvosť, láska, hodnota, oslovenie vyššieho božského sveta a jednota s ním.*“²²

Tvorivosť je pre Berďajeva veľmi dôležitým prejavom ducha. Vo vzťahu k slobode je primárnou vlastnosťou subjektu.²³ „*Duch je tvorivá aktivita. Každý akt ducha je tvorivý a tvorivý akt subjektívneho ducha je vystúpením zo seba do sveta. Každý tvorivý akt obsahuje prvok odvekej slobody subjektívneho ducha, prvok ničím nedeterminovaný a nedefinovateľný. Tvorivý akt človeka, ktorý vždy vychádza z ducha, nie z prírody, predpokladá materiál sveta, pluralitný ľudský svet, do ktorého vnáša niečo nové, čo tu ešte nebolo.*“²⁴

Duch je teda viac než metafyzická alebo psychologická kategória. „*Duchu patrí primát nad bytím.*“²⁵ Duch nie je substanciou, ale je životom v tom najvlastnejšom slova zmysle, preto ho nie je možné poznať výlučne racionálnym spôsobom, ale v skúsenosti *duchovného života*.

Keďže duch sa prejavuje v slobode i láske, aj duchovný život je spojený s duchovnou skúsenosťou, ktorá je „*najvyššou realitou v živote ľudstva. V nej sa nedokazuje, ale ukazuje Božstvo samé.*“²⁶ Duchovný život nie je preto možné chápať ako korešpondenciu medzi od človeka oddelenej duchovnej reality a jej uskutočňovaním v osobnom živote. „*Boh neexistuje ako nejaká predmetná realita nado mnou, ako objektivizácia*

²¹ BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*. Bratislava : Kalligram, 2006, s. 62.

²² BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 34.

²³ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 35

²⁴ BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 57

²⁵ BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 20.

²⁶ BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie slobodného ducha – Apologie a problematika kresťanství. Část 1.* Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2009, s. 37.

*univerzálnej ideí, Boh existuje ako existenciálne stretnutie, ako transcendencia, a v tomto stretnutí je Boh prítomný ako osobnosť.*²⁷ Vzťah k Bohu preto nemôže byť obmedzený rozumom, ale si vyžaduje otvorenosť pre *mystiku*. Duchovný život má mystický charakter, ktorý preniká celý telesno-duchovný život človeka, avšak bez toho, aby sme upadli do monizmu alebo dualizmu, ktoré chcú spiritualizovať ľudský život, čím ho deformujú.²⁸ Falošné spirituálne postoje vychádzajú, podľa Berďajeva, z nepochopenia podstaty duchovného života, na ktorý sa často nazerá cez prizmu naivného naturalistického realizmu. To redukuje ducha a duchovný život na objekt stojaci voči subjektu.²⁹

To rovnako platí pre chápanie Boha. Bytie je pojem, ktorý je poznamenaný abstrakciou a preto s ním nie je možné vytvárať osobný vzťah. Z toho vyplýva, že pojem, ktorý vypracovalo ľudské myslenie a predstavivosť nie je možné aplikovať na Boha práve z tohto dôvodu. Boha nie je možné zviazať s našimi racionálnymi konceptmi. Nakoniec aj z pohľadu zjavovania sa Boha v dejinách, sa Boh neprejavoval ako nehybný hýbateľ, absolútne nemenné bytie, ale ako živý duch v tvorivom akte. Túto duchovnosť Boha preto nie je možné redukovať na bytie, ktoré by bolo chápané ako objekt.³⁰ Z toho pre Berďajeva vyplýva, že *„nie je možné vybudovať ontológiu Boha. Boh nie je bytie, ktoré je výsledkom práce abstraktného myslenia. [...] Poniímanie Boha ako sebastačnej a nehybnej bytosti je obmedzenou a abstraktnou racionálnou myšlienkou.*³¹

Ontologické chápanie Boha totiž ide pomimo osobnej skúsenosti s Bohom, s ktorým sa človek nestretáva v bytí, o ktorom myslí v pojmoch, ale iba v duchu. Duch je pre Berďajeva *„sloboda, tvorivý akt, osobnosť, spoločenstvo lásky.*³² Vzťah s Bohom preto nemožno chápať staticky, zviazane s našimi racionálnymi kategóriami, ale len dynamicky a dramaticky. Preto sa Berďajev prikláňa k *apofatickej*,

²⁷ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 33 – 34.

²⁸ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie svobodného ducha – Apologie a problematika křesťanství*, s. 36; 65 – 66.

²⁹ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie svobodného ducha – Apologie a problematika křesťanství*, s. 34.

³⁰ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 12.

³¹ BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárna*. Bratislava : Kalligram, 2003, s. 25.

³² BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, s. 366.

mystickej teológii, ktorá popiera možnosť aplikovať kategóriu bytia na Boha.³³

S tým súvisí aj kritika chápania Boha ako *absolútneho*. Tento ontologický pojem je podľa Berďajeva vyprázdnený od všetkého, čo sa spája s duchom – od *existencie*, prejavujúcej sa tvorivosťou a slobodou. Ani „*Absolútne*“ nie je záležitosť náboženského zjavenia, ale skôr produktom myslenia filozofie a teológie. „*Abstraktné Absolútne ždiela osud abstraktného bytia, ktoré sa ničím nelíši od nebytia. K Absolútnu sa nie je možné modliť, nie je možné sa s ním dramaticky stretnúť. Absolútnom nazývame to, čo nemá vzťah k inému a nepotrebuje iné. Absolútne nie je bytosť, nie je osobnosť predpokladajúca vždy vykročenie zo seba a stretnutie sa s druhými.*“³⁴ Boh Biblie nie je takýmto absolútnom. Vždy sa prejavoval ako Boh vzťahu k človeku a k svetu. V tomto vzťahu Boh prekonáva drámu slobody a lásky, ktorá sa nedá interpretovať pojmom „Absolútne“.

Práve tendencia podriaďiť Boha ideám aristotelovskej filozofie viedla k tomu, že Boh bol zbavený všetkého vnútorného pohybu a všetkej tragickosti, ktorú prekonáva vo vzťahu k človeku a k stvoreniu. Takéto myslenie vedie, podľa Berďajeva, k *monarchickému* chápaniu Boha, ktoré Bohu pripisuje absolútnu moc nad svetom a tým ho odosobňuje.³⁵ Táto forma teologicko-metafyzického myslenia ničí tajomstvo zjavenia sa Boha a nevyhnutne vedie k „idey predurčenia“.³⁶

Od pokušenia podriaďiť Boha našej vôli nás chráni zjavenie sa Boha vo svojom Synovi, ktoré je v antinómii voči chápaniu Boha ako absolútneho monarchu s absolútnou mocou. Zjavenie sa Božieho Syna, obetovaného, trpiaceho, ukrižovaného nie je zjavením sa absolútneho monarchu. „*Boh je Boh trpiaci spolu so svetom a človekom, je ukrižovaná Láska, Osloboditeľ; zjavil sa nie v moci, ale ako ukrižovaný. Vykupiteľ je Osloboditeľ a nie Boží účtovník evidujúci naše hriechy.*“³⁷ Preto je podľa Berďajeva hlavnou vlastnosťou Boha *ľudskosť*³⁸, nie všemohúcosť, vševedúcosť atď., ale ľudskosť, ktorá je schopná slobody, lásky a obeti. Ľudskosť je tak obrazom Boha v človeku.

³³ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 12.

³⁴ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 69.

³⁵ Porov. BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 69 – 70.

³⁶ BERĎAJEV, N. A.: *Vlastní životopis*, s. 367.

³⁷ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 70.

³⁸ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 70.

Preto je úlohou teológie a filozofie očisťovať naše chápanie Boha od sociomorfizmu, ktorý podriaďuje Boha spoločenským konvenciám a štruktúram.

Vzťah medzi človekom a Bohom sa teda nerozvíja racionálnym poznaním, ale v slobode. Všetko čo je človeku nanútené zvonku je negáciou slobody a tvorivosti. „Iba slobodná osobnosť sa stáva ikonou Boha, pretože sa vo svojej slobode inšpiruje oslobodzujúcou slobodou Boha.“³⁹

Záver

Sloboda ako neoddeliteľná súčasť ľudskej osobnosti je teda pre Berďajeva kľúčovým pojmom, ktorým vyjadruje osobnosť ako tvorivú bytosť pred statickým, esenciálnym vymedzením. V tejto tvorivej činnosti spočíva základná hodnota a dôstojnosť človeka, ktorá má politické konzekvencie prejavujúce sa v odpore voči akejkoľvek forme totality. Výstižným spôsobom tieto idey Berďajev pretavil do spisu na sklonku svojo života „*O otroctve a slobode človeka*“, ktorého cieľom je odhaliť zmysel slobody v rôznych situáciách ľudského života, čím chce prispieť k duchovnej reforme osobnosti človeka a spoločnosti.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Duch a realita*. Bratislava : Kalligram, 2006.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Filosofie svobodného ducha – Apologie a problematika křesťanství. Část 1*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2009.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikymen, 1997.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Ríša Ducha a říša Cisárova*. Bratislava : Kalligram, 2003.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Vlastní životopis*. Olomouc : Refugium, 2005.
- DANČÁK, Pavol: *Berďajevov personalizmus ako príspevok k diskurzu o teleológii východu*. Košice : Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2011.

³⁹ DANČÁK, P.: *Berďajevov personalizmus ako príspevok k diskurzu o teleológii východu*. Košice : Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2011, s. 91.

MEŇ, Alexander: *Ruská náboženská filozofia*. Bratislava : Kalligram, 2005.

PERSONALISTICKÝ KONTEXT SOCIÁLNEJ NÁUKY CIRKVI V SOCIÁLNEJ PRÁCI

Jaroslava KMECOVÁ

Abstract: *The article focuses on the social teaching of the Church in social work and emphasizes personalism. Property rights according to natural law and the nature of man. Analyses the state, public, business and private property, with an emphasis on humans. Discusses the status of man in contemporary society and highlights his contribution in the social field. It discusses about social work and the importance of man as well as the recipient and actor social assistance.*

Človek neustále pracuje na vývoji, ktorého cieľom je uľahčiť život na zemi, tak ako aj poskytnúť pomoc tým, ktorí to potrebujú. Nie vždy sa však rozvoj robí za týmto cieľom. Ak sa rozvoj začne uskutočňovať spôsobom, ktorý nevníma človeka ako ľudskú bytosť berúc do úvahy prirodzený zákon a samú podstatu človeka, môže sa tento rozvoj otočiť proti človeku. „Technologický pokrok v dvadsiatom storočí zásadným spôsobom pozmenil obraz, ktorý mal človek o sebe samom, ako aj o svojich možnostiach zasahovať do vlastného bytia. Prvotné nadšenie nad novými možnosťami vystriedalo znepokojenie. V súčasnosti sa človek nachádza prvýkrát v situácii, keď môže kontrolovať mnohé aspekty svojej existencie a účinne ich ovplyvňovať. Zároveň ľudské konanie má dnes skutočne dosah na celú Zem a v kontexte skúseností so svetovými vojnami, vyhľadzovacími tábormi, teroristickými akciami, finančnou krízou a v konfrontácii s možnosťou nukleárnej a ekologickej katastrofy, človek na počiatku tretieho tisícročia trpí starou nádeje. Vo filozofickom diskurze, ale aj v životnej praxi, sa otvárajú témy, ktoré majú personalistický rozmer. Kríza nádeje je krízou základov, čo personalizmus reflektuje ako východiskový bod filozofického myslenia: „Filozofia sa kedysi rodila z úžasu nad obklopujúcim svetom (Aristoteles). A potom z pochybnosti (Descartes). A teraz, na našej zemi, sa rodí z bolesti“ (Tischner).“¹ Táto bolesť je sprejádzaná

¹ DANCÁK, P. *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*, s. 4.

viacerými ťažkými až traumatizujúcimi skúsenosťami, ktoré majú ľudia alebo aj celé komunity.

Krátky pohľad do histórie

Ak chceme pochopiť momentálnu situáciu a hľadať východiská, je potrebné sa obzrieť späť do nedávnej minulosti. „Výsledkom zmien v politickej oblasti bolo nové poňatie spoločnosti a štátu a tým aj nové poňatie autority. Tradičná spoločnosť sa rozkladala a začala sa formovať nová, plná nádeje na nové slobody, lenže aj plná nebezpečenstva nových foriem nespravodlivosti a otroctva.

V hospodárskej oblasti, kde sa sústreďovali vynálezy a využívala veda, postupne sa dospelo k novým formám výroby spotrebných článkov. Objavil sa nový druh vlastníctva čiže kapitál a nový druh práce, práce za mzdu, poznačenej nemilosrdným tempom výroby bez ohľadu na pohlavie, vek a na položenie rodín, ale zo ziskuchtivých dôvodov jednoznačne zameranej na produktivitu. Práca sa tak stávala tovarom, ktorý sa dal na trhu kúpiť a predat' a ktorého cenu reguloval zákon dopytu a ponuky bez zreteľa na životné minimum nevyhnutné na vydržiavanie osoby a jej rodiny. Navyše robotník nemal žiadnu istotu, či sa mu podarí „svoj vlastný tovar“ predat', lebo mu stále hrozila nezamestnanosť, čo pri nejestvujúcom sociálnom zabezpečení znamenalo to isté, ako zahynúť hladom. Dôsledkom tejto zmeny bolo „rozdelenie spoločnosti na dve triedy, ktoré jednu od druhej delila hlboká priepasť. Táto situácia sa spájala s výraznou politickou zmenou. So zreteľom na konflikt, ktorý staval človeka proti človeku ako „vlkov“ a vrhal jedných do nebezpečenstva, že nebudú mať čo jesť, a druhých do oplývania bohatstvom.“² V takejto situácii sa ľudstvo už nachádza. Z čoho vychádzame? Z faktov, ktoré pramenia z rôznych odvetví. Skúsme si rozobrať poľnohospodárstvo. Mnohé poľnohospodárske podniky dostávajú dotácie zo strany štátu a Európskej únie, pretože na nej nepestujú plodiny. Na druhej strane ľudia trpia nepriaznivými sociálno-ekonomickými dôsledkami nezamestnanosti, ktorej dôsledky častokrát nemožno ani vyčíslit'. V oblastiach typických pre poľnohospodársku výrobu sa etablovali podniky zamerané na priemysel, ktoré síce priniesli pre danú oblasť zamestnanosť a istým spôsobom podnietili rozvoj. Avšak časom sa ukázalo, že priemyselná výroba netypická pre danú oblasť, spôsobuje

² JÁN PAVOL II. *Centesimus annus*. [online].

vážne ekologické problémy. Netýka sa to iba fauny a flóry, ale zasiahnutý je aj človek. Ľudia majú viac zdravotných problémov spôsobených priemyselnou výrobou, ako tomu bolo pred tým. Ak rozvoj človek nesprávne pochopí, môže to mať nezvratné následky na zníženie kvality života človeka a jeho zdravie.

Zamestnanosť a nezamestnanosť

Skúsme sa pozrieť na azda jeden z najvážnejších problémov súčasnej spoločnosti – nezamestnanosť., „Nezvratný pokles zamestnanosti v poľnohospodárstve, priemysle a teraz aj v službách viedol politiky vyspelých krajín k zvyšovaniu zamestnanosti (ale aj príjmov) v štátnom sektore. Počet štátnych zamestnancov vzrástol, rovnako ako množstvo ľudí poberajúcich sociálne dávky a podpory, vrátane nezamestnaných. Nezamestnaní sa po dobu poberania dávok stávajú štátnymi zamestnancami (s nulovou produkciou). Nárast štátnej zamestnanosti nie je dlhodobu udržateľná, pretože je závislá na daňových príjmoch tvorených v troch produktívnych sektoroch. Vyspelé ekonomiky už po niekoľkých dekádach narazili na limity rastu štátneho sektora. Politici sa rozhodli štátnu zamestnanosť a sociálnu závislosť udržiavať pomocou zadlžovania a tlače nových peňazí. Zamestnanci štátneho sektora (vrátane nezamestnaných a závislých) sa stali rastúcim zdrojom volebných hlasov. Nastala fáza „veľkého zadlžovania, ktorá je založená na aliancii politického, štátneho a bankového sektoru – všetky sú závislé na peniazoch „druhých ľudí“. Miera štátneho zadlžovania prerástla udržateľné medze a teraz akceleruje, s veľkou pravdepodobnosťou smerom k suverénemu bankrotu. Zvyšovaniu daňových príjmov sa nedarí, pretože to vedie k ďalšiemu útlmu rastu zamestnanosti a zároveň k zvýšenej potrebe si požičiavať, a tak privádzať do dlhovej závislosti nielen jednotlivcov a podniky, ale aj celé štáty.“³ Nezamestnaní ľudia sa často nedokážu psychicky vyrovnáť so vzniknutou situáciou a riešenie zo strany štátu neprichádza. V podstate štát sa stáva na jednej strane zodpovedný za tento problém, ale zároveň je aj bezradný. Neustále zvyšovanie daní je neefektívne, aj keď si to mnohí členovia vlád nepriznajú. Neúčinným sa začínajú stávať aj všetky dotácie a daňové úľavy, nakoľko štát v konečnom dôsledku je na tom

³ Zelený, M. – Košťuriak, J. *To vám byl divný svět... Úvahy o proměnách světa kolem nás*, 18 – 19.

stratový. Táto beznádej spôsobuje u mnohých ľudí nielen ekonomicko-sociálne problémy, ale predovšetkým spôsobuje vážne zdravotné problémy predovšetkým psychické. Kde možno hľadať riešenie?

Človek je vystavený konfrontácii, ktorú nemôže podceňovať. Na jednej strane priemyselná výroba uľahčuje človeku život v mnohých oblastiach života. No na druhej strane prináša so sebou vážne ekonomicko-sociálno-ekologické problémy. Ak nezamestnaný človek chce napredovať, musí začať na sebe pracovať, aby dokázal uživiť seba a svoju rodinu takmer bez pomoci štátu. Iste to nie je jednoduché, ale riešenie veľa nie je. Neustále sa meniace zákony, spôsobujú vážne problémy zamestnávateľom i samostatne zárobkovo činným osobám. Tie reagujú na vznikajúce problémy tak, že chcú mať čo najmenej zamestnancov, pretože im ide už o prežitie. A tak je potrebné znova začať sa venovať takej činnosti, ktorá pomôže nezamestnanému človeku nielen prežiť, ale aj uživiť svoju rodinu.

Východisko je v návrate k poľnohospodárstvu a pôvodnej remeselnej výrobe, ktorá začína mať uplatnenie aj v turizme. „Na základe vlastníckeho práva každý človek môže svoj majetok vlastníť a používať podľa svojho uváženia a pre naplnenie svojich cieľov a dohier, či už ide o obživu seba a rodiny, alebo o tvorbu nových hodnôt. Ale jeho majetok má poslúžiť aj k tomu, aby z neho mali úžitok aj iní, predovšetkým tým, že prispieva k tvorbe spoločného dobra, ale tiež realizovaním princípu solidarity.“⁴ Človek vníma vážne otázky, na ktoré hľadá odpovede. Otázky sa týkajú štátneho, verejného a súkromného vlastníctva. Ak chce človek zveľaďovať majetok, musí byť jasne zadefinované vlastnícke právo.

Vlastníctvo

Veľa sa pojednáva o vlastníctve. Vlastníctvo je posudzované z viacerých pohľadov a počas tisícročí je predmetom veľkých sporov. Jeho chápanie je v každej krajine, kultúre či spoločnosti definované z rôznych hľadísk. Dôležité je si uvedomiť, že napriek rôznym názorom je potrebné vlastníctvo vnímať v kontexte prirodzeného zákona. „Encyklika Leva XIII., po niekoľkých rokoch absencie špecificky katolíckeho uvažovania o spoločnosti, otvára éru pápežských encyklik, ktoré interdisciplinárne myšlienkové zdroje

⁴ UHÁP, M. *Sociálna náuka Cirkvi v základných princípoch*, s. 20.

a inšpirácia rozličných spoločenských vied predstavuje do syntézy a bohatstva patristické a scholastické tradície, ktorých jadrom je poklad radostnej zvesti evanjelia, dávajú podobu špecifickej, integrujúcej modernej sociálnej vedy. Ku zdrojom katolíckej náuky patrí personalistická filozofia a kresťanská antropológia, teórie prirodzeného práva a tisícročná historická, konkrétna skúsenosť cirkvi so spoločnosťou a jej kultúrou – vrátane vlastných skúseností so sebou samotnou – ako historicky ojedinelou sociálnou inštitúciou, ktorá má sotva porovnanie.⁵

Diskusie o prirodzenosti človeka boli aktuálne a sú aktuálne stále. Známy filozof sv. Augustín sa o prirodzenosti človeka vyjadril takto: „Nikto nie je zlý z prirodzenosti, ale ktokoľvek je zlý, zlý je pre hriech. Kto žije podľa Boha, musí dokonalou nenávisťou nenávidieť zlých, ale nie tak, aby pre hriech nenávidel človeka alebo pre človeka miloval hriech, ale tak, aby nenávidel hriech a miloval človeka. Po vyliečení hriechu zostane to, čo má milovať, a nezostane nič z toho, čo má nenávidieť.“⁶ V roku 1625 napísal holandský protestantský právnik Hugo Grotius vo svojom spise *De Iure Belli ac Pacis*: „To, čo hovoríme [o prirodzenom zákone], by malo istú platnosť, aj vtedy, keby sme pripustili, a išlo by o úplnú bezbožnosť, že Boh nie je, alebo že ho ľudské veci nezaujímajú.“⁷ Murray N. Rothbard sa vyjadril o morálnom jednaní takto: „Morálne je preto také jednanie, ktoré je v súlade s rozumom a to takým, ktorý si osvojil pre človeka objektívne dobré a určuje prostriedky k jeho dosahovaniu.“⁸

„Skutočnosť, že človek používa rozum, neznamena, že sa nemôže dopustiť chyby. I také „tvrdé“ vedy ako fyzika a chémia zažili omyly a prešli vášnivými spormi. Nikto nie je vševediaci alebo neomylný – mimochodom, to je jeden zo zákonov patriacich ľudskej podstate.“⁹ Tu sa vytvára priestor na uvažovanie, či je človek pod vládou rozumu, alebo pod vládou vášni. O tom pojednávajú rôzni filozofi. Hasselberg reagoval na Humea, ktorý hovoril, že

5 MLČOCH, I. *Analýza a interpretace současné katolické sociální nauky z pohledu ekonomie*, s. 101 – 102.

6 SV. AUGUSTÍN. *Boží štát. II. zväzok*, s. 14.

7 GIERKE, O. *Natural Law and the Theory of Society*, s. 98 – 99.

8 ROTHBARD, M. N. *Etika slobody*, s. 54.

9 ROTHBARD, M. N. *Etika slobody*, s. 58.

rozum je pod priamou vládou vášní. Hasselbert píše: „Spoločenský poriadok nie je možný, pokiaľ človek nie je schopný pochopiť, čo to je, aké sú jeho prednosti a aké normy chovania sú nevyhnutné k jeho nastoleniu a udržaniu. Jedná sa o rešpekt k druhej osobe a jej riadne nadobudnutému majetku, to je podstata spravodlivosti...

Spravodlivosť je ale produktom rozumu, nie vášní. Spravodlivosť je nevyhnutným základom spoločenského radu, spoločenského poriadku je nevyhnutný pre ľudské blaho a šťastie. Ak je tomu tak, potom vaše musia byť pod kontrolou noriem, nie naopak.“¹⁰

Ján Pavol II. vo svojej encyklike *Sollicitudo rei socialis* píše: „Mat' predmety a majetky, to samo osebe človeka nezdokonaľuje, ak zároveň nenapomáha dospievaniu a obohacovaniu jeho bytia, čiže splnenie vlastného ľudského povolania. Je isté, že rozdiel medzi byť a mať, ako aj nebezpečenstvo, ktoré väzí v rozmnožovaní vecí a v ich nahradzovaní novými, v porovnaní s hodnotu bytia nemusí byť priamym protirečením. Jedna z najväčších nespravodlivostí moderného sveta je práve v tom, že je pomerne málo tých, čo vlastnia mnoho, ale veľmi veľa je majetkov a služieb, ktoré boli pôvodne určené všetkým. Takýto je teda celkový obraz: je málo tých, ktorí mnoho vlastnia, a predsa nemôžu dospieť k opravdivému bytiu, pretože majú pomýlenú stupnicu hodnôt a bráni im v tom kult majetku; a naopak, je zasa veľa tých, ktorí vlastnia málo alebo celkom nič – a tí sú tiež neschopní rozvinúť svoje základné ľudské povolanie, pretože sú pozbavení nevyhnutných prostriedkov. Zlo nespočíva vo vlastníení majetkov ako takých, ale v spôsobe, akým ich človek vlastní: že totiž neberie ohľad ani na vlastnosti, ani na správnu stupnicu vlastnených hodnôt. Tieto vlastnosti a stupnica hodnôt sú určené skutočnosťou, či sú podradené a či slúžia bytiu človeka a jeho pravému povolaniu. Týmto sa dokazuje, že rozvoj má síce nevyhnutný hospodársky rozmer, lebo musí umožňovať čo najväčšiemu počtu svetového obyvateľstva prístup k majetkom nevyhnutným pre ľudské bytie; to však neznamená, že už tu sa končí. A ak sa obmedzí iba na tento rozmer, potom sa obráti proti tým, ktorým sa chcelo pomôcť.“¹¹ Je potrebné zdôrazniť tú skutočnosť, že „človek si prisvojuje, podľa svojich konkrétnych daností a možností, to dobro, ktoré si vytvorili iní, čím participuje na tom dobre, ktoré on svojim

¹⁰ HESSELBERG, A. K. Hume, *Natural and Justice*, s. 46 – 47.

¹¹ JÁN PAVOL II. 1987. *Sollicitudo rei socialis*. [online].

prispením spolupráci a užíva. Toto spoločné bohatstvo ľudmi vytvoreného dobra sa volá spoločné dobro. Preto ak chceme vystihnúť život osoby v celej pluralite, musíme spomenúť aj túto formu spoločenskej existencie osoby, formy života „my“¹². „Koncept vlastníckych práv je presne tým, čo neponúka konečné riešenie, ale recept. Recept k riešeniu komplikovaných problémov, na ktorých sa môžu podieľať všetci zúčastnení.“¹³

Vlastníctvo podľa využitia možno rozdeliť na:

1. súkromné,
2. podnikateľské,
3. štátne
4. verejné.

Súkromné vlastníctvo je vlastníctvo, kde vlastník využíva svoje vlastníctvo na výrobu takých tovarov a služieb, ktoré uspokojujú jeho potreby. To znamená, že vlastník pôdy pôdu obrába a pestuje na nej rastliny, ktorých plody sám spotrebuje, sú jeho súkromným vlastníctvom. Len čo by tieto plody predával za odplatu, jeho príjem je predmetom zdanenia a toto vlastníctvo sa stáva podnikateľským. Využíva ho totiž k podnikaniu, z ktorého má náležitý zisk. Štát definuje svoje vlastníctvo ako spoločné vlastníctvo, to znamená vlastníctvo celej spoločnosti, ktorá je presne definovaná. „Majetok je prostriedok. Ako uvádzajú niektorí autori, ako je napríklad K. H. Peschke, tento zápas za obhajobu významu súkromného vlastníctva pre dobro človeka spôsobil, že aj v pohľade Cirkvi na majetok nastal istý posun v chápaní jeho významu. Zaiste na to pôsobil veľký vplyv civilnému zákonodarstvu, ktorému sa otváral stále širší priestor pri riešení otázok majetkových práv. Silným zdôrazňovaním legitímnosti nadobudnutého majetku a jeho významu pri tvorbe zisku a tým aj sociálneho, ale predovšetkým vedecko-technického pokroku, nastala istá názorová deformácia, ktorá spôsobila, že v priebehu dejín, a predovšetkým v posledných niekoľkých storočiach, nastala zmena pri hodnotení majetku ako takého. Vlastníctvo začalo byť chápané ako bezpodmienečné právo, ktoré nepodlieha nijakým úpravám.

¹² MATULAY, S. – MACÁK, D. – ROZKOŠ, M. – RAGAN, E. *Náört kresťanskej sociológie*, s. 54.

¹³ SALIN, P. *Ekonomická harmonizácia*, s.21.

Zaiste k tomu prispeli aj skutočnosti prudkého technického rozvoja a s tým spojených pozitívnych zmien životných podmienok človeka. Objavili sa tendencie, ktoré pri hodnotení a obhajobe súkromného vlastníctva tak intenzívne objavovali jeho potrebnosť a valor, že sa pozabudlo na význam, k akému je určený, k čomu má majetok vôbec slúžiť. Akoby sa pozabudlo na služobnú hodnotu vlastníctva a majetku – teda na to, čomu má slúžiť alebo k čomu je majetok určený podľa Božieho stvoriteľského plánu.¹⁴

„Ak pracujúci vynakladá svoju námahu a svoje schopnosti pre niekoho druhého, robí to preto, aby si zabezpečil dobrá, ktoré nevyhnutne potrebuje pre svoj život. A tak svojou prácou nadobúda výsostné právo nielen vyžadovať primeraný zárobok, ale ho aj podľa svojho rozhodnutia použiť. Ak teda svojím hospodárením dokáže nadobudnúť nejaké úspory a investuje ich do kúpy pozemku, aby ich lepšie poistil, tento pozemok nie je ničím iným než oným zárobkom, ktorý zmenil formu, a teda je rovnako jeho vlastníctvom ako tento zárobok. Súkromné vlastníctvo je prirodzeným právom. Svojou pracovitosťou človek nadobúda právo na vlastníctvo. Je až nepochopiteľné, ako ich môžu popierať tí, ktorí oprášiac staré utópie, umožňujú síce človeku užívanie pôdy a rôznych poľných plodín, avšak odopierajú mu vlastníctvo tej pôdy, na ktorej pracoval, a poľa, ktoré obrábal. Neuvedomujú si, že takto človeka okrádajú o výsledky jeho práce. Veď pôda, preoraná rukou a umom roľníka, už nie je taká, aká bola predtým: z lesnatej sa stala plodnosťou, z neúrodnej úrodnou. Tieto meliorácie sa v pôde zhmotnili a sú od nej z väčšej časti neoddeliteľné. Aká by to teda bola spravodlivosť, keby sa tešil z jej plodov mal ktosi druhý, kto ju neobrábal? Ako účinok prináleží svojej príčine, tak plod práce musí prináležať tomu, kto pracuje. Celkom správne teda ľudstvo bez ohľadu na pár odporcov a vzhľadom na prirodzené právo nachádza v tom istom práve základ rozdelenia dohier. Uznávajú, že súkromné vlastníctvo je v úplnom súlade s prirodzenosťou človeka i s pokojným spoločenským spoložitím, slávnostne to potvrdilo praxou všetkých čias.“¹⁵

Ak chceme pojednávať o vlastníctve, je nutné sa zamýšľať nad pohľadom súkromného vlastníctva každého človeka, ale je potrebné brať do úvahy vlastníctvo z pohľadu štátu, ktorý je tiež vlastníkom.

¹⁴ UHÁE, M. *Sociálna náuka Cirkvi v základných princípoch*, s. 15.

¹⁵ LEV XIII. *Rerum novarum*. [online].

„Súkromné vlastníctvo, aj výrobných prostriedkov, je prirodzeným právom a štát ho nemôže zrušiť. Toto vlastníctvo má v sebe zahrnutú určitú sociálnu funkciu, je to však právo, ktoré sa užíva v prospech seba a pre dobro druhých. Štát, ktorého zmyslom existencie je uskutočňovať spoločné dobro v časovom poriadku, nemôže sa strániť sveta ekonomiky; musí byť prítomný, aby vhodne napomohol výrobu dostatočného množstva hmotných dobier, „ktorých užívanie je nevyhnutné pre cnostné konanie“, a tiež aby chránil práva všetkých občanov, predovšetkým tých najslabších, ako sú robotníci, ženy, deti. Rovnako je jeho neodvratnou úlohou aktívne sa pričínať o zlepšenie životných podmienok. Okrem toho je povinnosťou štátu zabezpečiť, aby sa pracovné vzťahy spravovali podľa spravodlivosti a rovnoprávnosti a aby sa v pracovnom prostredí nenaštrbovala dôstojnosť ľudskej osoby ani na tele, ani na duši.“¹⁶ Aj z hľadiska etiky je nutné vyzdvihnúť, že „vlastníctvo seba samého, tým aj života a majetku človeka (a jeho rodiny) je kľúčový a absolútny ekonomický a etický princíp, garantujúci autonómiu a integritu ľudských jedincov a ich nenásilné a slobodné spolunažívanie v spoločnosti.“¹⁷

„Štátne peniaze a majetok sú vždy slabšie chránené ako súkromné, pretože, ako sa vravelo: čo je všetkých, to vlastne nepatrí nikomu. Tak sa stalo, že lídri vedúcich politických strán začali vytvárať mechanizmy transformácie štátneho majetku na upevňovanie moci. Či už cez politických nominantov na kľúčové posty v štátnej správe, pridelovaním štátnych zákaziek, zadlžovaním krajiny, imunitou, alebo mnohými ďalšími spôsobmi. Tým v konečnom dôsledku vytvárali prostredie, ktoré sťažuje a niekedy priam znemožňuje identifikáciu a postih činov, ktoré sú úplne zjavne v rozpore so záujmami spoločnosti. Zdá sa, že dokonca dospeli do štádia, keď oba – vládne aj opozičné – politické tábory na tejto činnosti spolupracujú. To znamená, že politický systém zlyháva. Nastal čas konečne viesť skutočne otvorenú verejnú diskusiu.“¹⁸

Verejný majetok, je majetok obcí a nimi zriadených inštitúcií a organizácií. Slovenská legislatíva pozná aj Zákon č. 138/1991 Z. z. o majetku obcí. V tomto zákone je definovaný majetok obce ako:

¹⁶ JÁN XXIII. *Mater et magistra*. [online].

¹⁷ GONDA, P. *Ekonomické a etické zásady spoločnosti: východiská manažérskej etiky*. [online].

¹⁸ TRNKA, M. *Korupcia je „rakovina“ spoločnosti*. In: *The Economist*. Svet 2013, s. 15.

„Majetok obce tvoria nehnuteľné veci a hnuťelné veci vrátane finančných prostriedkov, ako aj pohľadávky a iné majetkové práva, ktoré sú vo vlastníctve obce podľa tohto zákona alebo ktoré nadobudne obec do vlastníctva prechodom z majetku Slovenskej republiky na základe tohto zákona alebo osobitného predpisu, alebo vlastnou činnosťou.“¹⁹ Tento zákon sa zároveň venuje aj hospodáreniu s majetkom obce v tretej časti. Konkrétne ide o § 7 až § 11. Bližšie sa tu uvádza, že „orgány obce a organizácie sú povinné hospodáriť s majetkom obce v prospech rozvoja obce a jej občanov a ochrany a tvorby životného prostredia. Orgány obce sú povinné majetok obce zveľaďovať, chrániť a zhodnocovať. Sú povinné najmä:

- a) udržiavať a užívať majetok,
- b) chrániť majetok pred poškodením, zničením, stratou alebo zneužitím,
- c) používať všetky právne prostriedky na ochranu majetku, vrátane včasného uplatňovania svojich práv alebo oprávnených záujmov príslušnými orgánmi,
- d) viesť majetok v účtovníctve podľa osobitného predpisu.“²⁰

Čo sa týka otázky štátneho a verejného vlastníctva, je potrebné uviesť, že ich spravovanie a hospodárenie s nimi je ponechané na osobnú zodpovednosť štátnych a verejných predstaviteľov. Nie vždy ich činnosť a rozhodnutia vo vzťahu k majetku, boli v súlade nielen s ekonomickými princípmi, ale aj etickými princípmi.

Na vlastníctvo je nutné pozerat' sa nielen z pohľadu histórie, ale aj z pohľadu zabezpečenia nevyhnutných životných potrieb každého človeka. „Primeranosť a opodstatnenosť vlastníctva hmotných dohier a hodnôt sa stalo akoby cieľom ľudského snaženia a nie iba zdrojom a prostriedkom na zabezpečenie životných potrieb a sociálnych dohier. Vlastníctvo sa chápalo ako podstatne dôležitá príčina či podmienka rastu technického pokroku a tým aj životných možností ľudstva. Chápalo sa ako prostriedok rastu ľudskej dôstojnosti. Stávalo sa hodnotou samo osebe. Teda jeho zmysel nebol v tom, že má poslúžiť na časné aj večné dobro človeku, ale jeho

¹⁹ Zákon č. 138/1991 Z. z. o majetku obcí. In. Zákony V/2013, s. 306.

²⁰ Zákon č. 138/1991 Z. z. o majetku obcí. In. Zákony V/2013, s. 308.

zmysel sa javil v tom, že ho človek vlastní, lebo ním akoby vlastnil dôvod svojej dôstojnosti. To vyvolávalo dojem, že vlastníctvo je aj pre kresťana hodnotou samo osebe, a preto je dostatočným dôvodom k tomu, aby ho človek zhromažďoval. V danom období sa zabudlo na patristickú teológiu, ktorá vlastníctvo chápala predovšetkým ako správcovstvo, ako príkaz ku spravovaniu vecí v službe Bohu a pre dobro blížneho, podľa príkazu kresťanskej lásky.²¹

Ekonomický pohľad na vlastníctvo

Vlastníctvo má veľký význam pre človeka tak z pohľadu ekonomického ako aj sociálneho. „Mnoho iných ľudí, aj keď ešte nie sú úplne vytlačení na okraj spoločnosti, žije v takých podmienkach, v ktorých boj o prežitie je absolútne prvoradý, kde ešte platia pravidlá prvotného „neľútostného“ kapitalizmu, ktoré v ničom nezaostávajú za krutosťou prvej fázy industrializácie. V iných prípadoch je ešte pôda hlavným faktorom hospodárskeho pokroku a tí, čo ju obrábajú sú z jej vlastníctva vylúčení a ocitajú sa v podmienkach feudalizmu. V takých prípadoch možno ešte aj dnes, tak ako v čase encykliky *Rerum novarum*, hovoriť o neľudskom vykorisťovaní. Napriek veľkým zmenám, ktoré sa udiali v najvyspelejších spoločnostiach, neľudskosťou kapitalizmu a z neho vyplývajúceho panstvo vecí nad ľuďmi vôbec neboli prekonané. Ba u chudobných pribudol k hmotnému nedostatok ešte aj nedostatok vedomostí a vzdelania, ktorý im prekáža vyslobodiť sa z polohy ponižujúceho poddanstva. Žiaľ, v podobných podmienkach žije ešte vždy veľká väčšina obyvateľov tretieho sveta. Bolo by zavádzajúce vnímať tretí svet len v geografickom zmysle. V niektorých jeho krajinách a spoločenských oblastiach sa dali do pohybu také rozvojové procesy, ktoré sa neorientujú na využívanie materiálnych zdrojov, ale skôr „ľudských schopností“.“²² Orientovanie sa na človeka a jeho rozvoj je to najdôležitejšie. „Spoločnosť, ktorá sa dnes buduje, spoločnosť slobodných ľudí je novovekou demokratickou spoločnosťou. Tradičná spoločnosť sa zakladala na autoritatívnych inštitúciách a funkciách, ktoré čerpali svoju moc zo záväznej tradície. V ohrozujúcich situáciách sa bolo možné odvolať na tieto tradičné

²¹ UHÁP, M. *Sociálna náuka Cirkvi v základných princípoch*, s. 16.

²² JÁN PAVOL II. *Centesimus annus*. [online].

autority a kultúrne vzorce. Novoveká spoločnosť sa zakladá na slobode každého jednotlivca. Aj preto nemôže existovať inak ako na práve, na zodpovedajúcej slobode.²³ Je potrebné zdôrazniť, že sloboda musí byť založená na zodpovednosti a morálnych a etických princípoch.

Vlastníctvo so sebou prináša aj problémy a otázky týkajúce sa vyvlastnenia. Ako možno na vyvlastnenie pozerat? Je vôbec vyvlastnenie možné? V akých prípadoch áno? Odpovede na tieto a mnohé ďalšie otázky možno nájsť v sociálnej náuke Cirkvi. „Sociálna náuka pripúšťa v takýchto prípadoch aj vyvlastnenie majetku, a to vtedy, keď niektoré majetky sú prekážkou spoločenského blahobytu či už preto, že sú príliš veľké, alebo preto, že sa málo alebo vôbec nevyužívajú, alebo že z nich pramení bieda pre obyvateľstvo, alebo že majetky pôsobia veľkú škodu záujmom celej krajiny. Cirkev túto povinnosť správneho zhodnocovania a sociálneho využívania majetku vždy pripomínala nielen jednotlivcom, ale aj vládam a národom. I bohaté vlády a národy sú eticky a morálne zaviazané pomáhať množstvu ľudí, ktorí vo svete trpia hladom. Cirkev ich napomína, aby predovšetkým vlády bdeli nad správnym užívaním bohatstva a majetku a v prípadoch veľkého prebytku a na druhej strane veľkého nedostatku chudoby hľadali so všetkými kompetentnými a zúčastnenými spôsobmi, ako zmierniť chodbu.“²⁴

Personalistický kontext sociálnej náuky Cirkvi v sociálnej práci nám otvára nové možnosti a pohľady na rozvoj človeka. „Personalistické myslenie, napriek povedomiu kritickej situácie, prostredníctvom prenikavej reflexie fenoménu osoby prináša optimizmus prameniaci v úsilí zdôvodniť zmysel ľudskej existencie prostredníctvom meditácie nad existenciou v jej najhlbších koreňoch.“²⁵ Každý z nás má túžbu vlastniť dom, byt, pôdu, tovary atď. Problematika vlastníctva prináša so sebou množstvo otázok, ale aj nedorozumení. Je potrebné rozlišovať súkromné, podnikateľské, štátne a verejné vlastníctvo. Všetky druhy vlastníctva majú svoje špecifiká. To, ako človek pristupuje k vlastníctvu, veľa napovedá

²³ Slomski, W. *Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera*, s. 8.

²⁴ UHÁĽ, M. *Sociálna náuka Cirkvi v základných princípoch*, s. 23.

²⁵ STOLÁRIK, S. *Niekoľko poznámok k personalizmu ako aj pokus o načrtnutie personalizmu nádeje*. In *Personalizmus a súčasnosť I.*, s. 137.

o samotnom človeku, jeho zásadách a princípoch. Pozornosť sa musí upriamiť aj na zodpovednosť každého človeka, ktorému je majetok zverený, a ktorý zodpovedá za jeho zveľaďovanie a zachovanie pre budúce generácie.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- DANČÁK, P. 2009. *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*. Vydanie prvé. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009. 138 s. ISBN 978-80-8068-990-2.
- DANČÁK, P. 2009. Podnety pre výchovu a náboženstvo vo filozofii Józefa Tischnera. In: *DISPUTATIONES QUODLIBETALES*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra filozofie a regionalistiky, 2009. 252 s. ISBN 978-80-555-0026-3.
- GIERKE, O. 1957. *Natural Law and the Theory of Society. 1500 to 1800*. Boston : Beacon Press, 1957. s. 98 – 99.
- GONDA, P. 2008. *Ekonomické a etické základy slobodnej spoločnosti: Východiská manažérskej etiky*. [online]. [citované 2011-05-20]. Dostupné na internete: <http://www.petergonda.sk/upload/pdf/Gonda_ekonomia_etika_def.pdf>.
- GONDA, P. 2008. *Ekonomické a etické zásady spoločnosti: východiská manažérskej etiky*. [online]. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2008. [citované 2011-05-01]. Dostupné na internete: http://www.petergonda.sk/upload/pdf/Gonda_ekonomia_etika_def.pdf.
- HESELBERG, A. K. 1961. *Hume, Natural and Justice*. Duquesne Review, 1961. s. 46 – 47.
- JÁN XXIII. 1961. *Mater et magistra*. [online]. Trnava : SSV, 1997. [citované 2013-05-15]. Dostupné na internete: <<http://www.kbs.sk/?cid=1117035308>>.
- JÁN PAVOL II. 1991. *Centesimus annus*. [online]. Trnava : SSV, 1997. [citované 2013-05-14]. Dostupné na internete: <<http://www.kbs.sk/?cid=1117280649>>.
- JÁN PAVOL II. 1987. *Sollicitudo rei socialis*. [online]. Trnava : SSV, 1997. [citované 2010-09-26]. Dostupné na internete: <<http://www.kbs.sk/?cid=1117276830>>.

- LEV XIII. 1891. *Rerum novarum*. [online]. 1. vydanie. Bratislava : KBS, 1997. [citované 2009-23-11]. Dostupné na internete: <<http://www.kbs.sk/?cid=1117030953>>.
- MATULAY, S. – MACÁK, D. – ROZKOŠ, M. – RAGAN, E. 2010. *Náčrt kresťanskej sociológie*. Vydanie prvé. Košice : Katolícka Univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta – Košice, 2010. 128 s. ISBN 978-80-89404-19-3.
- MLČOCH, L. 2004. Analýza a interpretace současné katolické sociální nauky z pohledu ekonomie. In *Katolická sociální nauka a současná věda*. První vydání. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. 208 s. ISBN 80-7325-024-1.
- ROTHBARD, M. N. 1998. *Etika svobody*. 1. vyd. Praha : Liberální institut, 2009. 336 s. ISBN 978-80-8638-955-4.
- SALIN, P. 1998. *Ekonomická harmonizace*. Praha : Liberální institut, 2003. 214 s. ISBN 80-86389-26-X.
- SŁOMSKI, W. 2006. *Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2006. 138 s. ISBN 80-8068-450-2.
- STOLÁRIK, S. 2010. Niekoľko poznámok k personalizmu ako aj pokus o načrtnutie personalizmu nádeje. In *Personalizmus a súčasnosť I*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra filozofie a regionalistiky, 2010. ISBN 978-80-555-0135.
- STOLÁRIK, S. 2009. Spoločné i blízke témy náboženského a racionálneho uvažovania. In: *DISPUTATIONES QUODLIBETALES*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra filozofie a regionalistiky, 2009. 252 s. ISBN 978-80-555-0026-3.
- SV. AUGUSTÍN. 414. *Boží stát. II. zväzok*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2005. 430 s. ISBN 80-7162-571-X.
- TRNKA, M. 2012. Korupcia je „rakovina“ spoločnosti. In. *The Economist*. Svet 2013. London: Des McSweeney, 2012. 114 s. ISBN 8588001382339.
- UHÁI, M. 2006. *Sociálna nauka Cirkvi v základných princípoch*. Prvé vydanie. Košice : TypoPress Košice-Myslava, 2006. 160 s. ISBN 80-89089-49-6.

Zákony V/2013. 2013. Zborník úplných znení zákonov a súvisiacich predpisov k 01. 01. 2013 z oblasti verejnej správy, škôl a obcí. Žilina: PORADCA, s.r.o., 2013. 384 s. ISBN 1335-6127.

ZELENÝ, M. – KOŠTURIK, J. 2012. To vám byl divný svět... Úvahy o proměnách světa kolen nás. Vydání první. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2012. 182 s. ISBN 978-80-7422-171-2.

K TEOLOGICKÉMU KONTEXTU V TVORBE EMILA BOLESLAVA LUKÁČA

Nadežda ČEKLOVSKÁ

Abstract: *In this paper we consider about the basis for our research of „plastic” and „visual” in literary text. We consider theme's plane for the intersection of „plastic” and „visual” in the literary text.*

The phenomenon of Synesthesia („bear colors”, „see color tones”) is a special case of our papers. The phenomenon of Synesthesia is another manifestation of action „plastic” and „visual” in a literary "world". We also consider about reception's possibilities of fairy-tales in school environment and we add a proposal to work with the literary text.

Spontaneita života tematizovaná v umení¹ a inšpirácia v zmysle nezaujatého hľadania podnetov, námetov a motívov predstavuje proces, ktorý je charakterizovaný spontánnosťou, experimentovaním, nespútanou predstavivosťou, intuíciou, či improvizáciou a v prípade umeleckej tvorby býva toto štádium spájané s hľadaním osobitého výrazu a snahou vyvolať hlboké pocity duchovnosti, harmónie a vcítienia sa do danej témy. Byť tvorivým je zábavné a škola už dávno neznamená len učenie sa faktov². Ak pod umením rozumieme samotný proces i výsledok tvorby a súčasťou výtvarného umenia je práve vytváranie vizuálnych foriem, môžeme uvažovať nad tým, že tvorivý proces vo svojej podstate pomáha ľuďom zbavovať sa nielen ich deštruktívnych sklonov, ale hrá významnú rolu i v prekonávaní psychických problémov. Výtvarná výchova sa i napriek rôznym zmenám názorov na jej význam a funkciu stala integrálnou súčasťou školských osnov. Od tridsiatych rokov tohto storočia sa moderní pedagógovia nechali inšpirovať názormi na význam hry a tvorivosti pre vývoj jedinca a podporovali voľné umelecké vyjadrovania. Teoretik umenia Herbert Read chápe vo svojom diele *Výchova umením* výtvarnú tvorbu ako činnosť napomáhajúcu intelektuálnemu,

¹ PETRÍKOVÁ, Martina. *O spontaneite života v umení*. 2009.

² PETTY, Geoffrey. *Moderní vyučování*. 1996.

citovému a duchovnému rastu³. Na obdobných myšlienkach je založená i prax a teória arteterapie. I keď, ako píše Jean Campbellová, je arteterapia pomerne mladým odborom, samotná arteterapeutická hodnota umenia je uznávaná už istý čas. Význam symbolov pre človeka odhalil i C. G. Jung, keď mu jeho pacienti kreslili a maľovali, pričom sa učili porozumieť významu svojich prác, čo bolo aj prvým krokom k ceste sebauzdravovania.

Walter Benjamin svojho času povedal: Obraz je vizuálna zlomyseľnosť času v dejinách. Zjavuje sa a zviditeľňuje, zároveň sa rozkladá a rozptyľuje na všetky svetové strany. Súčasne sa rekonštruje, kryštalizuje v dielach a účinkoch poznania⁴. Pred obrazom podlieha prítomnosť ustavične novým rekonfiguráciám. Pred obrazom sa aj minulosť neprestajne rekonfiguruje a tento obraz má často oveľa viac pamäti a budúcnosti než bytie, ktoré sa naň pozerá⁵.

Digitálne technológie prinášajú v súčasnosti nový model obrazov, pričom tie staršie sú radené prevažne medzi analógové, ktoré odrážajú realitu podľa určitého objektívneho postupu, ako je napríklad obraz zrkadla. Avšak akýkoľvek obraz, okrem mentálneho obrazu v mysli jedinca, pretvára realitu podľa svojho kódu. Východiskom k skúmaniu novej ontológie digitálneho diela je teória systémovej estetiky, ktorá sa zrodila v 60. a 70. rokoch so zvýšeným záujmom o rozvoj kybernetiky a informačnej technológie. V umeleckej sfére tak znamenala paradigmatický obrat od objektu k systému. Esej Waltera Benjamina *Umelecké dielo v dobe svojej technickej reprodukovateľnosti* (1936) ovplyvňuje v nemalej miere oblasť teórie dejín umenia, filozofie či teológie. Jeho estetika, obohatená o vedecké a technické mechanizmy, dospieva k mediálnej teórii, pričom pre Benjamina je kľúčová strata aury umeleckého diela.

V roku 1928 vychádza jeho *Pôvod nemeckej trúchlohry* a Walter Benjamin sa stáva jedným z prvých posudzovateľov lyriky Bertolda Brechta. Benjaminove texty, „kolážovité fragmenty“, produkujú, podľa jeho slov, časovosť s dvoma tvármi, ktorá je minimálnou podmienkou, aby sa obraz neobmedzil na obyčajný dokument dejín a symetricky, aby sa umelecké dielo neidealizovalo na čistý monument absolútna.

³ CAMPBELLOVÁ, Jean. *Techniky arteterapie*. 1998.

⁴ HUBERMANN, George Didi. *Pred časom*. 2006.

⁵ Ibidem, s. 10.

*„To, čo spôsobuje, že úplne nový pohľad nemožno s ničím porovnať,
ba ani ho nie je možné privolať späť, je dialka v najprísnejšom
spojení s blízkosťou. Toto spojenie je obsiahnuté v prvom pohľade“
W. Benjamin*

Ak pre Benjamina predstavoval obraz pôvodný fenomén dejín, bolo to tak preto, lebo imaginácia v jeho očiach označovala niečo viac než len obyčajnú, subjektívnu obrazotvornosť. Znamenala pre neho schopnosť vnímať tajomné vzťahy medzi vecami, ich prepojenia a analógie. Takzvaný dvojitý režim obrazu, ktorý Walter Benjamin zavádza do dejín umenia, predstavuje teda dialektiku zastavenia, ktorej výsledkom je zároveň pôvodná realita i realita odkázaná na demontáž dejín i na montáž subtilnejšieho a komplexnejšieho poznania času.

„Stopa a aura. Stopa je zjavenie sa blízkosti, akákoľvek je pritom dialka, ktorá ju zanechala.

Aura je zjavenie sa dialky, akákoľvek môže byť blízko to, čo ju vyvoláva.

Pri stope sa zmocňujeme veci my; pri aure sa ona zmocňuje nás“, vraví Benjamin a v ilumináciách vidí istý druh osvetlenia, spoznáva Boží vplyv, pri ktorom sa ho zmocňuje isté nevyhnutné a všeobecné poznanie i duchovného svetla, v ktorom sa zrením večnej pravdy dostáva do spojenia s božou prítomnosťou.

Emil Boleslav Lukáč, zachovávajúc si v prvej polovici 20. storočia svoju líniu v práci, nesie si životom svoju stigmu, o ktorej nezasvätení netušia a „v každom verši mu tá rana“⁶ rezonuje zahmlene, neurčito. „Je iný ako sú iní: takou bude jeho básnická cesta i na nej ukoristené ovocie“⁷, ako tvrdí Július Vanovič a osobný mýtus: to, čo bude v jeho poézii i povahe návratné, ba konštantné, ak nie obsedantné; môže interpretovať – dešifrovať veľkú časť záhadného územia jeho poézie, najmä vnútorné dualizmy; ... Tie dualizmy..., akoby svár dvoch ľudí v ňom a ich zápas so striedavými aj dočasnými výsledkami, budú pre poéziu neobyčajne plodné, no ľudsky pripravujú mu život rozporný a neľahký. Nad jeho povahou a osudom akoby vrhala záhadný šerosvit voľáka nezrozumiteľná, čierna hviezda“⁸.

⁶ SMREK, Ján. *Poézia moja láska*. 1968.

⁷ VANOVIČ, Július. *Čo zostalo z básnika?* 2000.

⁸ Ibidem, s. 13.

*„Kto sa do mojich kníh začítal,
tam ma má celého. Moja poézia je hodne
autobiografická, alebo, aby som použil
Goetheho slovo – príležitostná, v tom
pravom slova zmysle. Moje knihy sú cestopismi
života a duše.“*
Emil Boleslav Lukáč

Básnický debut Emila Boleslava Lukáča, ktorý vychádza pod názvom **Spoved'** (1922), otvára Lukáč *Prológom*:

*„So zrakom rozháraným –
(od koho som ho zdedil?)
so zrakom rozháraným
vlastné si srdce raním!*

*So spevom nesúladným –
(od koho som ho zdedil?)
so spevom nesúladným
vlastné si bôle chladím!*

*So žitím neúrodným –
(od koho som ho zdedil?)
so žitím neúrodným
cez veľký život brodím!“*

Tento Prológ, pomyselne otvárajúci i celú následnú tvorbu Lukáčovu, predznamenáva a obsahuje tie večné dualizmy, rozpory, boje a prekážky, ktoré sa, tiahnuc jeho životom, dotvárajú svojbytný ráz jeho tvorbe. I keď jeho vstup do básnického sveta sa nesie v znamení symbolizmu, Lukáčov symbolizmus „nie je výlučne kraskovský, či royovský, ale nie je ani jednoznačne baudelairovský, valéryovský, rilkeovský, adyovský, (...) Má samostatné vlastnosti dolorizmu i prometeovstva“⁹. *Spoved'* je spoved'ou Efialtesa, trudným (vy)rozpráváním (sa) Lazára, domov je Hodruša a Hodruša je

⁹ TOMČÍK, Miloš. *Básnické retrospektívy*. 1974.

miestom, „*kde bralo pnie sa v nebies zrkadlo*“ (báseň na Rodnej pôde), matka je „*Mater dolorosa*“. Podľa Andreja Kostolného je Lukáčova poézia v zbierke *Spoved'* bližšia už nepokojom Adyho a Roya i poézia Ivana Krasku a to najmä tá, ktorá bola odrazom jeho vnútorných problémov, osobných nálad, meditácií o životných rozporoch. Bližšia mu bola aj výrazovo aj celkovým umeleckým štýlom symbolistov, niekedy aj so sklonom k dekadencii¹⁰.

Lyrika (podľa Františka Mika) je tým žánrom zážitkovosti, pri ktorom sa na pozadí hateného sujetu rozvíja subjektívne vyrovnanie sa so situáciou. Tak sa subjektivita stáva predmetom zobrazenia a prechádza do ikonického bloku. V básňach Emila Boleslava Lukáča sa lyrická subjektívnosť (za ktorou je vždy istá objektívna situácia, spravidla negatívneho rázu) integrálne opiera o fonáciu a rozvíja svoje prostriedky ako výraz expresívnosti či emocionálnosti. Silou výrazu, ako osobitným druhom markantnosti, dosahuje Lukáč špecifickú výraznosť intenzifikujúcimi prostriedkami (ako napríklad hyperbola, opakovanie, gradácia, atď...) a v kolorite výrazu, ako v umení vyvolať, či vyvolávať atmosféru prostredia a istou mierou kontrastu, teda, v už spomínanom spájaní protikladov, či dualizmov, je pocit detenzie v jeho tvorbe, hlboko podmienený intímne, spoločensky a historicky. V pozadí lyrickej subjektivity tak musíme predpokladať dejovú tenziu, a teda, lyrický stav musí mať objektívne príčiny i vonkajšiu motiváciu.

Na osobnosť Emila Boleslava Lukáča ako evanjelického kňaza do značnej miery zapôsobilo učenie Karla Bartha, vplyvného evanjelického teológa 20. storočia a iniciátora dialektickej teológie (nazývanej aj teológiou krízy či teológiou slova). Stalo sa tak počas Lukáčovho pobytu v Lipsku, kde v zime roku 1929, uvedomujúc si symptómy všeobecnej krízy, píše básnickú zbierku *Križovatky. Fatalistický opar*, rezonujúci v zbierke, *verše myšlienково znejasňuje a vo výraze zabstraktňuje*¹¹, ktoré sú i napriek tomu volaním doby, v ktorej sa básnik ocitol, volaním, ktoré zúročuje predchádzajúce skúsenosti s tvorbou a žitím, volaním samotára, ktorým Emil Boleslav Lukáč nepochybne bol vo svojom vnútornom prežívaní intímnych i spoločenských peripetií a kríz.

¹⁰ KOSTOLNÝ, Andrej. *O poézii Emila Boleslava Lukáča*. 1970.

¹¹ Podľa Bagin, Albín : *Literatúra v premenách času*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1978, s. 44.

V roku 1943 vychádza Lukáčova zbierka kázni pod názvom KAM HO POLOŽILI. Alúzia na 20. kapitolu a 13. verš Jánovho evanjelia v Kralickej biblii, dešifrovateľná zo samotného názvu, odkazuje na udalosť, keď Mária Magdaléna po ukrižovaní Krista beží k Šimonovi Petrovi a pýta sa ho: „Vzali mi Pána a neviem, kam Ho položili.“.

Evanjelická konfesia počnúc 25. júnom 1530, keď Filip Melanchton prvýkrát verejne predniesol 28 článkov Augsburského vyznania viery, až po 20. roky 20. storočia, modifikuje svoj pojmový aparát, pričom za nosné kategórie svojej vierouky vymedzuje suspirium, kerygmu, slovo a interpretáciu. Písmo sväté je pre evanjelickú konfesiú normou normans, teda normujúcou normou, pričom samotní evanjelici nazývajú svoje spoločenstvo živým, pulzujúcim organizmom a cirkvou slova.

Pochopiť Lukáča a jeho poéziu predpokladá do určitej miery pochopenie Augsburského vyznania viery a v nadväznosti naň interpretovať aj jeho verše po kerygmatickej stránke. Lukáč vo svojej tvorbe odmieta reverzibilitu cyklického času, hierofanie prejavené v čase sú preňho neopakovateľné.

Emil Boleslav Lukáč v rozmedzí rokov 1923 – 1925 píše básne, v ktorých vyznieva ako vyzretý kazateľ hľadajúci vo *vlnobití* prebiehajúcich rokov istotu v Bohu. A hľadá ju podľa vlastných slov „*v nebezpečenstve na riekach, v nebezpečenstve od loťrov, v nebezpečenstve od svojho pokolenia, v nebezpečenstve od pohanov, v nebezpečenstve v meste, v nebezpečenstve na púšti, v nebezpečenstve na mori, v nebezpečenstve medzi falošnými bratmi, víťazný a premožený*“¹².

Pre Lukáčovu básnickú zbierku Hymny k sláve Hosudarovej (1926) sú už príznačné „kritické invektívy o neprítomnosti svetla v ľudskom vnútri, ktoré porušujú hymnický charakter textu“¹³, keďže vysoký štýl hymny v mnohých veršoch láme expresívnym výrazom“¹⁴, pričom pocit neistoty, nebezpečenstva a neustále hľadanie božského princípu je pre Emila Boleslava Lukáča ako kazateľa tým,

¹² Lukáč, E. B. In *Hymny k sláve Hosudarovej*. Bratislava : Umelecká beseda slovenská, 1926, s. 5.

¹³ Bagín, A. : *Emil Boleslav Lukáč – 75*. In Bagín, A. : *Literatúra v premenách času*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1978, s. 44.

¹⁴ Bagín, A. : *Emil Boleslav Lukáč – 75*. In Bagín, A. : *Literatúra v premenách času*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1978, s. 44.

čo bude jeho poézii ustavične determinovať a vписovať do nej punc hlbavosti a špecifickej sebatrýzne. Vplyv žalmických skladieb Pavla Országha Hviezdoslava badať už v úvodnom motte, ktoré sémanticky nadväzuje na básne tejto zbierky. „Nie púhy Staviteľ, Tys' hneď i Hosudar“, zneje pred časom Hviezdoslavova óda a nadviaže na ňu hlas Emila Boleslava Lukáča už v prvej básni vznikajúcej v roku 1925 v Paríži. *Len teba hľadám*. Hľadanie i proces nachádzania samotného Hosudara, teda stvoriteľa všetkého a zároveň najvyššej entity, vstupuje do špecifickej významovej interpretácie práve cieleným využitím osobného zámena „teba“. Opakovanie troch slov „len teba hľadám“ ako rytmizujúci prvok rovnomennej Lukáčovej básne plní aj funkciu konektora, sémanticky „stmeluje“ text tak, že poukazuje na najzávažnejšiu časť textu. Božský princíp, ku ktorému Lukáč v básni smeruje, pomenúva osobným zámenom „teba“. Teológ a básnik má v čase napísania týchto veršov dvadsaťpäť rokov, je na začiatku cesty (aj keď v tom čase má vydané už dve básnické zbierky) a princíp otcovstva, zakorenený v ňom ako jarmo bolestné, lebo nepoznané, znovu nachádza práve v počínajúcom vzťahu k otcovi nadpozemskému. Nadviazanie na básnický odkaz minulosti („*Claudel, Hviezdoslav a Rilke vraveli o Tebe*“) i vplyv Biblie však „prehluší“ osobný hlas, volanie človeka, ktorý už okúsil blen i trpkosť prežitého, pričom o hĺbke a úpenlivosti hľadania svedčia i jeho osobné verše:

*„Len Teba hľadám. Iné nejestruje.
Len Teba hľadám. Kde si? Vietor duje.
Len Teba hľadám za ľudmi a vecmi.
Dal si mi obraz svoj. A ten je večný.“*

Obraz a portrét tu Emil Boleslav Lukáč kladie do opozitného vzťahu. Portrét vpečený do jeho vnútra však už nie je postačujúci a hľadanie originálu plynie cez priestor cudziny („*v tuillerijskom sade*“, „*v Saint-Cloud*“) a domova („*na Pobroni*“). Poznaním Beltingovej antropologickej teórie obrazu ako dvojníka tela ale dôjdeme k realite kultúrnej histórie obrazu odrážajúcej sa v kultúrnej histórii tela¹⁵ a teda poznanie, ku ktorému básnický subjekt smeruje, je

¹⁵ Pozri Filipová, M. – Rampley, M.: *Možnosti vizuálnych štúdií. Obrazy – texty – interpretace*. Masarykova univerzita, Filozofická fakulta – Seminář dějin umění : Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal, o. s. 2007.

sebareflexiou o božom obraze v človeku. Poznaním prítomnosti Boha a plynutím času nastupuje na cestu sebapoznania, začína písať históriu seba, a teda jednotlivca a národa zmietajúceho sa vo vtedajšej dobe kultúrno-spoločenského virvaru.

Pomyselné triadické zoskupenie tvoria v zbierke básne *Večnosť túhy, Večnosť lásky a Večnosť nádej*. Gnómická hodnota týchto troch atribútov viery sa významovo zoskupuje do princípu absolútnej harmónie, ktorú Emil Boleslav Lukáč pripisuje Bohu, teda v jeho ponímaní Hosudarovi súladu. Božský princíp pre neho predstavuje „ústie“ všetkých substancii života, „*nesúlád so súladom, triumf s výkrikom posledným, s kozmami atóm, žáhada počatia s ovocím, nežný božek s vajataním, páľivosť muky ukrižovania s zmŕtvychstaním, úsilie s korunovaním ždaru, snahy ždar so smiechom žlatým, heroické napätie umu s nanebevzatím*“.

Z hľadiska čitateľskej recepcie je poézia Emila Boleslava Lukáča značne rozporuplná „netečie hladko ani nehladká a stavia čitateľa pred osudové voľby, kde je rovnako blízko k rezignácii ako i k brehom nádeje a viery“¹⁶. A diela Waltera Benjamina, narážajúce mnohokrát až ku koreňom všeobecného nepochopenia, môžeme rekonštruovať i so, v súčasnosti neutíchajúcim, úsilím o rozširovanie oblastí a inštrumentária estetického a literárnoteoretického skúmania, ktoré so sebou priniesla súčasná hermeneutika, dekonštrukcia, či výskum zameraný na rekonštrukciu sebareflexie moderných metód v integratívnych intenciách.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- CAMPBELLOVÁ, Jean. 1998. *Techniky arteterapie*. Praha : Portál, 1998. 199 s. ISBN 80-7178-204-1.
- GERMUŠKOVÁ, M.: *Tvorba slovenských duchovne orientovaných spisovateľov*. Praha: Verbum 2010.
- HUBERMANN – DIDI, G. 2006. *Pred časom*. Bratislava : Kalligram, 2006. 494 s. ISBN 80-7149-803-3.
- KOSTOLNÝ, Andrej. 1970. *O poézii Emila Boleslava Lukáča*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 120 s.

¹⁶ PETRÍK, Vladimír. *Dvaja z generácie*. 2000.

- PETRÍKOVÁ, Martina. 2011. *Umelecký text v tvorivých interpretáciách*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2011. 168 s. ISBN 978-80-555-0424-7.
- PETTY, Geoffrey. 1996. *Moderní vyučování*. Praha : Portál, 1996. 380 s. ISBN 80-7178-070-7.
- SMREK, Ján. 1968. *Poezia moja láska*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1968. 320 s.
- TOMČÍK, Miloš. 1974. *Básnické retrospektivy*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1974, 329 s.
- VANOVIČ, Július. 2000. *Čo zostalo z básnika?* Bratislava : LIC, 2000. 183 s. ISBN 80-88878-67-5.

K SYMBOLIKE STVORENIA V UMENÍ (FILOZOFICKÝ A NÁBOŽENSKÝ DISKURZ AKO INŠPIRÁCIA UMELECKÉHO TEXTU)

Martina PETRÍKOVÁ

Abstract: *In this paper we consider about the symbol, symbolic activity and symbolism of Creation in the literary works not only for children. We draw from the theory of Paul Ricoeur, who discovers the symbol issue in relation to the theory of metaphor as a voltage. We emphasize that the symbolism of Creation in art has its inspirational sources in the philosophical and religious discourse and that the literature may through signs of "sacred" (as symbols) in literary texts „kindle“ spiritual moments of being.*

Pri úvahách o symbole a symbolickej aktivite budeme vychádzať z teórie Paula Ricoeura (1997), ktorý problematiku symbolu odкрýva v nadväznosti na teóriu metafory ako napätia. Vystupuje z predpokladov o zložitosti skúmania symbolov, keďže sú súčasťou rôznych oblastí výskumu (psychoanalýza, poetika, dejiny náboženstva) a keďže pojem „symbol“ spája dve dimenzie – lingvistickú a nelingvistickú¹. Ricoeur postavil „nadbytok označovania“ proti označovaniu doslovnému pod podmienkou, že sa do protikladu postavia aj dve interpretácie – len spoznanie doslovného významu nám totiž umožňuje pochopiť, že symbol obsahuje nadbytok významu². „Ale pre toho, kto sa zúčastňuje na symbolickom označovaní, v skutočnosti neexistujú dve označovania, jedno doslovné a druhé symbolické, ale skôr jediný pohyb, ktorý toto označovanie prenáša z jednej roviny na druhú a ktorý ho k druhotnému označovaniu privádza pomocou doslovného označovania alebo cezeň. (...) Prvotné označovanie v podstate podmieňuje označovanie druhotné ako význam významu. Táto vlastnosť vyznačuje rozdiel medzi symbolom a alegóriou. Alegória je rétorickým postupom, ktorý po splnení funkcie možno odstrániť. (...) Symbolické poznanie, naopak, jestvuje iba v prípade, keď pojem nie je možné priamo uchopiť a keď cestu k nemu nepriamo

¹ Podľa Paul Ricoeur: Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu. Bratislava : Archa 1997. ISBN 80-7115-101-7, s. 76 – 77.

² Podľa Paul Ricoeur: c. d., s. 78 – 79.

naznačuje druhotné označovanie prvotného označovania.³ Tým sa zároveň upozorňuje na nemožnosť zámeny alegórie a symbolu, čo znamená, že „zisk“ z čítania je zhmotnený v symbolickom poznaní, ktoré nie je „iba“ výsledkom didaktického uchopenia problému prostredníctvom alegórie, ale je najmä výrazom pokusu riešiť zásadné protirečenia života.

Symbolika stvorenia v umení má svoje inšpiračné zdroje vo filozofickom a náboženskom diskurze a literatúra môže prostredníctvom príznakov „posvätného“ (napr. symbolov či symbolického plánu) v umeleckom texte „roznecovať“ duchovné momenty bytia.

Einar Turkowski, autor knihy *Mesačná kvetina* (*Měsíční květina*, 2010), nemecký spisovateľ a ilustrátor v jednom, bol v roku 2007 za svoju prvotinu *Bola tma a zvláštne ticho* (2005) odmenený cenou Grand Prix XXI. Bienále ilustrácií Bratislava. Jeho kresby ceruzou naznačujú, že čiernobiela či šedá farba môže veľmi presvedčivo vypovedať o farbách čarovného (poetického) sveta, ešte dôslednejšie ako dúhová farebnosť, že môže evokovať zázračnosť chvíle a stvárňovať detaily imaginatívneho sveta vtípne i s prekvapivým účinkom. Ba dokonca môže vzbudzovať tajomnú atmosféru a tušenie, že sa budú diať nezvyčajné deje. Zo symbolického hľadiska je šedá farba považovaná za farbu sprostredkovania a medzipriestorov⁴, aj preto možno uvažovať o jej „sprostredkovateľskej“ funkcii pri reflexii duchovných aspektov „všedného“ bytia.

Stáva sa, že stojíme pred rozhodnutím, ktoré musíme alebo chceme urobiť – zasadiť rimbabu obyčajnú alebo, ako je to v knihe o mesačnej kvetine, počkať na okamih, keď tajomná drobná rastlinka vyklíči sama vo vyhlbenej jamke. Autor tejto knihy rozpovedal slovami a obrázkami príbeh o tom, ako sa stalo čosi neuveriteľné, čosi, čo len ťažko možno vysvetliť za pomoci racionálneho prístupu ku skutočnosti. Zdá sa dokonca, že kdesi za obrazmi tohto príbehu, keď sa vraciame v čase alebo uveríme v anachronizmus obrazov, možno vytušiť stopy po kaleidoskopických symetriách kvetov alebo v tomto prípade aj „svetov“ konkrétnych objektov knihy, ktoré sú známe z goetheovského spisu s názvom *Metamorfózy rastlín*.

³ Paul Ricoeur: c. d., s. 79.

⁴ Porovnaj Udo Becker: Slovník symbolů. 2. vyd. Praha : Portál, 2007. 352 s. ISBN 978-80-7367-284-3.

Príbeh o mesačnej kvetine je situovaný na ostrov, kde v starom kamennom dome s tajomnou záhradou býva muž menom Ribblestone. Záhrada, symbolický priestor imaginácie, pozemského a nebeského raja i kozmického poriadku⁵, ale aj ohraničený a chránený priestor, je symbolicky blízka ostrovu, ale aj umocnená jeho symbolikou. Záhrada je popretkávaná množstvom ciest a cestičiek, ktoré oddeľujú miesta rôznych tvarov, porastené rôznorodými rastlinami, osídlené rozmanitými zvieratami, fantastickými kvetmi, stromami, kríkmi, včelami, čmeliakmi, chrobákmi a iným hmyzom i vtákmi, takže človek sa tam nemôže cítiť sám: „*Rovněž zvířatům se tato zahrada, zdá se, zamlouvala. Přes den jste mohli zaslechnout monotónní bzúčení tlustých čmeláků, kteří pilně putovali od jednoho květu k druhému, aby všude okusili sladký nektar. Byly zde i včely, pestří brouci a všelijaká jiná bmyzí drobtina. – Muž měl to čilé hemžení v oblíbě. I pavouky měl rád, protože udržovali v uctivé vzdálenosti dotěrné komáry. A kde poletuje spousta bmyzu, tam žije i spousta ptactva. – Tak ten muž nebyl nikdy sám.*“⁶

Tajomne pôsobiaci svet, prerastajúci horizont nášho očakávania, sa formuje z „vôle“ a chcenia svojho tvorca, z obrazov jeho imaginácie, ktoré svoj výraz nadobúdajú v slove príbehu a konkretizujú ho v obrazoch nakreslených ceruzou. Sú to obrazy, ktoré odzrkadľujú morfológické osobitosti prírodného sveta, úročia poznanie botaniky a zoológie, no predovšetkým ich metamorfujú, a to prostredníctvom imaginačných procesov i humoru, zasadzovania moderných (technických) prvkov do „stavby“ rastlinného alebo živočíšneho objektu, princípov aglutinácie, zmeny veľkosti objektu, ba symbolizácie a pod., takže pred sebou máme univerzum rozpínajúce sa v zmysle, systematizované podľa „klúča“ obrazotvornosti.

Príbeh sa zauzľuje vtedy, keď sa atmosféra v domovskom priestore pána Ribblestonea stáva stiesňujúcejšou, alebo naopak, stiesnenosť⁷ sa vysvetľuje príbehom kvetiny v príbehu muža. Vtedy

⁵ Podľa Udo Becker, U.: c. d., s. 335.

⁶ Einar Turkowski: Měsíční květina. Nakreslil a napsal Einer Turkowski. Preložil Radek Malý. 1. vyd. Praha : Albatros, 2010. ISBN 978-80-00-02700-5, s. 12.

⁷ Stiesnenosť, úzkosť alebo tieseň z čohosi neznámeho sa spája aj s nebezpečenstvom či bázňou, keďže hostia prichádzajú k mužovi z príbehu zriedkavejšie. Tým sa navodzujú súvislosti s myšlienkou zo svätého písma: *I zachvátil ho strach a povedal: „Aké brozné je toto miesto! Tu je naozaj dom Boží a tu je brána do neba!“* (Gn 28, 17). Možno teda uvažovať aj o numinóznej (pra)bázni, ktorá často označuje „sväté miesta“ (podľa Rudolf Otto: Posvätno.

totiž vyklíči v jamke pripravenej pre rimbabu *drobná rastlinka*: „Na jednu stranu jej *těšilo*, že do jeho *zabradý* *zavítala* *zřejmě* *velmi* *vzácná* *rostlina*, na druhou stranu ho *zneklidňovalo*, že *začala* *klíčit* *zrovna* *v místě*, které pro tento účel *připravil*. Nakonec v něm *však* *zavládla* *nepotlačitelná* *zvědavost*, a tak se *rozhodl* *využít* *veškerého* *svého* *umu* *k tomu*, aby *neznámou* *rostlinu* *vypěstoval*.“⁸

Kvetina býva symbolicky zviazaná s obrazom koruny a ukončenia, ako aj pominuteľnosti⁹, avšak interpretáciu zviazanú s nestálosťou v prípade príbehu o mesačnej kvetine odmietame, keďže vzácna rastlina, starostlivo pestovaná, ba opatrovaná, nechce vykvitnúť. Napätie rastie, očakávanie i pozornosť okolia sa stupňujú, zvieratá sa zhromažďujú pri rastlinke častejšie, púčik je veľký, no čas plynie bez naplnenia túžby vidieť nevidané. Presvedčovacie stratégie, ktoré využíva pán Ribblestone na to, aby kvetina vykvitla, nie sú racionálne vymedzené, no do tretice zasahujú prírodný svet v podobe ľudského záujmu a tvorivého zápalu, aby sa stalo čosi, čo sa môže udiat len bez zásahu ľudskej vôle, no čo ľudskú vôľu a chcenie odmení. Pán Ribblestone presviedča kvetinu rôznymi spôsobmi, veselými vystúpeniami, keďže – „*Krása pochází z nitra*,“ *myslel si*, „...a *radost k tomu přispívá*.“¹⁰ Využíva aj vyučovacie stratégie, strašenie či rozprávanie príbehov pri naplňaní svojej úlohy v súlade s konvenciami žánru rozprávky.

Ústredný a pritom jediný „ľudský“ hrdina tejto knihy, pán Ribblestone, je postavou, ktorej meno vzniklo spojením dvoch slov (z nem. *ribble* – vlnenie, *stone* – kameň) s významným symbolickým obsahom. Kameň (meteorit) symbolizuje spojenie medzi nebom a zemou, pre svoju tvrdosť býva kameň spojený s nemennými božskými silami a koncentrovanou silou, ale môže znamenať aj ochranu či silu ochraňujúceho Boha¹¹. Ak spojíme kameň s vlnením, ako je to v prípade mena muža z príbehu o mesačnej kvetine, potom možno uvažovať o kameni spôsobujúcom vlnenie v súvislom prostredí, ba dokonca vznikanie kruhov na hladine, čo považujeme vo väzbe na tvorivý potenciál postavy za úsporný spôsob

Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1998, s. 121).

⁸ Einar Turkowski: Měsíční květina, c. d., s. 15.

⁹ Podľa Udo Becker: Slovník symbolů, c. d., s. 141.

¹⁰ Einar Turkowski: Měsíční květina, c. d., s. 24.

¹¹ Podľa Udo Becker: Slovník symbolů, c. d., s. 113.

interpretácie textu. Následok, kruh či kružnica na hladine je potom interpretovateľná ako symbolické znamenie jednoty, absolútna a dokonalosti, ba dokonca nebies, duchovného prvku i stupňov stvorenia¹², čo znamená, že odkazuje na participáciu postavy muža pri starostlivosti o to, čo je výsledkom stvoriteľskej práce, teda o každú rastlinu záhrady, ale najmä o mesačnú kvetinu. Záver príbehu vyznieva harmonicky, kvetina vykvitne a v čase splnu bude kvitnúť vždy znova a znova: „Květina na jeho oblíbeném místě rozkvetla a poupě se rozvinulo v květ tak nádherný, že nadohrát předčil jeho nejsmělejší sny. Květ zevnitř svítil a vydával něžnou záři. Po okvětních plátcích tančily stovky drobnoučkých světýlek, která vypadala jako jemná mračna bíle žhnoucího stříbrného prachu, a květ byl mírně nachýlený, jako by chtěl poděkovat za všechnu tu námahu a péči, jíž se mu od pana Ribblestonea dostalo. – Pan Ribblestone cítil, že mu po tváři stéká slza, neboť nikdy nespatrił nic krásnějšího. Trvalo hodnou chvíli, než se odvážil přiblížit a posadit se ke květině. A hodnou chvíli také trvalo, než pochopil, jak je šťastný. (...) I svatojánské mušky tančily kolem pokaždé, když se konala slavnost na počest toho, že květina rozkvetla. – A ona rozkvetla vždy.“¹³

Recepcia textu v nás zanecháva tajomné tušenie, že nie všetko krásne a dobré je aj viditeľné, zobraziteľné či pomenovateľné, že sú miesta, okolnosti a chvíle, keď sa zhuk náhod vzpriech „vedeckosti“ a z nepredvídateľných príčin a chcenia stvorí sa svet, ten malý, vhodný iba do dlane, či ten veľký, záhadný a nepochopiteľný, neovládateľný a nedefinovateľný, ktorý už nie je v našich rukách, ale v rukách Boha, a preto sa o ňom dá vypovedať „len“ nepriamo.

Symbol ako analogické znázornenie nadzmyslového podľa Paula Ricoeura inšpiruje myslenie¹⁴, teda aj myslenie o umeleckom texte, jeho interpretáciu. A tá v sebe zahŕňa *rozvinutie „sveta diela“*, ktorý čitateľovi novým spôsobom ukazuje realitu a nové seba porozumenie¹⁵, čo je najväčším ziskom z dekodovania kresťanskej symboliky a jej účinnosti nielen v literatúre, ale predovšetkým vo svete – pre život sám.

¹² Porovnaj Udo Becker: c. d., s. 133.

¹³ Einar Turkowski: Měsíční květina, c. d., s. 28.

¹⁴ Podľa Vít Hušek: Symbol ve filosofii Paula Ricoeura. 1. vyd. Svitavy : Trinitas, 2004. ISBN 80-86036-89-8, s. 169.

¹⁵ Podľa Vít Hušek: c. d., s. 169.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BACHELARD, G. *Poetika priestoru*. Preložil: Michal Bartko. 1. vyd. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1990. 356 s. ISBN 80-220-0005-1.
- BECKER, U. *Slovník symbolů*. 2. vyd. Praha : Portál, 2007. 352 s. ISBN 978-80-7367-284-3.
- ČEKLOVSKÁ, N. Svetelnosť ako princíp rozpornosti i duchovného približovania. In *Kontúry voľnosti. Typológia slovenských a českých textov na prelome 20. a 21. storočia z hľadiska lingvistiky, štylistiky, poetiky a genológie*. Ed. M. Kamenčík, E. Nemcová, I. Pospíšil. Trnava : Katedra slovenského jazyka a literatúry Filozofickej fakulty Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2010. ISBN 978-80-8105-198-2, s. 86 – 94.
- GERMUŠKOVÁ, M. 2010. *Tvorba slovenských duchovne orientovaných spisovateľov*. Praha : Verbum, 2010. 186 s. ISBN 978-80-904415-1-4.
- HUŠEK, V.: *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*. 1. vyd. Svitavy : Trinitas, 2004, 182 s. ISBN 80-86036-89-8.
- LURKER, M. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1999. 368 s. ISBN 80-7021-254-3.
- OTTO, R. *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad 1998. 160 s. ISBN 80-7021-260-8.
- RICOEUR, P. *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava : Archa, 1997. 136 s. ISBN 80-7115-101-7.
- TURKOWSKI, E. *Měsíční květina*. Nakreslil a napsal Einer Turkowski. Preložil Radek Malý. 1. vyd. Praha: Albatros, 2010. 32 s. ISBN 978-80-00-02700-5.

Štúdiá vznikla v rámci riešenia projektu KEGA č. 048PU-4/2011 Učebnice a alternatívne učebné pomôcky na výučbu slovenského jazyka a literatúry ako súčasť nižšieho sekundárneho vzdelávania.

ADRESÁR PRISPIEVATEĽOV

Mons. SEODr. Milan LACH SJ, PhD.

Gréckokatolícka archieparchia Prešov

prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

doc. Mgr. Kamil KARDIS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

doc. ThDr. Mária KARDIS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Ing. Jaroslava KMECOVÁ, PhD.

Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča v Prešove,

Vysokej školy zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave

PaedDr. Martina PETRÍKOVÁ, PhD.

Inštitút slovakistických, mediálnych a knižničných štúdií

Filozofická fakulta PU v Prešove

ThDr. Radovan ŠOLTĚS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Nadežda ČEKLOVSKÁ

Inštitút slovakistiky, všeobecnej jazykovedy a masmediálnych štúdií

Filozofická fakulta PU v Prešove