

OBSAH

EDITORIÁL	3
Štruktúra ľudského skutku podľa Edity Steinovej <i>Peter VOLEK</i>	7
Od obdivu stvorenia k modlitbe. Úloha poézie v myslení Simone Weilovej <i>József VÁLÓCZY</i>	25
O eucharistickej dráme <i>Božský Narcis</i> <i>Magda KUČERKOVÁ</i>	33
Kainovský úděl a Unamunova existenciální volba <i>Helena ZBUDILOVÁ</i>	47
Ukrytá milosť. O literatúre v teológii a teológii v literatúre <i>Lubomír HLAD</i>	59
Fjodor Michailovič Dostojevskij: archetyp „bohohledačství“ <i>Karel SLÁDEK</i>	75
RECENZIE	85
SCHMITT, Carl. Politická theologie. Čtyři kapitoly k učení o suverenitě. OIKOYMENH : Praha 2012. / <i>Peter OLEXÁK</i>	

CONTENTS

EDITORIAL	3
The structure of human act according to Edith Stein <i>Peter VOLEK</i>	7
From Fascination with Nature to Prayer. The Role of Poetry in the Thought of Simone Weil <i>József VÁLÓCZY</i>	25
On the Eucharistic drama <i>Divine Daffodils</i> <i>Magda KUČERKOVA</i>	33
The Fate of Cain and Unamon's Existential Choice <i>Helena ZBUDILOVÁ</i>	47
The Hidden Grace. On Literature in Theology and Theology in Literature <i>Lubomír HLAD</i>	59
F. M. Dostojevskij: The Archetype of God Seeker <i>Karel SLÁDEK</i>	75
REVIEWS	85
SCHMITT, Carl. <i>Political Theology: Four Contributions To The Teaching On Sovereignty</i> . OIKOYMENH : Praha 2012. / <i>Peter OLEXÁK</i>	

Výnimočnosťou tohto čísla je prepojenie teológie a literatúry. Nie je to však jediná výnimočnosť. Do riadkov časopisu vstupujú dve ženské autorky a v príspevkoch sú predstavené tri kresťanské mysliteľky. Päť žien má teda možnosť konkurovať silnej mužskej doméne v prostredí katolíckej teológie. Verím, že pre čitateľa budú dobrým protipólom a osviežením.

Peter Volek podčiarkuje prostredníctvom Edity Steinovej dôležitosť konštitúcie tela, ktoré umožňuje kontakt človeka s vonkajším svetom. Dá sa očakávať, že filozofka so židovskými koreňmi obohatí platónsky kresťanský myšlienkový priestor hebrejskou antropológiou celistvosti ľudského bytia. Vcítienie ako skutok solidárnosti voči druhému je umožnený naozaj prostredníctvom telesnosti človeka.

József Valóczy predstavuje Simone Weilovú ako stelesnenú solidárnosť, ako mystičku, poetku, literátku s nedotieravým pátosom. Keďže jestvuje súvis medzi krásou a božskou skutočnosťou, Weilová objavuje poéziu (ako krásu) a začína v nej nachádzať božské. Poézia a umenie má epifanický charakter. V nich sa zjavuje kus transcendentna. Poézia nedefinuje, ale tuší. Intuícia je teda jazykom vyjadrenia božského. Vidieť krásu je pre ňu vecou pozornosti, nie vedomosti.

Magda Kučerková sa zahĺbila do diela mexickej rehoľnice zo 17. storočia Juan Inés de la Cruz *Božský Narcis* a ponúka ho ako literárny prameň pre teologické uvažovanie. Táto eucharistická dráma preberá obraz antického mýtu a používa ho pre rukolapné stvárnenie abstraktného teologického obsahu. V postave Narcisa analogicky spoznávame zamilovaného Boha do vlastného obrazu v ľudskej prirodzenosti. Text sľubuje, že ak nám v pravdivej teologickej výpovedi chýba emócia, v tomto diele ju isto nájdeme.

Helena Zbudilová nám dáva do pozornosti málo známeho španielskeho filozofa a spisovateľa, predstaviteľa existencializmu Miguela de Unamuno. Biblický Kain mu slúži ako archetypálna postava pre novodobého človeka. Dokonca celá dnešná generácia je podľa Unamuna „kainovskou civilizáciou“. Príspevok je zaujímavým prienikom antropológie, filozofických existenciálnych úvah a literatúry, a preto dobrým prameňom pre teologické témy.

Ľubo Hlad, nenápadný slovenský teológ so zaujímavým štýlom, prináša často občerstvujúce podnety. Na stránkach nášho časopisu sa už raz prezentoval svojou meditáciou o vône a teológiu vtedy nazval „umením voňavkára“. Nie menej príťažlivou je jeho ponúkaná téma prieniku literatúry a teológie. Logos je základnou kategóriou v teologickom myslení. Boh tvorí a pretvára slovom. Aj literatúra tvorí bez použitia hmoty. V tejto schopnosti spočíva podobnosť človeka s Bohom.

Karel Sládek nám vo svojej literárno-teologickej reflexii ponúka skutočnosť „bohohľadačstva“ v optike F.M. Dostojevského. On i jeho románové postavy nachádzajú Boha často na hraniciach existenciálnej bezmocnosti, pri dosadnutí na temné dno vlastnej duše. V tomto bode sa začína ľudské obrátenie, nový začiatok. Autor článku nás pozýva do pozorovania duchovného boja a ľudských pochybností o božskom.

Verím, že čitateľ si má možnosť vybrať podľa svojho teologického i literárneho gusta. Prajem príjemnú lektúru pre pokojne letné večery.

Vladimír Juhás

Milan Lach pomocným biskupom

Pápež František vymenoval 19. apríla 2013 za pomocného biskupa Prešovskej archieparchie Gréckokatolíckej cirkvi sui iuris na Slovensku P. Milana Lacha SJ, člena redakčnej rady Verba Theologica. Je to už druhý redaktor vymenovaný za biskupa. Prvým je vladyka Ladislav Hučko, biskup a apoštolský exarcha gréckokatolíckeho apoštolského exarchátu v Českej republike, ktorý sa stal v roku 2002 zakladajúcim členom a prvým šéfredaktorom časopisu Verba Theologica.

Milan Lach, narodený 18. novembra 1973 v Kežmarku, vyrastal v podtatranskej obci Lubica. Po ukončení gymnaziálnych štúdií v roku 1992 bol prijatý do gréckokatolíckeho kňazského seminára a na Gréckokatolícku bohosloveckú fakultu UPJŠ v Prešove (v súčasnosti Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity). Po ukončení tretieho ročníka vstúpil do noviciátu Spoločnosti Ježišovej v Trnave. Teologické štúdiá ukončil na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity v roku 2001. Kňazskú vysviacku prijal 1. júla 2001 v Katedrálom chráme Narodenia Presvätej Bohorodičky v Košiciach. Od roku 2004 študoval na Pápežskom východnom inštitúte v Ríme. Dizertačnú prácu Prínos Juraja Joannikija Baziloviča OSBM na mnišsku formáciu baziliánov Mukačevskej eparchie v rokoch 1789 – 1821 obhájil v roku 2009 a získal doktorát z východných cirkevných vied (SEODr.). Po návrate zo štúdií pracoval ako riaditeľ v Centre spirituality Východ – Západ M. Lacka v Košiciach. Jeden semester vyučoval spiritualitu kresťanského Východu na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku. Od roku 2011 pôsobí na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity ako prodekan pre zahraničné vzťahy a rozvoj a prednáša kresťanskú spiritualitu a spiritualitu kresťanského Východu. V reholi Spoločnosti Ježišovej na Slovensku bol od roku 2009 konzultorom provinciála. Milan Lach bol popri vedeckej práci aktívnym vo Federácii skautov Európy a venoval sa pastoračnej službe.

V mene vedeckého kolégia, redakčnej rady a čitateľov Verba Theologica na mnohaja i blahja ľita, Milan!

Róbert Lapko

Peter VOLEK

Štruktúra ľudského skutku podľa Edity Steinovej

Abstract

The inquiry of human person was the central focus during the whole period of Edith Stein's scientific research. When thinking about human person she also considered the human act. The article inquires into her understanding of the structure of human act in her early as well as late works. I propose a thesis that Stein developed an original account of the structure of human act. This understanding gradually developed – a fact that is based on her understanding of the structure of human person. The article also interprets Stein's account of the structure of human act within the discussion with other authors studying her work on this subject.

Keywords: Edith Stein, person, human action, the structure of human action

Osoba sa vyznačuje tým, že dokáže konať slobodné skutky. Pre Editu Steinovú sa stalo skúmanie osoby centrálnou záležitosťou jej diela.¹ Ľudská osoba tvorí podľa Edity Steinovej jednotu tela a duše.² Najvýznamnejší príspevok, ktorým obohatila súčasnú filozofiu, spočíva v jej chápaní konštitúcie tela osoby pre intersubjektivitu.³ V nasledujúcom príspevku sa budem zaoberať skúmaním štruktúry ľudského skutku v raných a neskorších dielach Edity Steinovej ako aj hlavnými časťami tejto štruktúry. Do ranej fázy Edity Steinovej možno zahrnúť diela *Problém včítania*,⁴ *Úvod do filozofie*,⁵ *Príspevky k filozofickému zdôvodneniu psychológie a duchovných vied*,⁶ *Skúmanie o štáte*.⁷ Do tohto skúmania sú zahrnuté aj tri filozofické diela Edity Steinovej z jej neskoršieho obdobia: *Potencia a akt*,⁸

¹ Porov. BECKMANN-ZÖLLER, Beate: Viele Anknüpfungspunkte. Was heute von Edith Stein zu lernen ist. In: *Herderkorrespondenz* 66, 2012, Nr. 10, s. 522.

² Porov. STEIN, Edith: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg im Br. 2004, s. 102.

³ Porov. BECKMANN-ZÖLLER, Beate: Viele Anknüpfungspunkte. Was heute von Edith Stein zu lernen ist. In: *Herderkorrespondenz* 66, 2012, Nr. 10, s. 522.

⁴ STEIN, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Freiburg im Br. 2008.

⁵ STEIN, Edith: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg im Br. 2004.

⁶ STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010.

⁷ STEIN, Edith: *Eine Untersuchung über den Staat*, ESGA 7, Freiburg im Br. 2006.

⁸ STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005.

Štruktúra ľudskej osoby,⁹ Konečné a večné bytie,¹⁰ ako aj mystické dielo *Veda kríža*.¹¹ Zastávam názor, že Edita Steinová vytvorila originálnu štruktúru ľudskeho skutku, ktorá sa postupne vyvíjala, čo závisí od štruktúry ľudskej osoby.

Štruktúra ľudskeho skutku v raných dielach Edity Steinovej

V raných dielach Edity Steinovej možno nájsť elementy teoretického a praktického rozumu, ktoré odrážajú štruktúru teoretického a praktického poznania. Štruktúra teoretického poznania pozostáva z troch elementov rozličných časových fáz: prijímanie poznatkov → postoj → postoj k postoju.¹² Týmto elementom teoretického rozumu zodpovedajú v praktickom rozume nasledujúce trojice alebo štvorice časových fáz elementov: pud → úsilie (vôľový postoj) → fiat (účinnosť vôle),¹³ pud → úsilie → predsavzatie → fiat,¹⁴ motív → vôľový postoj → účinok vôle,¹⁵ pocit → výraz → fiat (chcenie).¹⁶ Prvý impulz ku konaniu vychádza z pudu alebo z pocitov, pričom motív vyrastá z pocitov. Pri teoretickom poznaní sa slobodný zásah človeka uskutočňuje až na úrovni postoja k postoju.¹⁷ Podobne aj pri praktickom poznaní sa sloboda uplatňuje až na úrovni fiat.¹⁸ Účinnosť vôle zodpovedá rozhodnutiu či fiat a Edita Steinová ho definuje takto: „Pod účinnosťou vôle chápeme to, že subjekt začne konanie tým, že nechá prejsť do skutku vôľový postoj vyvolaný motívom alebo doplní pudové sily, ktoré vôľovému postoju eventuálne chýbajú na základe vlastného predsavzatia.“¹⁹ Vychádzanie z pudu alebo motívu predstavuje motivačnú zložku, na ktorú nadväzuje rozhodovacia zložka. Rozhodnutie označuje Edita

⁹ STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004.

¹⁰ STEIN, Edith: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Freiburg im Br. 2006.

¹¹ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft*, ESGA 18, Freiburg im Br. 2007, 3. Aufl.

¹² Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 41-45.

¹³ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 51-61, 159.

¹⁴ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 55, 80.

¹⁵ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 159.

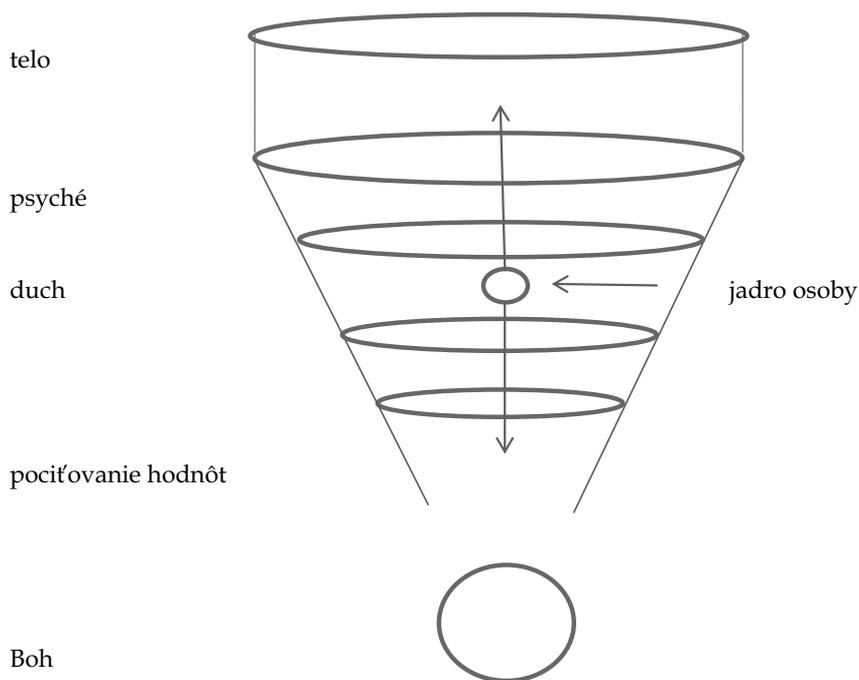
¹⁶ Porov. STEIN, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Freiburg im Br. 2008, s. 68-72.

¹⁷ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 41n.

¹⁸ Porov. STEIN, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Freiburg im Br. 2008, s. 72, STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 51.

¹⁹ STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 159.

Steinová slovom fiat, nech sa stane. Či už nastáva po predsavzatí alebo bez neho, znamená vlastný impulz ku skutku, začiatok skutku.²⁰ Rozhodnutia vykonáva osoba vo svojom jadre, pričom Ja je do neho prijaté.²¹ Stavby tela, ako únava alebo čerstvosť, tvoria most medzi vonkajším svetom a vnútorným svetom osoby, čím umožňujú pôsobiť vplyvy vonkajška na vnútro človeka, pričom môžu ovplyvniť aj Ja človeka a jeho konanie.²² Ja človeka obohacuje Edita Steinová o jadro osoby, ktoré číremu ja pridáva kvality, je sídlom osobitosti osoby. V náuke o ňom je ovplyvnená Simmelom.²³ Jadro ako princíp svojej činnosti a svojho vývinu má každá živá bytosť.²⁴ Edita Steinová tak vytvára model osoby, ktorý používa aj v neskorších dielach. Wulfová ho znázorňuje takouto schémou (obr. 1):²⁵



(obr. 1)

²⁰ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 51.

²¹ Porov. STEIN, Edith: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg im Br. 2004, s. 120.

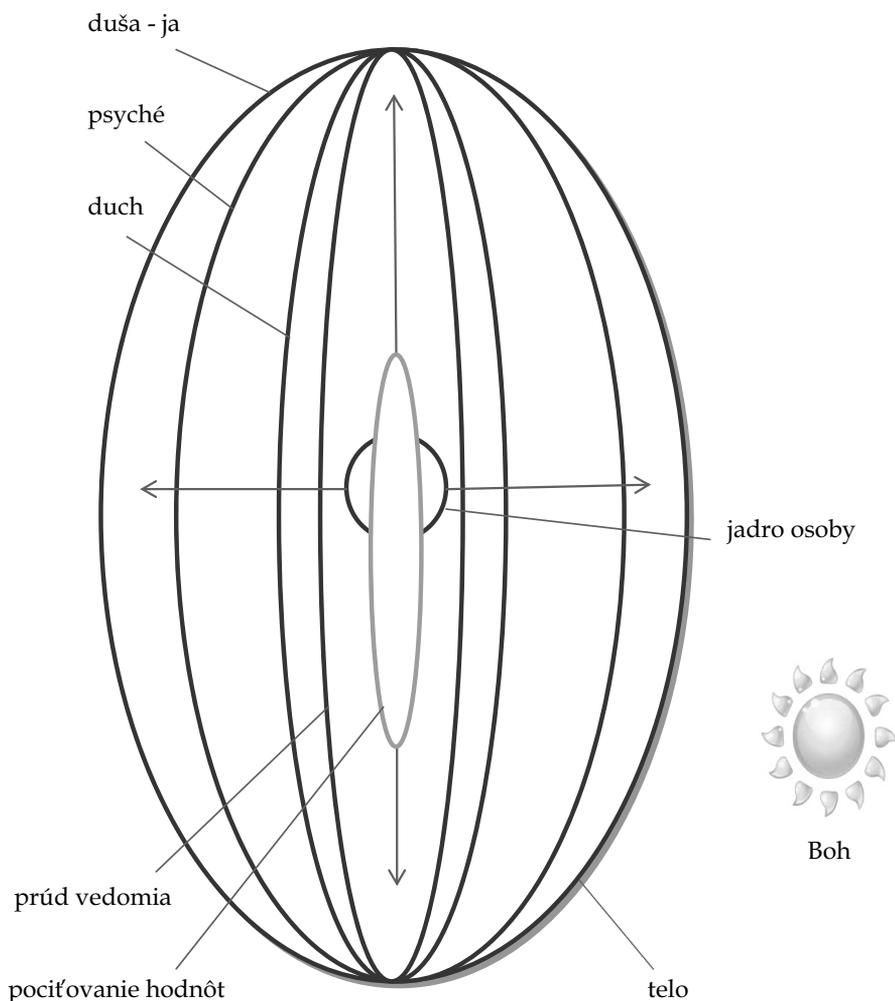
²² Porov. STEIN, Edith: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg im Br. 2004, s. 120.

²³ Porov. STEIN, Edith: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg im Br. 2004, s. 135.

²⁴ Porov. STEIN, Edith: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg im Br. 2004, s. 117.

²⁵ Porov. WULF, Claudia Mariéle: *Hinführung: Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins „Einführung in die Philosophie“*. In: Stein, Edith: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg im Br. 2004, s. X-XI.

Táto schéma však nevyjadruje dostatočne vzťah tela a duše podľa Edity Steinovej. Podľa nej sa totiž zdá, že telo je iba časťou duše. Preto tento vzťah vnútorných štruktúr duše a tela treba znázorniť ináč. Edita Steinová totiž už vo svojej dizertácii *K problému vcítienia* podrobne skúma vzťah tela a duše. Tento vyjadruje tak, že duša je substanciálnou jednotou psychických zážitkov, vnemy sa zakladajú na tele a spolu s ním tvorí duša psychofyzické individuum.²⁶



(obr. 2)

²⁶ Porov. STEIN, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Freiburg im Br. 2008, s. 66.

Okrem toho si vie predstaviť možnosť jestvovania duše (ja) bez tela, ale nie tela bez duše, bez ja.²⁷ Ja teda stotožňuje s dušou. Ja je v nulovom bode orientácie a všetky ostatné objekty vníma ako viac alebo menej vzdialené od seba,²⁸ v čom je ovplyvnená Husserlom.²⁹ Substanciálna duša je nositeľom prúdu vedomia.³⁰ Tieto vzťahy vyjadrujem v druhej schéme (obr. 2).

Priblížme niektoré časti tejto schémy. Psyché je časť duše, je substanciou, jednotou vnútorných vlastností, je teda nemateriálna.³¹ Psyché predstavuje rozvitie jadra osoby.³² Psyché má úzke prepojenie s telom a so svojím vonkajším okolím. Psyché je s telom úzko prepojená, lebo na ňu vplývajú fyzické stavy organizmu, materiálneho sveta, psychické stavy iných ľudí,³³ ale zároveň je aj oddelená, má samostatné prepojenie vlastných psychických stavov.³⁴ Podľa Edity Steinovej sú telesné stavy zároveň psychickými stavmi a pri odhliadnutí od transcendentnej apercepce aj stavmi vedomia. Ako príklad udáva citlivosť a unaviteľnosť, ktoré sú zároveň psychické aj telesné stavy.³⁵ Tu sa Edita Steinová nevyjadruje dosť presne. Určite nemôžu byť psychické stavy identické s telesnými stavmi, lebo psyché ako časť duše je nemateriálna a tým aj jej stavy, a telo je materiálne. Skôr tým chce asi povedať, že niektoré telesné stavy sa premietajú aj do psychiky človeka.

Duch vychádza ponad seba, je otvorený pre objekty, ktoré dokáže spoznať a dokáže zažívať cudzie objekty.³⁶ Duchovný a psychický život človeka je uskutočnený skrze životnú silu, ktorá umožňuje vytvárať psychické stavy.³⁷ Pojem životná sila prevzala Edita Steinová najmä od Bergsona.³⁸ Emocionálne

²⁷ Porov. STEIN, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Freiburg im Br. 2008, s. 64.

²⁸ Porov. STEIN, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Freiburg im Br. 2008, s. 58.

²⁹ Porov. STEIN, Edith: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg im Br. 2004, s. 65.

³⁰ Porov. STEIN, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Freiburg im Br. 2008, s. 56, 66.

³¹ Porov. STEIN, Edith: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg im Br. 2004, s. 124.

³² Porov. STEIN, Edith: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg im Br. 2004, s. 140.

³³ Porov. STEIN, Edith: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg im Br. 2004, s. 125, 171-175.

³⁴ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 247.

³⁵ Porov. STEIN, Edith: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg im Br. 2004, s. 194.

³⁶ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 247.

³⁷ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 27, STEIN, Edith: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg im Br. 2004, s. 119.

³⁸ Porov. STEIN, Edith: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg im Br. 2004, s. 119, pozn. 63.

zážitky pohlcujú životnú silu a môžu prispieť až k zastaveniu prúdu života.³⁹ Duchovnú životnú silu nazýva aj duchovnou silou, a tá čerpá z „objektívneho ducha“, čím je svet hodnôt, a zo „subjektívneho ducha“, čiže z duchovnej sily iných indivíduí a božského ducha.⁴⁰ Hodnoty vníma človek pociťovaním, v čom nadväzuje na Schelera. Edita Steinová pritom spomína aj činnosť rozumu, ktorá spoznáva aj možné následky skutkov. Pri poznávaní dobra tak človek nezostáva iba pri citovom vnímaní, ale zapája do toho aj rozum, i keď ich presné vzájomné prepojenie nie je veľmi jasne vyjadrené.⁴¹

Pociťovanie hodnôt umožňuje charakter človeka, ktorý predstavuje otvorenosť alebo uzavretosť pre ríšu hodnôt zaradených do rozličných oblastí podľa rozličných stupňov, v čom je Edita Steinová ovplyvnená Schelerom. Charakter predstavuje schopnosť cítiť a hybnú silu, ktorá tieto emócie presadzuje vo vôli a konaní človeka.⁴² Pri slobodnom skutku zasahuje subjekt do vonkajšieho diania tým, že hýbe svojím telom a používa ho teda ako nástroj svojej vôle. Každý takýto zásah subjektu do behu prírody znamená začiatok novej kauzálnej rady.⁴³ Edita Steinová týmto určuje charakter slobody človeka, ktorý vlastným rozhodnutím zapríčiňuje zásahom do prírody nové udalosti. Pri slobodnom skutku je človek pánom svojich zážitkov, čo znamená prijatie alebo odmietnutie určitého postoja.⁴⁴ Ide o jeden druh slobodných skutkov, ďalšími sú tvrdenie, rozhodnutie, atď. Niektoré skutky sú vykonávané v súčinnosti s telom, iné sú čisto duchovné. Niektoré sa uskutočňujú na základe predsavzatia, iné sa dajú uskutočniť aj bez neho. Samotné predsavzatie vníma Steinová ako slobodný skutok, pre ktorý sa človek vedome rozhodne.⁴⁵ Niektoré slobodné skutky sú zamerané na druhého človeka, sú to sociálne akty, ako napr. uistenie, zrieknutie sa nároku, potvrdenie, zlyhanie, odpustenie.⁴⁶

³⁹ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 68.

⁴⁰ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 99.

⁴¹ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 128-129.

⁴² Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 128.

⁴³ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 121.

⁴⁴ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 45.

⁴⁵ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 49.

⁴⁶ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 51.

Takéto skutky pomenoval ako sociálne akty Adolf Reinach.⁴⁷ Slobodu definuje Edita Steinová ako niečo „nutne pripadajúce chcejúcemu subjektu, imanentne skryté v jeho činnosti, ale nie je to trvalá vlastnosť“.⁴⁸ Sloboda neznamena schopnosť konať to alebo ono ako dispozičná vlastnosť.⁴⁹ Slobodu majú všetci ľudia rovnakú, osobitosť každého vytvára postoj vôle ovplyvnený citmi, ktoré vytvárajú motiváciu.⁵⁰

Podobne ako človek vcítením môže zachytiť duševný život blížneho, veriaci zachytáva lásku, hnev či príkazy svojho Boha.⁵¹ Edita Steinová už v raných dielach bola otvorená aj voči možnému poznaniu Boha. Zážitok Boha jej sprostredkovali mnohí svedkovia viery, či už spomedzi profesorov, ich rodinných príslušníkov, študentov alebo ľudí z bežného života (Max Scheler, Adolf a Anna Reinachovi, Dietrich von Hildebrand, predavačka Filoména Steigerová vo Freiburgu). Už v jej raných dielach sa objavujú pasáže, ktoré prezrádzajú až mystickú hĺbku, kde hovorí o spočívaní v Bohu,⁵² pocite istoty, ktorý dáva prežívať zážitok existencie duchovnej moci.⁵³ Preto sa v schéme ľudskej osoby objavuje aj Boh, ktorého dokáže duša zažiť.

Edita Steinová je v prvých dielach silne ovplyvnená fenomenologickou metódou, ktorú používa aj pri analýze štruktúry ľudského skutku, aj pri určení vzťahu jednotlivých štruktúrnych častí ľudskej osoby. Vychádza teda z nazerania esencií vo vedomí, ako sa mu javia. Otázne je, či sú takéto nazerania evidentné. Ak by takýmito boli, a nazerala by esenciu jednotlivých častí ľudského konania, predovšetkým jeho motivačnú a rozhodovaciu fázu, tak by sa tieto už nemali meniť, pretože pri ich zmene by ešte nešlo o dosiahnutie nazerania esencie. Či v niektorých častiach tejto štruktúry nastali zmeny, bude jasnejšie po preskúmaní aj neskorej fázy jej tvorby.

⁴⁷ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 51, pozn. 57.

⁴⁸ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 183.

⁴⁹ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 182.

⁵⁰ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 140.

⁵¹ Porov. STEIN, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Freiburg im Br. 2008, s. 20.

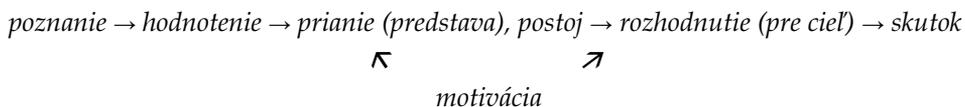
⁵² Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 73.

⁵³ Porov. STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, s. 171, BECKMANN-ZÖLLER, Beate: Viele Anknüpfungspunkte. Was heute von Edith Stein zu lernen ist. In: *Herderkorrespondenz* 66, 2012, Nr. 10, s. 520.

Ďalším problémom, ktorý sa otvára, je to, či možno z nazerania niečoho vo vedomí subjektu dosiahnuť intersubjektívnu platnosť. Inými slovami, ako sa dostať od subjektu k objektu. Jednou cestou je skúmanie možností poznania, čiže transcendentálny prístup. V ranej fáze sa o to snaží cez analýzu vcítenia, kde v reflexii objavuje skúsenosť bytia iného.⁵⁴ Pod vcítením chápe Edita Steinová prežívanie zážitkov iného, a to tým, že sa do neho akoby vloží.⁵⁵ Toto je umožnené živým telom druhého.⁵⁶ Vcítiť sa do iného možno len na základe jeho tela, cez ktoré máme prístup aj k vnútornému životu druhého, či už cez pozorovanie vonkajších javov a gest, alebo skrze to, čo nám druhý prostredníctvom odhalenia svojho vnútra jazykom sám ponúkne.

Štruktúra slobodného skutku a jeho podmienky na základe neskorých diel Edity Steinovej

V neskorých dielach Edity Steinovej možno nájsť štruktúru slobodného skutku, ktorá sa skladá z viacerých na seba nadväzujúcich častí. Túto štruktúru možno vyjadriť schémou:



Táto štruktúra sa dosť podobá štruktúram ľudského skutku z jej počiatkovej fázy,⁵⁷ ale je mierne pozmenená alebo niektoré časti ináč nazýva (napr. fiat teraz nazýva rozhodnutím vôle). Pri jednotlivých prvkoch ranej či neskorej fázy štruktúry ľudského konania sa inšpirovala aj inými fenomenológmi (Reinachom, Pfänderom, Hilderbrandom). Hlavný rozdiel medzi štruktúrou ľudského skutku v ranych a neskorých dielach Edity Steinovej spočíva v tom, že v ranych dielach vychádzajú z pudu alebo citov, pričom city vedú k motívu,⁵⁸ zatiaľ čo v neskorých dielach vychádzajú z praktického poznania.

⁵⁴ Porov. STEIN, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Freiburg im Br. 2008, s. 38, VOLEK, Peter: *Erkenntnistheorie bei Edith Stein. Metaphysischen Grundlagen der Erkenntnis bei Edith Stein im Vergleich zu Husserl und Thomas von Aquin*. Frankfurt am Main 1998, s. 211-212.

⁵⁵ Porov. STEIN, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Freiburg im Br. 2008, s. 23.

⁵⁶ Porov. STEIN, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Freiburg im Br. 2008, s. 79-81.

⁵⁷ Porov. VOLEK, Peter: *Der freie Akt und der Andere bei Edith Stein*. In: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, Kaufmann, René, Sepp, Hans Rainer (Hg.): *Europa und seine Anderen. Emmanuel Levinas, Edith Stein, Józef Tischner*, Dresden 2010.

⁵⁸ Porov. VOLEK, Peter: *Der freie Akt und der Andere bei Edith Stein*. In: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, Kaufmann, René, Sepp, Hans Rainer (Hg.): *Europa und seine Anderen. Emmanuel Levinas, Edith Stein, Józef Tischner*, Dresden 2010, s. 87.

Ak nastala v tomto chápaní zmena, ukazuje to na to, že pri nazeraní jednotlivých javov vo vedomí nebola dosiahnutá evidencia, inak by sa výsledky nazerania nemohli zmeniť.

Všimnime si bližšie štruktúru ľudského skutku podľa Edity Steinovej v jej neskorých dielach. Tá sa začína poznaním. Ide o praktické poznanie, teda poznanie povinnosti človeka. Na toto poznanie nadväzuje hodnotenie, naň prianie, rozhodnutie.⁵⁹ Tieto časti sú ovplyvnené motiváciou a ňou sú spojené do jedného motivačného celku.⁶⁰ To znamená, že motivácia ovplyvňuje všetky časti tejto štruktúry. Edita Steinová ju definuje ako pohnutie duše skrze niečo zmysluplné a plné sily.⁶¹ Túto motiváciu poskytuje aj samotný svet, ktorý sa cez zmysly a intencionalitu človeka dostáva do jeho zorného poľa a vzbudzuje záujem o ďalšie časti.⁶² Intencia je v duchu človeka.⁶³ Intencionalita je zachytením niečoho vonkajšieho, čiže predmetov.⁶⁴ Ľudský skutok je uskutočnením schopnosti vôle, ktorá sa odlišuje od schopnosti rozumu, pričom obe tvoria schopnosti ľudského ducha a navzájom sa ovplyvňujú aj pri poznávaní, aj pri konaní.⁶⁵ Ľudský skutok je uskutočnením schopnosti vôle, ktorá môžu určiť a podnietiť k bytiu niečo, čo je iba možné.⁶⁶ Na postoj a rozhodnutie nadväzuje konanie.⁶⁷ Spoznanie mravnej povinnosti sa odohráva vo svedomí.⁶⁸ Rozhodovanie môže byť medzi viacerými možnosťami alebo medzi možnosťami konať či nekonať.⁶⁹

⁵⁹ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 92.

⁶⁰ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 92.

⁶¹ Porov. STEIN, Edith: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Freiburg im Br. 2006, s. 370.

⁶² Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 80-81.

⁶³ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 232.

⁶⁴ Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 112.

⁶⁵ Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 81.

⁶⁶ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 118.

⁶⁷ Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 82, STEIN, Edith: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Freiburg im Br. 2006, s. 369, 381.

⁶⁸ Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 91.

⁶⁹ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 137.

Nevyhnutnou podmienkou ľudského skutku je rozumný človek. Rozhodnutie vykonáva osobné ja,⁷⁰ odohráva sa v jadre osoby, ktorou označuje ľudskú dušu, pretože osoba má v nej svoj stred bytia.⁷¹ Edita Steinová chápe osobné ja ako ľudské, duchovné, má svoje vlastné miesto v duši, na jeho najhlbšom mieste.⁷² To znamená, že tam, na tom najhlbšom mieste, je osobné ja doma, odtiaľ vychádzajú najhlbšie rozhodnutia, tam sa vie najviac stíšiť a byť v rozhovore s Bohom. Aj z iných, menej hlbokých miest v duši vie vykonávať rozhodnutia, ale tie nemusia byť vždy vlastné, čiže také, aké má vykonať v súlade s Božou vôľou, teda s Božím zámerom s človekom. Osobné ja prebýva v duši.⁷³ Osobné ja nie je totožné s jadrom osoby. Osobné ja môže žiť v tej najvnútornejšej časti duše. Ak žije z neho, vo vnútri duše, žije svoj plný život a dosahuje výšku svojho bytia.⁷⁴ Rozhodnutia potom vykonáva osoba v centre a hĺbke svojho bytia, pričom koncentruje svoje bytie do jedného bodu a robí ho aktívnym v slobodnom rozhodnutí. Rozvažovanie praktických možností v sebe zahrňuje hodnotové uvažovanie, človek sa rozhodne pre to, čo je lepšie pre neho alebo čo

⁷⁰ Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 86.

⁷¹ „Wie steht es nun mit dem Recht, Kern, Wesen und Seele (als ‚Innerstes‘) gleichzusetzen? Kern und Wesen haben als innerstes Formprinzip identischen Sinnesbestand. Der Wechsel im Ausdruck ist dadurch bedingt, dass man bei ‚Wesen der Seele‘ und ‚Wesen des Menschen‘ eher geneigt sein wird, an das Allgemeine zu denken, während Kern von vornherein auf das festgelegt ist, was das einzelne Individuum in sich selbst ist. ... Beim Menschen aber ist die Gleichsetzung von Kern und Seele erlaubt, weil das, was sein individuelles Wesen ausmacht und ihn innerlich und äußerlich gestaltet, zugleich in seinem inneren Leben für sich selbst aufgeschlossen und zu geistiger Aufnahme der Welt geöffnet ist.“ (STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 175) „Die Menschenseele mit ihrer personalen Struktur in ihrer individuellen Qualifizierung hat sich uns als Form des ganzen leiblich-seelischen Individuums herausgestellt; ich pflege sie auch als ‚Kern der Person‘ zu bezeichnen, weil das Ganze, das wir als ‚menschliche Person‘ bezeichnen, in ihr seine Seinsmitte hat.“ (STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 96) Wulf kritizuje moju interpretáciu Edity Steinovej, kde zastávam stotožnenie jadra osoby s dušou (WULF, Claudia Mariéle: *Freiheit und Grenze. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen*. Vallendar-Schönstatt 2005, 2. überarb. Aufl., s. 203, VOLEK, Peter: *Erkenntnistheorie bei Edith Stein. Metaphysischen Grundlagen der Erkenntnis bei Edith Stein im Vergleich zu Husserl und Thomas von Aquin*. Frankfurt am Main 1998, 2008), ale tieto citáty svedčia o opaku. Naopak, stotožnenie jadra osoby s najhlbším vnútrom osoby, ako to robí Wulf, sa javí ako otázne.

⁷² Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 86.

⁷³ Porov. STEIN, Edith: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Freiburg im Br. 2006, s. 363.

⁷⁴ Porov. STEIN, Edith: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Freiburg im Br. 2006, s. 369.

je absolútne najlepšie.⁷⁵ Najhlbšie vnútro osoby nazýva Edita Steinová aj srdcom v zmysle vnútra duše,⁷⁶ kde osobné ja je celkom doma.⁷⁷ Odtiaľ vychádzajú slobodné skutky, ktoré sú vedomé a vykonané v určitých psychických stavoch, ako čerstvosti alebo únavy.⁷⁸ 'Vnútoraná rozpriestranenosť' duše⁷⁹ je metaforickým vyjadrením Edity Steinovej pre najväčšiu hĺbku duše, odkiaľ vychádzajú najzásadnejšie rozhodnutia, kde sa osoba môže celkom stíšiť v sebe samej. Nositeľom slobody je osobné ja. Podmienkou možnosti slobody sú dva komponenty tohto osobného ja, z ktorých jeden je autonómny nositeľ podstatných elementov osoby a druhý je duša, ako aj jeho vzťah k duši a jej hĺbke.⁸⁰ Jadro osoby je súcnom, substanciou, analogickou podobou božského bytia, je jednoduché, môže sa rozvíjať.⁸¹ Jadro osoby sa nedá celkom odhaliť, dokiaľ je v ňom premiešaná potencialita a aktualita, čiže v pozemskom živote.⁸² Náuka o jadre osoby a vnútornom živote osoby je ovplyvnená Teréziou Avilskou⁸³ a Jánom z Kríža,⁸⁴ ale podnety k nej vypracovala už skôr z náuky o jadre každej živej bytosti. V tom sa ukazuje mierne pozmenená štruktúra ľudskej osoby v neskorých dielach Edity Steinovej (obr. 3):

⁷⁵ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 137.

⁷⁶ Porov. STEIN, Edith: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Freiburg im Br. 2006, s. 369.

⁷⁷ Porov. STEIN, Edith: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Freiburg im Br. 2006, s. 370.

⁷⁸ Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 123.

⁷⁹ Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 86.

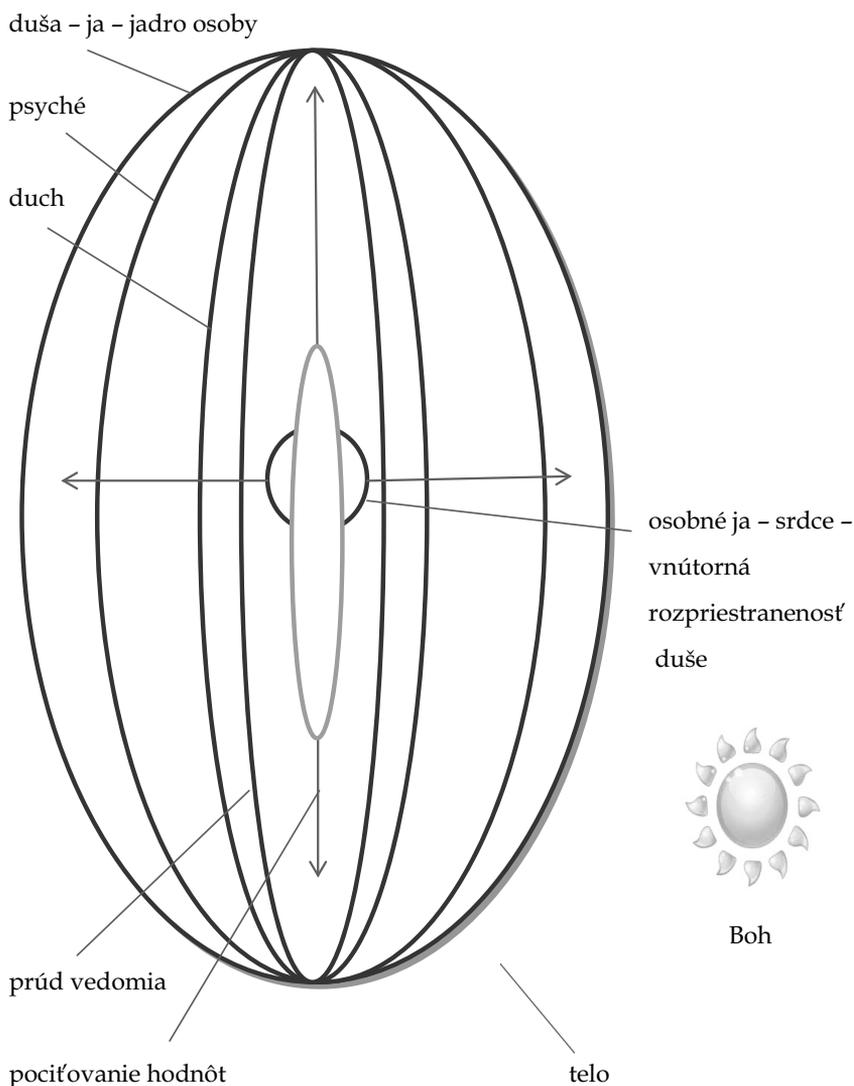
⁸⁰ Porov. WULF, Claudia Mariéle: *Freiheit und Grenze. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen*. Vallendar-Schönstatt 2005, 2. überarb. Aufl., s. 258.

⁸¹ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 146-147.

⁸² Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 134.

⁸³ Porov. WULF, Claudia Mariéle: *Subjekt - Person - Religion. Edith Steins Vermittlung zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 49 (2002) 3, s. 364, GARCÍA ROJO, Ezequiel: *Edith Stein: No hay persona sin libertad*. In: Sancho FERMIN, Francisco JAVIER (dir): *Edith Stein: antropología y dignidad de la persona humana*. Avila 2009, s.87-97.

⁸⁴ FERRER, Urbano: *Spuren von Johannes von Kreuz im Werk Edith Steins*. In: Beckmann, Beate, Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara (Hg.): *Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente*. Würzburg 2003, s. 135-146.



(obr. 3)

Niektoré skutky môžu byť vykonané aj menej vedome, napríklad zavretie okna, nie sú vykonané úplne nevedome, nie sú však slobodné.⁸⁵ Edita Steinová tým prijíma celú škálu rôznych stupňov vedomia od úplného nevedomia cez čiastočné vedomie až po úplné vedomie. Slobodné skutky sú vykonané vo vedomí, nie v stave zvieracej tuposti, čiže oslabeného vedomia. Človek si vtedy

⁸⁵ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 130.

musí byť vedomý seba samého, svojho cieľa, svojej slobody a svojej možnosti. Slobodné skutky vytvára iba v určitom období svojho pobytu.⁸⁶ Vtedy prechádza do vyššieho spôsobu bytia.⁸⁷ Miera bytia ľudí sa prejavuje v tom, koľko šírky, hĺbky a sily používa a využíva tým možnosti, ktoré ako osoba má.⁸⁸ Človek môže pritom formovať aj seba samého. To je umožnené slobodou, ktorá ponúka možnosť prechádzať do vyššieho spôsobu bytia, do inej formy vedomia (reflexie), určovať aktualitu vlastného bytia.⁸⁹ Človek môže formovať aj svoje telo, a to tým, že je pánom nad ním.⁹⁰ Do každého ľudského skutku sa zapája aj telo ako jeho nástroj, v ňom spoluúčinkuje, je cítené a chápané.⁹¹ Človek môže zastaviť nedobrovoľne vzniknuté reakcie.⁹² Tieto posledné myšlienky Edity Steinovej sa veľmi podobajú názorom Benjamina Libeta, ktorý na základe interpretácie psychologických experimentov tvrdí, že človek skutok iniciuje nevedome, ale môže ho vedomo potlačiť (vetovať) alebo mu nechať voľný priestor⁹³, a Daniela Wegnera, podľa ktorého sa ľudské skutky začínajú nevedome a slobodná vôľa je ilúziou.⁹⁴ Rozdiel medzi nimi spočíva v tom, že podľa Libeta a Wegnera každý ľudský skutok začína nevedome, zatiaľ čo podľa Edity Steinovej niektoré skutky vznikajú menej vedomo, tie však nie sú slobodné, a žiaden nevzniká nevedome. Okrem toho Edita Steinová kritizuje názor Tomáša Akvinského, že niektorá činnosť vyšších duchovných schopností nie je viazaná na telo poukazom na vtedy málo preskúmanú činnosť mozgu.⁹⁵ Na rozhodnutie vplýva podľa Edity Steinovej aj cit (Gemüt), ktorý spoznáva aj hodnoty.⁹⁶ Jeho citový život predstavuje škálu vnútorných stavov, nálad

⁸⁶ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 226-227.

⁸⁷ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 228.

⁸⁸ Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 128.

⁸⁹ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 229.

⁹⁰ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 230-231.

⁹¹ Porov. STEIN, Edith: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Freiburg im Br. 2006, s. 313.

⁹² Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 231.

⁹³ Porov. LIBET, Benjamin: *Mind Time*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2004.

⁹⁴ Porov. WEGNER, Daniel M.: *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002.

⁹⁵ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 231.

⁹⁶ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 119.

a intencionálne akty, v ktorých sa mu ukazujú hodnotové kvality predmetov. Tým poznáva svet ako svet hodnôt, etických či estetických, ale aj stavbu vlastnej duše. City ovplyvňujú stav človeka, dopĺňujú alebo umenšujú jeho silu. Ríša pozitívnych hodnôt je prameňom duchovnej sily.⁹⁷ City majú blízky vzťah k vôli aj k rozumu. Duša cez city prijíma to, čo na ňu pôsobí zvonka, a cez city vyjadruje vôľový postoj. Cez city je aj v sebe samej a zaoberá sa tým, čo do seba prijíma.⁹⁸ Tu ide o vzťah citov a rozumu. City (Gefühle) sa stávajú motiváciou konania aj poznania, lebo je nimi povzbudzovaný celý duchovný život.⁹⁹ Vo svojom vnútri má človek sídlo citového života, kde cíti, nachádza sa a je naladený. Prijímanie podnetov zvonka je aj citové. Cítenie je medzi rozumovým poznaním a vôľou. Prijímanie súcna nie je iba rozumové, ale aj citové, nimi je zachytená hodnota súcna a jeho význam pre vlastné súcno. Na základe citov a vôle k nemu zaujíma postoj.¹⁰⁰ V diele *Veda kríža* Edita Steinová tvrdí, že ak city (passiones) rozum usmerní smerom k dobru, posilnia dušu cnosťami, ak nie sú udržané na uzde, poškodia jej nerestami.¹⁰¹ Tu je Edita Steinová pod vplyvom náuky Jána z Kríža, ale celkom v duchu Tomáša Akvinského, hoci ich rozoberá menej podrobne ako Tomáš Akvinský a viac v súvisí spirituálnej teológie.

Človek vykonáva hodnotenie na základe spoznania hodnôt. Tie Steinová člení na objektívne a subjektívne. Objektívne sú vo veciach, subjektívne predstavujú význam pre nimi zasiahnutý subjekt. Tieto hodnoty motivujú k ďalšiemu poznávaniu, ako aj k vôľovému postoju a ku konaniu.¹⁰² Náuku o hodnotách rozlišuje pod vplyvom Husserla na materiálnu a formálnu. Formálna náuka o hodnotách, čiže axiológia, skúma to, čo je hodnota ako taká, podobne ako formálna logika. Materiálna náuka o hodnotách skúma vzťah druhu hodnoty ku škálam hodnôt. Najcennejšie základy materiálnej teórie hodnôt položil podľa nej Scheler.¹⁰³ Edita Steinová tu tieto možnosti iba načrtla, bližšie ich

⁹⁷ Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 113.

⁹⁸ Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 129.

⁹⁹ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 249.

¹⁰⁰ Porov. STEIN, Edith: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Freiburg im Br. 2006, s. 383.

¹⁰¹ Porov. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft*, ESGA 18, Freiburg im Br. 2007, 3. Aufl., s. 74.

¹⁰² Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 81-82.

¹⁰³ Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 67.

nerozviedla. Mette Lebechová vo svojej štúdií skúmania fenomenologickej teórie hodnôt u Edity Steinovej tvrdí, že Edita Steinová teóriu hodnôt rozvinula iba vo svojich raných dielach.¹⁰⁴ Lenže podrobnejšie skúmanie neskorších diel ukazuje, že Edita Steinová ani v nich celkom neopustila fenomenologickú metódu, a to ani pri skúmaní hodnôt, aj keď ich nemá tak podrobne rozpracované ako v raných dielach. Dobré je to, čo slúži k zdokonaľovaniu druhého, čo sa označuje ako hodnota.¹⁰⁵ Rozličnosť druhov súcien vytvára základ rozličnosti hodnôt. Aj tu sa Edita Steinová odvoláva na Schelera a jeho materiálnu teóriu hodnôt.¹⁰⁶ Hodnoty patria do oblasti esenciálnych súcien. Ak je súcno tým, čím má byť, čiže ak vlastní svoju esenciálnu pravdu, tak je dobrým. Hodnota súcna závisí od dosiahnutia účasti na bytí.¹⁰⁷ Tým prepája náuku o hodnotách s bytím, podobne ako Tomáš Akvinský.

V nadväznosti na sv. Jána z Kríža, ktorý to prevzal od Augustína, prijíma Edita Steinová v diele *Veda kríža* tri schopnosti duše, rozum, vôľu a pamäť, pričom prijatie pamäti ako osobitnej schopnosti sa snaží aj rozumovo zdôvodniť. Tým sa výslovne odlišuje od Tomáša Akvinského, ktorý prijal ako schopnosti duše rozum a vôľu.¹⁰⁸ Tieto tri schopnosti prijíma Edita Steinová už aj v dielach *Potencia a akt*¹⁰⁹ a *Konečné a večné bytie*.¹¹⁰

Normálny človek má podľa Edity Steinovej prirodzený zmysel pre to, čo je správne, čiže pre mravný poriadok vo svete, čo Tomáš Akvinský označuje ako synderesis, ako prirodzený habitus. Tento narušuje človek slobodnými skutkami, keď porušuje prikázania.¹¹¹ Edita Steinová tu používa teologické pojmy, je to v rámci teologického uvažovania o hriechu. Ale dá sa to filozoficky interpretovať ako porušenie morálnych noriem. Svedomie podľa nej podnecuje

¹⁰⁴ Porov. STEIN, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Freiburg im Br. 2008, STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg im Br. 2010, STEIN, Edith: *Eine Untersuchung über den Staat*, ESGA 7, Freiburg im Br. 2006, LEBECH, Mette: Stein's Phenomenological Value Theory. In: *Yearbook of the Irish Philosophical Society* 2010, s. 145, pozn. 1.

¹⁰⁵ Porov. STEIN, Edith: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Freiburg im Br. 2006, s. 272-273.

¹⁰⁶ Porov. STEIN, Edith: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Freiburg im Br. 2006, s. 273.

¹⁰⁷ Porov. STEIN, Edith: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Freiburg im Br. 2006, s. 273-274.

¹⁰⁸ Porov. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft*, ESGA 18, Freiburg im Br. 2007, 3. Aufl., s. 94.

¹⁰⁹ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 149.

¹¹⁰ Porov. STEIN, Edith: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Freiburg im Br. 2006, s. 377-379.

¹¹¹ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 139.

k správne mu konaniu a chráni pred nesprávnym, vyslovuje úsudok o vykonaných skutkoch. Ukazuje, nakoľko sú skutky zakorenené vo vnútri duše.¹¹² Na vykonávanie skutku potrebuje vôľa silu, ktorú má osoba v potencii.¹¹³ Tieto sily alebo schopnosti sú rozličné pre rozličné akty duše, ako vnímanie, myslenie, chcenie.¹¹⁴ Pri akte vôle je tá sila usmernená jedným smerom. Ak sa to častejšie opakuje, získava tým trvalé formovanie. Je k dispozícii pre ďalšie uskutočňovanie a daná sila sa môže použiť pre iné akty.¹¹⁵ Úmysel je zameraný na dobro ako na svoj cieľ.¹¹⁶

Slabosť vôle vysvetľuje Edita Steinová teologicky ako náklonnosť konať zlo pod vplyvom dedičného hriechu. Pod jeho vplyvom sú v človeku pohnútky k zlu. Bez pomoci Božej milosti nemá prirodzené nasmerovanie na dobro.¹¹⁷

V pozdných dielach Edita Steinová sa postupne odpútavala od fenomenologickej metódy v tom zmysle, že ju už nepoužívala tak často ako vo svojej ranej fáze. To bolo zapríčinené aj študovaním diel Tomáša Akvinského, ktorý nepoužíval fenomenologickú metódu. K tomu jej pomohol i preklad diel Tomáša Akvinského, aj keď pri tomto preklade sa vždy ešte neodpútala od fenomenologického prístupu.

Zdôvodnenie reality sveta, jeho intersubjektivitu, sa snaží ukázať analýzou kategórií, ktoré nechápe iba ako logické formy, ale aj ako základy ontologickej štruktúry reality. Jeho základom je bytie, ktoré sa prijíma v súhlase každého konečného súcna so súcnom a tým aj s bytím.¹¹⁸ Hoci je toto napísané v teologickom kontexte, v súvisi s hriechom, možno v ňom nachádzať aj filozofické tvrdenie.

¹¹² Porov. STEIN, Edith: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Auftriegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Freiburg im Br. 2006, s. 372.

¹¹³ Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 127.

¹¹⁴ Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 124.

¹¹⁵ Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 126.

¹¹⁶ Porov. STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, Freiburg im Br. 2004, s. 67.

¹¹⁷ Porov. STEIN, Edith: *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, ESGA 15, Freiburg im Br. 2005, s. 71.

¹¹⁸ Porov. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg im Br. 2005, s. 143.

Záver

V tomto príspevku bola preskúmaná štruktúra ľudského skutku v raných a neskorých dielach Edity Steinovej, ako aj jednotlivé časti tejto štruktúry. V ranej fáze vychádzal z pudov alebo citov, v neskoršej z praktického poznania. V tom možno badať vplyv Tomáša Akvinského, prechod od fenomenologického východiska k ontologickému. Pri skúmaní štruktúry ľudského skutku ostala Steinová ešte niekedy pod vplyvom fenomenológie (napr. pri predstavení citov). Popísala štruktúry skutku, ale pre jeho komplexné poznanie si treba z viacerých pohľadov a celistvejšie. Edita Steinová priniesla podnety aj z aktuálneho skúmania jej doby, napr. vplyv nevedomia. Svoju náuku o jadre osoby rozvinula viac pod vplyvom Georga Simmela, Terézie Avilskej a Jána z Kríža, čo sa premietlo aj v jej analýze citov. Podobne pod vplyvom Jána z Kríža prijala Augustínovu triádu schopností človeka, rozum, vôľu a pamäť, na rozdiel od Tomáša Akvinského, ktorý zastával názor o dvoch schopnostiach človeka: rozumu a vôle. Edita Steinová si všíma aj podnety z aktuálnych názorov jej doby, ako vplyv nevedomia či skúmania mozgu, či z majstrov spirituálnej teológie, Jána z Kríža a Terézie Avilskej. Často vyslovuje svoje filozofické názory, ktoré sa dajú starostlivým skúmaním odhaliť a dajú sa preskúmať rozumové dôvody na ich prijatie. V mnohých pohľadoch bola celkom originálna. Jej určenie závisí od štruktúry ľudskej osoby, od vzťahu tela, duše, psyché, jadra osoby a neskôr osobného ja.

Tento článok bol napísaný v rámci riešenia projektu VEGA 1/0167/11 Sloboda človeka a determinizmus.

prof. Dr. phil. fac. theol. Peter Volek

Narodil sa v roku 1964 v Bojniciach. Štúdium filozofie a teológie absolvoval v Bratislave a Innsbrucku. V roku 1995 sa stal doktorom filozofie (Innsbruck). V roku 2002 sa habilitoval a v roku 2009 sa stal profesorom v odbore katolícka teológia. Od roku 1995 prednášal v Kňazskom seminári v Badíne, od roku 2001 prednáša na Filozofickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku, kde je od toho istého času zároveň vedúcim Katedry filozofie.

József VÁLÓCZY

**Od obdivu stvorenia k modlitbe
Úloha poézie v myslení Simone Weilovej**

Abstract

Simone Weil, one of the most stimulating and significant personalities and thinkers of the twentieth century, converted to Christianity through the admiration of the ancient Greek culture, specifically through the fascination by beauty, the harmony of the universe. For her, beauty is a mirror of God's universal love for the world. The contemplation of beauty is "the school of attention," a way of learning to pray correctly and to accept the order of the world with all that is painful in it. It is perhaps a manner of learning to love the neighbor, the unfortunate one, with the most radical gestures of love. All of this fills the daily, ordinary life with marvelous poetry.

Keywords: poetry, universal love, religious metaphysics

O živote a dielach Simone Weilovej¹

Simone Weilová, ktorú môžeme považovať za najinšpiratívnejšiu a najpôvodnejšiu dušu XX. storočia, sa narodila v r. 1909 v Paríži, v zámožnej, intelektuálnej rodine. Pomerne skoro sa u nej zrodilo sociálne cítenie, sympatia, ba stala sa aj aktívnou účastníčkou robotníckych hnutí, ale nikdy nebola členkou komunistickej strany. Získala diplom stredoškolskej učiteľky filozofie a niekoľko rokov učila na gymnáziu. Keďže nechcela byť len teoretickou sociálnosti, rok pracovala ako vyučená robotníčka vo fabrikách a pri výrobných pásoch a zúčastnila sa španielskej občianskej vojny. Vtedy (vo veku 27-28 rokov) sa začal jej príbeh obrátenia: čítala evanjeliá (v gréčtine), pohrúžila sa do liturgie, gregoriánskeho spevu a mystické zážitky ju priviedli ku katolíckej viere. Podľa svedectva z duchovného denníka vedome oddŕažovala svoj krst, kým si nevyjasní neuspokojené otázky, kvôli ktorým sa plne nedokázala stotožniť s katolíckou cirkvou: „...ani som neverila, že si môžem položiť otázku krstu. Cítila som, že nedokážem čestne zanechať svoje city k nekresťanským náboženstvám a Izraelu [...] a verila som, že je to absolútna prekážka.“² Po

¹ Krásny životopis podáva monografia od Angelica Krogmann: Krogmann, A., *Simone Weil*, rowohlts monographien, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1991.

² *Attente de Dieu*, 39; pozri ešte: „...žiadna iná myšlienka nespôsobuje toľko bolesti, ako tá, že sa odtrhnem od veľkej a nešťastnej masy neveriacich“, *Attente de Dieu*, 17.

obsadení Francúzska Nemeckom bola prinútená kvôli židovskému pôvodu (hoci namietala, aby s ňou nakladali ako so židovkou) utiecť s rodinou do Ameriky, odkiaľ sa vrátila do Londýna, kde bola spolupracovníčkou exilovej francúzskej vlády (jej reflexie a diela použili autori povojnovej francúzskej ústavy. V solidarite s ubiedeným obyvateľstvom okupovaných oblastí hladovala dovtedy, kým jej telo nedokázalo vzdorovať tuberkulóze; zomrela 34 ročná.

Simone Weilová publikovala už aj pred obrátením (sú to predovšetkým články z oblasti vedy a filozofie, uverejnené v rôznych časopisoch), ale skutočne hodnotné spisy boli vydané až po jej smrti: z veľkej časti štúdie, viac zväzkov poznámok z denníka, dve monografické diela väčšieho rozsahu. Výnimočná jazyková znalosť (okrem svetových jazykov, ovládala aj dôležité jazyky staroveku a sanskrit) jej umožnila, aby čerpala z pokladov rôznych kultúr: mýty starovekého Orientu vplývali na ňu ako najstaršie germánske rozprávky či sväté spisy hinduizmu (Bagavad-Ghita), klasická anglická literatúra (Shakespeare) podobne ako súčasníci – velikáni francúzskej literatúry (Bernanos, Claudel, Camus) a nadovšetko staroveká grécka literatúra a filozofia: Homér, Aiskilos, Sofoklés, a hlavne texty Platóna, ktoré čítala s mystickou oduševnenosťou a úctou. Citáty z pôvodných zdrojov sú popretkávané zväzkami zhrnújúce jej spisy – aj bez nich by boli texty krásne, intenzívne, „husté“, často neargumentujú, ale „zjavujú“; precízne, jasne, čerstvo, s pôvodnými obrazmi, suchou triezvosťou intelektuálnej poctivosti, predsa decentne, s nedotieravým pátosom hovoria najčastejšie o tom, že každý šľachetný výtvar ľudského rozumu sa zrodil z predvídavosti evanjelia a intuície naň.³ Jej diela ponúkajú dojímavé stretnutie, ale vyžadujú tiež duchovnú námahu a kreativitu. Azda nás nedostatok systematickosti Simone Weilovej oprávňuje veľkodušne zaobchádzať pri spracovaní jej diela: v našej téme to znamená, že nebudeme len prísne hľadať, koľkokrát sa v textoch nachádza slovo „poézia“, ale budeme si všímať také texty, ktoré sa dotýkajú témy „umenia“ a „krásy“.

O hodnote poézie

Dlhý zoznam citovanej literatúry v dielach Weilovej naznačuje, nakoľko je pre ňu dôležitá poézia: práve ona zohrala veľkú úlohu pri jej konverzii. Poézia bola prvým zastavením, ako o tom hovorí vo svojom duchovnom životopise, keď

³ Krásnym príkladom toho je: „...objav geometrie v Grécku je najvzrušujúcejším spomedzi všetkých prorociev, ktoré ohlásili Krista“, *Intuitions Pré-Chrétiennes*, 118.

spomína zážitok z procesie v jednej malej portugalskej prímorskej dedine, kde videla utrápených obyvateľov, ich zúfalé pohľady a nekonečné utrpenie, a predsa sa títo ľudia túžobne povznášali k Bohu: „Tam som bola často presvedčená, že kresťanstvo je náboženstvom sluhov *par excellence*, že sluhovia sa nevedia nepripojiť k nemu a ja s nimi.“⁴ Tento duchovný zážitok bol preložený do poézie: „Niet veľkého výberu na vyliečenie, je iba jedna náplasť, ktorá by utrpenie učinila znesiteľnejším a tou je odlesk večnosti: krása. [...] Pre iné spoločenské vrstvy je poézia luxus. Ľudstvo tak potrebuje poéziu ako každodenný chlieb. Nie tú poéziu, ktorá je v slovách; tá sama o sebe nemá veľký ošoh. Skôr je potrebné, aby sa poéziou stal všedný, každodenný život.“⁵ Posledná zastávka jej konverzie je opäť v znamení poézie: z príležitosti duchovných cvičení počas Veľkého týždňa dostala ako dar jednu stredovekú anglickú ľubostnú báseň; prvýkrát a dlho iba ako báseň čítala tento text o tajomstve ľudských vzťahov, vychutnávala jeho slová, ktoré neskôr prerástli v modlitbu svedčiacu o vzťahu s Bohom, v zasväcujúcu modlitbu v jej jazyku (túto dynamiku by chcel vyjadriť aj titul tejto práce v štylizovanej forme), až raz pri opakovaní tohto textu zažila mystickú skúsenosť: „... sám Kristus zostúpil a vzal si ma so sebou“⁶.

Nemôže byť náhodou toľko podobných skutočností medzi jej katarziou, spôsobenou poéziou a mystickým zážitkom: vlastné, najosobnejšie a najoriginálnejšie skúsenosti potvrdzujú intuíciu (zrodenú mimochodom zo štúdia starej gréckej kultúry), že jestvuje vnútorný súvis medzi krásou a božskou skutočnosťou. Pre Weilovú poézia, umenie, krása má zjavujúci, sviatostný charakter: ničím nenahraditeľným svetlom, hodnovernosťou a silou svedčí o Bohu, na jeho obraz formuje a vytvára skutočnú jednotu – spoločenstvo. Preto katarzia, blízka mystickému zážitku, je *obrazom každej pravej skúsenosti s Bohom* a kritériom: podstatou oboch (obsahu aj intenzity) je *evidenčná skúsenosť*. Geniálnym a charakteristickým zoštylizovaním tejto evidenčnej skúsenosti končí Weilová svoje najkrajšie dielo (podľa mojej mienky – pozn. autora) *Intuície pred kresťanstvom*: „Keď niekto číta *Ilias* po grécky, nenapadne mu trápiť sa nad tým, či ho neoklamal jeho učiteľ gréckej abecedy.“⁷ Stretnutie s Bohom nie je výsledkom namáhania intelektu, ani poslušné prijatie povinných

⁴ *Attente de Dieu*, 37.

⁵ *La condition ouvrière*, 264-265.

⁶ *Attente de Dieu*, 38.

⁷ *Intuitions Pré-Christiennes*, 171.

predpisov, ale ovocie nadprirodzenej (vrúcnej) lásky:⁸ preto to nevie vyjadriť ani veda, ani inštitúcia, ani kolektívny - normatívny jazyk verejnosti, ale iba osobný jazyk mystiky, jazyk „ženícha a nevesty“, poézia.⁹

Spolupatričnosť poézie a skúsenosti s Bohom, odzrkadľujúca sa v dielach Simone Weilovej, nie je izolovaným citovým príbehom: pred alebo za ním môžeme objaviť jej obraz o svete a Bohu, ako aj celý systém filozofie, teológie a „náboženskej metafyziky“:¹⁰ To všetko vysvetľuje a dopĺňa syntézu jej života.

O nábožnej metafyzike

Simone Weilová, zjednotená s duchom starovekého Grécka, vyznáva, že krása sveta je totožná s jej *usporiadaním*:¹¹ tento poriadok je z jednej strany neosobný uplatňujúci sa neúprosnou potrebnosťou (o čom najviac svedčí zákon gravitácie, ktorý nepozná výnimky), na druhej strane tento poriadok z dôvodu, že v ňom samom sa odzrkadľuje neúmyselnosť¹², nezaujatosť a veľkodušnosť¹³, je pečaťou večnosti¹⁴, a preto sa môže stať predmetom kontemplácie: „Krása sveta sa skrz nevyhnutnosť stáva predmetom lásky. Nič nie je natoľko krásne, ako ťarbavosť vo vráskach chvíľkového vlnobitia mora, alebo vo večných vráskach pohorí. More nemôže byť v našich očiach menej krásne len preto, že sa v jeho vlnách potopili lode.“¹⁵ Usporiadané, súmerné, a preto aj harmonické univerzum môže byť človeku pravým domovom.

Svetom vládnuca anonymná, nestranná, ale aj veľkorysá nevyhnutnosť právom upozorňuje na Boha, „ktorý dáva slnku vychádzať nad zlých a dobrých a posielá dážď na spravodlivých i nespravodlivých“ (Mt 5,45), „ktorý súdi bez nadfŕžania osobám“ (1Pt 1,17), ktorý miluje univerzálnou láskou¹⁶. Nutnosť sveta, „poslušnosť matérie“¹⁷ nie je iné pre Boha ako stávanie sa transparentným, ktorého podstatou a najvlastnejším zjavením (a o tom svedčí

⁸ „Schopnosť nadprirodzenej lásky je tá jediná časť ľudskej duše, ktorá sa naozaj vie dotýkať týchto mystérií.“, *Lettre à un religieux*, 48.

⁹ Porov. *Attente de Dieu*, 47.

¹⁰ Výraz „nábožná metafyzika“ som prevzal od VETŐ MIKLÓS: VETŐ, M., *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, J. Vrin, Paris 1971.

¹¹ Porov. *La source grecque*, 119.

¹² „...stav bez finality, bez úmyselnosti je podstatou krásy sveta...“, *Attente de Dieu*, 134.

¹³ „Priestor je symbolom neutrality (indiferentnosti)... Všetko v ňom má to isté právo k bytiu.“, *Cahiers II*, 208.

¹⁴ „Krása to je večnosť tu dole.“, *Attente de Dieu*, 130.

¹⁵ *Attente de Dieu*, 91.

¹⁶ „Všetko, čo sa uskutočňuje, Boh rovnako chce.“, *Cahiers II*, 163.

¹⁷ *Attente de Dieu*, 92.

stvorenie) je utiahnutie sa, zrieknutie sa toho, aby bol všetkým¹⁸, jeho bezbrannosť, jeho vydanie sa napospas. V konečnom dôsledku pochopiť krásu sveta znamená, že v pozadí spoznáme stvoriteľské gesto kenotickej lásky: „Krása sveta sa ukazuje vtedy, keď človek objaví, že (nevyh-)nutnosť je podstata univerza a podstata (nevyh-)nutnosti je poslušnosť voči dokonale múdrej Láske.“¹⁹

Keďže univerzum v takomto priamom spôsobe je zrkadlom Boha, transcendentálnej skutočnosti, spôsob a metóda poznania sveta nie je iba technickou alebo vedeckou otázkou, ale teologickou: len tá veda má zmysel a oprávnenosť, ktorá dokáže kontemplovať poriadok sveta,²⁰ ktorá učí láske k pravde²¹ a čnostiam²² vedúcim k Bohu²³. Staroveké grécke chápanie vedy, matematiky, resp. geometrie, Weilová idealizuje: pretože sa ustavične snažia pochopiť také vzťahy, ktoré sú neprístupné predstave a ľudskému nazeraniu, kvalifikujú a pripravujú intelekt, aby sa v transcendentálnom svete pohyboval s istotou ako doma.²⁴

Poznanie tejto „nábožnej metafyziky“ môže objať celý život „obdivuhodnou poéziou“, ktorú Gréci ešte poznali, ale moderný človek ju už stratil.²⁵ Hľa, dojemný príklad tejto „obdivuhodnej poézie“ z pera samotnej Weilovej: „... 'logos' je nevyhnutnosťou, a to isté 'logos' je meno najvzrejšieho predmetu našej lásky. Láska, ktorou sa sv. Ján obrátil k tomu, čo bol jeho priateľ a pán, keď zotrval počas večere pri jeho hrudi, je tá istá láska, ktorou sa máme obracať na príčiny a účinky matematických súvislostí...“²⁶

Škola pozornosti a Božej lásky

Metafyzicko-teologické uvedomenie súvislostí estetiky, krásy, poézie a umenia dáva tušiť, že cieľom osvojenia správneho chápania umenia pre Simone Weilovú nie je iba zabezpečenie maxima estetického zážitku, ale aj jeho existenčný náboj.

¹⁸ „Boh sa zriekol toho, aby bol všetkým: až tak, že ho ukrižovali.“, *Cahiers II*, 70.

¹⁹ *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, 112.

²⁰ Porov. *La connaissance surnaturelle*, 24.

²¹ „Hocijaký dedinský blázon, v doslovnom zmysle slova, ktorý naozaj miluje pravdu, aj keď koktajúc by toho veľa nenahovoril, v myšlienkovom svete by predstihol Aristotela.“, *Écrits de Londres et dernières lettres*, 31.

²² „My sme matematikmi len vo vzťahu k matérii, Gréci od počiatku boli i v osvojovaní čností.“, *La source grecque*, 23.

²³ Porov. *Cahiers II*, 68.

²⁴ Porov. *Intuitions Pré-Christiennes*, 111.

²⁵ Porov. *La source grecque*, 152.

²⁶ *Intuitions Pré-Christiennes*, 133.

Prijatie poézie, umenia, krásy – podobne ako školské predmety²⁷ – je škola pozornosti. „Krásne je to, na čo vie človek nazerať“²⁸ – nazeranie je súčasne aj aktivita, aj pasivita: je v ňom nejaká zdráhavá disciplinovanosť, ktorá sa zrieka vytúženého zjednotenia s predmetom, a tak aj vlastníctva,²⁹ a zároveň plný, maximálne sústredený príklon, ktorý uplatňuje podobnú moc ako pri „stvorení z ničoho“: samotná túžba spôsobuje bytie toho, čo pred tým nejestvovalo.³⁰ Tak zrieknutie ako aj prijatie je dekreácia, osvojenie si vnútornej atitúdy vyprázdnenia, otvorenie sa predpokladá schopnosť pozornosti:³¹ vnútorná čistota, inšpirácia, pravda, čnosť, poézia, nemôže byť objektom vôle; človek ich nevie ináč získať, iba ak bude o ne prosiť.³² Nazeranie na krásu nás tak privedie nielen bližšie k Bohu, odvolávajúc sa na univerzálnu a bezpodmienečnú lásku, ale nás naučí aj správne sa modliť. Nazeranie na krásu je istá metóda, ktorej verné a dôsledné praktizovanie napomôže naladiť sa na Boží svet, na jeho „logiku“ a pripraví vhodné miesto v duši človeka na Boží príchod.

Pozornosť nie je len nevyhnutnou súčasťou spojenia s Bohom, ale je základom lásky k blížnemu, ktorá sa skláňa k najnešťastnejším: „Nešťastní nepotrebujú nič iné na tomto svete, okrem ľudí, ktorí sú k nim pozorní. [...] Plnosť lásky k blížnemu je v tom, že sme schopní opýtať sa: ‘Čo ti je?’“³³ Toto gesto sa zdá byť banálne, predsa sa nechápe samo o sebe: „Iba jedna vyvolená bytosť má tú schopnosť, aby sa opýtala druhej: ‘Čo ti je?’ Túto schopnosť nemá však od narodenia. Rokmi musí prejsť hmlistými nocami, blúdiac v nešťastí, ďaleko od všetkého, čo miluje a s pocitom prekliatia. Na konci však získa schopnosť položiť takúto otázku a uzdraviť utrpenie druhého.“³⁴

Pozornosť nelieči tým, že odstráni utrpenie. „Krása je to, čo človek nechce zmeniť.“³⁵ Nazeranie na krásu je *školou Božej lásky*: ako vypočutie jednej

²⁷ Porov. „Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l’amour de Dieu“, in *Attente de Dieu*, 71-80.

²⁸ *Cahiers I*, 269.

²⁹ „Priateľstvo je zázrak, v ktorom sa jedna osoba rozhodne, že druhú, ktorá je mu dôležitá ako život, bude ju sprevádzať z diaľky bez toho, aby sa k nej priblížil“, *Attente de Dieu*, 158.

³⁰ „Stvoriteľská pozornosť spočíva v tom, že ozajstnou pozornosťou sa obraciam k tomu, čo nejestvuje.“, *Attente de Dieu*, 107.

³¹ Pozri napr. kapitolu *Dekreácia (Znovustvorenie)* v *La pesanteur et la grace (Poznámkový zošit)*, (v maďarskom vydaní s. 22-29).

³² Porov.. *Cahiers II*, 88; ako aj: „Pravdu je potrebné žobrať.“, *Cahiers II*, 63; „Pravdu treba prosiť.“, *Cahiers II*, 72; pozri aj *Cahiers I*, 191; *Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu*, 145.

³³ Porov. „Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l’amour de Dieu“, in *Attente de Dieu*, 79.

³⁴ SIMONE WEIL-JOË BOUSQUET, *Correspondance, L'Age d'Homme*, Lausanne 1982, 18-19.

³⁵ *Cahiers I*, 204.

dokonalej piesne predpokladá, že sa nám páči autor i spevák,³⁶ tak spoznanie a uznanie krásy sveta je nemožné bez toho, aby sme v ňom nevideli dielo niekoho, na ktorého bezvýhradnú lásku chceme a vieme odpovedať bezvýhradnou láskou. Uznanie krásy sveta je totožné s prijatím ducha súhlasného-zmiereneho nevyhnutného poriadku, čo je gestom smerujúcim k bezpodmienečnej láske k Bohu aj vtedy, keď ten, ktorý je toho schopný, si toho nie je vedomý alebo výslovne odmieta tento vzťah. *Implicitné formy* lásky k Bohu (popri uznaní krásy sveta, je to aj priateľstvo, či láska k liturgii) Weilová považuje spomedzi všetkých foriem lásky za prejavy najvyššieho poriadku, na základe ktorých potom súdiaci Kristus vyznamená a odmení (porov. Mt 25,34-40).³⁷

Prijatie nevyhnutnosti znamená nielen prijatie udalostí – znamení v prírode, ale aj prijatie „poriadku milosti“ uplatňujúce sa v ľudských dejinách; keďže toto prijatie môže pochádzať z nazerania na krásu plynúcu z usporiadania, čo dáva istotu, že vie niekto krásnou myšlienkou a štýlom o ňom rozprávať – napr. *Ilias*. Iba Boh môže dať schopnosť duši, aby tak jasne, triezvo spoznala hrôzu ľudskej biedy, bez toho, aby stratila nežnosť a jasnosť.“³⁸ Toto prijatie môže motivovať či už implicitne, alebo explicitne láska k Bohu: spôsob a kvalita rozprávania nie o Bohu, ale o veciach sveta dáva hodnovernosť.³⁹

Na záver ešte jedno dojímavé textové svedectvo Simone Weilovej o nevyhnutnosti uzmierenej Božej lásky: „Božie milosrdenstvo sa ukazuje v radosi i v trápení. Je vyššou formou milosrdenstva ako to ľudské. Milosrdenstvo človeka sa zjavuje v dare radosi, alebo pod vonkajším vplyvom bolesti pri liečení tela, alebo pri výchove. Vonkajšie účinky nešťastia nesvedčia o Božom milosrdenstve. Vonkajšie efekty ozajstného nešťastia sú vždy zlé. Kto to chce poprieť, ten klame. V samotnom nešťastí zažiarí Božie milosrdenstvo. V hĺbke, v strede neútešnej horkosti. Kto padne do bodu, kde duša nevie zadržať výkrik: ‘Bože môj, prečo si ma opustil’, kto ostáva v tomto rozpoložení a neprestáva milovať, ten sa napokon dotkne niečoho, čo už nie je nešťastie, ani radosť, a čo je spoločné pre radosť i utrpenie, čo je ústredné, podstatné, čisté, čo je sama Božia láska. Vtedy vie, že radosť je sladkosťou vzťahu s Božou láskou,

³⁶ Porov. *Intuitions Pré-Chrétiennes*, 24.

³⁷ Porov. „Formes de l'amour implicite de Dieu“, in *Attente de Dieu*, 99-166; ako aj *Lettre à un religieux*, 28.

³⁸ *La connaissance surtanurelle*, 97 (v pôvodine zvýraznené)

³⁹ „Nie z toho, kto ako rozpráva o Bohu, ale z toho, ako rozpráva o pozemských veciach, je možné najlepšie určiť, či jeho duša sa zdržiavala v ohnisku Božej lásky.“, *La connaissance surtanurelle*, 97 (a iné geniálne príklady).

že nešťastie je ranou toho istého vzťahu, keď to bolí, a keď iba vzťah niečo znamená a nie jeho prežívanie. Takisto, keď opäť vidíme milovanú osobu po dlhšej odluke, nie sú dôležité slová, ktoré si povieme, ale hlas, ktorý potvrdzuje jej blízkosť. Poznanie takejto Božej prítomnosti možno nevezme nič z horkosti nešťastia, nevylieči doráňanú dušu. S istotou však vieme, že sama Božia láska k nám je podstatou tejto horkosti a tohto zranenia. S vďakou by som chcela vydávať o tom svedectvo.“⁴⁰

z maďarčiny preložil Michal Šuško

Dr. József Válczy, PhD.

József Válczy sa narodil v Budapešti v roku 1965. Štúdium filozofie a teológie absolvoval v Budapešti a Ríme, na Pontificia Universitas Gregoriana. Tu napísal aj svoju prvú licenciátnu prácu o vzťahu viery a rozumu v diele Simone Weilovej a neskôr druhú v Budapešti o ekleziologickej vízii Waltera Kaspera. Jeho dizertačná práca, obhájená na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity Petra Pazmányho, hovorí o postmodernom myslení a jeho vplyv na identitu a kresťanskú teológiu.

Kňazom arcidiecézy Esztergom-Budapešť sa stal v roku 1992. Od roku 1994 vyučuje filozofiu na teologickom inštitúte v Esztergome a od roku 2006 aj v Szegede. Pravidelne prednáša aj na teologickej fakulte v Budapešti.

⁴⁰ *Attente de Dieu*, 58.

Magda KUČERKOVÁ

O eucharistickej dráme *Božský Narcis*

Abstract

The study offers an interpretation of a theatre play (*El Divino Narciso*) written by a Mexican nun Juana Inés de la Cruz at the end of the 17th century. The interpretation in the context of the genre of Eucharistic drama focuses on its mythological and allegorical character, in broader sense on the poetics close to Spanish mystic tradition and artistic syncretisms, which inspired the creative and dynamic tension between the autochthon heritage of the American continent and the European culture. The main idea behind the interpretation of this baroque play is the theological concept of vicarious substitution introduced in to the Catholic theology of the 20th century by H.U.von Balthasar. The final part offers a suggestion to see the genre of Eucharistic drama in the context of *loci theologici*.

Key words: antic myth, Eucharistic drama, allegory, vicarious substitution, *locus theologicus*

Antický mýtus o Narcisovi inšpiroval naprieč ľudskými dejinami mnoho autorov. Zaiste nielen pre príbeh ako taký, ale aj pre myšlienku, ktorá s ním vstupovala do kultúrneho povedomia a ktorá jasne črtala potrebu človeka porozumieť vnútorným zákonitostiam fungovania sveta i zmyslu bytia či odhaľovala túžbu po naplnení akejsi univerzálnej spravodlivosti.

Jedna z najstarších a zrejme najznámejších verzií pochádza z Ovídiovhovho pera, ktorým ju zvečnil do *Metamorfóz*. Narcis je mladý, pekný, avšak pyšný a nedokáže ľúbiť. Krutým spôsobom zavrhuje lásku nymfy Echo a predtým ďalších nýmfi. Zúfalá Echo sa utiahne do samoty, schudne a zakrátko z nej zostane iba plačlivý hlas. Ohrdnuté nymfy žiadajú odplatu nebies, na čo prichádza trest bohyně Nemezis: *Narcis sa zaľúbi, no nikdy nebude môcť vlastniť objekt svojej lásky*. Raz, keď si chce Narcis uhasiť smäd, vzhliadne svoj vlastný obraz v čistom a nedotknutom prameni a zaľúbi sa doňho. Odvtedy, bez toho, že by o tom vedel, túži sám po sebe a veľmi trpí, neje, nespí a zakrátko na to zomiera.

Stredoveké poňatie mýtu položilo dôraz na motív smrti lásky, neskôr sa však pozornosť začala obracať inam, k sile lásky. Na ňu nadviazala aj mexická

baroková autorka, rehoľná sestra Juana Inés de la Cruz¹ vo svojej umelecky prenikavej interpretácii Božej lásky k človeku v diele *Božský Narcis* (1689/1690). To, že sa nechala inšpirovať antikou, nebolo v jej dobe (ani predtým, ani potom) nejako ojedinelé, nakoľko mala klasické vzdelanie, a ako bolo zvykom už u humanistických vzdelancov aj na Slovensku, neraz – práve pri šírení kresťanstva – čerpali zo starovekej kultúry a umenia. Dielo je plné nádeje, ako tomu zodpovedá evanjeliové poslanstvo, ktorým naplnila mýtický príbeh, a ukrýva sa v ňom alegória Kristovho utrpenia a ustanovenia Eucharistie.²

Božský Narcis je tzv. eucharistickou drámou (*auto sacramental*) alebo aj hrou Božieho tela vo veršoch. Ide o žáner, ktorý sa v západnej literatúre rozvinul z veľkonočného trópu (vznik zač. 10. stor.) ako súčasť introitu veľkonočnej liturgie. Za jeho predobraz možno v španielskej a po španielsky písanej literatúre považovať aj stredovekú liturgickú drámu didaktického charakteru, inscenovanú v chrámoch v 12. a 13. storočí, ktorá však ešte nebola ani eucharistickou, ani alegorickou.³ Podoba, ktorú do žánru vtlačila baroková literatúra, nadobúda prvé špecifické rysy v období, keď má aj divadlo jasné kontúry, rovnako ako slávnosť Božieho tela (16. stor.).⁴ *Auto sacramental* neproblematicky teologické pravdy, zobrazuje známu a esenciálnu tému učenia Cirkvi z mnohorakých hľadísk a v rôznorodých prejavoch, pričom

¹ Bližšie k autorke i tvorbe pozri KUČERKOVÁ, M.: Sor Juana Inés de la Cruz (1648 – 1695) – cesta do hĺbky teologického poznania. In: *Verba theologica*, roč. X, 2011, č. 1, s. 121 – 133.

² Originálne uvažoval o vzťahu kresťanského zjavenia a gréckej mytológie nemecký teológ Hugo Rahner (1900 – 1968). Jeho spôsob nahliadania na vnútornú spojitosť medzi ranokresťanskou teológiou a mytológiou v kontexte kerygmatickej teológie čiastočne načrtáva Ľubomír Hlad v štúdiách: Životné etapy Huga Rahnera a jeho dielo. In: *Nové horizonty*, 2, 2008, č. 2, s. 19 – 22 a Hugo Rahner: Antropologická dimenzia kerygmatickej teológie a jej myšlienkové pozadie. In: *Nové Horizonty*, 2, 2008, č. 4, s. 166–168. Tento slovenský teológ sa vzťahu medzi kresťanstvom a mytológiou dotýka aj z hľadiska postmodernej reflexie, a to v štúdií *Predpoklady autentickej viery v podmienkach pokoncilového západného kresťanstva*. In: *Sloboda - viera - autenticita*. Andrea Blaščiková, Peter Kondrla (eds.). Nitra: UKF, 2011, s. 27 – 29.

³ Pozri YNDURÁIN, D. (ed.): Estudio preliminar. In: CALDERÓN DE LA BARCA, P.: *El gran teatro del mundo*. Madrid: Alhambra, 1989, s. 5.

⁴ Ako na to poukazuje Domingo Ynduráin, za zrodom eucharistickej drámy môže byť konkrétny cirkevný podnet, čo sčasti potvrdzuje nariadenie provinciálneho koncilu v Compostele z r. 1565, ktorým sa ukladá jasavé slávenie sviatkov pripomínajúcich vykúpenie ľudstva, pričom osobitým spôsobom sa má duchovná radosť prejavovať pri narodení Pána a v deň Najsvätejšieho Kristovho Tela. Niekedy v tomto období sa rodí svojská „divadelno-teologická syntéza“: „[...] alegorická zložka procesií je daná do služby divadelnej hry, v ktorej sa predostiera téma svätej teológie vrcholiaca exaltáciou Eucharistie.“ Procesia v nej prestáva byť predstavením samým o sebe, minimalizuje sa priestor pre aktívnu účasť ľudu, možno pozorovať snahu „obnoviť misionárskeho ducha pôvodnej Cirkvi (tu je viditeľný ignaciánsky vplyv) a vyhýbať sa miešaniu profánnych a náboženských prvkov“. YNDURÁIN, D. (ed.): Estudio preliminar. In: CALDERÓN DE LA BARCA, P.: *El gran teatro del mundo*. Cit. d., s. 8 – 9.

tematicky načiera zo Starého zákona, z dogmatiky, z liturgického slávenia či zo života svätých. Slovenská divadelná scéna nikdy nerozvinula žáner eucharistickej drámy s uvedenými črtami a umeleckou úrovňou tzv. španielskeho zlatého veku (Pedro Calderón de la Barca), počnúc humanizmom u nás poznáme predovšetkým školské hry (v latinčine), ktoré však mali skôr historickú, než umeleckú hodnotu.⁵

Hoci má *Božský Narcis* Sor Juany Inés de la Cruz už svoj vek, jeho dômyselná a krásna poetika z neho robia dielo nadčasové. Nie je to však len kvôli mnohým výrazovým polohám, štýlom či ozvenám literárnej tradície, ktoré sa v ňom sústredili, ale aj pre originálny spôsob uchopenia Božieho obrazu a pre podnety reflexívneho charakteru, ktoré z tejto umeleckej interpretácie vždy nanovo plynú.

Prológ k Božskému Narcisovi

Hra Božieho tela *Božský Narcis* nadobúda významovú celistvosť len vtedy, ak je súčasťou uvažovania o nej aj jej prológ (tzv. loa), krátky dramatický útvar, vychádzajúci z tradície španielskeho klasického divadla, ktorý vovádzal diváka do témy eucharistickej drámy, hoci súčasne rozvíjal i vlastnú tému. Obraznosť *Prológu k Božskému Narcisovi* sa usiluje vstúpiť do autochtónnej kultúry obrazu, prispôbiť sa jej rétorike, farbitosti i dynamike, ako ich mala autorka (mexická kreolka) možnosť odpozorovať z ľudovej kultúry, ktorá ju obklopovala (domorodci, miešanci Indiánov a Španielov, mulati) a poznamenala aj melodickosť jej verša, hoci školeného európskou metrikou.

Prológ k Božskému Narcisovi má, podobne ako samotná eucharistická dráma, alegorický charakter. Hlavnými postavami sú Západ a Amerika, Viera a Zápal, oba páry v manželskom zväzku. Je situovaný na americký kontinent a začína oslavou sviatku domorodého boha semien, a teda oslavou starodávneho rodu, ktorý vzišiel z boha slnka. Sviatok je výrazom radosti i vďaky, adresovanej bohu, ktorý zúrodňuje pôdu, a preto mu náležia prvé plody zo žatvy. V kontexte oslavy je zrejмый odkaz na rituál vytvárania božej modly, spočívajúci v zmiešaní nevinnej ľudskej krvi so semenami:

⁵ Bližšie k vývinovým aspektom náboženskej drámy v slovenskom prostredí pozri MICHALCOVÁ-CESNAKOVÁ., M.: Z divadelných počiatkov na Slovensku. Bratislava: Národné divadelné centrum, 1997, 180 s.

*¡Dad de vuestras venas
la sangre más fina,
para que, mezclada,
a su culto sirva;
y en pompa festiva,
celebrad el gran Dios de las Semillas!*⁶

*Dajte zo svojich žíl
najčistejšiu krv,
aby, zmiešaná,
jeho kultu slúžila
a v pompéznej slávnosti
oslavujte veľkého boha semien!*

Oslava boha semien sa odohráva vo vznešenom duchu kolektívneho rituálu, tanec i spev, ale aj teológia domorodého, pravdepodobne náhuatlanského obradu očisťovania a prijímania boha, miestami asociuje paralely s kresťanskou liturgiou.

Viera a Zápal prinášajú pôvodnému obyvateľstvu prvé záblesky poznania o Kristovom vykupiteľskom diele, o Bohu, ktorý sa v katolíckej liturgii opakovane sebadaruje v podobe chleba, pričom tomuto aktu predchádza očistenie hriechov „v krištáľovo čistom prameni krstu“⁷. Kým Viera to robí nežne, s láskou a zmierlivo, Zápal a jeho vojaci sa ju snažia chrániť pred urážkami a zbraňami sa usilujú zlomiť hrdosť domorodcov.

V závere prólogu autorka vinie zvláštny transkulturačný obraz⁸, prameniáci v radostnom a zároveň pohnutom zvolaní všetkých protagonistov (Amerika, Západ – Viera, Zápal), teda aj tých, čo pôvodne uctievali domorodé božstvá: „*Blažený deň,/keď som spoznal veľkého Boha semien!*“ *¡Dichoso el día / que conocí al gran Dios de las Semillas!*⁹) Tento oslavný výkrik sa ako refrén podchvíľou objavoval v domorodom rituále, avšak v závere prólogu nadobúda celkom

⁶ Loa para el auto sacramental de “el Divino Narciso”. In: SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: *Obras completas*. México: Editorial Porrúa, 2007, s. 383. Verše Sor Juany Inés de la Cruz v tejto štúdií voľne preložila Magda Kučerková.

⁷ Tamže, s. 389.

⁸ Spojenie odvodzujem od pojmu *transkulturácia* kubánskeho antropológa F. Ortiza, ktorý ním v štyridsiatych rokoch 20. storočia pomenúva proces prenášania jednej kultúry do druhej, pričom nezahŕňa len moment nadobúdania odlišnej kultúry (akulturácia), ale aj istú stratu predošlej kultúry, berie pritom na zreteľ aj utváranie nových kultúrnych javov (neokulturácia). Bližšie pozri ORTIZ, F.: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura, 1963, s. 103. V prípade prólogu k *Božskému Narcisovi* ide o vnášanie kresťanského náboženského prvku do kozmogónie domorodého sveta, ktorý si ho osvojuje pre jeho láskyplnú podstatu, zásadne odlišnú od krutých aztéckych rituálov, a otvára sa novým teologickým pravdám, hoci súčasne nemôže celkom zaprieť osobité znaky naturelu či mentality.

⁹ Loa para el auto sacramental de “el Divino Narciso”. In: SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: *Obras completas*. Cit. d., s. 390.

osobitý charakter, Nové Španielsko, už nábožensky zjednotené, ním totiž slávi „pravého Boha semien“ (Verdadero Dios de las Semillas), kresťanského Boha.¹⁰ Amerika a Západ sa v poslednej scéne prológu dopytujú na Božiu podstatu. Západ sa obracia na Vieru so žiadosťou: „[chcem] poznať život i smrť toho veľkého Boha, o ktorom tvrdíš, že je v Chlebe“¹¹ (*saber la vida/ y muerte de ese gran Dios/ que estar en el Pan afirmas*). Viera vzápätí začína skladať metaforický a alegorický obraz Boha sprítomneného v Eucharistii a ním je Božský Narcis, alegória v alegórii prológu. V oboch prípadoch, v eucharistickej hre i v prológu k nej, nadobúda zjavenie Boha, ktorého esencia je nevýslovná, jedínú možnú podobu, a to obraznú, napojenú na konkrétnu historickú a kultúrnoantropologickú súvislosť, čo potvrdzujú aj slová Viery:

<i>[...] que ya conozco que tú te inclinas a objetos visibles, más que a lo que la Fe te avisa por el oído; y así, es preciso que te sirvas de los ojos, para que por ellos la Fe recibas.¹²</i>	<i>...ved' už viem, že ty sa klaniasť viditeľným veciam viac než tomu, čo ti Viera oznámi sluchom; a tak je správne, aby si si poslúžil očami, a nimi Vieru prijal.</i>
---	---

K dejovej výstavbe Božského Narcisa

Aj alegorický charakter drámy utvárajú jej hlavné postavy: Božský Narcis, Ľudská prirodzenosť, Milosť, Echo ako padlý anjel, jej Pýcha a Sebaláska. Rozprávanie rámcujú i ďalšie dve alegorické postavy, Pohanstvo a Synagóga. Pohanstvo (oblečené ako nymfa, sprevádzaná ďalšími nymfami a pastiermi), v bukolickej atmosfére utvárajú prameňmi a kvetmi, tleska božskej krásy Narcisa-človeka, Synagóga spieva pieseň chvály Pánovi stvorenstva. Do týchto chvál, na jednej strane človeka, na druhej strane Boha, vstupuje hneď v úvode drámy Ľudská prirodzenosť, ktorá sa prehlasuje za matku všetkých ľudí, a usiluje sa sprostredkovať im podstatu a zmysel svojho bytia. Vedie ich k zjednoteniu chvál a k spoločnej oslave dokonalej Božej krásy, krásy Boha

¹⁰ Interpretáciu *a parte* by si zaslúžilo slovné spojenie „Boh semien“. Český preklad použil výraz „Boh sejby“, čo však istým spôsobom redukuje interpretačné možnosti, nakoľko v ňom je neutralizovaný stvoriteľský a životodarný rozmer Boha a jeho prítomnosti vo svete.

¹¹ *Loa para el auto sacramental de "el Divino Narciso"*. In: SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: *Obras completas*. Cit. d., s. 389.

¹² Tamže, s. 389.

a človeka v jednom. Týmito chválami i plačom, akoby na spôsob jednomyseľnej modlitby, chce obmäkčiť Božského Narcisa, od ktorého svetla ju vzdialila jej vina.

*Y así, bien es que yo nombre
aguas turbias a mi culpa,
cuyos obscenos colores
entre mí y Él interpuestos,
tanto mi ser descomponen,
tanto mi belleza afean,
tanto alternan mis facciones,
que si las mira Narciso,
a Su imagen desconoce.¹³*

*A teda, je dobre, že nazývam
kalnými vodami svoju vinu,
ktorej nehanebné farby
medzi mňa a Jeho vložené,
tak veľmi moje bytie rozkladajú,
tak veľmi moju krásu špatia,
tak veľmi menia moje rysy,
že keď ich uzrie Narcis,
Svoj obraz nespozná.*

Spolu s nimi sa Ľudská prirodzenosť vyberá hľadať prameň, ktorý by zotrel všetko, čím sa previnila, a Narcisovi ukázal jeho dokonalú krásu. Počas putovania sa k nej pridáva Milosť. Spoločne prichádzajú k prameňu a ukryjú sa v konároch stromu nad ním. Medzitým je Narcis sám, opustený, v lone prírody, kde za ním prichádza Echo, ktorá si vo svojej Sebaláske a Pýche, zaumieni, že ho zvedie krásou. Keď ju Narcis odvrhne, žiarlivá začína spriadať úklady proti Ľudskej prirodzenosti, aby sa už na ňu nikdy nepozrel:

*porque es a Él tan parecida,
en efecto, como hecha
a Su imagen (jay de mí!,
de envidia el pecho revienta),
que temo que, si la mira,
Su imagen que mira en ella
obligará a su Deidad
a que se incline a quererla;
que la semejanza
tiene tanta fuerza¹⁴*

*pretože sa Naňho tak podobá,
vskutku, akoby urobená
na Jeho obraz bola (ach, beda mi!,
závistou moja hrud' sa vznieti),
až bojím sa, že ak ju zočí,
Svoj obraz, čo v nej vidí
jeho Božstvo donúti
podať sa a mať ju rád,
veď podoba
má veľkú silu*

¹³ Auto sacramental de "el Divino Narciso". In: SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: *Obras completas*. Cit. d., s. 395.

¹⁴ Tamže, s. 397.

Narcis napokon prichádza k prameňu, skloní sa nad jeho hladinu, uvidí v ňom svoj obraz a zaľúbi sa doňho. Kontempluje svoju krásu a trpí smrteľnými mukami. Napokon sa odovzdá spaľujúcemu ohňu svojej lásky a zomiera. Ľudská prirodzenosť spolu s celým vesmírom oplakáva Narcisovu smrť a vyčíta si, že jeho Krása zomrela kvôli nej. Prichádza Milosť a utešuje ju: „*Živý je tvoj Narcis, / neplač, nenariekaj, / ani medzi mŕtvymi nehľadaj/ Toho, čo je večne živý*“ (*Vivo está tu Narciso, / no llores, no lamentos, / ni entre los muertos busques/ Al que está Vivo siempre*¹⁵). Mytologicko-biblická alegória Boha zamilovaného do svojho odrazu v človeku končí opätovným stretnutím Prirodzenosti a Božského Narcisa v spôsobe sviatostnej Eucharistie, ktorú Milosť prirovnáva k nádhernému, čistému kvetu. Na rozdiel od antického mýtu Narcisova láska nezomiera, naopak, stáva sa prameňom nového života.

K niektorým interpretačným momentom eucharistickej drámy

Božský Narcis je živým poetickým rozprávaním o Bohu zamilovanom do svojej krásy, ako ju vtlačil do duše prebývajúcej v smrteľnom ľudskom tele. Je umeleckým stvárnením Mesiáša, čo prichádza ako zmierna obeta za hriechy človeka. Napriek tomu, že mýtus o Narcisovi ako forma nedáva priestor vyrozprávaniu všetkých dejinných momentov Ježišovho vykupiteľského diela, táto eucharistická dráma odhaľuje zmysel jeho existencie, ktorou je, ako tvrdí H. U. von Balthasar, *zastúpenie*¹⁶. Ak za cieľ zastúpenia považujeme „spásu, zjavenie Božej lásky a účasť človeka na Božej prirodzenosti, teda nový spôsob života“¹⁷, Narcisova smrť, v ktorej berie na seba pády, vzdialenie sa, úzkosti či bolesť Ľudskej prirodzenosti, je naplnením jeho zástupného pôsobenia, ktoré realizuje z pozície prostredníka medzi Bohom a človekom, v najintímnejšom a jedinečnom spolu/bytí v Trojici.

Božský Narcis je vyobrazením milujúceho Otca, starostlivého Pastiera hľadajúceho stratenú ovečku, nežného Syna, obdivuhodného, silného Boha a Kráľa, Dávidovho potomka, Milovaného, čo hľadá milovanú, Milovaného hľadaného milovanou či kvetu, na ktorého nádhernej korune odpočíva Duch Svätý a jeho dary. (Mnoho ďalších pomenovaní vystupuje explicitne

¹⁵ Tamže, s. 420.

¹⁶ Pozri BALTHASAR, H. U. von: *Katolicita a Společenství svatých*. IN: *MKR Communio*, 2001, 1, s. 69. Podľa SEDLÁKOVÁ, B.: *Myšlienka zastúpenia v kristológii a v spoločenstve svätých*. Diplomová práca. Bratislava: Univerzita Komenského, 2011, s. 10.

¹⁷ SEDLÁKOVÁ, B.: *Myšlienka zastúpenia v kristológii a v spoločenstve svätých*. *Cit. d.*, s. 10. Uvedená magisterská práca bola prvým podnetom k môjmu uvažovaniu o hre Božieho tela z perspektívy myšlienky zastúpenia, nakoľko predstavuje precízne uvedenie do tohto jedinečného teologického konceptu.

a implicitne z interpretovaného textu.) Jeho čistá a dokonalá Božská prirodzenosť prijíma prirodzenosť človeka, na ktorej konci je smrť, len aby opäť mohol uzrieť v ľudskej prirodzenosti svoj obraz a uviesť ju do spoločenstva so sebou.

V kompozícii diela akiste nemožno považovať za náhodu radostnú povahu alegorickej postavy Milosti, ktorá už zďaleka kričí na Ľudskú prirodzenosť a ohlasuje jej dobrú správu: „šťastná duša, ktorá si zaslúži, aby som v nej mala svoj príbytok“ (*dichosa el Alma que merece tenerme en su morada*“), „tisíc ráz šťastná je tá/, čo ma vidí takto zblízka; ako blízko je Slnko, keď sa zjaví Úsvit“ (*Venturosa es mil veces/quien me ve tan cercana;/ que está muy cerca el Sol / cuando parece el Alba*). Milosť sa predstavuje ako dar, je spolupútničkou Prirodzenosti na ceste k Bohu, jej prítomnosť ju robí vytrvalejšou a silnejšou, a čím viac sa približuje k svojmu cieľu, roznečuje v nej svetlo, ktoré Narcisovi umožní, aby sa uzrel v hladine prameňa.

Kľúčovým symbolom poézie *Božského Narcisa* je voda. Autorka ho rozvíja v jeho hlavných biblických významoch, na prvý pohľad protirečivých: na jednej strane ako živel, čo prináša skazu (potopa), a teda ako hriech samotný i trest zaň, na druhej strane ako krištáľový prameň, zmývajúcí viny, čiže ako čosi vitálne, životonosné. Adamov hriech prirovnáva k moru, ktorého vody obmyli každého a vyliali sa do riek a prameňov, do ktorých je ponorená Prirodzenosť a v nej ukrytá krása Narcisa. Milosť privádza Ľudskú prirodzenosť k priezračnému a svätému prameňu, k prameňu dokonalosti, plnému zásluh a darov, uchránenému od akejkoľvek poškvrniny, ku ktorému sa ona obracia s prosbou, aby zmyl jej viny a dovolil Narcisovi uzrieť krásu, čo do nej vtlačil:

*¡Oh, Fuente divina, oh Pozo,
de las vividas aguas,
pues desde el primer instante
estuviste preservada
de la original ponzoña,
de la transcendental mancha,
que infesta los demás Ríos:
vuelve tú la imagen clara
de la beldad de Narciso,
que en ti sola se retrata
con perfección Su belleza,
sin borrón Su semejanza!*

*Och, božský Prameň, och, Studňa
živých vôd,
už od prvej chvíle
si bola uchránená
od dedičného jedu,
od škvrny, čo presahuje skúsenosť
a zamoruje ďalšie rieky:
navráť ty jasný obraz
Narcisovej krásy,
veď len v tebe samej dokonalosťou
zvečnená je Jeho krása,
bez jedinej šmuhy Jeho podoba!*

Poeticky priehľadná alúzia na Pannu Máriu je vysvetliteľná v jej osobnom akte sebadarovania, ktoré sa zhmotnilo bezvýhradným prijatím vteleného Slova a jeho vykupiteľského pôsobenia v dejinách spásy so všetkým, čo ono zahŕňalo, no predovšetkým ju osvetľuje jej ničím nepoškvrnená čistota, zmierňujúca priepasť medzi Narcisom a hriešnou Prirodzenosťou, jej osobné „prostredníctvo“ medzi Bohom a človekom.

Zástupná modlitba je v tomto literárnom diele vsadená aj do starozákonneho kontextu: Ľudská prirodzenosť sa spolieha na zbožných príhovorcov, čo obetami, slzami i celkom odvážnym nasadením vlastnej spásy, počnúc Ábelom cez Abraháma k Mojžišovi po prorokov, usilujú sa jej navrátiť prvotnú dôstojnosť a Narcisovu priazeň. Paradoxne, pomedzi fragmenty najstarších dejín spásy čitateľa/diváka prevedie Echo, čo potom, ako si vypočuje, že ľudstvo zvoláva svojho Spasiteľa raz ako dážď z neba inokedy ako plod útrob zeme, si uvedomí dvojakú, božsko-ľudskú podstatu Narcisa.

Z hľadiska výstavby textu sa interpretácia Echo ako diabla javí nanajvýš originálna. Keď si prizná porážku, jej prejav sa začína fragmentarizovať, hnev a bolesť jej berú výrečnosť a stáva sa iba ozvenou Narcisa: „Som – smutná – nahnevaná / keď vidím – že – Narcis / krehkú – bytosť – ľúbi.“ (*Tengo – Pena – Rabia / De ver – que – Narciso / A un – ser – quebradizo – Quiere*)¹⁸. Ako na to nemenej bravúrne upozorňuje mexický spisovateľ Octavio Paz: diabol je imitátor Boha, opakuje Jeho slová, ibaže Božiu múdrosť premieňa na vyprázdnený šum.¹⁹

Jedným z najsilnejších momentov čítania a interpretácie *Božského Narcisa* je poetika vyvierajúca zo španielskej mystickej tradície, ktorej literárnou inšpiráciou bolo *Sväté písmo* a zvlášť *Pieseň piesní*. Cez túžbu Prirodzenosti po Narcisovi, zhmotnenú v jeho úpornom hľadaní, presvitá ľúbostná tematika (*voňavá mirha Jeho dych vypúšťa; nesmierne nežný, ako slonovina biely je jeho krk; žiadaný a túžený je môj božský Milovaný; ten, ktorého moja duša miluje*). Vzťah Milovaného a milovanej je vsadený do prírodnej scenérie (ozvena mystiky i mýtu), ktorá sa stáva žriedlom symboliky, pastorálnych prvkov i pomenovaní spojených so zveľbovaním pôvabov Milého i milej.

*¡Oh, Ninfas que habitáis este florido
y ameno prado, ansiosamente os ruego
que si acaso al Querido*

*Ó, nymfy, čo obývate túto zakvitnutú
a ľúbeznú líuku, túžobne vás prosím
ak azda Milého*

¹⁸Auto sacramental de “el Divino Narciso”. In: SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: *Obras completas*. Cit. d., s. 410 – 412.

¹⁹ Pozri PAZ, O.: *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, s. 463.

*de mi alma encontrareis, de mi fuego
Le noticiéis, diciendo el agonía
con que de amor enferma el alma mía!*

*mojej duše stretnete, o mojom ohni
Mu povedzte, riekňte mu o agónii
lásky, ktorou ochorela moja duša!*

*Si queréis que os dé señas de mi Amado,
rubicundo esplendor Le colorea
sobre jazmín nevado;
por su cuello, rizado Ofir pasea;
los ojos, de paloma que enamora
y en los raudales transparentes mora.*

*Ak chcete podobizeň Milovaného,
žiara rumenca Ho krásli
na zasneženom jazmíne,
na jeho krku sa kučeravý Ofir nosí,
oči sťa holubica, čo láskou uçarúva
a v priezračných tokoch prebýva.*

Uplatnenie dialógu sa v dramatickom žánri javí ako čosi prirodzené. Dialogickosť, ako si ju pamätáme z *Duchovného spevu* (Cántico espiritual) sv. Jána z Kríža, sa však vo vzťahu Ľudská prirodzenosť a Narcis nikdy nerozvinie: ódy na Božiu krásu v stvorenstve a osobitne v človeku, majú skôr monologický charakter, o to viac však vynikne ich poeticko-reflexívny rozmer. Narcis a Prirodzenosť sa v krátkom dialógu inšpirovanom alegóriou mystických zásnub ženícha a nevesty stretnú až na konci drámy, vo chvíli, keď ho ona oplakáva ako zomrelého. On však prichádza ako živý a kladie jej otázku: „Prečo plačeš, Pastierka?“ (¿Por qué lloras, Pastora?) Ona ho však nespoznáva: „Pre môjho Narcisa plačem/ Pane, ak ho máš Ty, / povedz mi, kde je a/ ja si poňho pôjdem.“ (Por mi Narciso lloro/ Señor; si Tú Le tienes, / dime dónde está, para/ que yo vaya a traerle.)²⁰ Tento moment je v kompozícii dvojnásobne dôležitý, pretože okrem toho, že nás vracia k textu Nového zákona, kde sa zmŕtvychvstalý Ježiš zjavuje v záhrade Márii Magdaléne, vystupuje z neho i tradícia veľkonočného trópu, ktorej jadro tvorí práve správa o zmŕtvychvstaní, vychádzajúca z evanjelií, reprodukovaná formou otázok a odpovedí.

Až vzkriesený Narcis sa na Ľudskú prirodzenosť obracia priamo ako na svoju družku: „Ako to, manželka moja, / že ma nespoznávaš, / ved' mojej Božskej Kráse / žiadna nepodobá sa.“ (¿Pues cómo, Esposa Mía, / no puedes conocerme, / si a Mi Beldad Divina / ninguna se parece?)²¹ Vtedy precitne aj ona a vidí v ňom svojho zbožňovaného Manžela (adorado Esposo) a naradostená mu chce pobožkať nohy, v čom jej zabráni, pretože ešte nevystúpil k svojmu Otcovi na nebesiach.

²⁰ Auto sacramental de “el Divino Narciso”. In: SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: *Obras completas*. Cit. d., s. 420.

²¹ Tamže, s. 420.

Eucharistická dráma *Božský Narcis* má alegoricko-symbolický základ a uplatňujú sa v nej i ďalšie umelecké prostriedky príznačné pre vyjadrovanie mystického napätia medzi hlbokým duchovným prežitkom a jeho nevýslovnosťou (antitéza, oxymoron, paradox). Alegorická forma stvárnenia, uplatnená ako druh metafory naprieč celým textom, a predpokladajúca dej či jeho zlomky (ukryté za alegorickými postavami), sa javí ako vhodný prostriedok vyjadrenia abstraktného teologického obsahu, ktorý je v tejto dráme miestami skryto, miestami zjavne prítomný, na rozdiel od mystickej poézie. Umožňuje uchopiť myšlienku a tvoriť nové významy, na základe intertextuálnych súvislostí, no i osobného zainteresovania, spojeného s prežívaním emócií²², ktoré literatúru/literárne dielo pomáhajú pochopiť.

Obraz Božského Narcisa zaľúbeného nie do svojho vlastného odrazu na hladine vody, ale do svojho vlastného odrazu v ľudskej prirodzenosti sa v rovnomennej hre stal výrazom poetického úsilia porozumieť jedinečnosti a hĺbke ľudskej duše, od svojho stvorenia vzpínajúcej sa k svojmu Stvoriteľovi a iba v ňom nachádzajúcej zmysel bytia. Práve táto optika nazerania robí z *Božského Narcisa* Sor Juany žriedlo autentickej krásy, ktorá vedie k Bohu a nabáda k jeho kontemplácii. Veršovaná povaha diela, predstavujúca nádhernú mozaiku poetických foriem, umožňuje „preniknúť k stajeným polohám (vlastného) bytia“ (František Miko)²³. Zhrňujúco možno povedať, že *Božský Narcis* a napokon „všetky umelecké diela zostupujúce na ‚dno človeka‘ a dotýkajúce sa jeho ducha využívajú rôzne formy estetickovýrazovej kontemplatívnosti“.²⁴ Ukazuje sa, že podobný spôsob prenikania k hlbokým sémantickým vrstvám textu a úsilie nechať z nich vystúpiť jeho humánný a humanizujúci rozmer i cieľ dokáže sprostredkovať iba literatúra a umenie, a to aj v dobách, keď spoločnosť inklinuje k iným, na slovo a ľudskú dôstojnosť menej vnímavým prejavom.

²² Je povzbudzujúce, že v ostatných rokoch sa v literárnej vede ozývajú hlasy, inšpirované výskumom v kognitívnej psychológii a neurovede, ktoré si uvedomujú miesto emócií v recepcionom procese a od neho sa usilujú odvodiť nový pohľad na význam literatúry a jej funkcie v živote jednotlivca i spoločnosti. Uvedenú líniu uvažovania reprezentuje v slovenskej literárnej vede Róbert Gáfrik, ktorý v tejto spojitosti tvrdí: „Na to, aby sme boli schopní pri čítaní prežiť lásku, sklamanie a ostatné emócie, je potrebný určitý druh identifikácie s postavou. Identifikujeme sa s plánmi, ktoré nie sú naše vlastné. Táto participácia je vzdialená od reálneho života, a tak nám dovoľuje prežiť tieto emócie slobodnejšie.“ GÁFRIK, R.: *Od významu k emóciám*. Úvaha o prínose sanskritskej literárnej teórie do diskurzu západnej literárnej vedy. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2012, s. 84.

²³ PLESNÍK L. a kol.: *Tezaurus estetických výrazových kvalít*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2008, s. 98.

²⁴ Tamže, s. 98.

Juanina interpretácia antického mýtu sa javí ako stále aktuálna a priam jasnozrivá, čo napokon dosvedčujú aj slová nemeckého teológa Huga Rahnera, ktorý svoj antropologický ideál kresťana rozvinul práve na pozadí gréckej mytológie: „Ellada sa vrátila domov. Nočné svetlo antickej lampy pochádza zo slnka. Ukázať to súčasným zástancom *humanitas* nie je menej naliehavé ako voľakedy, keď sa klasické Grécko po prvýkrát stretlo s kresťanstvom.“²⁵ Záverečné stretnutie Ľudskej prirodzenosti a Narcisa, eucharistického Krista či – v línii rahnerovskej obraznosti – slnka, ktoré svieti na všetko a nad všetkým, možno preto chápať aj ako jeden z tých osobitých literárnych portrétov, ktoré anticipujú alebo dokonca rodia kresťana primeraného dobe: presvedčeného a presvedčivého, preniknutého tajomstvom, pneumatického entuziastu, „s horiacim a prekypujúcim srdcom, individuum slobodné, etické, angažované, zodpovedné za svet a za časné štruktúry, individuum hravé (ľudické), vyvážené, s odstupom od sveta a predsa účinne v ňom prítomné, individuum humoristické, veselo-vážne“, nositeľ a mariánskych cností, nového Odysea.²⁶

Eucharistická dráma ako *locus theologicus*?

Eucharistická dráma sa uvádzala vo sviatok Božieho tela pred kráľom, hodnostármi i na rozličných miestach mesta pre širšie publikum. V 17. storočí bolo divadlo veľmi populárnym javom, predstavenia sa uvádzali od Veľkej noci až po začiatok pôstu.²⁷ Inscenovali sa na pohyblivých javiskách, postavených na vozoch (*carros*). Napr. v poslednej scéne *Božského Narcisa* sa objaví voz zobrazujúci prameň, vedľa neho je kalich a nad ním hostia. Uctievanie Eucharistie (téma drámy i procesie) sprevádzala radosť z vykúpenia, diváci tleskali, keď prechádzali postavy stvárňujúce hriech alebo diabla, premožené Kristovým vykupiteľským dielom na kríži. Súčasne však boli pozvaní uvažovať o základných teologických pravdách katolíckeho učenia. Od 17. storočia sa šírila *topos theatrum mundi* (odvodený od *toposu theatrum vitae humanae*): divadlo a svet (ľudský život) bolo možné pochopiť iba vo vzájomných súvislostiach. Život na dvoroch sa čoraz viac uvádzal na scénu ako divadelné predstavenie a divadlo sa stávalo univerzálnym divadlom sveta. Ako v tejto súvislosti tvrdí E. Fischer-Lichte, barokové divadlo siaha „z neba cez svet až do pekla“ a predstavuje tak obnovu transcendentného stredovekého kozmu.

²⁵ RAHNER, H.: *Miti greci nell'interpretazione cristiana*. Bologna: Il Mulino, 1971, s. 7.

²⁶ HLAD, L.: Životné etapy Huga Rahnera a jeho dielo. In: *Nové horizonty*, 1, 2008, s. 21.

²⁷ Pozri FISCHER-LICHTE, E.: *Dejiny drámy*. Prel. A. Bžoch. Bratislava: Divadelný ústav, 2003, s. 123.

Jeho základom bolo napätie medzi imanenciou a transcenciou, každá udalosť na javisku bola súčasťou dejín spásy.²⁸ A aj keď bolo dramatická tvorba tohto obdobia veľmi rozmanitá a slúžilo jej všetko, čo na svete (v univerzálnom zmysle) jestvuje, na zreteli mala vždy ten istý cieľ: „prezentáciou vzorov a odstrašujúcich príkladov potvrdiť divákovi určitú sociálnu úlohu v pozemskej identite a pripraviť ho na nepominuteľnú identitu vo večnosti“.²⁹

Eucharistická dráma bola fenoménom masovej kultúry a súčasťou pompéznej barokovej teatralizácie. Paradoxne sa však rozvíjala na pozadí vnútorných a vonkajších konfliktov ríše, dôsledkom ktorých krajina prežívala bankrot, sociálny úpadok a mohutný nárast zbedačených vrstiev obyvateľstva. Dôsledkom teatralizácie života bolo, že divadlo prenikalo na všetky miesta. Aj niekoľkodňové oslavy sa predvádzali ako divadelná udalosť. Hralo sa na dvorských slávnostiach, aj počas katolíckych osláv, v protestantských školách i v reholiach (najmä jezuiti). Ak spolu s Erikou Fischer-Lichte, chápeme divadlo ako sociálnu inštitúciu, ktorá symbolizuje *conditio humana*, potom je aj umeleckým výrazom sebavytvárania a sebareflexie určitej spoločnosti.³⁰

Božský Narcis bol napísaný pre madridský kráľovský dvor. Témou prológu autorka predostrela problém, ktorému čelila novohispánska kreolská komunita v Amerike a ktorý sa naliehavo predieral na povrch z jej rastúceho individuálneho povedomia a citlivosti na vlastné práva vo vzťahu k predstaviteľom španielskej metropoly. Alegorický jazyk a obraznosť boli na jednej strane blízke španielskemu prostrediu, ktorému sa autorka usilovala sprostredkovať zásadné otázky jedinečnosti amerického bytia a námietky týkajúce sa jeho dobývania, na druhej strane boli účinným prostriedkom šírenia kresťanského posolstva. Jazyk umenia nasmerovaný ku kresťanským sviatkom nebol len príkladom cirkevnej sebainscenácie, napomáhal zjednocovanie náboženskej a kultúrnej identity obyvateľa Nového Španielska, kreola (s podobnou úlohou vstúpil do mexického prostredia obraz Guadalupskej Panny Márie). A práve v tejto dejinnej perspektíve a, prirodzene, i s ohľadom na spôsob, akým eucharistická dráma uvádzala teologické a duchovné ťažiská doby, sa domnievam, že je o nej možné uvažovať aj v kontexte odvodených alebo cudzích *teologických miest*, ako ich predstavil v 16. storočí španielsky novoscholastik Melchior Cano v diele *De locis theologicis*³¹ (1563).

²⁸ Tamže, s. 120.

²⁹ Tamže, s. 127.

³⁰ Tamže, s. 9 – 10.

³¹ M. Cano rozlišuje medzi vlastnými *loci theologici*: zjavené (Písmo, tradícia), interpretujúce zjavenie (katolícka cirkev, koncily, pápeži, cirkevní otcovia, scholastickí teológovia) a cudzími:

doc. Mgr. Magda Kučerková, PhD.

Magda Kučerková je literárna vedkyňa a vysokoškolská pedagogička. Vyštudovala španielčinu a taliančinu na Filozofickej fakulte Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, kde v súčasnosti prednáša dejiny španielskej a hispanoamerickej literatúry. Od r. 2000 pôsobí v Ústave svetovej literatúry SAV. Špecializuje sa najmä na výskum čilskej a mexickej literatúry i kultúry. V habilitačnej práci sa venovala problematike autobiografického písania Sor Juany Inés de la Cruz, s osobitým dôrazom na duchovno-apologetický rozmer jej tvorby.

Ľudský rozum, filozofia, ľudské dejiny. Pozri WICKX, J: *Luoghi teologici*. In: FISICHELLA, R. (ed.): *Dizionario di teologia fondamentale*. Assisi, 1990, s. 645.

Helena ZBUDILOVÁ

Kainovský úděl a Unamunova existenciální volba**Abstract**

The study deals with the analysis of the novel *Ábel Sánchez* by Miguel de Unamuno from the point of view of existentialism. Unamuno is considered to be a predecessor of European literary and philosophical existentialism thanks to his conception of Christianity, tragic sense of conflicts between faith and reason and phenomenon of human anxiety. The study concentrates on revealing existentialist phenomena in the novel through the protagonist's confession. The archetypal character of modern Cain is reflected as an individual with his destiny of Cain and his existential option. Kierkegaard's philosophical and religious views are used to reveal motives regarding existentialist ethics: the motive of subjective reflection and the motive of absolute option of I (self). The study shows to what extent the protagonist's freedom to „design himself“ is limited by his predestination. With the help of Kierkegaard's terminology the protagonist seems to be identified as a representative of authentic despair of defiance, an ethical attitude. Unamuno's variation on Cain's theme tends to relativize both Cainism and blame. Unamuno's characters are confronted with their counterparts from the Bible and Unamuno's interpretation of „the daemon at the door“ with the conception of M. Buber, existentialist. Unamuno's conception of the authentic existence as a personal one is confronted with the need of transcendence.

Keywords: spanish existentialism, conception of christianity, modern Cain, Unamuno, Kierkegaard, Buber

*„A začal jsem věřit v peklo, a že smrt je bytost,
Démon, zosobněná Nenávist, bůh duše.“
(Miguel de Unamuno – Ábel Sánchez)*

Hlavním záměrem této studie je zobrazení člověka a jeho autentického bytí z pohledu španělského filozofa a spisovatele Miguela de Unamuno (1864–1936), který dosud není v českém i slovenském kulturním prostředí příliš znám. Pro tohoto předchůdce evropského filozofického a literárního existencialismu je bytí nazíráno jako personální a ve vztahu k jeho možné transcendenci. Studie vychází z Unamunových filozofických úvah o konkrétním člověku a způsobu

bytí konkrétního jedince v existenciální krizi. Zaměřuje se na analýzu Unamunova pojetí archetypální postavy novodobého Kaina (v širším slova smyslu i životních perspektiv tzv. kainovské civilizace) tak, jak jej zpodobnil v románu *Ábel Sánchez* (1917, č. 1928, 1988).¹ Studie směřuje k zachycení Unamunova osobitého pojetí kainovského údělu v souřadnicích existenciální volby.

Proti racionalistům, opovrhujícím konkrétním, iracionálně jednajícím člověkem, pro Miguela de Unamuno představuje východisko jeho filozofických úvah konkrétní člověk.² V první kapitole knihy *Tragický pocit života v lidech a národech* (*Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 1912)³ se pro autora stává předmětem uvažování „člověk z masa a krve, který se rodí, trpí a umírá – především umírá – člověk, který jí, pije, spí, hraje si, myslí a chce, člověk, kterého vidím a slyším, bratr, opravdový bratr“.⁴ Jeho obhajoba konkrétního bytí vyplývá podle Américo Castra z propojenosti jeho způsobu myšlení s německým vitalismem počátku 20. století a s jeho hlubokou spjatostí se španělskou islámsko-židovskou tradicí.⁵ Středobodem jeho „filozofizace literatury“ je osobní žití konkrétního člověka, celá jeho filozofie je tímto duchem prodchnuta. Unamunův existenciální neklid vyúsťuje v proklamaci úzkosti jako konstitutivního principu autentického sebeuvědomění. Jeho základní životní postoj odpovídá myšlenkám filozofie existence, znalci existenciální literatury jej však za existencialistu nepovažují. Rudolf Matys v něm například shledává existencialistu jen díky Unamunovu odporu k systémovým filozofiím a zaměření na fenomén lidské úzkosti. V každém případě lze Unamuna vnímat přinejmenším jako předchůdce evropského literárního a filozofického existencialismu. Existenciálně laděným proudům v Evropě vycházel vstříc agónickou koncepcí křesťanství a tragickým pocitem rozporu mezi rozumem a vírou. Z jeho díla se jakoby ozvěnou navrácí hlas Sörena Kierkegaarda a jeho nauky o úzkosti jako základu skutečného bytí, o osamělosti člověka a nezrušitelné tragice lidství. Vedle Kierkegaarda (1813–1855) vycházel Unamuno z myšlenkového odkazu dalšího předchůdce existencialismu, Baltasara Graciána (1601–1658), jehož pocit hlubokého existenciálního

¹ Unamuno, M. de, *Ábel Sánchez. Příběh vášně*. Překlad: V. Jiřina. Praha, Dr. Ot. Štorch-Mariem 1928. 119 s.; Praha, Aventinum 1928; *Ábel Sánchez*. Překlad: J. Zuluetová-Cahová. Praha, Vyšehrad 1988. 143 s. Veškeré citace pocházejí z překladu z roku 1988.

² Šišmišová, P., *Literatura alebo filozofia?* Prešov, FF Prešovskej univerzity 2003, s. 12.

³ Unamuno, Miguel de, *Tragický pocit života v lidech a v národech*. Přel. J. Zaorálek. Praha: R. Škeřík 1927. 254 s.

⁴ Tamtéž, s. 11.

⁵ Subirats, E., Španielske kvarteto. *Filozofia*, 55, 2000, č.2, s. 132.

rozčarování (*desengaño*) rezonoval stejnou měrou i v samotném Unamunovi.⁶ Další inspirační zdroj pro své filozoficko-antropologické úvahy nacházel v díle B. Pascala, L. N. Tolstého a F. M. Dostojevského. Předjímal též mnohé myšlenky křesťanského personalismu.⁷ Naléhavým, existenciálním způsobem pak sděloval svůj aktuální pocit ze světa skrze vnitřní dramata svých literárních postav.

Jednou z jeho nejvýraznějších literárních postav je protagonista románu *Ábel Sánchez*, kterým je záměrem autora, mistra paradoxu, nikoliv postava z titulu románu, ale Joaquín Monegro, Ábelův přítel. Na základě aktualizovaného biblického podobenství zobrazuje Unamuno ryze existenciální krizi postavy, aniž by slovo existencialismus bylo do té doby v literárních dějinách použito.⁸ Pokusíme se vystopovat předpokládané existenciální fenomény obsažené v tomto díle právě se zaměřením na autorovo zobrazení archetypální postavy novodobého Kaina. Kaina, jemuž autor ubírající se cestami budoucí existenciální antropologie vtiskává pečeť existenciálních korelátů jedinečného autentického pobytu člověka, heideggerovského Dasein.

Ústředním východiskem Unamunových úvah je existence člověka, způsob bytí konkrétního jedince, jenž představuje subjekt i objekt filozofie, její počátek a konec.⁹ Vychází z pojetí jedince jako existenciálně trýzněné individuální bytosti a v literárním zobrazení se soustřeďuje na psychologickou analýzu vnitřního života hlavní postavy. Unamunův konkrétní člověk je zároveň součástí dobové společenské reality, realizuje se ve vztahu k ní a je vedle bytosti-individua pojímán též jako zástupce lidského společenství. Podle Unamuna je konkrétní člověk souborem dvou principů, principu jednoty a kontinuity. Princip jednoty souvisí s cílem, o jehož dosažení člověk usiluje. Princip kontinuity souvisí s časem, trváním a zachováním; s lidskou pamětí. Unamuno vychází z teorie O. Wendela Holmese, podle které člověk existuje ve třech podobách – v reálné podobě, jež je poznatelná jeho tvůrcem; v podobě, jak se jeví sobě samému a v podobě, jakou se jeví druhým. Unamuno pod vlivem Schopenhauerova filozofického myšlení přidává ještě podobu čtvrtou – podobu, jakou by člověk chtěl být; neboť realita nesestává jen z „bytí“, ale i z „vůle být“. Jádrem Unamunovy metafyziky se stává myšlenka, že „být není víc než chtít být.“ Člověk v pojetí existencialistů není pevně stanovenou

⁶ Chaves, M. C., Unamuno. Existencialista cristiano. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, XXII, 1972, s. 61-81.

⁷ Vayá Menéndez, J., Unamuno, filósofo existencial. *Convivium*, 1966, č. 21, s. 293.

⁸ Papoušek, V., *Existencialisté*. Praha, Torst 2004, s. 191.

⁹ Oromí, M., *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*. Madrid, Espasa Calpe 1943, s. 91.

podstatou. Musí usilovat o to, aby se stal tím, čím touží být. Existence protagonistů Unamunových literárních děl je v zásadě činná. Jejich údělem je sebezprojekce, volba rozhodnutí a úplná odpovědnost. Postavy jsou určovány téměř výlučně jen mírou a kvalitou své vůle, představují jistou formu a stav životní vůle.

Joaquín Monegro je vybaven skvělou inteligencí a odhodlanou vůlí. Stává se úspěšným lékařem, naplňuje očekávanou roli manžela a otce, usiluje o slávu vědeckou i literární. Je si vědom své individuality, své výjimečnosti. Rozpor mezi jeho individuálním bytím a okolní skutečností se rozkrývá skrze další postavy románu.¹⁰ Jeho autentická cesta se vymezuje ve vztahu k příteli Ábelovi, který oplývá uměleckým talentem a i přes nedostatek osobní vůle je předurčen ke společenskému úspěchu. Joaquín se mučí nenávistí a žárlivostí vůči svému Bohem obdarovanému příteli. Nepřetržitá vědomá konfrontace s Ábelovou životní situací se stává jeho životním údělem, osobním zápasem a životním peklem. Trpí sám sebou, svou existencí.¹¹ Joaquínova osobní zpověď je řetězcem demaskování a obžaloby sebe sama, zároveň však i obhajoby a apoteózy vlastního já. Bolestný vnitřní boj mezi vůlí ke zlu a vůlí být dobrý, být sám sebou a tedy v plnosti svých možností, z něj vytváří postavu ve stavu vlastní autentické existence. Jeho sebevymezení probíhá negativní cestou na bázi vzdoru vůči nespravedlivému Bohu a svému nezaslouženému kainovskému údělu.

Podle Unamuna je bolest podstatou života: „Věčná úzkost, zřídlo tragického pocitu života... Bolest nám říká, že existujeme... Bolest je vskutku překážkou, kterou nevědomí tedy hmota staví před vědomí... Úzkost způsobuje, že vědomí se obrací k sobě.“¹² Pro existencialisty se úzkost stává klíčem otevírajícím přístup k pravému svébyetí, autentickému bytí.¹³ Román *Ábel Sánchez* doprovází podtitul „Příběh jednoho utrpení“. Joaquínův život je naplněn tragikou i vznešeností protrpěného života; života odehrávajícího se v zápasu se sebou samým. Ábelův život na rozdíl od Joaquína tuto dimenzi neobsahuje. Ábelovi scházejí znepokojivé impulzy, jež obvykle život přináší. Je prost vášně, která strhuje Joaquína. Je natolik soustředěn sám na sebe a natolik lhostejný ke svému okolí, že ani nenávidět nedokáže. Joaquín reprezentuje výjimečného jedince izolovaného do samoty svou psychickou jinakostí.¹⁴

¹⁰ Papoušek, Vladimír: *Existencialisté*, c.d., s. 43.

¹¹ Tamtéž.

¹² Subirats, E., *Španielske kvarteto*, c.d., s. 174-180.

¹³ Kratochvíl, J., *Příběhy příběhů*. Brno, Atlantis 1995, s. 59.

¹⁴ Papoušek, V., *Existencialisté*, c.d., s. 254.

Domnělá křivda spáchaná na něm Bohem v podobě nepřijímání jeho nezměrného úsilí ve srovnání s abúlickým Ábelem a přesvědčení o nespravedlivé predestinaci jeho životní perspektivy v duchu kainovské rodové linie „s nenávistí jako substancí duše“ vedou Joaquína k pocitům hořkosti, závisti, žárlivosti a hněvu; v nichž se existence vlastně obrací proti sobě samé. Tyto pocity posléze vyúsťují v osudem předurčenou nenávist, jež otráví celý Joaquínův vnitřní život svým jedovatým dechem. Démon závisti a žárlivosti, jenž se ho na počátku zmocní, jej tak odsuzuje k neustálému přetvařování a intrikám, aby posléze uvolnil místo tomu hierarchicky nejvyššímu, démonu nenávisti. To, co mu neustále našeptává, podlamuje jeho vnitřní síly a často zbraňuje v konání dobra, je ten druhý; ten, co číhá „na prahu do duše“ na svou příležitost. Joaquín se nedokáže s démonem na prahu vypořádat jednou provždy, jeho žádostivost je vystavován nepřetržitě. Úlevné osvobození od vnitřního pekla očekává od vlastní smrti: „A začal jsem věřit v peklo a že smrt je bytost...“.¹⁵

Postava Joaquína se z pohledu existencialismu vymezuje v subjektivní reflexi jako individuálně existující subjekt, existující se ponořuje do své subjektivity. Unamunovi jde o zpodobení jedinečné, konkrétní a subjektivní existence svého protagonisty. Využívá některé motivy vztahující se k existencialistické etice prostřednictvím Kierkegaardových myšlenkových postupů. V oblasti fenoménu existence a svobody se vedle motivu subjektivní reflexe projevuje motiv absolutní volby vlastního já.¹⁶ Joaquín chce jednat svobodně a autenticky, jeho svoboda k projektování sama sebe je však limitována jeho „kainovským údělem“. Jeho aktivně prožívané „bytí k smrti“ se nakonec proměňuje z pohledu okolí v rezignaci. Absolutní odevzdanost je však vědomou „vůlí k smrti“. V Kierkegaardově pojetí se jedná o gesto smíření s absurdním.¹⁷ V rovině existenciální provinilosti dané realizací autentického existování svobodnou volbou vlastních možností existuje konkrétní volba mezi dobrem a zlem.¹⁸ Joaquínovo vnímání objektivnosti své vrženosti do kainovského údělu jej pak činí díky zděděné nečistotě duše apriori mravně vinným od samého počátku. Bytí pro druhé u Joaquína díky absolutní volbě sebe (s výjimkou jeho dcery a zetě) víceméně ztroskotává.

¹⁵ Unamuno, M. de, *Ábel Sánchez*, c.d., s. 49.

¹⁶ Anzenbacher, A., *Úvod do etiky*. Praha, Zvon 1994, s. 225.

¹⁷ Papoušek, V., *Existencialisté*, c.d., s. 44.

¹⁸ Anzenbacher, A., *Úvod do etiky*, c.d., s. 227.

Unamuno na postavě Joaquína zobrazil existenciální zoufalství bytosti, jež i přes konfrontaci se světem víry spásu v Bohu nenachází. V pojetí zoufalství, jímž se S. Kierkegaard zabýval ve spisu *Nemoc ke smrti* (1849) je Joaquín reprezentantem autentického zoufalství vzdoru. Představuje etické stanovisko, nejprve volící sama sebe „ze světa“ jako já a poté sama sebe „do světa“ volbou mezi dobrem a zlem. Ábel na druhou stranu díky svému indiferentnímu vztahu k okolí a životu pohodlné jistoty a vlažnosti ztělesňuje lhostejnost estetického stanoviska praxe v jeho nereflektované formě. Žije spíše v nekonečnu pouhých možností, aniž vpravdě skutečně existuje.¹⁹ Životem spíše prochází jako Augusto v Unamunově románu *Mlha* (Niebla, 1914). Lidi a život vnímá zvenku jako námět k obrazu, aniž dokáže proniknout k podstatě, k níž se protrpí Joaquín. Ábel se vzdaluje existování, vědomí sebe sama nazírá spíše prizmatem objektivní reflexe a víceméně svoji autentičnost neprožívá.²⁰ Je-li Joaquínovo odříznutí od Boha vědomé a jako výsledek vlastního zápasu, Ábelova absence imanentní touhy je důsledkem nezájmu a osobní neangažovanosti v tomto smyslu. Unamuno, tolik pozorný k ontologickým krizím moderního člověka, je hlasem volání po individuálním objevování víry. Víra je mu touhou, vášní, ne pohodlnou jistotou.²¹ V duchu Zjevení Janova (Zjevení 3, 16): „Ale že jsi vlažný, a nejsi horký ani studený, nesnesu tě v ústech.“ je Unamunovi Ábelovo neautentické zoufalství ještě důraznějším varováním světa před možnou pohromou než v případě Joaquínovy nevíry v Boží spravedlnost jako výsledku jeho zápasu s Bohem.

Joaquín je obrazem jednotlivce, který je v existenci zůstaven sám sobě a všem „svým hrůzám“. V románu se objevuje i dvojníkový motiv. Motiv dvojníka je však pouze naznačen.²² O detailní analýzu rozdvojenosti psychiky protagonisty, tak mistrovsky zachycované jeho oblíbeným autorem Dostojevským, Unamuno neusiluje. Joaquínův dvojník, „ten druhý“ je objektem vlastní sebeprojekce. Pro rámeček svého příběhu zvolil Unamuno záměrně biblický archetypální vztah bratří Kaina a Ábela, aby pro současnou společenskou situaci aktualizoval biblické poselství, že člověk má „v sobě vládnout“. V opačném případě je jeho osobní boj s nečistými vnitřními silami bez Boží pomoci předem ztracený. Existencialista Martin Buber (1875 – 1965) se v knize *Obrazy dobra a zla* (1952) též zabýval analýzou biblického sdělení

¹⁹ Tamtéž, s. 223.

²⁰ Anzenbacher, A., *Úvod do etiky*, c.d., s. 220.

²¹ Fousek, M., Miguel de Unamuno. O člověku, pro člověka. *Svět literatury*, 2007, č. 35, s. 123.

²² Papoušek, V., *Existencialisté*, c.d., s. 45.

zprostředkovaného skrze postavu Kaina. Oba autoři dospívají ke shodné interpretaci. M. Buber uvádí: „Když se zabýváme nedostatečným zaměřením na Boha, pronikneme do vnitřní místnosti duše, u jejíhož vchodu potkáme démona. Na vnitřním prahu musí být boj vybojován. Kain se odmítá postavit proti démonu na prahu a tím se vystavuje jeho žádostivosti. Prohloubení a potvrzení nerozhodnosti je rozhodnutí pro zlo.“²³ Joaquínův obraz Boha se i přes určité pokusy o praktikování víry postupně destruuje a Joaquín se natolik hroutí sám do sebe, že v prostoru jeho osobního ghetta oběti již prostor pro Boha nezbyvá. Ke zlomu v jeho rebelství dochází až s mobilizací vůle zemřít. Toto rozhodnutí je i prvním gestem jeho pokory.²⁴

Joaquínův vnitřní svět je téměř nezvratně poškozen, v závěru již nemá o sobě žádné iluze. Je opakovaně stavěn před moment existenciálního rozhodnutí, které však činí „nesvobodně“, neboť je přesvědčen, že jeho život je předurčen jen „svobodou být zlým“.²⁵ Poškozuje své okolí svou neláskou. Celá jeho rodina žije v předtuše zlých událostí. Jejich obavy se naplní, když si Joaquín vsugeruje myšlenku, že jeho vnouček má raději druhého dědečka Ábela. Tehdy ho rozzuřený Joaquín přidusí během srdečního záchvatu a Ábel to nepřežije. Joaquín - Kain zabil svého soka, který mu „otrávil cesty jeho života svou radostí a svými triumfy“.²⁶ Přibližně po roce ulehne s podivnou nemocí, projevující se absolutní ztrátou vůle k životu. Na smrtelném loži se vyzná ze svých činů - z vraždy Ábela, manipulativního jednání s jeho synem, z nenávisť k Ábelově manželce, z neschopnosti skutečné lásky k manželce a dceři. S lítostí se na manželku obrací slovy: „Mohl jsem tě milovat, a měl jsem tě milovat, byla by to bývala moje záchrana.“²⁷ Získává svobodu, protože se v pokoře podřizuje svému konkrétnímu já a své vině.

Podstatou Joaquínovy i Ábelovy viny je neláska, přesněji řečeno neschopnost lásky. Joaquínovo manželství je manželstvím z rozumu. Joaquín sobecky hledá útěchu a zázemí u milující manželky, sám však ryzím citem lásky odplácet nedokáže. Veškerou vášeň svého života investuje do zápasu s nenávisť. Ani Ábel není schopen pravého citu - manželce se straní a vyhýbá se i svému synovi. Přehlíží ho z obavy, že by jednou mohl zastínit jeho slávu. Unamuno prostřednictvím Joaquínových slov odsuzuje otcovskou závist jako jednu z nejhorších forem kainismu. Místo lásky, korelátu ráje, se v Joaquínově srdci

²³ Buber, M., *Obrazy dobra a zla*. Olomouc, Votobia 1994, s. 43.

²⁴ Papoušek, V., *Existencialisté*, c.d., s. 44.

²⁵ Unamuno, M. de, *Ábel Sánchez*, c.d., s. 62.

²⁶ Tamtéž, s. 128.

²⁷ Tamtéž, s. 132.

usazují koreláty pekla- závist a nenávisť, hněv a pomstychtivost. Uvězněný v pekle své samoty začne nenávidět i sama sebe: „Ale co když vlastně nenávidím sám sebe a závidím sám sobě?... protože ani sebe nemiluji, nedovedu milovat sebe, nejsem schopen sám sebe milovat. Co jsi to ze mne učinil, Pane?“²⁸ Středobodem Unamunova románového poselství se stává zejména obsah druhého přikázání „Miluj svého bližního jako sám sebe“ (Evangelium podle Marka, 12, 31). Jak autor uvádí v *Intimním deníku* (Diario Íntimo, 1897), láska k sobě samému je základním předpokladem lásky k druhým. Je mnohem těžší milovat sám sebe.²⁹ V esejí *O pýše* pak dodává: „Je potřeba přijmout sebe sama a nepředstírat. Lepší je projevit navenek zlobu, než si v skrytu užít srdce.“³⁰ Láska k sobě samému je mírou lásky k bližnímu. A jak si Unamuno v úvahách nad stavem společnosti hořce posteskuje, v lidském životě je i jednou z nejobtížněji dosahovatelných schopností. Sebe přijetí spočívá ve svobodě vůči sobě samému, nepřijetí sebe sama je pak vlastně vzpourou proti sobě.

Na smrtelném loži Joaquín ve smíření s blízkými projevuje lítost nad svou neschopností lásky a zároveň ze svého „zmrzačení“ obviňuje duchovní atmosféru své rodné země: „Proč jsem se narodil na zemi, kde vládne nenávisť? Na zemi, na které se zřejmě vyznává přikázání: Nenávid' bližního svého jako sebe samého. Proč jsem žil, abych nenáviděl. Proč tu všichni žijeme, abychom nenáviděli.“³¹ Jeho úděl tím nabývá obecné platnosti, přesahující hranice španělského kainovství. Univerzálně lidské je podpíráno obecně známým biblickým příběhem, národně jedinečné pak inspirací k sepsání tohoto díla. Podle J. Forbelského lze román vnímat jako autorovu reakci na aktuální dění ve Španělsku na konci 19. století. Duch bratrovražedného kainismu posléze ožívá ve 20. století ve své vyhocené podobě ve španělské občanské válce.³² Archetyp Kaina a Ábela a biblický motiv bratrovraždy našly své umělecké zpodobení i v řadě literárních zpracování dalších španělských autorů, např. Leopoldo Alase Clarína, Antonio Machada, José María Merina.³³ Samotný Unamuno se věnoval stejnému tématu i v dramatu *Ten druhý* (El otro, 1926). Unamunova variace na kainovské téma spočívá v relativizaci kainovství i viny. Obecně

²⁸ Tamtéž, s. 76.

²⁹ Unamuno, M. de, *Diario íntimo*. Madrid, Alianza 1998, s. 45.

³⁰ Forbelský, J., *Španělská literatura 20. století*. Praha, Karolinum 1999, s. 66.

³¹ Unamuno, M. de, *Ábel Sánchez*, c.d., s. 130.

³² Forbelský, J., *Španělská literatura 20. století*, c.d., s. 65.

³³ Např. Leopoldo Alas, Clarín – povídka Benediktín (1893, Benedictino); Antonio Machado – sbírka básní *Kastilské pláně* (1975, Campos de Castilla); Ramón Ledesma – román *Almudena* (1936); José María Merino – povídka *Odpykání trestu* (1982, Expiación)

známé archetypální postavy parafrázuje tak, aby vyhovovaly interpretačním možnostem jeho příběhu.³⁴ Utváří je tak, aby vina spočívala na obou aktérech děje a v obou případech vycházela ze stejného zdroje- z neschopnosti milovat sebe i druhé.

Unamunovým záměrem bylo, aby čtenář v románu koncipovaném v duchu klasického biblického podobenství nacházel kontury své vlastní situace. Čtenář by měl vstoupit do děje a nechat na sebe působit změněný úhel pohledu. Přestože se Joaquín čtenářům zpočátku může jevit jako postava veskrze nesympatická, temná a zlá, svou odhalenou niterností nakonec vzbuzuje přinejmenším soucit. Joaquín prostřednictvím výpovědí-monologů a textů „Zpovědi“ psané pro dceru postupně odhaluje své vnitřní pocity a prožitky, které jsou dokladem jeho celoživotního utrpení. Unamunova postava Ábela je sice nositelkou kontrastního účinku (stejně jako Ábel biblický), ale tento účinek je postaven na paradoxu. Na první pohled sympatický a talentovaný Ábel postupně vyjevuje své negativní vlastnosti - sobectví, povrchnost, lenost a lhostejnost. Joaquína vnímá jako tragickou osobnost se zmučenou duší, pomoci mu však ani v nejmenším nehodlá. Jako bychom zaslechli známé „Cožpak jsem strážcem svého bratra?“ (První Mojžíšova: 4,9), tentokrát však paradoxně z jiných úst. Ábela Joaquín zajímá jen z hlediska své profese malíře, chtěl by umělecky zachytit jeho duši.³⁵ V posledních okamžicích života se Ábel svěřuje, že přátelství s Joaquínem jej tížilo jako balvan, trpěl jím, jako byl jím neúnavně pronásledován.

Český čtenář se s překladem Unamunova románu mohl poprvé setkat v roce 1928, druhý překlad vyšel v roce 1988. Dnes je do češtiny přeložena většina Unamunových děl.³⁶

Jak již bylo uvedeno, Unamuno vychází z tragického pocitu života a z přesvědčení o jeho nepřenositelnosti. Podle Unamuna se jedná o záležitost bytostně osobní, individuální a jedinečnou. Joaquín si uvědomuje tragický pocit

³⁴ Papoušek, V., *Existencialisté*, c.d., s. 98.

³⁵ Unamuno, M. de, *Ábel Sánchez*, c.d., s. 91.

³⁶ Překlady dalších Unamunových děl o češtinu:

- *Mír ve válce* (Paz en la guerra). Překlad K. Eger. Praha, Česká grafická unie 1932. 396 s.

- *Celý muž* (Nada menos que todo un hombre). Překlad Z. Šmíd. Praha, Adolf Synek 1933. 44 s.;

Překlad Z. Šmíd. Doslov Miroslav Holman. Brno, Vetus Via 1997. 63 s.

- *Španělské essaye*. Překlad Z. Šmíd. Brno, Jan V. Pojer 1937. 136 s.

- *Bratr Juan neboli Svět je divadlo* (El hermano Juan). Překlad Vl. Hvizďala. Praha, Dilia 1966. 154 s.

- *Mlha* (Niebla). Překlad A. Ondrušková. Praha, Odeon 1971. 275 s.

- *Svatý Manuel Dobrotivý, mučedník* (San Manuel Bueno, mártir). Překlad M. Slavinská. Brno, L. Marek 1999. 79 s.

svého života. Zároveň se cítí být svým způsobem výjimečný, neboť je schopen snášet větší utrpení než druzí. Považuje se za duši poznamenanou Bohem při zrození znamením vyvolených. Celý život byl pro něho peklem, ale přece by ho nevyměnil za žádný jiný: „Nenáviděl jsem jako nikdo druhý, tak nenávidět by jiný nedokázal, a to proto, že jsem pociťoval víc než ti ostatní vrcholnou nespravedlnost ve věcech lásky a přízně osudu.“³⁷ Oproti biblickému Kainovi, prvorozenému synu Adama a Evy, do jehož narození byly rodiči vkládány veliké naděje jako do potomka, který „hadovi rozšlápne hlavu“, spočívá Joaquínova vyvolenost v daru zjitřeného smyslu pro spravedlnost. Joaquín stále na miskách vah poměřuje druhým jejich vynaložené úsilí a získané zásluhy. Mírou všech věcí je pak on sám a jeho životní zkušenost, s Božími záměry nepočítá. Výslednicí je absolutní nenávist, Kainovo znamení vyvolených; těch, kteří fanaticky vzdorují nespravedlivému světu a nespravedlivému Bohu.

Unamunovo pojetí lidského autentického bytí jako bytí personálního je v románu konfrontováno s potřebou transcendence ve smyslu náboženském. Joaquínova vůle k etické existenci zůstává imanentní, otázka nesmrtelnosti je nazírána pouze prizmatem nenávisti jako samotné podstaty jeho duše: „... v tu chvíli jsem začal s hrůzou uvažovat, nebudu-li i já nesmrtelný a nebude-li i moje nenávist ve mně nesmrtelná.“³⁸ Ábelova lhostejnost estetického postoje úvahy o transcendentnu ani zrodit nemůže. Pro Unamuna je náboženství stavem a východiskem existenčního zoufalství, víra je mu nadějí v zoufalství.³⁹ Unamuno zoufale věří a chce, aby Bůh existoval, protože ho ve své životní úzkosti potřebuje. On jako konkrétní individualita a všichni ostatní, tedy celý svět. V Unamunově tvorbě je prvek „bolestné úzkosti“ trvale přítomen. Tato úzkost má ontologický status jako determinace bytí. Je horší než smrt, přináší pocit pokoření a zničení, takže konkrétní člověk pociťuje nicotu a zažívá hranice svého bytí. Jako zastánce myšlenky nesmrtelnosti využívá svých románů jako metody poznání, stejně jako později představitelé existencialismu (např. G. Marcel, A. Camus, J. P. Sartre). Je-li pro existencialistické filozofy podnětem jedinečný „existenciální“ prožitek, pro Unamuna je to tragický pocit života, skrze nějž prosvítá výrazně osobní, prožitkový ráz jeho myšlení. Je přesvědčen, že ve víře je určující bytostné prožívání blízkosti Boha. Existenciální fenomény Boha a smrti (konečnosti) jsou v jeho tvorbě všudypřítomné. Stejně jako strach ze ztráty víry v nesmrtelnou duši, jež jako

³⁷ Unamuno, M. de: *Ábel Sánchez*, c.d., s. 109.

³⁸ Tamtéž, s. 48.

³⁹ Černý, V., *Tvorba a osobnosti II*. Praha, Odeon 1993, s. 509.

nemoc zasáhla společnost přelomu 19. a 20. století, ponechávajíc ji v předsmrtné agónii fascinovaně „zahryzlou“ samu do sebe a do svých výtvorů.

V Unamunově románu se skrývá několik významových rovin. Je příběhem nostalgie po ztraceném ráji, harmonickém soužití člověka a Boha. Příběhem hledání vlastní identity v zemi prokleté dědičným hříchem Adama a Evy a Kainovým zločinem, od nichž být člověkem a nést odpovědnost za svůj život se stává bolestným. Toto se stává existenciálním východiskem Unamunových úvah. Joaquínova životní perspektiva kainovského údělu a v obecném smyslu kainovské civilizace, civilizace odcházení od Boha a vzdalování se Bohu, se stává Unamunovi mementem. Podle Unamuna je potřeba aktu volby, vnitřního rozhodnutí- volby já jako jedinečné individuality a volby vůle-já k víře. Vychází z Kierkegaardovy myšlenky, že víry lze dosáhnout pouze skokem a následným prolomením etické imanence a rozevřením směrem k (paradoxnímu) vztahu transcendence.⁴⁰ Víra konfrontuje jedince s paradoxem a vyzývá, aby existoval tváří v tvář tomuto paradoxu.⁴¹ Paradox se posléze ustavuje jako základní téma nového filozofického směru, vyjadřujícího nejistoty a krize člověka dvacátého století- existencialismu.

Na základě uvedených zjištění lze Unamuna právem považovat za předchůdce evropského existencialismu. Ve studii byly specifikovány existenciální fenomény přítomné v celé Unamunově tvorbě, nejen v románu *Ábel Sánchez*. Jedná se o agónickou koncepci křesťanství, tragický pocit rozporu mezi vírou a rozumem a fenomén lidské úzkosti. S existenciální etikou spojuje Unamuna motiv subjektivní reflexe a motiv absolutní svobody vlastního já. Studie rozšířila svůj záběr i o konfrontaci Unamunovy interpretace „démona na prahu“ s pojetím existencialisty M. Bubera.

⁴⁰ Janke, Wolfgang: *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 59.

⁴¹ Anzenbacher, Arno: *Úvod do etiky*, s. 224.

doc. PhDr. Helena Zbudilová, Ph.D.

Narodila sa v Příbrami (Česká republika). V roku 1994 ukončila magisterské štúdium učiteľstva všeobecných vzdelávacích predmetov pre SŠ (španielsky jazyk – občianska výchova) na PF JU v Českých Budějoviciach, kde začala pôsobiť ako odborná asistentka. V rokoch 1995-2001 absolvovala doktorandské štúdium na FF UK v Prahe (*Románska literatúra so špecializáciou španielsky písanej literatúry*; dizertačná práca *Payróova postava gauča*). V roku 2010 ukončila habilitačné konanie na FF UP v Olomouci v odbore Teória literatúry (habilitačná práca *Fantastično jako literárněteoretická kategorie a jeho uplatnění v povídkové tvorbě J. M. Merina*). V súčasnosti vyučuje na TF a PF JU v Českých Budejoviciach. Preferované oblasti výskumu: španielska a hispanoamerická literatúra a jej kultúrne, filozofické a náboženské prieniky; didaktika literatúry. Je členkou *Mezinárodní asociace hispanistů*, *Literárněvědné společnosti při AV ČR*, *Asociace učitelů španělštiny v ČR* a *Asociace hispanistů*; zakladateľkou a výkonnou redaktorkou odborného časopisu *Lingua viva*; autorkou recenzenských posudkov pre grantové agentúry GA ČR a VEGA.

Ľubomír HLAD

Ukrytá milosť O literatúre v teológii a teológii v literatúre

*Vtedy sa Jakub prebudil zo spánku a povedal:
„Ozaj, Pán je na tomto mieste a ja som o tom nevedel!“ (Gn 28, 16)*

Abstrakt

The study, based on the affirmation that theology and literature are in reciprocal perichoretic relationship, in which there is neither “confusion” nor “separation”, attempts to unveil the richness of their reciprocal relations. Whereas theology is in a trinitarian perspective the first foundation of any literature (since the divine Logos is the foundation of the human word), literature offers theology impulses both in content and methodology.

Keywords: theology, literature, grace, metaphor, mythology

Známy príbeh z knihy *Genezis* predstavuje patriarchu Jakuba, ktorý sa cestou do Haranu uložil na spánok. Židovský autor Jonathan Sacks si v tomto príbehu všima zaujímavý jav: „Jakub nič aktívne nekoná. Myšlienkami je inde – u brata Ezaua, pred ktorým uteká, alebo u strýca Lámana, ku ktorému má namierené. Do jeho utrápenej mysle vpadne Božia vízia s anjelmi a schody do neba. Jakub neurobil nič, aby sa na stretnutie pripravil. Bolo to nečakané. Aj Tóra píše, že Jakub doslova *narazil na miesto* – akoby Boha stretol náhodou, tak ako my občas v dave cudzích tvárí narazíme na známeho. Toto stretnutie zaranžoval Boh, nie človek“. Jakubom nepredvídaná udalosť vedie autora k záveru: „Nikto z nás nikdy nevie, kedy Božia prítomnosť zasiahne do našich životov... Vtedy, keď to najmenej čakáme, nás zalieva Božie svetlo a my si úplne zreteľne uvedomujeme, že nie sme sami, že Boh je tu s nami, bol tu stále, ale my sme to nevnímali, lebo sme boli zahľadení do svojich starostí“¹.

Čo „vykupuje“ zahltenú myseľ dnešného človeka, ktorý sa cíti sám, zraniteľný, zúfalý, ustráchaný, citovo a ľudsky vyprahnutý? Myslím, že je to príbeh, skutočný alebo fiktívny, pri čítaní ktorého večer zaspávame, alebo pri písaní ktorého si autor triedi myšlienky, na svetlo vyťahuje ťaživú minulosť, a tak sa vymaňuje z jej moci. Inými slovami, literatúra, ako to dokazujú príbehy

¹ J. SACKS, *O svobode a náboženstve*, Nakladatelství P3K, Praha 2008, 63-64.

veľkých konverzií, sa môže stať miestom stretnutia človeka s Bohom. Aj preto môžeme konštatovať, že pokiaľ k podobne oslobodzujúcemu stretnutiu ešte nedošlo, tak „knihy, ktoré ste už čítali, majú oveľa menšiu hodnotu, než tie neprečítané“². Ich význam je daný milosťou ukrytou tam, kde by sme ju nečakali.

Ak sa čokoľvek stvorené môže stať nositeľom Božského, čoho dokonalou podobou je úplné zjednotenie Božstva a ľudstva v osobe Krista, tak nás táto skutočnosť odkazuje na tajomstvo trinitárnej perichorézy: „Toto štrukturálne perichoretické prebývanie Boha v človeku je v každom prípade veľkolepý dar, o ktorom platí, že je mysliteľný jedine na základe vnútrobožskej skutočnosti Daru, Darcu a Obdarovaného. Boh prebývajúcí v ľudskom vnútri a nad ním teda koná na základe svojho trojičného vzťahového bytia, daruje sa taký, aký je, pretože je pravdivý a pretože Otec, Syn a Duch Svätý sú, každý pochopiteľne svojím špecifickým spôsobom, extatickými vzťahmi bezvýhradného darovania sa“³. Sebadarovanie (perichoréza) medzi Otcom a Synom je prepísané aj do vzťahu Boh a svet, pričom v Ježišovi Kristovi nachádza dokonalé vyjadrenie jednota nestvorenej a stvorenej milosti⁴. Aj mnohé ďalšie ľudské a duchovné skutočnosti nachádzajú svoj pravzor v trojičnej perichoréze: empatia (vcítanie sa jeden do druhého), porozumenie (schopnosť ísť poza slová a dospieť až k mysli druhého), zmierenie (vnímanie spôsobenej bolesti ako vlastnej), umieranie (prechod do Otca v Synovi vďaka obdarovaniu Duchom Svätým), štrukturálne usporiadanie Cirkvi (ktorá je vzájomným prestupovaním partikulárnej a univerzálnej Cirkvi), vzťah medzi Starým a Novým zákonom (starý je obsiahnutý v novom a naopak), medzi posvätným textom a kontextom (čo je dôležité hermeneutické pravidlo)⁵.

Do zoznamu perichoriticky definovateľných vzťahov je možné zaradiť aj vzťah medzi teológiou a literatúrou, pretože Slovo Božie prebýva v ľudskom slove (literatúre) a ono je implicitne obsiahnuté v Slove vyslovenom Otcom. Prítomnosť Božieho slova v slove ľudskom dobre postihol Hugo Rahner: „Božie slovo Písma je tajomstvo a za vnímateľným zmyslom slov a obrazov, ba celých dejín spásy, sa ukrývajú neslýchané bohatstvá ducha a nepredstaviteľné možnosti prístupu k pravdám, ktoré sa nedajú opísať“⁶. Treba dodať, že ani jedno, ani druhé slovo sa nezlieva, a preto ich vzájomný vzťah môže osvetliť

² N.N. TALEB, *Černá Labuť*, Praha 2011.

³ C.V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, Kostelní Vydří 2007, 404.

⁴ Por. C.V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, 402.

⁵ Porov. C.V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, 400- 410.

⁶ H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971, 57.

aj dogma Chalcedonského koncilu, vyjadrujúca spojenie Božskej a ľudskej prirodzenosti v Kristovi pojmami „bez zmiešania“ a „bez oddelenia“ (DH 301-303). V dejinách sú Slovo Božie a ľudské, čiže Zjavenie a literatúra „nerozdielne“ spojené, pričom si uchovávajú svoju autonómiu – „nezmiešanosť“. Môžeme povedať, že Zjavenie (Slovo) dáva literatúre skutočnú logiku (od slova Logos) – dáva mu účasť na odhalení Božej krásy, čím jej umožňuje naplnenie zmyslu existencie. Tento repertoár, rovnako platný pre vzťah teológie a literatúry, je možné nechať otvorený, lebo zostáva neuchopiteľný rovnako ako tajomstvo vteleného Slova. Z tohto hľadiska je možné položiť si spolu s Dietmarom Miethom otázku: „Nemala by byť konečne literárna veda férová k teológii a nemala by sa snažiť s ňou oboznámiť?“⁷

Čo však dáva literatúra teológii? Verím, že náčrtom, hoci čiastkovým, diskusiю posunieme, aby neplatilo konštatovanie J. Zámečníka: „Zatiaľ čo v zahraničí patria interdisciplinárne rozhovory tohto druhu k samozrejmemu chodu teologických fakúlt už dlhší čas, u nás je bohoslovecká reflexia literatúry doposiaľ v plienkach, alebo – čo je pravdepodobne oveľa horšie – v zajatí zastaralých schém, ktoré autonómny svet literatúry znásilňujú“⁸.

Vnútorne motívy literárnej tvorby umožňujú na spôsob „vestigia Trinitatis“ priblížiť tajomstvo trojičného pochádzania Slova od Otca

Ak prehliadneme motív písania, ktorým je splnenie si záväzku autora voči svojmu jedinému čitateľovi, ako to nadľahčene vykreslil Daniel Hevier v poviedke *Čitateľ*⁹, tak v neprebernej spleti vnútorných motívov sa nájdú viaceré, ktoré stoja za zmienku pre ich možný význam pre teológiu. Keďže nám ide skôr o ilustráciu princípu, vystačíme si s jedným príkladom, čilsko-americkou spisovateľkou Isabel Allendeovou. Dôvody jej písania možno vyložiť nasledovne: „Ako určujúci sa ... ukazuje moment cesty (v zmysle putovania) a zmeny geografických súradníc vymedzujúcich jej ideu domova. Z neho vychádza potreba písať, aby sa nestratili spomienky, aby prežité nadobudlo zmysel. Vyjadrené slovami autorky, aby prebádala kúty pamäti, vykúpila zo zabudnutia príbehy a postavy, prisvojila si cudzie životy a na tejto

⁷ Porov. D. MIETH, „Braucht die Literatur (wissenschaft) das theologische Gespräch?“, in W. JENS. H. KÜNG, K.-J. KUSCHEL (ed.), *Theologie und Literatur: zum Stand des Dialogs*, München 1986, 164-177; Syntézu autorovho myslenia prináša J. ZÁMEČNÍK, „Na prahu medzi teológiou a literárnou vedou“, *Teologické texty* 16 (2005), 191-192.

⁸ J. ZÁMEČNÍK, „Na prahu medzi teológiou a literárnou vedou“, *Teologické texty* 16 (2005), 191.

⁹ Porov. D. HEVIER, *Správca podstaty*, 15-18.

rodine postavila miesto, ktoré ona nazýva vlastou“¹⁰. Allendeovej literárna tvorba tak „vypovedá o autorkinej bytostnej naliehavosti oživovať zašlé a pretvárať ho na niečo vitálne, dávať zmysel nepokoju, neurčitosti, nezaradenosti, nenormálnosti, nešťastiu, okolnostiam života, ako ich naprojektovalo detstvo a dospievanie a na ktorých pozadí osvetľuje i potrebu písať“¹¹. Autorka svojím dielom, ktoré charakterizuje ľahkosť rozprávania, sebairónia a pohľad zhora, vyvažuje tragickosť a rozháňa hrozivé i mĺkve situácie, pričom humor vstupuje do jej rozprávania ako čosi humanizujúce a normalizujúce.¹² Sama Allendeová o motívoch vlastného písania hovorí: „pre mňa je to organická potreba ako sen alebo materstvo“, je „zúfalým pokusom, ako si uchovať pamäť“, pretože „Som večná tuláčka a po cestách zostávajú spomienky ako vytrhané kusy mojich šiat. Píšem, aby ma neodklonilo zabudnutie a aby som živila svoje korene, ktoré už nie sú vsadené do nijakého geografického miesta, ale do pamäti a do kníh, čo som napísala“¹³. Súhrnne môžeme povedať, že Slovo v celej svojej obsažnosti transponované do literárneho príbehu sa v Allendeovej rukopise stáva čímsi neodmysliteľným, „nevyhnutnou formou ľudskej existencie, humanizujúcou potrebou, možnosťou rozširovať obzor ľudskej imaginácie a poskytnúť príklad ako žiť rezervoárom alternatívnych skúseností“¹⁴.

Písanie ako transpozícia vysloveného vnútorného slova má pre autorku širokospektrálny význam: smerom k jej osobnosti i k realite navôkol, akoby na spôsob imanentnej a ekonomickej Trojice. Smerom k sebe (*in sé*) písanie konštituuje a rozvíja jej osobnosť tým, že literatúra zhmotňuje a zvečňuje kľúčové skúsenosti človeka, na ktoré by v toku času mohol zabudnúť, a preto sa nanovo stávajú živými a plnými zmyslu. Takto sa človek stáva integrálnou osobnosťou, ktorá v pamäti vlastní rezervoár motívov pre život. Ak sa presunieme na pole trojičnej teológie, môžeme sa pýtať: Nie je jedinou skutočnou radosťou a zmyslom bytia Otca jeho Syn? A nie je jeho Syn (Múdrosť Božia) rezervoárom, pravzorom a zmyslom všetkého jeho konania *Ad extra*?

Písanie pre autorku súčasne znamená stávať sa matkou. V trojičnej teológii poznáme výraz vnútorné Slovo, ktoré vyslovuje Boh (v procese poznania, čo nie

¹⁰ M. KUČERKOVÁ, *Magický realizmus Isabel Allendeovej*, Bratislava 2011, 85.

¹¹ M. KUČERKOVÁ, *Magický realizmus Isabel Allendeovej*, 86.

¹² Pozri C. CORREAS ZAPATA, *Isabel Allende. Vida y espíritus*, Barcelona 1998, 209-210 a M. KUČERKOVÁ, *Magický realizmus Isabel Allendeovej*, 89.

¹³ C. CORREAS ZAPATA, *Isabel Allende. Vida y espíritus*, 16-17. Cit. podľa M. KUČERKOVÁ, *Magický realizmus Isabel Allendeovej*, 91.

¹⁴ A. BŽOCH, *Signály z dialky*, Bratislava 2004, 12. Cit. podľa M. KUČERKOVÁ, *Magický realizmus Isabel Allendeovej*, 91.

je iné ako jeho bytie). Sv. Tomáš hovorí: „Keďže je možné označovať božské veci ľudskými slovami, označujeme Slovo božského rozumu *Boží Syn*. Boha, ktorý je princípom Slova nazývame *Otec*. Vychádzanie Slova nazývame *plodenie Syna*, nemateriálne plodenie, nie telesné, ako si predstavujú telesní ľudia“¹⁵. Vo vedomí provizórnosti ľudského jazyka je možné povedať, že plodenie konštituuje Boha ako Otca, tak ako písanie slova konštituuje autorku ako matku. Trojičné prieniky medzi literatúrou a teológiou možno rozšíriť aj týmto spôsobom: ako kontemplácia vlastného literárneho diela prispieva k existenciálnemu naplneniu autora, podobne Otec v imanencii vlastného bytia kontemplyje Syna (a naopak), čím sú si vzájomne prameňom dokonalej blaženosti. Písanie a literatúra nemá zmysel len pre autora, ale má presah aj navonok – *ad extra*. Allendeovej zmysel písania spočíva vo vyvažovaní tragiky, v odhaľovaní zmyslu, v poľudšťovaní života. Je zrejmé, že logiku trojičného konania *ad extra*, čiže logiku poslania a vtelenia Božského Logosu do tragických, nezmyselných a neľudských dejín nie je možné vykresliť krajšie. Od imanentnej Trojice sa takto dostávame k ekonomickej a zvlášť ku stvoreniu a vykúpeniu.

Literatúra tvorí niečo nové. Vklad literatúry k teológii stvorenia a vykúpenia

D. Hevier v úvode románu *Knih, ktorá sa stane* píše: „Autor tejto knihy je presvedčený, že spisovateľ má vytvárať novú realitu, a tak postupoval aj pri písaní tejto prózy“¹⁶. R. Latourelle zas hovorí: „Literatúra nekoná dielo vzdelávania a informovania, ale prostredníctvom jazyka a magickej moci vyvolávania a tvorenia, je schopná kvalitne prehľbiť tajomstvo človeka o poznanie, ktoré je odlišné od toho, čo ponúkajú humanitné vedy“¹⁷. Nakoniec i C. Rocchetta píše, že „skutočným rozprávačom je ten, kto nechá oživiť v prítomnom dnes skutočnosti, o ktorých rozpráva, takmer akoby nanovo písal dejiny a nanovo ich pretváral pre svojich poslucháčov“¹⁸. Je skúsenosťou každého čitateľa, že literatúra tvorí niečo nové, čo je možné individuálne - i keď prchavo - zakúsiť už tu a teraz pri čítaní literárneho textu. Inými slovami, literatúra je sviatosťou novej skutočnosti, v ktorej je premožená tragika, nezmyselnosť a neľudskosť zakúšaná vo svete a čitateľ v mihavých okamihoch

¹⁵ TOMÁŠ AKVINSKÝ, Sth, I. q. 27, a. 2. Citované dielo je TOMÁŠ AKVINSKÝ, *O dôvodoch víry*, Praha 2011, 33.

¹⁶ D. HEVIER, *Knih, ktorá sa stane*, Bratislava 2009, VI.

¹⁷ R. LATOURELLE, „Letteratura“, in R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (ed.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 632-633.

¹⁸ C. ROCCHETTA, „Teologia narrativa“, in *DTF*, 1273.

môže do tejto novej reality dočasne vstúpiť. Čo nám hovorí toto zistenie? Má nejaký zmysel pre teológiu?

Ak literatúra „vytvára novú realitu“, je zjavné, že primárne je potrebné uvažovať o jej význame pre teológiu stvorenia. Aké sú teda ich vzájomné presahy? „Vďaka tomu, že hovoríme, môžeme myslieť a predstavovať si iný svet, než aký v skutočnosti je. Tvorenie začína myšlienkou, slovom, víziou, snom. S rečou sa spája naša schopnosťou udržiavať pamiatku na vzdialenú minulosť a schopnosť chápať pojem budúcnosti, čo sú hlavné rysy našej jedinečnej podobnosti Bohu, ktorý bol, je a bude. Tak ako Boh tvoril výroky (A povedal Boh: Buď svetlo!), tak i my pretvárame ľudský svet slovami a myšlienkami. To je dôvod, prečo berie judaizmus slová tak vážne. Život a smrť sú v moci jazyka, hovorí kniha Prísloví. Už tu, na počiatku stvorenia, je načrtnutá židovská doktrína zjavenia. Boh sa nedáva ľuďom poznať v slnku, hviezdach, vetre, či hrome, ale v slovách. Sväté slová Tóry z nás robia Božích partnerov na ceste vykúpenia“¹⁹. Ak budeme literatúru považovať za malú sviatosť nového stvorenia (či za prostriedok pretvárania sveta), tak cez ňu môžeme ilustrovať teologický princíp stvorenia *ex nihilo*, t.j. stvorenia bez použitia hmoty, len v sile Božieho Slova²⁰. Takto sa abstraktný teologický princíp môže dostať do sféry zakusiteľného. Vrchný britský rabín J. Sacks nachádza aj ďalší prienik literatúry a teológie stvorenia, konkrétne v téze o stvorení človeka „na obraz a podobu Boha“. Človek schopnosťou myslieť, rozprávať a písať dokáže pretvárať svet. V tejto schopnosti pretvárať svet cez myšlienky (literatúru) spočíva jeho podobnosť s Bohom.

Kríza čítania a jej riešenie je kľúčom na riešenie krízy v cirkvi

O Harry Potterovi, z pera Joanne Kathleen Rowlingovej, sa začalo veľmi rýchlo hovoriť, ako o kúzelníkovi, ktorý naučil dnešnú generáciu čítať. Jeden recenzent to vyjadruje nasledovne: „Možno to bude znieť ako kliše, ale bola to práve kniha Harry Potter a kameň mudrcov, ktorá ma dovedla k čítaniu kníh. Zistil som, že sa mi vlastne knihy páčia a chcem ich čítať. Prvú knihu zo série, ktorá dobyla svet, som dostal na Vianoce, keď som bol malý. Prečítal som ju za 3 dni. Mal som presne toľko, ako hlavný hrdina. To mi umožnilo viac sa vžiť do deja“²¹.

¹⁹ J. SACKS, *O svobodě a náboženství*, 17-18.

²⁰ Spojitosť prvého a druhého stvorenia (ktorým sa rozumie duchovné vzkriesenie človeka) s princípom *ex nihilo* nachádzame v KKC 312.

²¹ Zdroj: <http://citanie.com/blog/harry-potter-ma-naucil-citat-knihy/>

To, že čítanie kníh je vo veku internetu dlhodobo v kríze niet pochýb. Rovnako niet pochýb, že milióny predaných výtlačkov svedčia o revolučnom príklone k tlačným knihám a k ich čítaniu. Nestálo by za to preskúmať daný fenomén aj s ohľadom na jestvujúcu krízu viery, prejavujúcu sa dlhodobým nezáujmom o kresťanstvo? Teda, kde sú príčiny takej viditeľnej zmeny návykov u celej jednej generácie? V čom tkvie fenomén Harryho Pottera? Spomínaný recenzent odpovedá: „Autorka poskytla deťom krásnu rozprávku o tom, že za šedým a stereotypným dneškom je fantastický svet kúziel, rôznych príšeriek a škola, kde sa neučia bežné veci. Áno, možno Joanne Kathleen Rowlingová vykradla a pospájala všetky možné povery, kúzla a rozprávky. Čaro je práve v tom spojení, do ktorého zabalila klasický boj dobra proti zlu plný nevyriešených hádaniek. Našli sa aj Ľudia, ktorí tvrdili, že jej výmysly sú len šikovná manipulácia. Práve takíto Ľudia nechápu svet rozprávok a myseľ detí. Našťastie, autorka to pochopila veľmi dobre, čo zúročila v tomto výnimočnom diele“²².

Ak sa kresťanstvu podarí odhaliť, že za šed'ou sa skrývajú farby²³, že za tým, čo je viditeľné jestvuje neviditeľný prazáklad všetkého, ako to popisuje Benedikt XVI²⁴, ak dokáže živým a hmatateľným spôsobom ukázať v dejinách víťazstvo Krista nad zlom, ak sa kresťanstvo ukáže svetu nielen ako doktrína, ale ako živý dej a pravé dobrodružstvo, a ak dokáže prebudiť ducha Božieho detinstva v „dospelých“ kresťanoch, tak má skutočnú nádej.

Mytologická literatúra stojí pri zrode teológie cirkevných otcov

Patristika, ako to zoširoka predstavuje Hugo Rahner, si je vedomá, že „Boh vložil svoje zjavenie do srdca sveta, ktorý má gréckeho ducha i ducha rímskeho impéria“. Preto „Cirkev stráži pravdu ukrytú v gréckych slovách svätej knihy a v doktrínálnom dedičstve, ktoré pochádza z latinského Ríma. Z tohto dôvodu vždy, keď pôjde o podstatu, Cirkev bude hovoriť po grécky...; a bude sa modliť po latinsky, i keby všetci barbari v budúcnosti zabudli reč Ríma“²⁵. Podobné

²² Zdroj: <http://citanie.com/blog/harry-potter-ma-naucil-citat-knihy/>

²³ V tejto súvislosti sa veľmi pekne vyjadruje A. von Speyr: „Viera sa podobá na svetlo, ktoré žiari všetkými smermi a ukazuje všetky veci také, aké sú. Nie aké boli pred vykúpením, alebo ako by ich chcela vidieť ľudská predstavivosť, ale objektívne. Svetlo viery vychádza od Boha“; A. VON SPEYR, *La luce e le immagini*, Milano 1987, 29-30.

²⁴ „Krédo znamená rozhodnutie sa, že neviditeľné, ktoré sa nijakým spôsobom nemôže dostať do nášho zorného poľa, nie je neskutočné. Práve naopak, to, čo nemožno vidieť, tvorí napokon vlastne skutočnosť, ktorá nesie a umožňuje všetku ostatnú skutočnosť“; J. RATZINGER, Úvod do kresťanstva, Trnava 2007, 37.

²⁵ H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, 6.

presvedčenie nadobudli početní cirkevní otcovia, usilujúci sa zozbierať do náručie všetko pravdivé a vznešené, čo sa zrodilo počas dejín v hĺbkach duše. Robia tak preto, lebo „všetko, čo je naozaj pravdivé a dobré, pochádza od Logosa; všetko veľké a vznešené, čo sa uskutočnilo, vyviera zo sily, ktorú nám zjavujúci Logos dal poznať ako vlastnú milosť“²⁶. Takýmto bohatstvom je svet gréckych mystérií a mytológie. Vzťah medzi mytológiou a zjavením, ktorý H. Rahner definuje na spôsob chalcedonskej dogmy²⁷, dovoľuje cirkevným otcov, aby svoj teologický jazyk tvorili skrze premieňanie ideí a obrazov mysterijného a kultového pôvodu²⁸. Najhlbšie ašpirácie človeka obsiahnuté v bohatstve gréckych mýtov tak nachádzajú odozvu v teológii cirkevných otcov. Inými slovami, Otcovia v úcte voči gréckej tradícii, ktorá je motivovaná kristologicky, preberajú myšlienkovú i literárnu formu mýtu a vkladajú do neho nový obsah. Takto napríklad mýtus o Odyseovi hovorí, že „človek je večný Odyseus, ktorý po víťazstve nad morami a monštrami smeruje do vlasti, a aj keď je vždy vo veľkom nebezpečenstve, jednako si je istý, že jedného dňa docestuje, pretože je sprevádzaný bohom“²⁹. Okrem putujúceho Odysea a zvädzajúcich sirén, ktorým sa možno ubrániť len pripútaním sa k stožiaru (predobrazu kríža), patrili medzi obľúbené mytologické obrazy uzdravujúca rastlina Mola, mandragora, vrba, koráb a ďalšie. Je zrejmé, že týmto spôsobom sa podarilo dať zjaveniu akceptovateľnú podobu, čím sa udial dôležitý inkulturačný krok, presne v duchu Klementa Alexandrijského, ktorý hovorí: „Pod', ukážem ti Logos a tajomstvá Logosa a vysvetlím ti ich prostredníctvom obrazov, ktoré dôverne poznáš“³⁰. Rovnako je zrejmé, že súčasná literatúra spoluvytvárajúca svet novodobých mýtov, je pre teológiu dôležitým študijným i stavebným materiálom.³¹

Literatúra ako rozprávanie dáva formu a princípy naratívnej teológie

Dôležitým prienikom literatúry a teológie je oblasť tzv. naratívnej teológie. „Vysloviť termín *naratívna teológia* neznamená iba ukazovať na teológiu zloženú z rozprávání, ale znamená znovuobjaviť istý spôsob ako robiť teológiu, spočívajúci v neustálom počúvaní pôvodného rozprávania o udalosti Ježiša

²⁶ H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, 5.

²⁷ H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, 42.

²⁸ Por. H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, 40.

²⁹ H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, 10-11.

³⁰ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Cohortatio ad Graecos*, 12, 119, 1; por. H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, XI.

³¹ Inšpiráciou môže byť dielo: R. BARTHES, *Mytologie*, Praha 2004.

z Nazareta, ako i v jeho odovzdávaní naratívny spôsobom. Ide o teológiu podloženú analýzou spásnych rozprávání, ich novým a aktuálnym predostieraním, ktorá je zameraná na to, aby udržala bdelú naratívnu pamäť cirkevného spoločenstva³². Teológia ako rozprávanie o veľkých udalostiach ukazuje literatúre jej „evokatívnu, propozíčnú, provokatívnu, interpelačnú a svedeckú“ funkciu.

Literatúra či skôr literárna veda umožňuje pochopiť a rozšíriť význam kategórie rozprávania v obrátenom garde, čo plodne vplýva na teológiu v jej rôznych podobách, od neoscholastickej, cez argumentačnú až po praktickú teológiu³³. Význam rozprávania z hľadiska ľudskej komunikácie sumarizuje D. Mieth. Nemecký teológ medzi uvedenými funkciami spomína na prvom mieste tú, ktorá je spojená so zábavou. „Ak dieťa chce, aby mu bol vyrozprávaný príbeh, očakáva, že sa bude baviť; a – dodajme – snáď to stále platí i pre dospelých... v zábave sa dlhá chvíľa a nuda môže premeniť na krátky okamih, rovnako ako v nej tkvie schopnosť rozťahnuť a upokojiť čas“³⁴. Vzhľadom na to, že voľba rozprávania je často vedená spoločným záujmom rozprávača a poslucháča, narácia predpokladá a zároveň vytvára spoločenstvo. To je druhá funkcia rozprávania. Cez rozprávanie sa o niečo delíme, vymieňame si skúsenosti a sme schopní poznávať jeden druhého. Treťou funkciou rozprávania je zdieľanie sa, cez ktoré, ako cez nenahraditeľný komunikačný spôsob, prenikáme k druhému, pretože práve rozprávanie odhaľuje z človeka to najdôležitejšie. Štvrtou funkciou rozprávania je vnútorná motivácia k nájdeniu vlastného stanoviska, týmto spôsobom príbeh Jozefa v Mannovom románe motivuje čitateľa k viere v konečný úspech. Poslednou funkciou rozprávania je byť nápomocný pri riešení problémov. Príkladom je prorok Nátan, ktorý „vyrieši príbehom problém, ako povedať vládcovi o jeho vlastnom pochybení a ako ho podrobiť vlastnému súdu“³⁵. Kategórie „rozprávania“ a „spomienky“ sú aj podľa otca politickej teológie J.B. Metza kľúčovými pri záchrane identity a slobody človeka, pretože cez ne sa v časoch dejinných zápasov a ohrození konštitujú ako subjekty³⁶.

³² C. ROCCHETTA, „Teologia narrativa“, in *DTF*, 1272.

³³ Por. C. ROCCHETTA, „Teologia narrativa“, in *DTF* 1274-1276.

³⁴ J. ZÁMEČNÍK, „Na prahu medzi teológií a literárni viedou“, *Teologické texty* 16 (2005), 191. Vo výklade autor sprítomňuje myšlienky z článku D. MIETH, „Erzählen und Handeln: ein Dialog mit Günter Stachel“, in P. STOCK, A. STOCK (ed.), *Glauben ermöglichen Festschrift für Günter Stachel*, Mainz 1987, 60 - 76.

³⁵ D. MIETH, „Erzählen und Handeln: ein Dialog mit Günter Stachel“, 72. Porov. J. ZÁMEČNÍK, „Na prahu medzi teológií a literárni viedou“, 191.

³⁶ J.B. METZ, *Úvahy o politickej teológii*, Praha 1994, 24-25.

Ak teológia spoznala, že jej úlohou je sprítomňovať večné, vnášať pokoj do nepokojného toku času, že ma vťahovať do hry Božej milosti³⁷, že má vytvárať spoločenstvo, rozkrývať tajomstvo Boha a človeka a následne motivovať ku kresťanskej existencii alebo konštituovať jednotlivca a národ ako „subjekt“, tak je to bezpochyby zásluha literatúry (a literárnej vedy), ktorá neustále upriamuje pozornosť teologickej vedy na svoj prazáklad – naráciu veľkých Božích skutkov.

Literatúra dáva teológii lingvistický (metaforický) aparát a žánrovú pestrosť

Diskusia o jazyku teológie je za posledné obdobie jednou z najživších. Vzhľadom na skutočnosť, že má vypovedať o Bohu, ktorý je nevýslovný, nemôže sa jazyk teológie obmedziť na jediný typ. Preto teológia pozná viaceré typy jazyka: doxologický, analogický, dogmatický, paradoxálny³⁸. V tomto kontexte stále viac do popredia vystupuje význam symbolického či metaforického jazyka. Vzhľadom na to, že ide o širokú tému, obmedzíme sa na konštatovanie R. Fisichellu, ktorý hovorí: „V každom prípade, symbol teológii pripomína, že nie je možné zúžiť jazyk Zjavenia na čisto vedecký jazyk. Zaväzuje, aby sa brala vážne prítomnosť mystéria a silencia, ktoré neznášajú tento typ zúženia. Raz daný a prijatý symbol... pozýva k tomu, aby sa išlo vždy poza, smerom k priestoru nekonečnej otvorenosti, ktorú môže dosiahnuť len predstavivosť básnika, mystika a slobodného ducha“³⁹. To, na čo teológia roky zabúdala, žilo naďalej v literárnych dielach. Avšak, tak ako je žiaduca jazyková otvorenosť teologického diskurzu, podobne je potrebné uvažovať aj o žánrovej pluralite v teológii. Je potešujúce, že v ostatnom čase popri prácach vedecko-analytického typu je možné teologické pravdy objavovať napríklad v textoch piesní, hymnoch, osobných vyznaniach viery, autobiografických svedectvách či krátkych príbehoch.

Pomerne vydareným počinom podobného druhu je román *Chatrč*, kde William Paul Young rieši zásadnú fundamentálno-teologickú otázku tragiky ľudského života, pričom svojským (nie nezaujímavým) spôsobom interpretuje božské trojičné bytie. Môžeme povedať, že v týchto dielach ide primárne o teologické výpovede vložené do novej žánrovej formy. Treba však dodať, že princíp *lex orandi – lex credendi* nie je v podobných prípadoch možné aplikovať bez preskúmania obsahu vo svetle Tradície. V každom prípade, pootvorením sa

³⁷ Por. H. RAHNER, *L'Homo Ludens*, Brescia 1969, 53.

³⁸ Por. F.-A. PASTOR, „Il Dio della rivelazione“, in *DTF* 326-327.

³⁹ R. FISICHELLA, „SEMIOLOGIA: simbolo“, in *DTF* 1122.

formám, ktoré ponúka literatúra, môže teológia nadobudnúť jasnosť, zrozumiteľnosť, dôveryhodnosť, estetickú príťažlivosť, stráviteľnosť, komunikatívnosť. Ide o legitímnu požiadavku, opierajúcu sa o žánrovú pestrosť biblických textov (veď v Biblii nájdeme piesne, rozprávky, hádanky, anekdoty, kroniky, biografie, historické záznamy, hymny, poéziu, epištoly, spomienky, polemiky)⁴⁰, ktoré si inšpirovaní autori vypožičali z rezervoára dobovej literatúry.

Literatúra je prameňom poznania mentality doby, v ktorej vzniká a tým sa stáva dôležitým „locus theologicus“

Pre teológiu ako vedu je potrebné poznať miesta, ktoré svedčia o Božom zjavení. Tieto miesta od čias Melchiora Cana poznáme pod názvom „loci theologici“. Ide o „komplex daných a organizovaných princípov, ktoré usmerňujú teologickú prácu“⁴¹. Teologické miesta sa tradične delia na vlastné a nevlastné. Vlastné sa delia na zjavené (Písmo a Tradícia) a interpretačné (katolícka Cirkev, koncily, pápež, cirkevní otcovia, scholastickí teológovia). Medzi nevlastné patrí ľudský rozum, filozofia a ľudské dejiny. Zrejme s pokoncilovým „objavením“ kategórie dejín súvisí aj nový prístup k ľudským dejinám všeobecne i k dejinám jednotlivca. V tomto smere sa ukazuje práve biografia, resp. autobiografia svätých ako prameň obnovy teológie, čo rozvinul aj S. Spinsanti: „Počuli sme hlasy, ktoré sa z mnohých strán dožadujú obnovy teológie na základe vzrastajúcej pozornosti na dejinný zážitok... Hovoriť pravdivo a verne o Bohu znamená hovoriť prostredníctvom vzorov, obrazov a analógií. Inú voľbu nemáme. Sila názoru uvádzaného v teologickej úvahe závisí čiastočne od kvality života, ktorý tento názor tlmočí a stelesňuje. Nositelia obrazu vydávajú svojim životom svedectvo názoru, čo zastávajú. Preto sa teológia nemôže zaobísť bez životopisného materiálu. Teológia je podstatne zhrnutá v životopise. Keď sa obracia k životom veriacich, nachádza cestu, aby sa sama reformovala, aby svoje učenie urobila vierohodným – keď ukazuje to, čo nemôže dokázať – a aby rástla jej vernosť pôvodnému presvedčeniu i jej prispôbenie sa našej dobe“⁴².

V súčasnej teológii nejde o ojedinelý hlas. E. Salmann hovorí o nutnosti urobiť zo subjektívnej skúsenosti človeka teologické miesto, ako je to prítomné

⁴⁰ Por. W. TRUTWIN, J. MAGA, *Otváral nám Písma*, Spišské Podhradie 1993, 75-76.

⁴¹ J. WICKS, „Luoghi teologici, in *DTF* 645-646.

⁴² S. SPINSANTI, „Vzory duchovní“, in S. DE FIORES, T. GOFFI (ed.), *Slovník spirituality*, Kostelní Vydří 1999, 1133-1134.

napríklad v teológii oslobodenia, kde prameňom teológie je skúsenosť istej úzkej skupiny veriacich.⁴³ Následne podotýka, že „by nám snád' mohli poslúžiť niektorý silné rozprávania svätých a o svätých, o postavách, ktoré sa hýbu na hranici medzi vierou a pohanstvom, medzi Cirkvou a moderným agnosticizmom“⁴⁴. V tejto optike sa ukazuje ako žiaduci kontakt s biografickou/autobiografickou literatúrou, či s literatúrou s evidentnými autobiografickými prvkami. Literatúra – v trocha rozšírenej perspektíve – sa takto javí ako „malá sviatosť moderny v ktorej sa reflektujeme, chápeme, vzd'aujeme samým sebe i nachádzame. Je to celistvé univerzum, ktoré je z istého hľadiska dokonalejšie ako filozofia“⁴⁵. R. Latourelle vyjadruje obdobnú tézu, keď hovorí: „tieto temnoty, ktoré nazývame pochybnosťami, úzkosťami, otázkami, problémami, túžbami človeka, sú opísané vo svojej šírke práve v literatúre... Literatúra objavuje hlbiny, ktoré obývajú človeka, zatiaľ čo zjavenia a následne teológia ich preberajú, aby ukázali ako ich prichádza Kristus preniknúť a osvietiť“⁴⁶. Tézu o literatúre ako o užitočnom prameni poznania doby pre teologickú prácu, ale zároveň aj o prameni mnohých životaschopných teologických intuícii, môžeme uzavrieť konštatovaním E. Salmanna: „Keby sme vedeli objaviť množstvo teologických motívov v nesmiernom univerze moderných románov, kresťanstvo by sa ukázalo ako svieže, omladené, nezúžené na dogmu alebo morálku, ale premenilo by sa na takmer muzikálny motív, v istú plodnú možnosť alebo nemožnosť. Všetky motívy teológie by išli v ústrety novému svetlu“⁴⁷. Netreba zabúdať, že už Romano Guardini považoval texty prevzaté z knižnice ľudstva za miesta „duchovných stretnutí“ a „vnútorného rozhovoru“ pre formulovanie svojho svetonázoru (*Weltanschauung*) a pre interpretácie ľudskej existencie⁴⁸.

Literatúra ako umenie a „krásno“ stojí pri zrode viery i viery hľadajúcej pochopenie – teológia

Nedávny magisteriálny dokument (2006) hovorí o „via pulchritudinis“ ako o prednostnej forme evanjelizácie a dialógu. „Cesta krásy, ktorá vychádza z jednoduchej skúsenosti stretnutia s krásou, čo vzbudzuje údiv, môže otvoriť cestu k hľadaniu Boha a k príprave srdca a mysle na stretnutie s Kristom,

⁴³ Por. E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Assisi 2009, 30-31.

⁴⁴ Por. E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 100.

⁴⁵ E. SALMANN, *La teologia è un romanzo*, Milano 2000, 16.

⁴⁶ R. LATOURELLE, „Letteratura“, in *DTF*, 633.

⁴⁷ E. SALMANN, *La teologia è un romanzo*, 37.

⁴⁸ Por. R. GIBELLINI, *Teológia XX. storočia*, Prešov 1999, 172-173.

Krásou Vtelenej Svätosti, ktorá bola ponúknutá od Boha ľuďom pre ich spásu⁴⁹. Krása je cestou novej evanjelizácie. Ak je úlohou teológie odhaľovať krásu zjavenej pravdy – ako to podčiarkuje napríklad už spomenutý predstaviteľ kerygmatickej teológie Hugo Rahner⁵⁰ –, a tým prebúdzat vieru alebo napomáhať jej rast, nezaobíde sa bez umenia a literatúry. Literatúra sa tak núka ako miesto stretnutia s krásom, ktoré podnecuje odpoveď viery a následného plnšieho porozumenia. Výnimočným spôsobom odhalil význam umenia pre teológiu Ján Pavol II. v *Liste umelcom*. Hoci nehovorí explicitne o literatúre, predsa to platí aj pre ňu. „Aby Cirkev odovzdávala ďalej posolstvo, ktoré jej Kristus zveril, potrebuje umenie. Pretože Cirkev má sprístupňovať, ba nakoľko je to možné, robiť prístupným svet ducha, neviditeľno, svet Boží. Musí teda prenášať do významových formúl to, čo je nevysloviteľné. A práve umenie má svojráznu schopnosť vyzdvihnúť jeden či druhý aspekt posolstva a preložiť ho do farieb, tvarov, tónov, ktoré napomáhajú intuícii pozorovateľa alebo poslucháča. A toto sa deje bez toho, že by posolstvo bolo obraté o svoj transcendentný význam a že by sa mu vzal nimbus jeho tajomstva“⁵¹.

Umenie, zvlášť literárne a poetické dáva zakúsiť tajomstvo Boha. Priliehavo to ilustruje úvaha Antonia Spadara: „Poetické slovo horí, ale nezhára, pričom zjavuje trvalú prítomnosť, ktorá v ňom prebýva. Keď je slovo naozaj „poetické“ – čiže kreatívne –, stane sa akoby biblickým horiacim kríkom. Pri čítaní sa stáva aktívnym v čitateľovi, komunikuje svoju výrazovú silu. Čítaním sa však nestráca, neslabne: je to oheň, ktorý svoju žiaru obnovuje (M. Luzi). A predovšetkým „nepohlčuje“ čitateľa tým, že by ho premieňal na seba. Oheň zapálený iskrou z kameňa, horí a spaľuje. Skúsenosť literatúry vzniká z „iného ohňa“, z ohňa, čo zapaľuje, a práve preto zosilnieva. Ukazuje sa ako nutnosť objaviť tento iný oheň, ako na to upozorňuje v jednom zo svojich veršov Bartolo Cattafi. Pravá estetická skúsenosť človeka posilňuje, neničí ho, ako to robí napríklad ideológia alebo mystifikácia. Poetické slovo je neviditeľný oheň

⁴⁹ Por. DOCUMENTO FINALE DELL'ASSEMBLEA PLENARIA, La via pulchritudinis, Cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo, 2006, II.1. Zdroj:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20060327_plenary-assembly_final-document_it.html

⁵⁰ Autor vymedzuje pojem a záber kerygmatickej teológie vo vzťahu k teológii scholastickej, tvrdí, že „je to tá *theoria*, ktorá v zmysle Otcov e zbožnosti starovekej Cirkvi predstavuje základ pre pravé kázanie. Je to, v krátkosti povedané, *contuitus simplex*, byť vtiahnutý veľkosťou a krásou vzťahov dogmatických právd, z ktorých vyviera schopnosť hovoriť takým spôsobom, že z nášho slova a z našej kňazskej osobnosti bude na veriacich prúdiť predchuť *slávy Božej milosti*“. Pozri H. RAHNER, *Teologia e kerygma*, Brescia 1958, 16.

⁵¹ JÁN PAVOL II, *List umelcom*, 1999, 12. Zdroj: <http://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/list-umelcom-1999>

(O. Sedakova), ktorý ostáva živý a necháva žiť. Navyše pomaly spôsobuje účinok, tým, že v čitateľovi pretvára jeho spôsob videnia sveta, reality, jeho vlastného života. Kto z nás nebol nejakým spôsobom ovplyvnený románovou postavou alebo veršom z básne?“⁵²

Záver

Význam literatúry pre teológiu, či už pre objasnenie obsahov jednotlivých teologických traktátov, či pre jej metodologické stvárnenie je široký⁵³. V každom prípade je potrebné mať na zreteli skutočnosť, ktorú si všimol český teológ Karel Skalický: Ježiš nikdy nič nenapísal (snáď len písmená alebo znaky do piesku pri scéne so ženou prichytenou pri cudzoložstve). Ide o dôležité poznanie, ktoré nás môže uchrániť, aby sme pri rozprávaní o význame literatúry pre teológiu neupadli do jednostrannosti, aby sme mali na zreteli, že väčšmi ako napísané slovo je účinnejšie slovo vyrozprávané. Okrem toho netreba zabudnúť, že litera môže ostať bez ducha a môže zabíjať. O tom, že jestvuje množstvo literatúry, ktorá nepodporuje kultúru života sa netreba priveľmi rozširovať. Sú ešte dva možné dôvody Ježišovej „zdržanlivosti od písania“. Prvý je ten, že Ježiš vo vedomí, že je Slovom Boha, „nemal potrebu, aby si zaisťoval svojimi slovesnými výtvormi, či už básnickými, vedeckými, mysliteľskými, či prorockými – svoju pozemskú nesmrteľnosť. Kto si je istý, že má dejiny v ruke, ten nemá potrebu sa starať, aby nebol dejinami pohltý bez stopy“⁵⁴. Druhý dôvod spočíva v Ježišovom kenotickom postoji. Totiž „tak ako sa vydal bez odporu svojim katom, tak sa vydáva – zdá sa, že tiež bezmedzne – i svojim stúpencom, aby si o ňom písali, čo a ako uznajú za dobré, i keď určite musel vedieť, že nikdy nebudú schopní podať ani jeho úplný a presný

⁵² A. SPADARO, *L' altro fuoco. L'esperienza della letteratura II*, Milano 2009. Text je vydavateľský opis diela. Zdroj: <http://www.ibs.it/code/9788816408906/spadaro-antonio/altro-fuoco-esperienza.html>

⁵³ Naše tvrdenie podčiarkujú viaceré publikácie zaoberajúce sa vzťahom literatúry a teológie. Por. A. SPADARO, *A che cosa "serve" la letteratura?*, Torino - Roma 2002; F. O' CONNOR, *Nel territorio del diavolo. Sul mestiere di scrivere*, Roma - Napoli 1993; CH. MOELLER, „Il teologo di fronte all'evoluzione della letteratura“, in *Bilancio della teologia del XX secolo. 1 Il mondo contemporaneo*, Roma 1972, pp. 103-136; J.-P. JOSSUA - J.B. METZ, „Teologia e letteratura“, *Concilium* 12/5 (1976), 13-17; E. SALMANN, *La teologia è un romanzo*, Milano 2000; H. KÜNG, *Maestri di umanità. Teologia e letteratura in Thomas Mann, Hermann Hesse, Heinrich Böll*, Milano 1989; H. Küng - W. JENS, *Poesia e religione*, Genova 1989; J. IMBACH, *Gesù nella letteratura contemporanea*, Roma 1983; L. POZZOLI, *Cristo insonnia del mondo*, Milano 1979; L. POZZOLI, *Immagini di Dio nel Novecento. Gesù, lo Spirito e il Padre nella letteratura contemporanea*, Milano 1999.

⁵⁴ K. SKALICKÝ, *Ježiš Nazaretský. Otázka a výzva člověku naší doby*, České Budějovice 2008, 15-16.

životopis, ani jeho učenie v tých formuláciách, v ktorých ich podával on“⁵⁵. Literatúra je často kontaminovaná snahou o zvečnenie ideí autora, i namysleným povedomím o definitívnom a neodškriepiteľnom odkrytí pravdy. Preto je potrebné vnímať limity literatúry. To však neznamená jej odmietnutie. Tak ako Ježiš neodmieta prebývať v kenotickom ponížení v nespočetnom mori textov a literárnych diel, tak do tohto mora môže, a snáď i musí, vstúpiť aj teológia. Ved’ stopy milosti Krista sú v kenotickej podobe prítomné práve v literatúre.

Dr. Ľubomír Hlad, PhD.

Ľubomír Hlad (1974) je odborným asistentom na Katedre náboženských štúdií univerzity Konštantína Filozofa v Nitre a na Teologickom inštitúte RK CMBF UK v Nitre. Zároveň je rektorom Univerzitného pastoračného centra v Nitre. Teológiu vyštudoval v Nitre, licenciát z dogmatickej teológie získal na Pápežskej univerzite sv. Gregora v Ríme (2002). Doktorát na univerzite sv. Gregora získal za obhajobu práce "Eschatologická dimenzia kerygmatickej teológie Huga Rahnera" (2009).

⁵⁵ K. SKALICKÝ, *Ježiš Nazaretský. Otázka a výzva človeku našej doby*, 14.

Karel SLÁDEK

Fjodor Michailovič Dostojevskij: archetyp „bohohledačství“¹**Abstract**

The article *Fjodor Michailovič Dostoevsky: the archetype of God seeker* analyses the life and work of Dostoevsky in a particular period of his life. Dostoevsky's childhood was characterized partly by religious spontaneity, but also by egoistic selfishness. His adolescence culminated into false idealism. Discovery of dark pages of nature brings young Dostoevsky to inner conversion to the gospel. Adulthood of Dostoevsky was distinguished by the tension between belief and doubt, state of cheers and no cheers, gradual purification on the way to God-humanity.

Keywords: Dostojevskij, Development, Psychology, Maturity, Christian Conversion

„Na zemi však vpravdě bloudíme, a kdybychom před sebou neměli drahocenný obraz Kristův, zhynuli bychom a nadobro zbloudili jako lidské pokolení před potopou. Mnoho na zemi je před námi utajeno, ale místo toho nám bylo dáno tajemně skryté tušení našeho živého svazku s jiným světem, s vyšším nebeským světem a kořeny našich myšlenek a citů nejsou zde, nýbrž v jiných světech.“²

Citátem z Dostojevské románu *Bratři Karamazovi* otevíráme duchovní pouť jednoho z nejvýznamnějších ruských spisovatelů všech dob. Dostojevského příběh bude analyzován v jednotlivých etapách jeho života: dětství charakterizovala jednak náboženská spontánnost, ale i sebestředný egoismus; dospívání vyvrcholilo krizí falešného idealismu, načež objevení temných stránek přirozenosti přivedlo mladého Dostojevského k vnitřnímu obrácení a k evangeliu; dospělost se vyznačovala napětím mezi vírou a pochybností, stavem útěchy a neútěchy, postupným očišťováním na cestě k bohidství, které Dostojevskij celý život hledal.

Dostojevského dětství jako spirituální most k víře a krize během dospívání

Romanopisec Fjodor Michailovič Dostojevskij se narodil 11. listopadu 1821 v Moskvě jako druhé ze sedmi dětí místního lékaře. Prostředí dětství se

¹ Článek je zkráceným výňatkem kapitoly knihy SLÁDEK, K. *Cesty k bohidství*. Červený Kostelec 2012; zároveň je výstupem z grantu GAAV IAA708280901.

² DOSTOJEVSKIJ, F. *Bratři Karamazovi*. I, Praha 1965, s. 368.

vyznačovalo prostou zbožností a láskou. Náboženství Dostojevského vyučoval místní diákon. Sám si rád vzpomínal na třetí rok svého života, kdy se každou noc před spaním modlil: „Všechnu naději vkládám v Tebe, Matko Boží. Zachovej mě pod svou ochranou,“ – a tuto modlitbu si zamiloval po celý svůj život a učil ji své děti.³ Již v osmi letech prožil první mystickou zkušenost, ve které mu poprvé v životě během liturgie velikonočního týdne vědomě vstoupilo do duše semeno Božího slova. Jeho dětská povaha však vykazovala dvojí sklony. Na jednu stranu byla samolibá a egoistická, na druhou stranu však Dostojevskij prožíval stavy hlubokého soucitu se vším živým a rozvinul se u něho extrémní smysl pro sociální spravedlnost. Analýza těchto postojů, které se projeví již v dětství, byly pro něho východiskem pro pochopení vnitřních hnutí v člověku. Podlehnutí egoistické pýše nebo smysl pro pokorné pokání jsou dvěma cestami, mezi kterými musely volit všechny jeho románové postavy.

Období Dostojevského dospívání bylo charakterizováno hledáním sebe sama, vlastní seberealizace a vlastního místa ve společnosti, které doprovázela radikalizace postojů. Dostojevskij revoltoval vůči všemu tradičnímu a ztotožnil se s ideály anarchismu. Pod vlivem Vissariona Bělinského přijal myšlenky socialismu a materialismu a, jak sám říkával, načas „ztratil Krista“.⁴ Jak ale později reflektoval v *Deníku spisovatele*, Bělinskij se také musel vyrovnat „se zářnou osobností Krista“ a samotného Dostojevského si pro jeho neustálé hledání tváře Krista dobíral slovy: „kdyby se ten váš Kristus narodil v dnešní době, byl by tím nejjádnějším a nejtuctovatějším člověkem; nynější věda a dnešní vůdcové lidstva by ho dočista zastínili,“ na což další přisedící reagoval, „To ne, kdyby se mezi námi objevil Kristus, přidal by se k hnutí, stanul by v jeho čele...“⁵

Ve skupině utopického socialisty Michaila Petrašovského vystupoval Dostojevskij proti carskému režimu. Jeho rebelie proti carovi ho dovedla až k uvěznění. V roce 1849 byl na Semenkovském náměstí v Petrohradě odsouzen k trestu smrti, což bylo po vykonstruované popravě sice změněno, ale ztratil všechna privilegia vyplývající z jeho společenského postavení šlechty.

³ Srov. LOSSKIJ, N. *Dostojevskij a jeho křesťanský svetonáhľad*. Liptovský sv. Mikuláš 1946, s. 33.

⁴ Srov. LOSSKIJ, N. *Dostojevskij a jeho křesťanský svetonáhľad*, s. 36; z dalších děl zabývajících se osobností a interpretací odkazu Dostojevského viz např. MOČULSKIJ, K. *Достоевский: жизнь и творчество*. Paris 1980; BERĐAJEV, N. *Dostojevského pojetí světa*. Praha 2000; SUARÉS, A. *Dostojevskij*. Praha 1920; MASARYK, T. *Studie o F.M. Dostojevském = Étude sur F.M. Dostojevskij*. Praha 1932; MEREŽOVSKIJ, D. *Tolstoj a Dostojevskij: život, tvorba, náboženství*, I.-III., Praha 1929.

⁵ DOSTOJEVSKIJ, F. *Deník spisovatele*, I., Praha 1977, s. 17.

Obrácení jako cesta k evangeliu skrze dosednutí na dno vlastní duše

Fjodor Dostojevskij si svoji cestu k víře probojoval skrze bouřlivý anarchismus mládí, který ho po zatčení za účast ve skupině „petrašovců“ dovedl na nucené práce do omské věznice a na vojenskou službu na Sibiř. Nejen kvůli fingované popravě, během které uslyšel natažení kohoutků pušky, ale i kvůli těžkým podmínkám života v „mrtvém domě“ na Sibiři se vážně zhoršil jeho zdravotní stav. Při dosednutí na temné dno vlastní duše ovšem našel světlo nového života. Dostojevskij otevřel knihu evangelia, znovu ji četl a znovu objevený Kristus se stal alfou a omegou jeho dalšího hledání.⁶

Vnitřní obrácení přivedlo Dostojevského k novému prozíání podstaty lidské přirozenosti. Dostojevskij se zaměřil na analýzu vnitřních stavů duše, které ovlivňují chování člověka a skrze lidskou vůli vytváří společnost. Především se zabýval následky života bez Krista. Nihilismus jakožto postoj vůle bez svědomí končí u jeho postav v myšlenkách na vraždu a sebevraždu. Postava studenta Raskolnikova z románu *Zločin a trest* reprezentuje tento nihilistický postoj, ve kterém Raskolnikov zabil stařenu nikoliv ze ziskuchtivosti nebo v afektu, ale protože experimentoval. Chtěl si potvrdit pyšnou iluzi o vlastní vyvolenosti, která nemusí respektovat jakékoliv omezení zákona. Trpká zkušenost se sebou samým a poznání vlastní ubohosti vedla románovou postavu Raskolnikova k vnitřnímu obrácení. Před svou proměnou si kladl otázku, proč ho nemá nikdo rád, proč se chová nesnesitelně, proč záměrně ubližuje. Jako protipól k jeho nesnesitelnému chování je v románu popsána vtělující se láska jemu spřízněné Soni, která byla všemi milována a jejíž zbožnost začal stále více obdivovat. Soňa se pro něho stala prostřednicí evangelijní lásky. Z pochybností přešel Raskolnikov k víře, z temnoty pohlédl ke světlu, z nevědomosti k poznání, jak píše Dostojevskij slovy Raskolnikova:

„A co vůbec znamená všechno, všechno to utrpení! Všecko, i jeho zločin a jeho trest a vyhnanství mu nyní, v prvním návalu nadšení, připadaly jako nějaká vnější, zvláštní skutečnost, která se ho ani přímo netýká. Toho večera ani nebyl s to o něčem déle a hlouběji přemýšlet, soustředit na něco myšlenky; a sotva by teď byl něco rozumově vyřešil, protože si všechno uvědomoval jen citem. Místo dialektiky začal život a jeho vědomí se tomu muselo přizpůsobit. Pod polštářem měl evangelium. Bezmyšlenkovitě po něm šáhl.“⁷

Dostojevského umělecká projekce vlastní zkušenosti obrácení, kdy sám ve vyhnanství objevil pro svůj život evangelium, je zde nezpochybnitelná.

⁶ Viz KOSTALEVSKY, M. *Dostojevsky and Soloviev*. London 1997.

⁷ DOSTOJEVSKIJ, F. *Zločin a trest*. Praha 1972, s. 462.

Evangelium získal Dostojevskij od žen děkabristů a celý život si ho četl. V době uvěznění v trestaneckém táboře na Sibíři proměnilo evangelium celý jeho zkoušený život a upevnilo ho v cestě víry.⁸ Ale to je – v souznění s následným citátem z Dostojevského románu *Zločin a trest* – nový příběh víry v „nové historii obrody člověka“:

„Ale to je začátek nové historie, historie poznenáhlého obrození člověka, poznenáhlého přerodu, poznenáhlého přechodu z jednoho světa do druhého, seznamování s novou, dosud plně neznámou skutečností. Historie, jež by se mohla stát tématem nového příběhu – náš nynější příběh však končil.“⁹

Duchovní boj, pochybnosti a víra ve vzkříšení

Veškerou bídu společnosti, násilí i stále častější případy sebevražd Dostojevskij shledával v popření existence Boha jakožto zdroje svobody a lásky. Hlavními pokušeními na cestě bez Krista jsou podle Dostojevského (věren tradici pouštních otců): pýcha, touha po moci a despotismus. Dostojevského postavy si jako cíl svého života volí tyto „démony“. Dostojevskij v příbězích odhalil, jaké následky má pro duši člověka i pro jeho okolí přijetí „démonického“ pokušení. Podrobným popisem těchto stavů chtěl Dostojevskij jakoby vyhnat tyto „běsy“ ze společnosti. Jeho romány tak v sobě nesou terapeuticko-exorcistní charakter a vyzývají k boji se zlem.

Odpad od Boha u Dostojevského románových postav nikdy neznamenal konec tázání po smyslu života, neznamenal konec pochybností, neznamenal povrchní spokojení se s životem v průměrnosti a šedi. Vnitřní bouři této revolty odhaluje tento rozhovor mezi Aljošou a Ivanem Karamazovými:

„Tedy ne, že bych neuznával Boha, Aljošo, jenom mu co nejuctivěji vracím vstupenku.“

„To je vzpoura,“ tiše a se sklopenýma očima promluvil Aljoša.

„Vzpoura? To od tebe nerad slyším,“ řekl Ivan vážně. „Ve vzpouře se nedá žít, a já chci žít.“¹⁰

Ivan Karamazov není vyloženě militantním ateistou. Přestože se snaží Boha vytlačit se svého vědomí, podvědomě si stále uvědomuje jeho přítomnost. Proti působení Boha ve svém nitru buduje duševní hráz vzdoru. Po vědomém odcizení se Bohu poznával, že se začíná odcizovat též bližnímu. Přítomnost bližního se stává nesnesitelným peklem, ve kterém jsou mezilidské vztahy poznamenány patologií sebelásky. Nepřijetí lásky Boha komplikuje lásku

⁸ Srov. LOSSKIJ, N. *Dostojevskij a jeho křesťanský světový pohled*, s. 42.

⁹ DOSTOJEVSKIJ, F. *Zločin a trest*, s. 463.

¹⁰ DOSTOJEVSKIJ, F. *Bratři Karamazovi*. I, s. 283.

člověka k bližnímu, jelikož milosrdnou lásku vystřídá hněv a nenávisť – další z „běsů“ útočících na srdce člověka. Láska se nestává konkrétní a žitou, ale ideologií zastírající neschopnost soucitu s blízkým člověkem, který žádá o pomoc.

„Musím se ti k něčemu přiznat,“ začal Ivan, „Nikdy jsem nedovedl pochopit, jak někdo může milovat své bližní. Právě bližní nemůže člověk podle mého mínění milovat, spíš snad dálné. Četl jsem jednou někde o Janu Milostivém, nějakém svatém, že když k němu přišel hladový a zkrhlý pocestný a prosil, aby ho zahrál, lehl si s ním do postele, objal ho a dýchal mu do úst, která hnisala a zapáchala od nějaké hrozné nemoci. Jsem přesvědčen, že to dělal ze chťené přepjatosti, z lásky vynucené povinností, pro pokání, které si uložil. Má-li někdo jiného člověka milovat, musí se ten člověk schovat, a jakmile ukáže svou tvář, je po lásce.“¹¹

Jedinou osvobozující cestou z takového šílenství bylo v Dostojevského románech přimknutí se ke Kristu. Aby mohl člověk boholidskou přirozenost Krista přijmout, musí nejprve přijmout zvěst o jeho vzkříšení a prožít intimní setkání se Vzkříšeným. Dostojevskij v románu *Běsi* ztvárnil dilema Kirillova, který jako materialista rovněž bojuje s obrazem Krista. Ten ho neustále přitahuje, ale protože Kirillov nechce přijmout realitu vzkříšení, končí jeho úvahy v přemýšlení nad sebevraždou.

„Jeden z ukřížovaných věřil tak pevně, že řekl druhému: ‚Ještě dnes budeš se mnou v ráji.‘ Den skončil, oba umřeli, šli a nedošli ráje, ani vzkříšení. To, co bylo řečeno, se neuskutečnilo. Poslouchej! Onen člověk byl to nejvyšší na celé zemi, byl tí, proč je zemi žít. Celá planeta, se vším, co je na ní, je bez toho člověka jen šílenstvím. Ani před ním, ani po něm nebylo takového člověka, nikdy, je to zázrak. Zázrak je právě v tom, že takový člověk nikdy před tím nebyl a už nebude. Je-li tomu tak, jestliže zákony přírody se neslitovaly ani nad tímto, neslitovaly se ani nad vlastním zázrakem a donutily i jeho, aby žil uprostřed lži a umřel za lež, pak je tedy celá planeta lží a stojí na lži a hloupém výsměchu. Pak tedy jsou samy zákony planety lží a fraškou ďáblou. Pročpak má člověk žít, odpověz, jsi-li člověk?“¹²

Vzkříšený Kristus je v centru hledání i pochybností románových postav Dostojevského. Je jím rovněž Bohočlověk, který vhnání pochybnosti ateistům a přivádí je od nenávisti k lásce. Pochybnost zachvátila také Šatova z románu *Běsi*, jenž se chtěl vzdálit od tajného sektářského společenství ateistů, kteří usilovali o násilnou změnu světového řádu. Vůdci Stavroginovi svoji pochybnost i náklonnost ke Kristu vyznal Šatov těmito slovy:

¹¹ DOSTOJEVSKIJ, F. *Bratři Karamazovi*. I, s. 272–273.

¹² DOSTOJEVSKIJ, F. *Běsi*, Praha 1966, s. 605.

„Věřím v Rus, věřím v její pravoslavi... Věřím v tělo Kristovo... věřím, že nový příchod Páně se uskuteční na Rusi... věřím...“ zakoktal beze slov Šatov.

„Ale v Boha? V Boha?“

„Já... já budu věřit v Boha.“¹³

Člověk obracející se ke světlu Kristovu čelí nejen vnitřním pochybnostem, ale také vnějším útokům „běsů“, které na něho doléhají z okolí. Pochybující Šatov je nakonec skupinou revolucionářů zabit, aby „sjednotil“ jejich řady. Dostojevskij tím odhalil mechanismy manipulace uvnitř revolucionářských spolků, kde boj o moc přeroste ve vykonstruované čistky ve vlastních řadách. Jak prorocká byla opět tato intuice.

Podlehnutí pokušení moci Zlého pod rouškou křesťanství: Velký inkvizitor

Jestliže v románových postavách Dostojevskij odkrýval následky touhy po bohorovnosti anarchistů a militantních ateistů své doby, neopomenul poukázat na obdobné scetstí u křesťanů, kteří v touze po transcendenci nakonec podlehli vlastní pýše. Mystický výstup je možný pouze ve spojení se vzkříšeným Kristem, v opačném případě člověk propadá do temných hlubin Zlého. V románu *Bratři Karamazovi* otevřel nejen otázku o podlehnutí moci Nepřítele, nýbrž také, jaký má dosah na budování společnosti. Znamý sen Ivana Karamazova, jenž byl nazván *Velký inkvizitor*, vypráví fiktivní příběh o tichém příchodu Krista do středověkého Španělska. Ježíš k sobě přirozeně přitáhne chudý lid a záhy se dostane do konfliktu s mocí církve. Následně je uvězněn inkvizitorem, který mu před jeho láskyplným mlčením vyčítá, že dal lidem nejtěžší břímě, totiž svobodu, zatímco on za podmínky slepé poslušnosti přinesl lidem pozemské štěstí. Obviní Krista, že dal lidem svobodu, zatímco inkvizitor musel dokonat jeho dílo a nabídnout lidem pozemské štěstí, zotročit je zázraky, či je donutit k víře na základě strachu o vlastní život. Před láskyplným mlčením Krista inkvizitor demaskuje, jak postupně podlehl všem třem našeptáváním Pokušitele, které Ježíš v síle *Božího slova* odmítl na poušti. Inkvizitor zajatému Kristu v Ivanově snu vyčítal:

„To jsme také udělali. Opravili jsme tvůj velký čin a založili jsme jej na zázraku, tajemství a autoritě. A lidé se zaradovali, že jsou zas vedeni jako stádo a že z jejich srdcí byl konečně sňat onen strašlivý dar, který jim přinesl tolik utrpení. [...] Mluvo! Což jsme lidstvo nemilovali, když jsme tak pokorně uznali jeho slabost, když jsme s láskou

¹³ DOSTOJEVSKIJ, F. *Běsi*, s. 254–255.

ulehčili jeho břímě a dovolili jeho slabé přirozenosti i hřích, ale s naším schválením? Proč jsi nás tedy teď přišel rušit?“¹⁴

Uvězněný Kristus po celou dobu obviňování mlčel. Nakonec jen tiše přistoupil a starého inkvizitora políbil. Ten ho překvapen propustil a přikázal mu, aby se již nikdy nevracel.¹⁵ Svět, který vytváří inkvizitor, je světem totalitním, znesvobodňujícím člověka, popírajícím jeho svobodu a zotročujícím ho pod vidinou lživých materiálních jistot a falešných zázraků. Jakákoliv totalitní ideologie má v sobě tento zhoubný charakter. Sen Ivana Karamazova ukazuje, jak je společnost stále budována na duchovních principech (ať si to člověk přizná nebo nepřizná). Buď se otevře Bohočlověku a vizi sociálního křesťanství, nebo člověko-bohu a začne budovat babylónskou věž despotizmu a otroctví. Tyto dva znesvářené duchovní principy jsou neustále přítomny v dějinách, o čemž svědčí též následný dialog z Dostojevského románu *Běsi*.

„Kdo lidem dá poznat, že jsou všichni dobří, zakončí svět.“

„Toho, kdo to učil, ukřižovali.“

„Přijde a jeho jméno bude člověkobůh?“

„Bohočlověk?“

„Člověkobůh, v tom je rozdíl.“¹⁶

V *Běsech* Dostojevskij prorocky předpověděl hrůzy revoluce, přičemž jedinou silou, která je schopna tyto „démony“ vyhnat z Ruska, je pravda křesťanství. Nad Ruskem plným „běsů“ je třeba vykonat exorcismus, tak bychom mohli shrnout odkaz románu *Běsi*. Motem románu je evangelijní příběh o Kristově exorcismu, který vymýtil zlé demony z posedlého člověka a podle přání démonů je vehnal do stáda vepřů. Románová postava Štěpan Trofimovič tento biblický úryvek komentoval slovy:

„Ti ďáblové vycházející z nemocného a vstupující do vepřů – to jsou všechny rány, všechny miazmy, všechna nečistota, všichni ďáblové, běsové a všichni běsíci, kteří se nashromáždili v našem velkém a milém nemocném, v naší Rusi, za staletí, za staletí! Oui, cette Russie que j'aimais toujours. Ale velká myšlenka a velká vůle se na ni z výše snese, právě tak jako na onoho šíleně posedlého, a všichni ti ďáblové, všechna ta nečistota, všechna ta špína, která ji na povrchu pokrývá jako hnis, vyjde z těla na světlo boží...“ a dále dodal, *„Ale nemocný se uzdraví a ,sedne u nohou Ježíšových...‘ a všichni na něho budou udiveně hledět...“¹⁷*

¹⁴ AA.VV., *Velký inkvizitor, Nad textem F.M. Dostojevského*. Velehrad 2000, s. 34.

¹⁵ Srov. DOSTOJEVSKIJ, F. *Bratři Karamazovi*, I, s. 284–304.

¹⁶ DOSTOJEVSKIJ, F. *Běsi*, s. 240.

¹⁷ DOSTOJEVSKIJ, F. *Běsi*, s. 641–642.

Duševní onemocnění, duchovní rozvoj a očišťování

O životě Dostojevského je dostatečně známo, že trpěl duševním onemocněním, které ho sužovalo celý život a na následky kterého i umřel. Epileptické záchvaty vnímal velmi bolestně. Zažíval pocity chaosu a šílenství, před kterými měl často mystickou zkušenost světla harmonie. Duševní onemocnění pro Dostojevského nevyklučuje duchovní poznání, naopak, nemoc nebývá vždy překážkou, může být též znamením zvýšené citlivosti na duchovní svět. Během vnitřního očišťování se člověk může jevit jako duševně nemocný. V románu *Idiot* popsal Dostojevskij člověka žijícího v duševním napětí mezi autentickým bláznovstvím pro Krista a karikaturou, do které ho vhání společnost. V příběhu nedoléčeného epileptika knížete Lva Myškina, který je všemi považován za idiota, je vylíčeno, jak tento epilepsií trpící člověk dokáže vzít vážně proměnu v Kristu a žije podle evangelijních rad. Myškin jedná nesobecky, upřímně, vždy mluví pravdu. Proti této vnitřní kráse proměněného člověka, jež je po krátkém čase podceňování u lidí vítaná a přijímaná, se nakonec společnost postaví, potupí ji, zhanobí a zničí. Kníže Myškin je stále více nemocný, načež se kvůli negativnímu vlivu okolí stává spíše karikaturou Krista. Vše se vystupňuje po vraždě krásné Nastasji Filippovny, se kterou se chtěl oženit a která si zahrávala se třemi muži. Nakonec se Myškin musel uchýlit do švýcarského sanatoria.

V postavě epileptika Myškina s jeho touhou po evangelijní dokonalosti je jistě přítomna Dostojevského autentická zkušenost s reakcí jeho okolí. Horlivá touha konvertity po autentickém křesťanském životě není ihned přijímána, jelikož okolní společnost má člověka zaškatulkovaného do obrazu jeho minulého života, od kterého se nyní on odvrací a hledá svou novou identitu v Kristu. Nečekané chování se jeví jako bláznovství, v horším případě jako idiotismus. Právě bláznovství pro Krista, které i může zvnějšku vypadat jako duševní onemocnění, vede ke stále hlubší proměně v boholidskou přirozenost. Obrácený člověk putující na cestě očišťování se stává stále více vnitřně krásným. „Krása spasí svět“, jak uvedl Dostojevskij v románu *Idiot*, je ale v tomto příběhu zničena a zhanobena nihilismem a materialismem. Touha knížete Myškina po dokonalosti Krista ho kvůli tlaku okolí uvrhla do napětí mezi pravou svatostí a její karikaturou. Je rovněž bez náhody, že jak Myškin, tak i Dostojevskij nakonec své chorobě podlehli.

Mystické osvícení: přilnutí k realitě Božího království

Dostojevskij během nástupu epileptických záchvatů prožíval mystický moment ozáření jasným světlem, během kterého utichly veškeré pochybnosti a prožil

harmonický pokoj, radost a naději.¹⁸ Samotný Dostojevskij sice zážitek světla před epileptickým záchvatem považoval za projevující se nástup nemoci, ale zároveň věřil, že tento okamžik má cenu celého života.¹⁹ Mystickou extází nahlížel vykoupený a harmonický ideální svět, realitu Božího království, kde žijí lidé ve vzájemné lásce a v souladu s přírodou. Dostojevského žitou zkušeností se na jednu stranu stává vize božské harmonie, avšak druhá stránka jeho duše upadá, často v jeho epileptických záchvatech, hluboko do říše podzemního chaosu. Tyto mystické vize popsal například ve Versilově snu z románu *Výrostek* či Raskolnikově snu z díla *Zločin a trest*²⁰. Raskolnikov sen se odehrává v den svatě Trojice, což symbolicky dává do souvislosti záblesk nebeského patření se světlem Boží Trojice.

„Měl pocit, že upadá do polodřímoty. A kdo ví, co v něm probudilo ty úporné fantasijní pochody a tužby, zda chlad, tma, vlhko nebo vítr vyjící za oknem a ohýbající stromy, ale náhle se mu začaly vybavovat v představách samé květiny. Viděl půvabnou krajinu; byl jasný, teplý, skoro parný den, sváteční den, den svatě Trojice.“²¹

Také zhoršující se zdravotní stav Myškina doprovázelo horečnaté blouznění mající charakter osvíceného patření na ideální svět, kdy *„celou noc se viděl v jakési báječné, nevidané společnosti, mezi jakýmsi zvláštními lidmi.“²²* Dostojevskij vždy popisoval kontrastnost této nebeské harmonie s pozemskou pokryteckou realitou. A *Sen směšného člověka* z Dostojevského *Deníku spisovatele* rovněž popisuje vizi, během které je spatřena nebeská harmonie „jiné Země“. Pokud opět nese toto vyprávění autobiografické rysy, potom Dostojevskij z těchto okamžiků mystické extáze čerpal naději a dokázal více „milovat Zemi“.

„Nikdy jsem na Zemi neviděl tak krásné lidi. Snad jen u našich dětí v jejich nejútlejším věku by se našel vzdálený, slaboučkový odlesk té krásy. Oči těch šťastných lidí se jasně třpytily. Z tváří jim zářila moudrost a útěšné poznání, ale byly to tváře veselé. Ve slovech a hlasech těch lidí zněla nevinná radost. Hned při prvním pohledu na ty tváře jsem pochopil všechno, všechno! Byla to Země neposkorněná dědičným hříchem a žili tu lidé bez hříchu, žili v takovém ráji, v jakém podle podání celého lidstva žili před svým hříchem i naši prarodiče, rozdíl byl jen v tom, že zde byla jediným rájem celá Země. Ti lidé se s radostným smíchem ke mně hrnuli a projevovali mi náklonnost; vzali mě do

¹⁸ Srov. LOSSKIJ, N. *Dostojevskij a jeho křesťanský svetonáhľad*, s. 19.

¹⁹ Srov. LOSSKIJ, N. *Dostojevskij a jeho křesťanský svetonáhľad*, s. 19.

²⁰ Srov. NYKL, H. Dostojevskij jako pravoslavný myslitel, in PŘÍHODA, M. (ed.) *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: tradice a alternativy*. Červený Kostelec 2005, s. 131.

²¹ DOSTOJEVSKIJ, F. *Zločin a trest*, s. 428.

²² DOSTOJEVSKIJ, F. *Idiot*. Praha 2004, s. 472.

svého středu a každý z nich mě toužil potěšit. Na nic se mě nevyptávali, zdálo se, jako by už všechno věděli, a snažili se rychle zaplašit smutek z mé tváře.”²³

Podle Dostojevského, který intimně prožíval napětí mezi bolestí pozemského údělu a krásou života věčnosti, je v každém životním okamžiku přítomna naděje v možnosti volby Bohočlověka a skrze proměnu Kristem nasměrovat společnost ke spravedlivějšímu uspořádání. Vzorem pro takovou společnost se pro ruské křesťanské intelektuály staly kláštery. Významným duchovním centrem se stal klášter Optina Pustyň, který Dostojevskij se Solovjovem nemohli nenavštívit. Z klášterních okruhů začali značnou popularitu získávat starci – duchovní rádci. Dostojevskij si dokonalou cestu ke svatosti a sjednocení s Bohem literárně idealizoval ve své románové postavě starce Zosimy. Starec Zosima je cestou pro proměnu člověka a celé společnosti.

Podle Dostojevského přesvědčení je možné novou společnost vybudovat jen na duchovních principech sociálního křesťanství, založeného na víře v Krista. Jen v mystickém setkání Bohočlověka s putujícím lidem dojde k proměně a zkrášlení světa – takové bylo náboženské poselství Dostojevského, kterému zasvětil celý svůj život a veškeré své tvůrčí úsilí. Fjodor Dostojevskij nakonec podlehl epilepsii 9. února 1881.

doc. Thlic. Mgr. Karel Sládek, Th.D.

Působí ako docent na Katedre teologickej etiky a spirituálnej teologie Katolíckej teologickej fakulte Univerzity Karlovej v Prahe. Je vedúcim Centra Pro Oriente Christiano pri Katolíckej teologickej fakulte Univerzity Karlovej v Prahe. Je autorom monografií: Vladimír Solovjov: mystik a prorok, Mystická teologie východoslovanských křesťanů, Ruská diaspora v České republice, Nikolaj Losskij: obhájce mystické intuice, Cesty k bohodivství.

²³ DOSTOJEVSKIJ, F. *Deník spisovatele*, II., s. 147–148.

RECENZIE

SCHMITT, Carl. *Politická theologie. Čtyři kapitoly k učení o suverenitě. OIKOYMENH : Praha 2012. / Peter OLEXÁK*

Dialóg medzi politikou a náboženstvom patril vždy k náročným a rozhodujúcim. Uprostred strhujúcich a vášnivých diskusií o konflikte civilizácií či laicizácii štátu sa dnes dôležité impulzy, potrebné pre nevyhnutné a základné filozofické premýšľanie o teóriách moderného štátu, viac ako kedysi nachádzajú u Carla Schmitta (1888 - 1985), jedného z najväčších a najsignifikantnejších mysliteľov dvadsiateho storočia. Kniha C. Schmitta má charakter esejí. V nich sa medzi riadkami otvára konfliktný, ale reálny svet vzťahov medzi politickou teológiou a politickou filozofiou. Kniha je napísaná „ľahkým perom“, čo potvrdzuje všeobecný názor, ktorý je vyjadrený aj na obálke knihy, že Schmitt patrí k brilantným spisovateľom.

Kým sa však čitateľ rozhodne zobrať knihu do rúk, treba vedieť, že v kultúrnej debata sedemdesiatych a začiatku osemdesiatych rokov minulého storočia C. Schmitt patril k zlomeným a nebezpečným mysliteľom spojených s minulosťou, ktorú ľudstvo už dávno a šťastne prekonalo, a preto nebolo vhodné, aby sa vynáral v diskusných prostrediach, zvlášť ktoré sa označovali pečaťou „demokratickosti“. Intelektuálny záujem o Schmitta sa považoval za podozrivý a spojený s odsúdeniahodnými a nebezpečnými praktikami. Celkom príznačne sa tento prístup spájal s ľavicovým politickým a mysliteľským prostredím (k nemu patril známy teoretik práva Jürgen Habermas).

Autor knihy pochádzal z katolíckej rodiny a vždy zdôrazňoval svoju naviazanosť na katolicizmus a náboženskú prax. Študoval na univerzite v Mníchove, kde bol žiakom Maxa Webera. V roku 1922 prednášal na katedre verejného práva na univerzite v Greifswalde (1922), neskôr v Bonne (1922), Berlíne (1926, 1933 - 1945) a Kolíne (1932). Patril k najvplyvnejším akademickým osobnostiam v Nemecku. Počas Weimarskej republiky (1918 - 1933), ktorú po porážke v prvej svetovej vojne a páde impéria dynastie Hohenzollern postihlo skutočné politické a sociálne zemetrasenie, zastával viaceré verejné funkcie. Bol prezidentom Asociácie nemeckých právnikov a Waldemar Gurian ho nazval *Kronjurist des Dritten Reiches* (korunný právnik

Tretej ríše). V roku 1936 sa po názorových polemikách s kruhmi, ktoré boli blízke SS vzdal verejných aktivít a venoval sa prednášaniam. V roku 1945 ho americkí spojenci zatkli ako jednu z najvyšších spoločenských autorít Tretej ríše a postavili pred Norimberský súd, ktorý ho oslobodil, ale zakázal mu vyučovať. Zomrel v roku 1985 v meste Plettenberg, kde sa narodil.

Dnes je už čítanie a odkazovanie na Schmitta takmer povinné nielen pokiaľ ide o objektívne skúmanie s dávkou nutnej kritiky, ale zároveň sa považuje za jeden zo základných nástrojov získavania realistického obrazu o procesoch, ktoré sa dejú na poli politiky. Vydavateľstvo OIKOYMENH sa tohto rastúceho záujmu o Schmitta chopilo a v priebehu niekoľkých rokov vydalo jeho tri knihy (*Pojem politična* 2007, *Teorie partyzána* 2008, *Politická theologie* 2012). Posledná vyšla v preklade Jana Kranáta a Otakara Vochoča podľa druhého Schmittovho vydania aj s ich prekladateľskými poznámkami najmä pokiaľ ide o preklad inojazyčných pasáží a viet, ktoré neboli v nemčine.

Politická theologie (originálny titul *Potische Theologie*) má po úvodnej autorovej poznámke štyri kapitoly Definícia suverenity, Problém suverenity ako problém právnej formy a rozhodnutia, Politická teológia, K protirevolučnej filozofii štátu. Ústrednou kapitolou je Politická teológia a všetky ostatné slúžia ako prístupové cesty k cieľu, počas ktorých Schmitt takmer minuciózne predstavuje čitateľom pojmy (suverenita, liberalizmus, decisionizmus, rojalizmus, diktatúra, ap.). Nie je iba brilantným spisovateľom (pri písaní využíva príklad a analógiu), ale aj výborným znalcom autorov sedemnásteho až prvých dvoch dekád dvadsiateho storočia. Aj pre samotného Schmitta tieto „metodologické zaklínadlá, upresňovanie pojmov a dôvtipná kritika sú cenné len ako príprava“ (str. 20) pri hľadaní odpovede na otázky či vôbec je nejaké štátnické rozhodnutie politické alebo nepolitické a či nejaká teológia je politickou alebo nepolitickou. Výraz politická teológia in primis použil sv. Augustín (*De Civitate Dei*, VI, 5). Schmitt je však autorom dvadsiateho storočia. Pri čítaní zistíme, že Schmittova invencia politickej teológie sa zrkadlí na pozadí sociologických teórií M. Webera, keď používa historické a teoretické príklady a na ich základe osvetľuje analógie medzi teologickým a právno-politickým prostredím a objavuje zaujímavé súvislosti. Úloha a prítomnosť teológie, v zmysle jazyka a teologických reminiscencií je v politických a štáttvorných procesoch pre Schmitta úplne zjavná. Podľa neho nechýba ani v doktríne Marxa a Engelsa, hoci v marxizme je maskovaná materialistickým vysvetlením s ekonomickým vnímaním. Potvrdzuje to výrokom mladého Engelsa (1842 – 1844), že „podstatou štátu i náboženstva je strach ľudstva pred

sebou samým“ (Schriften aus der Frühzeit). Pre Schmitta sa boj proti tradičnej religiozite radikalizuje u Bakunina (Schmitt ho nazýva teológom antiteológie), ale aj on podľa neho iba karikuje teológiu, kde „miesto Boha musí zaujať ľudstvo“ (str. 41). Sklon k takýmto teologickým a metafyzickým „sklzom“ (výraz pochádza od C. Schmitta) má pôvod v pretrvávajúcom monarchistickom učení o štáte podľa výroku, ktorý možno aplikovať aj na každý typ diktatúry: *auctoritas, non veritas facit legem*. Problém teda ostáva otvorený a moderná štátoveda nám dlží niekoľko odpovedí.

Kniha ponúka veľmi podnetnú lektúru, ktorú možno odporúčať všetkým kategóriám a typom čitateľov. Určite nie je venovaná iba špecialistom na C. Schmitta. Práve naopak.

RÁDLO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ

BANSKÁ BYSTRICA	102,9
BARDEJOV	99,1
BRATISLAVA	93,8
BREZNO	103,4
ČADCA	105,8
KOŠICE	94,4
LEVOČA	99,8
LIPTOVSKÝ MIKULÁŠ	89,7
LUČENEC	106,3
MARTIN	89,4
MICHALOVCE	103,3
NÁMESTOVO	105,8
NITRA	95,7
PREŠOV	92,9
PRIEVIDZA	98,1
ROŽŇAVA	106,3
SITNO	93,3
SENICA	96,1
SKALICA	105,2
SKALITÉ	90,6
SNINA	93,2
STARÁ ĽUBOVŇA	99,8
ŠTÚROVO	93,5
TATRY	102,9
TOPOLČANY	95,6
TRENČÍN	93,3
TRNAVA	98,1
ZLATÉ MORAVCE	98,0
ŽILINA	89,8