

Studia
Aloisiana
ročník 14
rok 2023
číslo 1
teologická
fakulta
trnavská
univerzita
v trnave

vedecké štúdie, recenzie, odborné preklady, správy o vedeckých podujatiach
kresťanská filozofia, náuka o rodine, formácia spoločnosti, katolícka teológia

Studia Aloisiana/ročník 14, 2023, číslo 1

Studia Aloisiana/Vol. 14, 2023, No. 1

Recenzovaný časopis/Peer-reviewed journal

Vychádza dvakrát ročne/Published twice a year

Časopis je registrovaný v databázach/Journal is registered in databases

ERIH PLUS, ZDB, CEEOL, EBSCOhost

Šéfredaktor/Editor-in-chief

Lukáš Jeník, PhD.

Redakčná rada/Editorial board

prof. Lieven Boeve, PhD., Leuven, Francúzsko

prof. Peter Dubovský SJ, Rím, Taliansko

doc. PhD. Oľga Gavendová, PhD., Bratislava, Slovensko

doc. Mgr. Lukáš Jeník, PhD., Bratislava, Slovensko

doc. PhD. Miroslav Karaba, PhD., Bratislava, Slovensko

prof. PhD. Tomáš Petráček, Ph.D., Th.D.

doc. PhD. Zuzana Petrová, PhD., Trnava, Slovensko

Mgr. Ing. Mária Spišiaková, PhD., Bratislava, Slovensko

PhDr. Zuzana Svobodová, PhD., Praha, Česká republika

Mgr. Martin Šarkan, PhD., Bratislava, Slovensko

prof. PhD. Mária Šmidová, PhD., Bratislava, Slovensko

prof. Daniel J. West, PhD., Scranton, PA, USA

doc. Dr. theol. Jozef Žuffa, Bratislava, Slovensko

Redaktorka/Language editor

PaedDr. Žofia Tkáčová

Grafická úprava a tlač/Technical editor

Ivan Janák

Návrh obálky a grafickej úpravy/Graphic design

Mgr. art. Július Nagy

Vydáva/Publishing house

Dobrá kniha

IČO 00 599 051

Štefánikova 44

P. O. Box 26, 917 01 Trnava

pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity

Dátum vydania: október 2023

Registrácia MK SR č. 3842/09/ISSN 1338-0508

Obsah

ŠTÚDIE

<i>Radomír Sabol</i> Nové poznatky o niekdajšom prikostolnom múzeu v Marianke	5
<i>Mária Spišiaková</i> Existenciálny význam smrti	33
<i>Milan Hrabovský</i> Kostlivec v skrini: genealogický význam slova rasa	49
<i>Olga Gavendová</i> Individuálna sloboda a spoločné dobro z pohľadu Jacqua Maritaina	63

SPRÁVY

<i>Zuzana Svobodová, Andrea Blaščíková</i> Josef Zvěřina a teologie agapé	79
--	----

Contents

ARTICLES

- Radomír Sabol*
New knowledge about the former church museum in Marianka 5
- Mária Spišiaková*
The existential significance of death 33
- Milan Hrabovský*
Skeleton in the closet: the genealogical meaning of the word race 49
- Oľga Gavendová*
Individual freedom and the common good from the point of view
of Jacques Maritain 63

MATERIALS

- Zuzana Svobodová, Andrea Blaščíková*
Josef Zvěřina a teologie agapé 79

Nové poznatky o niekdajšom prikostolnom múzeu v Marianke

Radomír Sabol

SABOL, R.: New knowledge about the former church museum in Marianka. *Studia Aloisiana* 1/2023.

The aim of the article is to present the latest findings on the history and contents of the so-called nighmuseum in Marianka. The collection of objects has a long tradition in Marianka, which dates back to the Pauline pilgrim treasury. The museum in question was founded by the Comforter Brothers order in 1940 and disappeared with the dissolution of the monastery in 1950. In-depth research based on brief reports in the pilgrimage magazine *Mariatál* and the discovery of historical photographs by Ovidius Faust, has succeeded in greatly expanding the state of knowledge. The photographs specifically visualize two additional rooms of the museum and depict both preserved and lost works of art. Some of them can still be found in Marianka, others have been proven to have made their way into the collections of the Museum of the City of Bratislava. The photographs of Ovidius Faust were taken in 1960, thus proving that the definitive demise of the museum's exhibitions was postponed to a later period than previously assumed.

Keywords: museum, Marianka, Comforter brothers, photographs, Ovidius Faust

Existencia muzeálnej expozície v kláštore tešiteľov v Marianke stále nie je v odbornej spisbe dostatočne reflektovaná a širokej verejnosti je v zásade neznáma. Tzv. prikostolné múzeum bolo verejnosti prístupné iba v 40. rokoch 20. storočia a jeho zbierky následne zanikli. Absencia akejkoľvek dokumentácie je hlavným dôvodom slabého povedomia o bohatých zbierkach, ktorých dia-pazón siahal od votívnych darov z niekdajšej pavlínskej pútnickej pokladnice, až po súdobé predmety etnografického charakteru, ktoré do múzea venovala široká verejnosť. Podobu a zbierkovú náplň múzea je možné rekonštruovať len na základe krátkych správ z doby jeho existencie a predovšetkým na základe niekoľkých fotografických záberov. Výpovednosť historických fotografických

prameňov je v tomto prípade najcennejším zdrojom poznatkov o dávno zaniknutej cirkevnej zbierkotvornej činnosti v Marianke.

O prikostolnom múzeu v Marianke vyšiel v roku 2009 krátky informačný článok na stránkach dvojmesačníka *Mariansky Permon*, ktorý vydáva tamojšie občianske združenie zamerané na propagáciu a históriu ťažby bridlice.¹ Článok rekapituloval informácie o tematickom zameraní zbierok v jednotlivých miestnostiach a na historickom pozadí vyzýval na zriadenie obdobnej obecnej expozície. Z hľadiska prínosu k stavu bádania však článok iba pretlmočil opis zbierok, ktorý je súčasťou monografie *Dejiny Mariatálu* z roku 1942.² Do diskurzu o tamojšom múzeu sme sa pokúsili prispieť v krátkom článku s názvom *Zaniknuté múzeum v Marianke pri Bratislave*, v ktorom sme sa snažili sumarizovať aktuálny stav poznania.³ Zistenia vyplynuli z výskumu, zameraného na historický liturgický textil, ktorý bol taktiež súčasťou muzeálnych zbierok. V článku formulovaný záver, že múzeum bolo v roku 1950 po nútenom odchode tešiteľov rozkradnuté a zaniklo, je vo svetle najnovších zistení potrebné revidovať.

V tomto príspevku by sme radi doplnili stav poznania o nové zistenia, ktoré vyplynuli z prehĺbeného výskumu zameraného priamo na zbierkotvornú činnosť rehoľných komunít v Marianke. Zriadenie prikostolného múzea pátrami z rádu tešiteľov má totiž svoje hlbšie korene, siahajúce až k zbierkam pavlínskej pútnickej pokladnice. Nové poznatky o krátkej histórii kláštorného múzea tešiteľov vyplynuli z krátkych zmienok v dobovej spisbe, a predovšetkým na základe niekoľkých novoobjavených historických fotografií, ktoré sa nám podarilo dohľadať v rámci archívneho výskumu. Naratívnosť fotografií významne posúva poznanie zbierok múzea a mení optiku náhľadu na jeho zánik.

Náhľad do bohatej histórie pútnického miesta

Marianka patrí medzi najstaršie mariánske pútnické miesta nielen na území Slovenska, ale i na celom území historického Uhorského kráľovstva. Bohatá história tohto miesta je zhmotnená predovšetkým v architektonických dielach, ktoré v úzkom zopätí s prírodou vytvárajú nezameniteľný *genius loci*. V podaní neistých legiend siahajú počiatky tamojšej mariánskej pútnickej tradície až do obdobia, kedy sa kresťanstvo v Uhorsku ešte len udomáčňovalo. Charakteristický legendistický topos je príznačnou črtou staroslávnych kultových miest.⁴ Ústrednú úlohu v tradovaných legendách Marianky zohráva

1 KRÁL, Jozef. Mariatálske múzeum. In: *Mariansky Permon*, 2009, roč. 1, č. 1, s. 16 a 19.

2 ČÍK, Stanislav Xaver. *Dejiny Mariatálu*. Marianka : Nákladom časopisu Mariatál, 1942. s. 242 – 244.

3 SABOL, Radomír. Zaniknuté múzeum v Marianke pri Bratislave. In: *Pamiatky a múzeá*. 2019, roč. 68, č. 2, s. 24 – 31.

4 KAFKA, Luboš. *Dárek z poutí – poutní a pouťové umění*. Praha : Lika Klub, 2009. s. 91.

soška tunajšej Madony,⁵ ktorú, vraj, vytvoril anonymný pustovník ako objekt svojej privátnej adorácie začiatkom 11. storočia. V nepokojných dobách raného stredoveku sa soška údajne stratila, zázračným spôsobom uchovala a po znovobjavení sa stala predmetom uctievania, ktoré stále trvá. Do mariánskeho údolia (nem. Maria Thal) začali prichádzať pútnici, ktorí pili vodu z miestneho prameňa, pokladaného za uzdravujúci. Na jednej zo svojich ciest do Marianky zavítal aj uhorský kráľ Ľudovít I. Veľký z Anjou (1326 – 1382), ktorý v roku 1377 založil v Marianke pavlínsky kláštor. Pavlíni pôsobili v Marianke nepretržite ďalšie štyri storočia a formovali jej duchovný i hmotný obraz.⁶

Najväčší rozvoj zažila Marianka v 18. storočí, ktoré je spojené s exaltovanou mariánskou zbožnosťou. Generálna kapitula na zasadnutí 29. mája 1721 vyhlásila Marianku za oficiálne sídlo hlavy rádu pavlínov.⁷ Nahromadené imanie kláštora, prítomnosť generála pavlínov a neutíchajúci prílev pútnikov učinili z Marianky významné náboženské a hospodárske centrum regiónu. Túto skutočnosť ešte umocňoval protekcionizmus najvyšších krajinských hodnostárov, akými boli ostrihomský arcibiskup, uhorský prímás, kardinál a knieža Kristián August von Sachsen-Zeit (1666 – 1725) a jeho nástupca prímás Imrich Eszterházy (1663 – 1745). Po jeho smrti už Marianka nenašla ďalšieho vplyvného podporovateľa, ktorý by ju dokázal uchrániť pred tým, čo ešte len malo prísť.

Dekrétom zo dňa 7. februára 1786 cisár Jozef II. plošne zrušil rehoľné spoločenstvá, ktoré mali kontemplatívny charakter a nevykonávali žiadnu sociálnu, edukačnú, charitatívnu, či inak verejne prospešnú činnosť.⁸ Do Marianky bol cisársky dekrét doručený už 20. marca 1786. Nepomohlo odvolanie, ani prosby o udelenie výnimky. Rádový kronikár Balogh dôsledky odchodu pavlínov z Marianky zhrnul v pochmúrnom konštatovaní: „*Vtedy bol takmer zadarmo rozhádzaný nazhromaždený poklad, rozpredané kostolné rúcha,*

5 Pojem *Madona* predstavuje obrazové alebo sochárske zobrazenie matky s dieťaťom v náručí spravidla Panny Márie ako matky malého Ježiša Krista. Pomenovanie vychádza z talianskeho *ma donna* či latinského *mea domina* vo význame – moja pani. ROYT, Jan. *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*. Praha : Karolinum, 1999, s. 128.

6 Rád svätého Pavla Prvého Pustovníka, (lat. Ordo Sancti Pauli Primi Eremitae), založil v polovici 13. storočia ostrihomský kanonik Eusébius (†1270). Okolo roku 1250 Eusébius inicioval koexistenciu jednotlivých pustovníkov, usídlených v priestore Pilišských a Patačských hôr, a založil mníšsky rád, kombinujúci sčasti spôsob zasväteného života žobravých reholí s aplikovaním prvkov eremitizmu. Rádovým patrónom sa stal sv. Pavol Tébsky, prvý pustovník, pokladaný za prvého eremitu v dejinách kresťanstva. Od jeho mena je odvodený skrátený názov rehole – pavlíni. Celé 14. storočie bolo obdobím najväčšieho rozmachu, kedy vznikli mnohé konventy nielen v rámci Uhorska. Kláštory bývali situované spravidla mimo miest a obcí, i keď nie na príliš odlahlých lokalitách. Z pomerne veľkého počtu lokalít, kde pavlíni začali v stredovekom Uhorsku pôsobiť, ich dodnes pretrvalo len niekoľko. Kláštory a kostoly prešli výraznými prestavbami alebo zanikli a sú známe len ako ruiny či archeologické lokality. Bližšie GYÖNGYÖSI, Gregorius. *Vitae fratrum eremitarum ordinis sancti Pauli primi eremitaie*. Ed. Franciscus L. HERVAY. Budapest : Akad. K, 1988, s. 227 – 230.

7 VADRNA, Marek. *V zemi zvanej Tál, pútnické miesto Marianka*. Sabinov : Dino, 2019, s. 25.

8 Dovedna bolo ustanovenou komisiou v Uhorsku rozpustených 6 ženských a 134 mužských kláštorov. KÓNYA, Peter (Ed.). *Dejiny Uhorska (1000 – 1918)*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, s. 432.

*odnesené archívy, knihovne etc. Nazmar vyšlo všetko, i polutovaniahodné hospodárenie Jozefovo.*⁹

Po zrušení kláštora sa niekdajší kláštorný Kostol narodenia Panny Márie stal farským. Duchovnú službu pútnikom naďalej poskytovali iba diecézni kňazi a pútnický život bol výrazne obmedzený. Údržba prázdnych objektov kláštorného areálu viazla na nedostatku financií, čo sa prejavilo na fyzickom i duchovnom úpadku. Snahy o povznesenie Marianky sú spojené predovšetkým s menami čínorodých osobností: Jozefa Geigera, pôsobiaceho v Marianke v rokoch 1860 – 1864, a Jozefa Talčíka, ktorý v Marianke pôsobil v rokoch 1864 – 1897. Pred Jubilejným rokom 1877, kedy sa oslavovala prvá písomná zmienka o Marianke, bol v rámci finančných možností sčasti revitalizovaný celý pútny areál. Obnovu sa snažil podporiť usadením nového rehoľného spoločenstva.

Na podnet trnavského biskupa Pavla Jantauscha (1870 – 1947) sa v roku 1927 v Marianke usadila novovzniknutá Kongregácia bratov tešiteľov z Gethseman.¹⁰ Mníšske spoločenstvo, ktoré vzniklo ešte len v roku 1922, prijalo nové pôsobisko za „svoje“ a stotožnilo sa s jeho mariánskou podstatou. S núteným prerušením v rokoch 1950 – 1990 pôsobia tešitelia v Marianke už takmer jedno storočie a spoluurčujú jeho duchovný i architektonický výraz. Charakteristickou črtou, ktorá v spoločnosti pretrvala ešte z 19. storočia, bolo zriaďovanie rôznych profesijných či záujmových spolkov. V roku 1933 bola založená Matica Mariatálska, ktorá združovala priaznivcov pútného miesta priamo z Marianky a z okolitých obcí.¹¹ V duchu podobných spolkov, ktoré vznikali pri významných náboženských lokalitách, sa Matica Mariatálska usilovala o propagovanie a rozvoj pútného miesta a kláštora. Totalitný režim po roku 1948 pôsobenie tešiteľov v Marianke obmedzil a v roku 1950 zakázal. Tešitelia sa do Marianky vrátili až v 90. rokoch 20. storočia a odvtedy sa dlhodobo usilujú o jej všestrannú obnovu.

9 BALOGH DE NEMCSICZ, Á. F. Beatissima Virgo Maria mater dei, qua regina et patrona hungariorum. Agriae. 1872, s. 455. Zdroj: https://books.google.sk/books?id=ppFCuAAACAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (online 17.10.2022).

10 Kongregácia bratov tešiteľov z Gethseman, (lat. Congregatio Fratrum Consolatorum de Gethsemani), bola založená v roku 1922 pátrom Jánom Jozefom Litomiským († 1956). V období pred 2. svetovou vojnou sa pôsobenie kongregácie rozšírilo v stredoeurópskom priestore. Rehoľníci v kláštorných komunitách dbajú predovšetkým na každodennú adoráciu Najsvätejšej sviatosti oltárnej, ale podobne ako pavlíni sú aj silnými mariánskymi ctiteľmi. V roku 1950 museli tešitelia z Marianky odísť a ich pôsobenie sa tu obnovilo až v roku 1991. BUBEN, Milan. M. *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích*. 4. díl, 2. svazek (Kongregace a řeholní společnosti). Praha : Libri, 2018, s. 221.

11 NÁDASKÁ, Katarína. Marianka, Etnologická analýza pútnického miesta. In: *Zborník Múzea mesta Bratislavy*. Zväzok XXIV, Ed. Peter HYROSS, Bratislava : Múzeum mesta Bratislavy, 2012, s. 145.

Historické predpoklady vzniku prikostolného múzea

Zbierkotvorná činnosť cirkevných kláštorných komunít je charakteristickým prejavom cielenej snahy o tezaurovanie pamiatok minulosti, ktorá je príznačná aj pre cirkevné prostredie. Na významných pútnických miestach je tento aspekt umocnený početnými votívnymi darmi, ktoré bývali zhromažďované v tzv. pokladniciach (nem. Schatzkammer). Kolekcie predmetov rôzneho druhu s vysokou materiálnou, výtvarnou a duchovnou hodnotou sú príznačné hlavne pre mariánske pútnické miesta. Špeciálne priestory určené na uskladnenie a ochranu zhromaždených zbierok boli ojedinele sprístupňované verejnosti a stali sa zárodkami cielených muzeálnych expozícií, ktoré sa z nich vyvinuli v priebehu 19. storočia. Predmety používané pri liturgii mali voči veriaci i laickej verejnosti aj nemalú reprezentačnú hodnotu.¹²

Vzhľadom na dejinné ruptúry sa cirkevné duchovno-umelecko-historické zbierky zachovali len ojedinele, prípadne v oklieštenom rozsahu. Aj v Marianke sa počas štyristoročnej pôsobnosti rádu pavlínov vyformovala obsiahla zbierka votívnych darov, ktoré mali potenciál pretransformovať sa v neskoršom období do obsiahleho múzea, aké poznáme z rakúskeho Mariazellu, Maria Taferlu či maďarského Celldömölk. Žiaľ, dejinné udalosti zapríčinili, že v Marianke sa nezachovala ani pavlínska pokladnica, ani neskoršie kláštorné múzeum založené v prvej polovici 20. storočia.

O existencii a náplni nezachovanej pútnickej pokladnice v Marianke máme informácie vďaka byrokratickým aktom, ktoré sprevádzali zrušenie pavlínskeho kláštora v roku 1786. Na základe nariadenia cisára bol náležite inventarizovaný a ocenený všetok hnutelný majetok náležiaci ku kláštoru. Zrušenie kláštora a následná verejná dražba jeho imania spôsobili zánik pokladnice, z ktorej ostali v Marianke prítomné zrejme iba zvyšky. Kľúčovým prameňom pri rekonštrukcii obsahu pavlínskej pútnickej pokladnice je prepis inventarizačných zoznamov v edícii archívnych prameňov *Documenta Artis Paulinorum*.¹³ Pavlínski mnísi sa do Marianky už nikdy nevrátili. S. X. Čík vo vzťahu ku kláštorným zbierkam uviedol, že po nútenom odchode pavlínov: „*Cenné zlaté a strieborné dary pobrali cisárski úradníci za Jozefa II. Zo starších dôb ostali v Mariatáli iba dary chudobných pútnikov, väčšinou drevené ľudské údy, tabuľky atd.*“¹⁴ Na základe tejto správy možno konštatovať, že vzácnejšie predmety z pokladnice sa už s vysokou pravdepodobnosťou nestali súčasťou tešiteľmi koncipovaného múzea. Ak by sa aj po dražbách pavlínskeho majetku zo vzácnejších predmetov v Marianke niečo zachovalo, nie je o tom nijaký záznam. Na inom mieste Čík píše, že „*pamiatky viažuce sa k pútnickému*

12 JONOVÁ, Jitka. Diecézní muzea a jejich poslání (podle dokumentů církve). In: *Liturgický textil a způsob jeho prezentace*. Ed. Markéta GRILL-JANATOVÁ – Jitka JONOVÁ. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2021. s. 65.

13 GYÉRESSY, Béla. (Ed.). *Marianka*. In: *Documenta Artis Paulinorum* 1. Füzet, A Magyar rendtartomány monostorai A. M. Budapest : MTA, 1975, s. 178 – 364.

14 Čík, ref. 2, s. 191.

*miestu sa ponevierali po kútoch, veľmi často sa pohadzovali bez toho, že by sa o nich niekto staral. ...Hlavná príčina vázila v nedostatku miesta.*¹⁵

Z tohto vyjadrenia môžeme usudzovať, že po odchode pavlínov a rozpredaji obsahu pokladnice ostali v priestoroch kláštora nejaké predmety a zrejme ich nebolo málo. Pre nezájem a nedostatok miesta neboli skoncentrované ani expozične využité. Pri stavebných úpravách budov, priliehajúcich k severnej stene kostola, bolo na toto kláštorné krídlo nadstavané manzardové podlažie. V štyroch uvoľnených miestnostiach na druhom nadzemnom podlaží tzv. starej fary bolo neskôr umiestnené pojednávané prikostolné múzeum. Prístup do múzea bol vedený pravdepodobne priamo cez sakristiu a prilahlé schodisko.

Keď v roku 1927 prevzala správu upadajúceho pútného miesta novozałożená Kongregácia bratov tešiteľov z Gethseman, ich hlavným cieľom bola, okrem duchovnej obnovy, aj revitalizácia zanedbaného pútnického areálu a zvýraznenie jeho historického významu. Tomuto cieľu malo napomôcť aj zriadenie muzeálnej expozície.

Okolnosti založenia múzea

Muzeálna expozícia v Marianke bola od počiatkov nazývaná *prikostolným múzeom*, čo prirodzene vyplynulo zo skutočnosti, že sa nachádzala v priestoroch kláštora, priliehajúcich k severnej stene bočných kaplniek pútnického Kostola narodenia Panny Márie. Tento ojedinelý názov použil ako prvý páter Stanislav Xaver Čík (1916 – 2003), ktorý o zriadení múzea informoval na stránkach pútnického časopisu *Mariatál*. Pri pomenovaní *prikostolné múzeum* zotrývame aj my. Muzeálne expozície boli verejnosti prístupné iba jedno desaťročie a obrysy zbierok sú dodnes známe len v tematických celkoch. Priblíženie obsahovej náplne a podoby múzea vychádza len z úsečných správ a malého torza zachovaných zbierkových predmetov. Ich evidencia, čiastkové katalógy či zápisy akvizícií sa nezachovali.

Najkomplexnejšiu predstavu o obsahu múzea možno získať z krátkeho opisu na stránkach monografie *Dejiny Mariatálu* od pátra Číka, ktorá vznikala ešte v dobe jeho existencie.¹⁶ Čiastočne výpovedné sú aj krátke zmienky v pútnickom časopise *Mariatál*, ktorý vydávali tešitelia od roku 1939 do roku 1948. Najnázornejšiu predstavu o podobe múzea je možné si utvoriť na základe niekoľkých dobových fotografií. Múzeum preukázateľne vzniklo v roku 1940 a verejnosti bolo prístupné až do núteného odchodu tešiteľov z Marianky v roku 1950. Čo sa so zbierkami dialo ďalej, nie je úplne jasné. Je potrebné mať na pamäti, že väčšine zistení a formulovaným záverom nie je možné prísúdiť definitívnu platnosť. Objav ďalších dobových prameňov by mohol ďalej formulované závery doplniť a poopraviť. V každom prípade novoobjavené fotografické zábery názorne vizualizujú vybrané zbierkové predmety a doteraz

¹⁵ Čík, ref. 2, s. 242.

¹⁶ Čík, ref. 2, s. 242 – 244.

neznáme zákutia muzeálnej expozície, vďaka ktorej sa poznanie prikostolného múzea posúva významne dopredu. Múzeum bolo zatvorené v roku 1950 a jeho zbierkový fond bol postupne roztratený a rozkradnutý. Početné zbierky sa v priestoroch zatvoreného prikostolného múzea nachádzali ešte v roku 1960, čo dokladajú jedinečné fotografické zábery Ovídia Fausta. Čo sa so zbierkami dialo ďalej, nie je jasné. Po roku 1960 už o nich nie je žiadna zmienka, ani zachovaná fotografická dokumentácia.

V rámci výskumu boli identifikované aj určité náznaky, ktoré vznik nejakej formy muzeálnej expozície dávajú do súvislosti s jubilejnými oslavami založenia pavlínskeho kláštora (1377) v roku 1877. Nepriamo sú potvrdením skoršej existencie múzea aj Číkove slová: „...do roku 1940 zostalo múzeum akosi zabudnuté... Zásľuhou P. Jozefáta Mokroša bolo v tomto roku znovu zriadené.“¹⁷ Situovanie vzniku múzea do obdobia jubilejných osláv naznačuje aj vročenie (1875) na zachovanej skrini, v ktorej bol ešte donedávna uchovávaný súbor paramentov. Keďže jej tri otvárajúce krídla sú výrazne presklenené, usudzujeme, že bola využívaná na expozičné účely. Obdobie vzniku múzea posúva o niekoľko rokov dopredu aj anonymná informácia na pohľadnici z kláštorného archívu v Marianke. Na líci reprodukuje pohľad na južnú stenu interiéru prvej miestnosti múzea (obr. 1), na rube je rukou napísaná anonymná správa, ktorá, okrem iného, uvádza, že „pútnické múzeum v Mariatáli zriadil Fra.(ter) Jozefát Mokroš v roku 1935 – 1936.“¹⁸



obr. 1 Historická fotografia/pohľadnica zachytávajúca pohľad do prvej miestnosti prikostolného múzea pravdepodobne pred rokom 1942

17 Čík, ref. 2, s. 242.

18 Archív Kláštora bratov tešiteľov z Gethseman v Marianke (neusporiadaný), fotografia/pohľadnica.

V každom prípade sa javí, že k oficiálnemu (zнову)otvoreniu prikostolného múzea došlo v roku 1940. O existencii zbierok, ktoré boli v kláštore prítomné už pred rokom 1940, ako aj o pohnútkach otvorenia múzea pre verejnosť vypovedá krátka správa z časopisu *Mariatál*: „Každý, kto chodí do *Mariatálu* rok čo rok, alebo príde len raz za život, chce vedieť, prečo tam ľudia chodia, čo ich tam tiahne. Dopytuje sa po pamiatkach a votívnych darkoch po našich predkoch. Bohužiaľ, muselo sa každému záujemcovi povedať, že prístup k týmto veciam nie je možný.“¹⁹

Najväčšiu zásluhu na (opätovnom?) zriadení múzea v roku 1940 mal agilný tešiteľský páter Jozefát Imrich Mokroš (1909 – 1989). Jeho všestranná osobnosť sa prejavila v širokom spektre činností. Bol kronikárom, redaktorom časopisu *Mariatál*, laickým básnikom, maliarom, detským a mládežníckym animátorom, ale aj teologickým mysliteľom, ktorý sa angažoval pri organizovaní duchovných obnov. Podľa anonymného prípisu v jednom z pamätných albumov tešiteľov bol nazývaný aj „filozofom tešiteľov“.²⁰ Od roku 1982 žil v Pezinku, kde aj zomrel v decembri 1989.²¹ Práce na otvorení múzea pre verejnosť začali podľa kláštorného denníka 15. apríla 1940.²² Správu múzea mala na starosti *Matica Mariatálska*. V jej stanovách, uverejnených v roku 1940 v časopise *Mariatál*, sú v bode tri uvedené nasledovné ciele „*Vybudovať exercičný dom v Mariatáli pre všetky stavy. Udržovať umelecké pamiatky, rozširovať už založené múzeum a vôbec starať sa o všetko, čo slúži povzneseniu pútnického miesta Mariatálu.*“²³ Múzeum bolo založené už v roku 1940, keďže si *Matica Mariatálska* dala do stanov aj jeho rozvoj. Prví návštevníci zavítali do tešiteľmi zriadeného kláštorného múzea 26. apríla 1940. Podľa krátkej správy v časopise *Mariatál* to boli poslanec, kanonik Dr. K. Körper, dpp. františkáni P. Hyacint zo Skalice a P. Anselm z Trnavy, ktorí „*prekvapili pri práci dp. Jozefáta, ako maľoval v prvej tzv. slovenskej izbe nástenné ornamenty.*“²⁴

Náplň muzeálnych zbierok

Rozdelenie zbierok bolo realizované do veľkých tematických celkov, ako ich opísal S. X. Čík. Vo svojom opise sa sústredil len na stručné tematické vymedzenie expozícií v jednotlivých miestnostiach.

V prvej miestnosti boli vystavené obrazy, zbierka západoslovenskej keramiky a slovenských krojov. Nachádzalo sa tam aj niekoľko obrazov, ktoré

19 ČÍK, Stanislav Xaver. Pripravujeme múzeum v Mariatáli. In: *Mariatál*, Bratislava : kníhtlačiareň Únia, 1940, roč. 2, č. 2, s. 23.

20 BANČÁKOVÁ, Jolana. (nepublikované) *Pútnické miesto Mariatál, z denníka Tešiteľov BS v Marianke od roku 1930 – 1943* (spracovala a vypísala Jolana Bančáková). LST BŠJ Zlaté Moravce, Archív Kláštora bratov tešiteľov z Gethseman (neusporiadaný), s. 15.

21 KRYSZTOFOWICZ, Michal M. *Rok s tešiteľmi*. Bratislava : Post Skriptum, 2019, s. 115.

22 Bančáková, ref. 20, s. 15.

23 Autor neuvedený, časopis *Mariatál*, 1940, roč. 2, č. 3, s. 10 – 11 a 20.

24 Autor neuvedený (časť správy), časopis *Mariatál*, 1940, roč. 2, č. 3, s. 18.

pochádzali ešte z pavlínskych čias. Medzi obrazmi sa nachádzali aj votívne obrázky, ktoré nemali veľkú umeleckú hodnotu. V miestnosti bol aj votívny obraz z roku 1832, ktorý do Marianky priniesli pútnici z Hlohovca.²⁵ Z tejto úvodnej miestnosti múzea sa zachovali dokonca dva historické fotografické zábery, ktoré zaznamenávajú doplnenie a zmeny expozície. Ide o miestnosť, ktorú mal páter Mokoš zdobiť nástennými ornamentmi, keď do múzea zavítali prví návštevníci. Na základe fotografie možno konštatovať, že miestnosť bola zameraná dominantne na prezentáciu slovenského ľudového umenia. Na stenách viseli obrazy s náboženskou tematikou, avšak najviac exponátov tvorila keramika. Možno zhrnúť, že tzv. slovenská izba vystavovala predovšetkým predmety, ktoré boli novšími akvizíciami. Staršie predmety boli sústredené v ďalších miestnostiach.

V druhej izbe boli umiestnené desiatky votívnych obrazov, omšové rúcha vo veľkej trojdielnej skrini, „ktorú roku 1875 urobil otec najdôstojnejšieho pána biskupa Michala Bubniča“²⁶ a votívne dary a šatočky pre tunajšiu sošku Madony. O existencii súboru liturgického odevu v rámci múzea už pred rokom 1940 svedčí spomínaná skriňa na paramenty s vročením a menom farára Talčíka. V druhej miestnosti bol vystavený aj veľký bronzový svietnik pre veľkonočný paškál so znakom rehole pavlínov. Dnes sa opäť nachádza v presbytériu kostola. Ide o jeden z mála hnutelných predmetov, ktoré dodnes slúžia pôvodnému účelu. Na záver S. X. Čík uvádza, že sa v tejto miestnosti nachádzali aj staršie a novšie zlaté a strieborné mince. Žiaľ, ani z tejto zbierky nezostal v Marianke zachovaný ani jediný exemplár.

Tretia miestnosť bola určená pre farskú knižnicu, ktorá sa nachádza na pôvodnom mieste, doteraz jej obsah sa však podstatne zmenil. Knihy sú v súčasnosti uložené v novodobých policiach a čakajú na prípadné odborné zhodnotenie a katalogizáciu.

V poslednej, štvrtej miestnosti sa nachádzali „...zbytky starého, kameného oltára v barokovom slohu, ktorý dal odstrániť v minulom storočí farár Talčík“²⁷. Okrem toho sa tam nachádzala súprava strieborných svietnikov zo spomínaného oltára. Bola tam vystavená veľkoplošná kresba Donnerovho oltára od pani M. Vilémovej, zachovaná dodnes. Z barokového oltára tam bol vystavený svätostánok nachádzajúci sa istý čas v Kaplnke svätej Anny. Ďalej tam bolo antependium z červeného zamatu a ornamentikou zo „svinskej kože“, kánonické tabuľky so znakmi pavlínskeho rádu, mnoho vzácných starých sošiek a početné fotografie z miestnych slávností.²⁸ Posledná miestnosť bola zjavne určená na prezentáciu cirkevných predmetov súvisiacich s Mariankou. Práve túto miestnosť zachytávajú dve novoobjavené fotografie Ovídia Fausta z roku 1960.

Prikostolné múzeum zďaleka nevystavovalo iba predmety, ktoré sa v Marianke nachádzali už dlhšie a súviseli priamo s pútnictvom. V duchu stanov

25 Čík, ref. 2, s. 243.

26 Čík, ref. 2, s. 243.

27 Čík, ref. 19, s. 24.

28 Čík, ref. 2, s. 243.

Matice Mariatálskej tešitelia cielene nabádali širokú verejnosť k odovzdaniu predmetov do múzea. Dary sa nemuseli obmedzovať iba na náboženské umenie. Naopak, „...akiste nájdú sa jednotlivci, ktorí také veci, ktoré v domácnosti nemajú veľký význam, prinesú do mariatálskeho múzea. Na keramiku (taniere, hrnce, džbánky, sošky), ale i na výšivky je náš slovenský západ bohatý.“ V nasledujúcich riadkoch veľmi trefne a otvorene vystríhali pred neželanými darmi „Len, aby to zase nebolo všetko staré haraburdie, doma nepotrebné, bez ceny.“²⁹ Medzi vystavenými predmetmi boli vo výsledku výrazne zastúpené remeselné výrobky, ľudová keramika a ľudový odev. Prírastky múzea tvorili predovšetkým diela miestopisného, národného charakteru zo širšieho okolia, ktoré venovali pútnici, dobrodinci a podporovatelia.

Na stránkach niektorých vydaní pútnického časopisu sa na zadnej strane nachádzajú krátke správy o daroch pre prikostolné múzeum. Uvedené býva celé meno alebo iniciály darcu, odkiaľ pochádzal, názov alebo opis predmetu a jeho rámcové datovanie.³⁰ Z týchto krátkych správ môžeme využiť široké spektrum predmetov, ktoré sa v múzeu nazhromaždili. Nemuselo ísť vôbec o predmety súvisiace s Mariankou. V kratších či dlhších oznamoch, situovaných na zadnej strane obalu, bývala uvedená rubrika *Pre mariatálske múzeum darovali* a následne boli vypísané konkrétne predmety. Bez bližšej špecifikácie nie je možné so zápismi stotožniť konkrétne predmety. Zápisy majú približne nasledovnú podobu: „*Peknú bábiku v lehotskom kroji darovala Mária Zabáková z Lehoty pri Nitre; Amália Besedičová: porc. taniere, mince; K. Búgelová: vyšívané ručníky; Rodina Martincová z Jakubova ručne vyrezaný rám na obraz z r. 1915; J. M. z Mariatálu strieborné hodinky; N. N. zlatú retiazku; papierové peniaze z doby Košútovskej; Skrinky na umiestnenie mincí J. Kertész z Bratislavy; Dp. J. Turza, farár zo Sološnice: drevené súsošie Nanebovzatia P. Márie, a pod.*“ Informácia o akvizíciách je dokonca rozdelená do tematických okruhov: „*drevené sošky, krojované bábiky, staré džbány a keramika, staré pohľadnice mariatálske, či slovenské mramory.*“³¹

V roku 1942, keď bola vydaná monografia S. X. Číka, autor ešte s potešením konštatoval: „...pútnici sú milo prekvapení týmto znovuzriadeným múzeom. Vecí pribúda tolko, že čoskoro nebudú postačovať ani tieto štyri miestnosti. Vzácné pamiatky pútnického miesta uchovávajú sa takto pre budúce pokolenia.“³² V máji roku 1942 bolo múzeum pre nedostatok priestorových kapacít rozšírené o piatu miestnosť.³³ Akého druhu boli zbierky sústredené v tejto miestnosti však záznam neuvádza.

Podobu expozície prikostolného múzea môžeme charakterizovať ako improvizovaný konštrukt laického kurátora, ktorým bol zrejme počas celého

29 Čík, ref. 19, s. 24.

30 Pre mariat. múzeum darovali: Rodina Martincová z Jakubova ručne vyrezaný rám na obraz z roku 1915; starú sväteničku z 18. storočia a drevenú sošku Panny Márie z 18. storočia. – rodina Papšíková z Mariánky obraz anjela strážneho; ... J. M. z Mariatálu strieborné hodinky. – N. N. zlatú retiazku. Čík, ref. 19, s. 24.

31 Autor neuvedený, časopis *Mariatál* 1943, roč. 5, č. 2, s. 25.

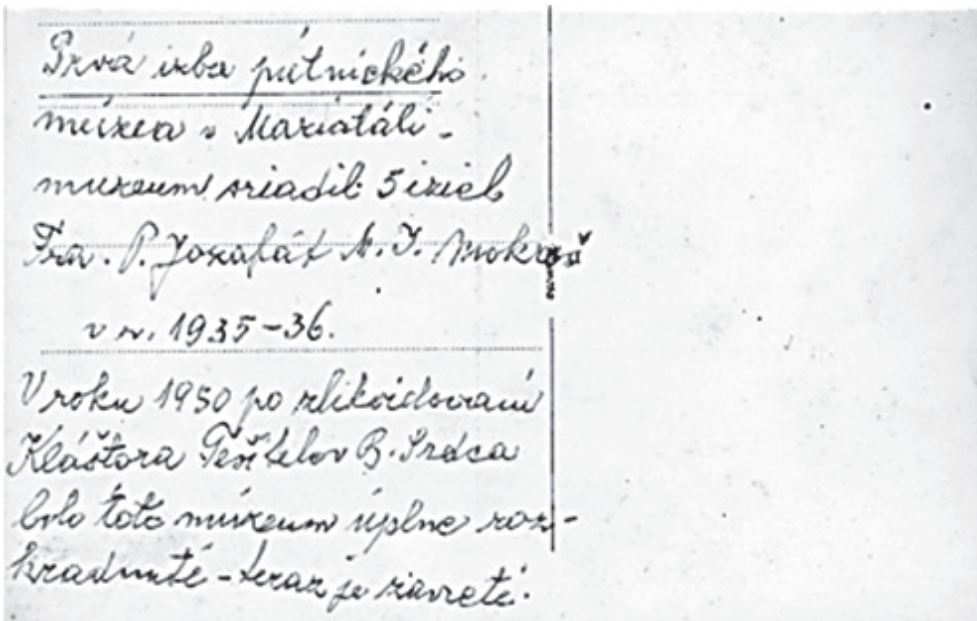
32 Čík, ref. 2, s. 244.

33 Bančáková, ref. 20, s. 51.

desaťročia jeho existencie páter Mokraš. Exponáty boli označené stručnými štítkami a jeho návšteva prebiehala asi formou komentovaného sprievodu jedným z pátrov tešiteľov. Múzeum bolo podľa neurčitých spomienok pamätníkov prístupné na požiadanie predovšetkým počas púť, sviatkov a víkendov. Priamo v Marianke boli oslovení traja starší občania, ktorí by si mohli na tomto múzeu ešte spomínať. Žiaľ, pre vysoký vek v uplynulých desaťročiach už neboli ich vyjadrenia faktograficky obohacujúce. Pamätníci len potvrdili, že nejaké múzeum sa v kláštore tešiteľov nachádzalo a bolo tam „všetko možné“.

Zatvorenie múzea a jeho zánik

Existencia múzea a jeho akvizičná činnosť prostredníctvom darov pokračovali v menšej intenzite aj po konci 2. svetovej vojny. Rok a príčinu zániku múzea zaznamenal na spomínanej fotografii/pohľadnici pravdepodobne pamätník týchto udalostí. Na zadnej strane, zachycujúcej prvú miestnosť múzea, je napísané: *V roku 1950 po zlikvidovaní Kláštora Tešiteľov B. (ožského) Srdca bolo toto múzeum úplne rozkradnuté – teraz je zavreté.*³⁴ (obr. 2)



obr. 2 Zadná strana historickej fotografie/pohľadnice zachytávajúcej pohľad do prvej miestnosti prikostolného múzea, anonymná správa o založení a zrušení múzea vznikla v bližšie neznámej dobe pravdepodobne v 50. rokoch 20. storočia

34 Archív Kláštora bratov tešiteľov z Gethseman v Marianke (neusporiadaný), fotografia / pohľadnica.

Nie je známe, kedy táto krátka správa vznikla, avšak rámcovo datuje zánik skúmaného múzea, ktoré ostalo po nútenom odchode tešiteľov z Marianky opustené. Prikostolné múzeum v Marianke prestalo slúžiť verejnosti a začalo sa vytrácať z kolektívnej pamäti. Priestory zatvoreného múzea ostali nadhlo bez trvalého využitia. Miznúce zbierkové predmety boli čoraz častejšie nahodilo premiestňované a priestory nefungujúceho múzea sa stávali skladiskom farského úradu. Cennejšie predmety boli dokonca rozpredávané. V rokoch 1971 – 1975 pôsobil ako administrátor farnosti Marianka kňaz Ján Galbavý. S jeho osobou sa spája údajné ‚bezostyšné‘ rozpredávanie cennejších predmetov pre vlastný prospech.³⁵ Predmety, ktoré sa zhodou okolností v Marianke zachovali, mali buď malú finančnú hodnotu, alebo pre zlý stav zrejme neboli „na kšeft“ zaujímavé.

Na základe historických fotografií a stručných slovných opisov možno skonštatovať, že v múzeu sa popri umelecko-historickom a náboženskom zbierkovom materiáli zhromaždila aj početná plejáda zbierkových predmetov etnografického a prírodovedného charakteru. Múzeum obsiahlo dokladalo materiálnu kultúru života bežného ľudu v regióne. V tomto ohľade koncipovanie prikostolného múzea zapadalo do rámcov zakladateľskej činnosti národných ustanovizní, ktoré sa zameriavali na vzdelanostné povznesenie slovenského národa a rozvoj jeho kultúry v období existencie samostatného Slovenska (tzv. Slovenského štátu 1939 až do roku 1945). Podobné regionálne múzeá mali prispievať k plnému rozvinutiu národno-emancipačného a štátotvorného procesu Slovákov.³⁶ Usudzujeme, že v tomto duchu chceli pôsobiť aj tešitelia v Marianke.

O novozriadené múzeum v Marianke prejavila záujem aj manželka poslanca Slovenského snemu Vojtecha Horáka z Vajnor. „Pani poslancová“, ako je na stránkach časopisu *Mariatál* nazývaná, sa v spolupráci so ženami z *Vajnorskej katolíckej jednoty* angažovala pri zriadení tzv. „vajnorskej izby“.³⁷ V tejto miestnosti, vymalovanej typicky slovenskou ľudovou ornamentikou, mali byť vystavené vajnorské kroje a výšivky. Úmysel bol zrejme zrealizovaný, keďže v Marianke sa dodnes zachovala ľudová výšivka, ktorej pôvod je možné určiť do oblasti Vajnor pri Bratislave. Vystavené zbierky obsahovali nielen spomínané ľudové práce rôzneho druhu, ale aj diela s náboženskými motívmi, veľký počet votívnych obrazov, väčších i menších sôch, liturgického náčinia, textilu, zbierky mincí, kovových devocionálií, ružencov, zbierku minerálov, kníh atď.

35 Na základe rozhovoru so súčasným administrátorom pátrom Marekom Vadrnom (v Marianke 13. decembra 2017).

36 KAMENEC, Ivan. *Slovenský štát z rokov 1939 – 1945*. Bratislava : Metod. centrum, 1993. s. 10.

37 Čík, ref. 19, s. 23.

Podoba múzea na historických fotografiách

Z čias existencie prikostolného múzea boli ešte donedávna známe len dve historické fotografie zachytávajúce jeho prvú miestnosť. Obe fotografie vznikli niekedy v období medzi založením múzea v roku 1940 a vydaním monografie *Dejiny Mariatálu* v roku 1942. Zaznamenávajú podobu expozície v prvej miestnosti múzea – tzv. „slovenskú izbu“. Najstarším známym fotografickým záberom je fotografia/pohľadnica, ktorá zachytáva podobu inštalácie na/pri južnej stene miestnosti (obr. 1). Komponovanie zbierkových predmetov na stredovú os je dominantne podriadené veľkému portrétu Kristiána Augusta Saského v habite pavlínskeho mnícha. Napravo sa nachádza menší portrét generálneho predstaveného pavlínov Štefana Ordódyho. Oba obrazy sa dodnes nachádzajú v kláštore. Na ľavej strane je zavesený obraz neznámej svätice (?) so žobrákom a lampášom v pravej ruke. Nad postrannými obrazmi sú zavesené dekoratívne maľované taniere. Na ľavej strane je vidieť časť maľovaného čela postele, napravo dodnes existujúce dvere vedúce do úzkeho pozdĺžneho priestoru s nízkym stropom nad severnými bočnými kaplnkami pútného kostola. Dnes tento priestor bez okien slúži ako malá kaplnka tešiteľov. Pod obrazmi je pri stene na dvoch stolíkoch položená presklenená vitrína, v ktorej sú vystavené ľudové odevy zdobené výšivkami. Z oboch strán je flankovaná kovovými žardinierami s malými kvetináčmi. Na sklenenej vitríne sú uprostred položené historické stolové hodiny so zdobenými keramickými džbánmi po stranách. Okrem spomínanej dvojice obrazov nie je z fotografie možné stotožniť žiadny zachytený predmet so zachovanými jednotlivosťami. Na fotografii si ešte môžeme všimnúť, že v ľavom dolnom rohu obrazov, ale aj vo vitríne sa nachádzajú štítky s identifikačnými nápismi. Keďže stena na pozadí nesie ešte prostý monochromatický náter, možno dôvodne uvažovať, že fotografický záber pochádza ešte z čias spreď apríla 1940, keď túto miestnosť vyzdobil ľudovou ornamentikou páter Mokroš.

O niečo mladšia bude asi fotografia v tej istej miestnosti, avšak s perspektívne širšie komponovaným výrezom pohľadu na južnú a západnú stenu (obr. 3).



obr. 3 Historická fotografia zachytávajúca pohľad do prvej miestnosti prikostolného múzea v roku 1942 (?)

Rozmiestnenie obrazov na južnej stene ostalo bez zmeny. Na západnej stene sa nachádzali obrazy s náboženskými motívmi. Úplne vpravo spodobenie Madony v drevenom intarzovanom ráme zachované dodnes. Steny boli vtedy pokryté ľudovou ornamentikou a pod stropom boli uchytené zdobené keramické taniere. Na ľavom okraji fotografie vidíme časť kolovrátko. Oproti skoršej fotografii je zrejma zmena v umiestnení presklenenej vitríny. Pri južnej stene bola nižšia polička s vystavenými džbánmi a napravo od nej presklenená vitrína s ľudovým odevom. V juhozápadnom rohu je na fotke identifikovateľná maľovaná ľudová truhlica, ktorá na chodbe kláštora vydržala do súčasnosti. Ide o jednu z dvoch zachovaných exemplárov, ktoré pochádzajú z prikostolného múzea. Za truhlicou na fotografii je pred zaslepenými dverami ďalšia polička na keramické výrobky. Pred západnou stenou sa nachádzali dve nižšie presklenené vitríny, v ktorých boli vystavené bohato zdobené taniere a misky. Ďalšie keramické výrobky boli poukladané aj na predmetných vitrínach. V priestoroch kláštora sa nám podarilo identifikovať jednu z týchto vitrín. Ide o pomerne plytkú výstavnú skrinku s maximálne presklenenými dverkami. Zvnútra sa na zadnej strane jej políc zachovali aj kovové háčiky, ktorými boli vystavené predmety stabilizované priviazaním. Na fotografii je badateľné, že zo stropu niečo visí. Usudujem, že môže ísť o aranžmán vysušených bylín, previazaných dekoratívnymi stužkami. Touto fotografiou ilustroval podobu novootvoreného múzea aj S. X. Čík vo svojej monografii, ktorá bola vydaná v roku 1942. Záber musí pochádzať spreď toho roku.

Z obdobia, keď prikostolné múzeum riadne slúžilo verejnosti a rozširovalo svoje zbierky, sú opísané fotografie jedinými (nateraz) známymi

fotografickými dokladmi jeho vtedajšej podoby. Žiaľ, oba zábery zachytávajú iba prvú miestnosť.

Fotografie Ovídia Fausta

Novoobjavené fotografické zábery pochádzajú až z roku 1960, keď sa do uzavretého múzea ako súkromná osoba dostal známy bratislavský múzejník, archivár a dlhoročný kustód zbierok bratislavského mestského múzea Ovídius Faust (1896 – 1972). Na niekoľkých, nie príliš kvalitných, ale o to cennejších fotografiách zaznamenal pohľady do ďalších dvoch miestností opusteného múzea. Na jeho fotografiách je zachytených aj niekoľko vybraných exponátov, ktoré podnietili jeho osobitnú pozornosť. Na základe spomínanej anonimnej správy sme si doteraz mysleli, že múzeum zaniklo v roku 1950. Vo svetle objavených fotografií je však zrejmé, že múzeum bolo „len“ zatvorené a ešte dekádu po zrušení kláštora sa v jeho priestoroch nachádzal veľký počet zbierkových predmetov. Fotografie z roku 1960 sa zachovali vo Faustovej osobnej pozostalosti, ktorá je dnes súčasťou archívneho fondu venovaného Ovídiovi Faustovi v Archíve Múzea mesta Bratislavy. Na zadných stranách fotografií sa nachádzajú jeho vlastnoručné prípisky identifikujúce zachytené predmety.

Je potrebné mať na pamäti, že v tom období bolo prikostolné múzeum už desaťročie zavreté a zachytený spôsob uloženia predmetov nemusí verne odrážať pôvodné expozičné zámery. Všetky fotografie, zachytávajúce pohľady do priestorov múzea a na vybrané exponáty, boli vytvorené v stredu 17. augusta 1960, ako dokladá krátky zápis v denníku, do ktorého si Faust zaznamenával svoju činnosť.³⁸ Dve fotografie divákovi sprítomňujú podobný, mierne posunutý pohľad do expozície s extraordinárnym zachytením skeletu bezrukého kostlivca s kosou (obr. 4). Jedna z fotografií je menej ostrá, avšak pojíma o čosi širší pohľad (obr. 5).

38 Archív Múzea mesta Bratislavy, Fond Ovídia Fausta, sign. OF-03027.



obr. 4 Historická fotografia zachytávajúca pohľad do priestorov zatvoreného prikostolného múzea, fotografia datovaná roku 1960, autor Ovídius Faust



obr. 5 Historická fotografia zachytávajúca pohľad do priestorov zatvoreného prikostolného múzea, fotografia datovaná roku 1960, autor Ovídius Faust

Na stene naľavo od dverí je pripevnená zjednodušená kompozícia oltára s oltárnou architektúrou, sprítomnenou prostredníctvom veľkoformátovej kresby Márie Vilemovej z roku 1940. Miestna učiteľka vytvorila detailne opisnú kresbu podľa jedinej zachovanej fotografie Eduarda Koziča z roku 1865.³⁹ Fotograf na nej zaznamenal podobu Donnerovho oltára v pútnickom kostole ešte pred jeho zničením pri prestavbe v roku 1877. Kresba bola pripevnená na stene nad presklenými skrinkami, v ktorých je vidieť uložené barokové svietniky. Na mierne prevísajúcom textilnom obruse sú symetricky na stred poukladané ďalšie menšie svietniky. Nápodobu oltára dopĺňajú vysoké ihlancové relikviáre, v ktorých sú za sklom vytvorené dekoratívne kompozície. Túto dvojicu relikviárov môžeme vidieť na historickej fotografii interiéru kostola z roku 1913. Relikviáre sa nachádzajú v obdobnom kontexte na bočnom Oltári sv. Jozefa. Steny sú vo viacerých úrovniach pokryté väčšími a menšími obrazmi a votívnymi obrázkami. Po oboch stranách kresby oltára sa nachádzajú výrazne vertikálne komponované maľby bez rámov, zobrazujúce scény z miestnej legendy – scény ukrytia sošky pustovníkom do otvoru v strome a scénu nájdenia sošky mníchom v prameni. Druhá zo spomínaných scén sa v priestoroch kláštora zachovala. Spomínaný skelet ľudskej kostry, ktorá „hľadí“ smerom do priestoru miestnosti, je vzhľadom na atribút kopy, jasnou alegóriou smrti. Vedľa kostlivca je o vitríny opretý vysoký barokový relikviár značnej umelecko-remeselnej hodnoty. Aj na málo kvalitnej čierno-bielej fotografii je badateľná detailná rezbárska práca volút, ktoré rozdeľujú vertikálne komponovaný oltárny relikviár do troch úrovní. Za sklenným prekrytím sú badateľné charakteristické dekoratívne kompozície, dopĺňajúce uchovávané relikvie. Pozornosť je vhodné upriamiť aj na pulty so zošíkmenou plochou na ľavej strane fotografie. Je zrejme, že vystavené predmety sú chránené pred odcudzením visiacimi zámkami. Miestni administrátori mali ešte v roku 1960 akú-takú snahu zabezpečiť aspoň nejaké časti zbierok proti odcudzeniu. Podobné zošíkmené pulty sú charakteristické pre vystavovanie mincí a medailí. V časopise *Mariatál* z roku 1941 sa v časti *Pre múzeum darovali* objavuje aj krátka správa – *skrinky na umiestnenie mincí J. Kertész z Bratislavy*.⁴⁰ Je možné, že správa o darcovi sa týka práve tohto nezachovaného mobiliáru.

Medzi Faustovými fotografiami, ktoré vizualizujú miestnosti prikostolného múzea, z umelecko-historického hľadiska zaujme hlavne dvojica fotografií, ktoré zachytávajú početnú kolekciu sochárskych diel (obr. 6, obr. 7).

39 MALÍKOVÁ, Mária. *Juraj Rafael Donner a Bratislava*. Bratislava : Pallas, 1993, s. 43.

40 Autor neuvedený, časopis *Mariatál*, 1941, roč. 3, č. 3, zadná strana (obal).



obr. 6 Historická fotografia zachytávajúca pohľad na zbierku sôch zatvoreného prikostolného múzea, fotografia datovaná roku 1960, autor Ovídius Faust



obr. 7 Historická fotografia zachytávajúca pohľad na časť zbierky sôch zatvoreného prikostolného múzea, vpravo je socha svätého Imricha, 1960, autor Ovídius Faust

Objemnejšie sochy sú na nich poukladané na podlahe, menšie sochy sú adjustované na stolíkoch alebo uložené na polici, prípadne na samostatných drevených konzolách. Sochy spodobujú predovšetkým svätcov, svätice a Panu Máriu. Úroveň umeleckého vyhotovenia je kolísavá. Aj výlučne na základe fotografie je možné usúdiť, že niektoré sochy mali ľudový pôvod, (pozri strnulú sochu sv. Jána Nepomuckého v lavej časti). O to zaujímavejšie sa javia sochárske diela, ktoré spodobujú postavy v graciózných pózach charakterizovaných kontrapostom, výraznou gestikuláciou a predovšetkým bohatou traktáciou drapérie. Z dvojice biskupov s mitrou a berlou je jeden z nich pravdepodobne svätým Mikulášom. Na podlahe je položená monochromatická socha ďalšieho biskupa. Vzhľadom na obmedzenú kvalitu fotografií nie je možné vyvodzovať bližšie závery. Niektoré diela mohli byť adjustované v múzeu aj kvôli ich poškodeniu. Prikrčenej svätici s hlavou výrazne natočenou doprava napríklad chýba časť ruky. Podľa informácií z Múzea mesta Bratislavy bolo v roku 1972 do ich zbierok z Marianky zakúpené súsošie nanebovzatia Panny Márie a socha svätého Imricha. Žiaľ, na Faustových fotografiách rozoznávame úplne vpravo na polici iba sochu svätého Imricha.

Pri sochárskych dielach sú viditeľné aj ružence visiace na ruke jednej zo sôch, ďalej veľký bubon s oblým dnom a hlavne časť makety kostola, ktorú možno stotožniť so zachovaným modelom miestneho pútného chrámu. Maketa sa dodnes nachádza uložená na jednej z chodieb kláštora tešiteľov. Model je dutý a cez poškodenia je vnútri vidieť pozostatok mechanizmu, ktorý možno pochádza zo zvonkohry (?). Tento model by mohol eventuálne slúžiť aj ako pokladnička na milodary, presnejšie na príspevky, zbierané na obnovu pútnického miesta. Model kostola nemá na žiadnej viditeľnej strane nápis, ani iné znaky, ktoré by ozrejmovali jeho pôvod. Pre jeho krehký stav nebolo preverené, či sa nejaký nápis nenachádza na jeho spodnej strane.

Faust pri návšteve zatvoreného múzea upriamil svoju pozornosť aj na vybrané artefakty, ktorým venoval osobitnú pozornosť. Rustikálne spodobenie Madony z Marianky v ťažkom kamennom kvádri, napriek očakávania hodným problémom, pri manipulácii zmizlo bez stopy (obr. 8). Osobitne zachytil aj portréty kardinála-kniežaťa Kristiána Augusta Saského (obr. 9) a generálneho predstaveného pavlínov Štefana Ordódyho (obr. 10). Niekoľko záberov venoval drobným votívnym modelom častí ľudského tela, ktoré fotografoval aj na precízne vyrezávanej stoličke s operadlom na spôsob renesančného sgabella (obr. 11).



obr. 8 Historická fotografia zachytávajúca pohľad na kamennú sochu Madony z Marianky v priestoroch prikostolného múzea v Marianke, fotografia datovaná roku 1960, autor Ovídius Faust



obr. 9 Historická fotografia zachytávajúca portrét Kristiána Augusta Saského, fotografia datovaná roku 1960, autor Ovídius Faust



obr. 10 Historická fotografia zachytávajúca portrét generálneho predstaveného pavlínov Štefana Ordódyho, fotografia datovaná roku 1960, autor Ovídius Faust



obr. 11 Historická fotografia zachytávajúca zbierky zarámovaných votivných darov, fotografia datovaná roku 1960, autor Ovídius Faust

Fotografie sú bezpochyby najpresnejším prameňom informácií o dnes už neexistujúcom kláštornom múzeu v Marianke. Mnoho predovšetkým menších zbierkových predmetov sa vplyvom dejinných okolností roztratilo a zničilo. Možno práve Ovídius Faust, ako rozhladený bývalý zamestnanec bratislavského mestského múzea, upozornil svojich kolegov na prítomnosť cenných diel, ktoré v bývalom kláštore tešiteľov pretrvali a nik o nich nejavil záujem. Až v roku 1972 sa do zbierok dnešného Múzea mesta Bratislavy kúpou od farnosti v Marianke dostala dvojica barokových svietnikov (inv. č. U-5047/1 a U-5047/2), drevené súsošie nanebovzatia Panny Márie a socha svätého Imricha. Žiaľ, to je všetko, čo pôsobenie muzeálnych inštitúcií na Slovensku dokázalo z tešiteľských kláštorných zbierok v Marianke zachrániť a prebrať do svojej kurately. Ostatné zbierkové predmety boli buď odcudzené, zničené, stratené, alebo sa ešte v zlomkoch nachádzajú *in situ* v priestoroch rozľahlej kláštornej budovy.

Spomedzi umelecko-historicky najcennejších výtvarných diel zaujme dvojica spomínaných sôch, ktoré sa z kláštorných zbierok dostali do Múzea mesta Bratislavy. Predpokladáme, že torzo dreveného súsošia nanebovzatia Panny Márie nebolo pôvodne súčasťou výzdoby pútnického areálu v Marianke, ale pochádza z iného miesta (obr. 12).



obr. 12 Súsošie nanebovzatia Panny Márie, druhá polovica 18. storočia, Múzeum mesta Bratislavy. Súsošie pochádza zo zbierok prikostolného múzea v Marianke

Chýbajúce končatiny a poškodenia neuberajú predmetnému dielu na jeho výtvarnom účinku. Pozoruhodná je široko rozvinutá traktácia plášťa

Panny Márie. V spodnej časti si môžeme všimnúť náznak tretej figúry – malého anjelika, ktorý je rozoznateľný len v obrysoch a lokálne zachovaných zvyškov inkarnátu. Súsošie sa nachádza v depozitári zbierok Múzea mesta Bratislavy a môže pochádzať rámcovo z druhej polovice 18. storočia. V časopise *Mariatál* z roku 1941 sme narazili na podružnú informáciu, ktorá môže vypovedať o pôvodnom umiestnení súsošia. Medzi darmi pre múzeum je uvedené, že od „*Dp. J. Turza, farára zo Sološnice*, do múzea postúpili viaceré predmety z liturgického prostredia, na prvom mieste je uvedené *drevené súsošie nanebovzatia Panny Márie*.”⁴¹ Môže ísť len o námetovú zhodu, je tu však aj možnosť, že predmetné súsošie sa do zbierok dostalo práve v rámci zbierky, ktorú prikostolnému múzeu venoval farár zo záhorskej Sološnice. V tomto prípade enormne absentuje akákoľvek forma zápisov akvizícií múzea, na základe ktorej by bolo možné túto eventualitu písomne doložiť.

Socha svätého Imricha je taktiež rezbou z dreva s výrazne zachovanou polychrómiou a zlátením. Figúra postaršieho uhorského zemského svätca je stvárnená v uvoľnenej póze s kontrapostom (obr. 13).



obr. 13 Socha svätého Imricha, druhá polovica 18. storočia, Múzeum mesta Bratislavy.
Socha pochádza zo zbierok prikostolného múzea v Marianke

⁴¹ Autor neuvedený, časopis *Mariatál*, 1941, roč. 3, č. 1, zadná strana (obal).

Panovnícky odev s dlhým výrazne zriadeným plášťom so zelenou podšívku, vysoké čižmy, typicky uhorský dolomán a koruna s jablkom sú jasnými prvkami, charakterizujúcimi zobrazenie svätca ako uhorského kráľa. Ruky vybiehajúce do priestoru a mierne natočenie postavy zvýrazňujú postavenie sochy v priestore. V pravej ruke mala socha pôvodne určite panovnícke žezlo. Na historickej fotografii od Ovídia Fausta vidíme na kráľovskom jablku ešte aj kríž. Ojedinelo ucelene zachovaná socha je dokladom rezbárskej produkcie obdobia baroka z prvej polovice 18. storočia.

I keď prikostolné múzeum v Marianke už dnes neexistuje, poznanie o jeho podobe a obsahu je vítaným doplnením mozaiky dejín významného pútnického miesta, ktorým Marianka je. Výskum súvisiaci s históriou múzea a jeho zbierkami nie je ešte zďaleka úplný ani ukončený. Ďalšie poznatky snád ešte len čakajú na svoje objavenie a zakomponovanie do kontextu stavu bádania, ktorý sa posúva vpred aj týmto príspevkom.

Resumé

Príspevok predstavuje najnovšie zistenia o dejinách a náplni tzv. prikostolného múzea v Marianke. Vytváranie zbierok predmetov má v Marianke dlhú tradíciu, ktorá siaha až k pavlínskej pútnickej pokladnici. Práve v nej môžeme hľadať počiatky vzniku muzeálnej expozície, ktorá by prezentovala širokej verejnosti bohaté dejiny pútnického miesta. Pokladnica však bola rozpredaná pri zrušení pavlínskeho kláštora v roku 1786. Nejaké predmety však pravdepodobne ostali zachované v priestoroch bývalého kláštora. O vytvorení cielenej muzeálnej expozície v pravom zmysle slova možno uvažovať až v súvislosti s kongregáciou tešiteľov, ktorí prevzali správu Marianky v roku 1927. Najväčšiu zásluhu na vytváraní expozície mal páter Jozefát Imrich Mokroš. Múzeum bolo oficiálne otvorené v roku 1940 a rozprestieralo sa v piatich miestnostiach kláštora. Zbierky tvorili nie iba predmety súvisiace s náboženstvom, ale aj predmety etnografického a umelecko-remeselného charakteru. O existencii a náplni múzea vieme len z krátkeho opisu zbierok v monografii *Dejiny Mariatálu a správ v pútnických časopisoch Mariatál*. Najvýpovednejšie sú historické fotografie. Doteraz boli známe len dva zábery prvej miestnosti. V rámci prehĺbeného výskumu sa podarilo dohľadať niekoľko historických fotografií, ktoré vytvoril agilný bratislavský múzejník Ovídius Faust v roku 1960. Novoobjavené fotografie dokumentujú podobu dvoch miestností zatvorených priestorov múzea. Niektoré zbierkové predmety, zachytené na fotografiách, boli stotožnené s predmetmi, ktoré sa dodnes nachádzajú v Marianke, prípadne v zbierkach Múzea mesta Bratislava.

Použitá literatúra

- BANČÁKOVÁ, Jolana. (nepublikované) *Pútnické miesto Mariatál, z denníka Tešiteľov BS v Marianke od roku 1930 – 1943* (spracovala a vypísala Jolana Bančáková). LST BSJ Zlaté Moravce, Archív Kláštora bratov tešiteľov z Gethseman (neusporiadaný).
- BUBEN, Milan. M. 2018. *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích*. 4. díl, 2. svazek (Kongregace a řeholní společnosti). Praha : Libri, 2018. 404 s. ISBN 978-80-7277-571-2.
- ČÍK, Stanislav Xaver. 1940. Pripravujeme múzeum v Mariatáli. In: *Mariatál*, Bratislava : kníhtlačiareň Únia, 1940, roč. 2, č. 2, s. 23 – 24.
- ČÍK, Stanislav Xaver. 1942. *Dejiny Mariatálu*. Marianka : Nákladom časopisu Mariatál, 1942. 272 s.
- GYÉRESSY, Béla. (Ed.). 1975. Marianka. In: *Documenta Artis Paulinorum* 1. Füzet, A Magyar rendtartomány monostorai A-M. Budapest : MTA, 1975, ISBN 963 7381 007, s. 278 – 364.
- GYÖNGYÖSI, Gregorius. 1988. *Vitae fratrum eremitarum ordinis sancti Pauli primi eremitaе*. Ed. Franciscus L. HERVAY. Budapest : Akad. K, 1988. 251 s. ISBN 9630548739.
- JONOVÁ, Jitka 2021. Diecézní muzea a jejich poslání (podle dokumentů církve). In: *Liturgický textil a způsoby jeho prezentace*. Ed. Markéta GRILL-JANATOVÁ – Jitka JONOVÁ. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2021. s. 61 – 72. ISBN 978-80-244-6058-1.
- KAFKA, Luboš. 2009. *Dárek z poutí – poutní a poutové umění*. Praha : Lika Klub, 2009. 300 s. ISBN 978-80-86069-52-4.
- KAMENEC, Ivan. 1993. *Slovenský štát z rokov 1939 – 1945*. Bratislava : Metod. centrum, 1993. 11 s. ISBN 808518544X.
- KÓNYA, Peter (Ed.). 2013. *Dejiny Uhorska (1000–1918)*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. 787 s. ISBN 9788055509211.
- KRÁL, Jozef. 2009. Mariatálske múzeum. In: *Mariansky Permon*, 2009, roč. 1, č. 1, s. 16 a 19.
- KRYSZTOFOWICZ, Michal M. 2019. *Rok s tešiteľmi*. Bratislava : Post Skriptum, 2019. 133 s. ISBN 978-80-8218-005-6.
- MALÍKOVÁ, Mária. 1993. *Juraj Rafael Donner a Bratislava*. Bratislava : Pallas, 1993. 93 s. ISBN 8070950064.
- NÁDASKÁ, Katarína. 2012. Marianka, Etnologická analýza pútnického miesta. In: *Zborník Múzea mesta Bratislavy*. Zväzok XXIV, Ed. Peter HYROSS, Bratislava : Múzeum mesta Bratislavy, 2012. s. 133 – 174. ISBN 978-80-89636-42-6.
- ROYT, Jan. 1999. *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*. Praha : Karolinum, 1999. 479 s. ISBN 80-7184-662-7.
- SABOL, Radomír. 2019. Zaniknuté múzeum v Marianke pri Bratislave. In: *Pamiatky a múzeá*. ISSN 1335-4353. 2019, roč. 68, č. 2, s. 24 – 31.
- VADRNA, Marek. 2019. *Vzemi zvanej Tál, pútnické miesto Marianka*. Sabinov : Dino, 2019. 159 s. ISBN 978-80-85575-63-7.

Autor neuvedený, časopis *Mariatál*, 1940, roč. 2, č. 3, s. 10 – 11 a 20.

Autor neuvedený, časopis *Mariatál*, 1940, roč. 2, č. 3, s. 18.

Autor neuvedený, časopis *Mariatál*, 1941, roč. 3, č. 1, zadná strana (obal).

Autor neuvedený, časopis *Mariatál*, 1941, roč. 3, č. 3, zadná strana (obal).

Autor neuvedený, časopis *Mariatál*, 1943, roč. 5, č. 2, s. 25.

Online pramene

BALOGH DE NEMCSICZ, Á. F. 1872. Beatissima Virgo Maria mater dei, qua regina et patrona hungariorum. Agriae. 1872. s. 455. [online]. <https://books.google.sk/books?id=ppFCuAAACAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false> [cit. 2022-24-12].

Archívne pramene

Archív Kláštora bratov tešiteľov z Gethseman v Marianke (neusporiadaný).

Archív Múzea mesta Bratislavy, Fond Ovídia Fausta, fotografie.

Zoznam zdrojov obrazovej prílohy

- obr. 1** Historická fotografia/pohľadnica zachytávajúca pohľad do prvej miestnosti prikostolného múzea, pravdepodobne pred rokom 1942
Zdroj: Archív Kláštora bratov tešiteľov z Gethseman v Marianke (neusporiadaný), repro 01/2018.
- obr. 2** Zadná strana historickej fotografie/pohľadnice zachytávajúcej pohľad do prvej miestnosti prikostolného múzea, Anonymná správa o založení a zrušení múzea vznikla v bližšie neznámej dobe, pravdepodobne v 50. rokoch 20. storočia
Zdroj: Archív Kláštora bratov tešiteľov z Gethseman v Marianke (neusporiadaný), repro 01/2018.
- obr. 3** Historická fotografia zachytávajúca pohľad do prvej miestnosti prikostolného múzea v roku 1942 (?).
Zdroj: ČÍK, Stanislav Xaver, *Dejiny Mariatálu*. Marianka : Nákladom časopisu *Mariatál*, 1942, s. 242.
- obr. 4** Historická fotografia zachytávajúca pohľad do priestorov zatvoreného prikostolného múzea, datované 1960, autor Ovídius Faust
Zdroj: Archív Múzea mesta Bratislavy, Fond Ovídia Fausta, sign. OF-02000-0239.
- obr. 5** Historická fotografia zachytávajúca pohľad do priestorov zatvoreného prikostolného múzea, fotografia datovaná roku 1960, autor Ovídius Faust
Zdroj: Archív Múzea mesta Bratislavy, Fond Ovídia Fausta, sign. OF-02000-0240.

- obr. 6** Historická fotografia zachytávajúca pohľad na zbierku sôch zatvoreného prikostolného múzea, fotografia datovaná roku 1960, autor Ovídius Faust
Zdroj: Archív Múzea mesta Bratislavy, Fond Ovídia Fausta, sign. OF-02000-0242.
- obr. 7** Historická fotografia zachytávajúca pohľad na časť zbierky sôch zatvoreného prikostolného múzea, vpravo je socha svätého Imricha, fotografia datovaná roku 1960, autor Ovídius Faust
Zdroj: Archív Múzea mesta Bratislavy, Fond Ovídia Fausta, sign. OF-02000-0243.
- obr. 8** Historická fotografia zachytávajúca pohľad na kamennú sochu Madony z Marianky v priestoroch prikostolného múzea v Marianke, fotografia datovaná roku 1960, autor Ovídius Faust
Zdroj: Archív Múzea mesta Bratislavy, Fond Ovídia Fausta, sign. OF-02000-0232.
- obr. 9** Historická fotografia zachytávajúca portrét Kristiána Augusta Saského, fotografia datovaná roku 1960, autor Ovídius Faust
Zdroj: Archív Múzea mesta Bratislavy, Fond Ovídia Fausta, sign. OF-02000-0234.
- obr. 10** Historická fotografia zachytávajúca portrét generálneho predstaveného pavlínov Štefana Ordódyho, fotografia datovaná roku 1960, autor Ovídius Faust
Zdroj: Archív Múzea mesta Bratislavy, Fond Ovídia Fausta, sign. OF-02000-0235.
- obr. 11** Historická fotografia zachytávajúca zbierky zarámovaných votívnych darov, fotografia datovaná roku 1960, autor Ovídius Faust
Zdroj: Archív Múzea mesta Bratislavy, Fond Ovídia Fausta, sign. OF-02000-0237.
- obr. 12** Súsošie nanebovzatia Panny Márie, druhá polovica 18. storočia, Múzeum mesta Bratislavy. Súsošie pochádza zo zbierok prikostolného múzea v Marianke
Zdroj: Archív Múzea mesta Bratislavy, identifikačné číslo U-05045.
- obr. 13** Socha svätého Imricha, druhá polovica 18. storočia, Múzeum mesta Bratislavy. Socha pochádza zo zbierok prikostolného múzea v Marianke
Zdroj: Archív Múzea mesta Bratislavy, identifikačné číslo U-05046.

PhDr. Radomír Sabol
Univerzita Konštantína filozofa v Nitre
Pamiatkový úrad Slovenskej republiky
Cesta na Červený most 6, 814 02 Bratislava
radomir.sabol@pamiatky.gov.sk

Existenciálny význam smrti

Mária Spišiaková

SPIŠIAKOVÁ, M.: The existential significance of death. *Studia Aloisiana* 1/2023. The aim of this study is to show the existential significance not only of death, but also of reflection about death. Based on the existential philosophy of J. P. Sartre and G. Marcel, it intends to show the importance of dealing with death and its significance, as it is necessarily connected with a concept of human, meaning of life and a metaphysical nature of the world. It is freedom and the possibility of choice that are the most precious in human life because it enables him to take a certain attitude towards absurdity of life and death. It can be an attitude of solidarity (Sartre) or that one of oblation love (Marcel).

Keywords: death, existentialism, hope, subjectivism, inter-subjectivism, G. Marcel

Obdobie pandémie, ale aj blízkosť vojny v európskom priestore a v nemalej miere aj prehľbujúce sa agresívne konflikty v spoločnosti vyvolávajú v ľuďoch pocity strachu a úzkosti, prameniace jednak z ohrozenia životných istôt, jednak z najvnútornejšieho ľudského strachu, strachu pred vlastnou smrťou či smrťou blízkych.

Hoci je človek jediný živočích, ktorý si je vedomý, že zomrie, môže myšlienku na smrť vytesňovať, ako to výstižne opísal Tolstoj vo svojej poviedke *Smrť Ivana Iljiča*.¹ Môže však zaujať aj viac či menej negatívny postoj k smrti a vnímať ju ako nepriateľa, cudzinca, ako istú patológiu alebo trest. Peter Kreeft uvádza aj pozitívne možnosti vnímania smrti ako priateľa, matky či dokonca milovaného.² Staré latinské príslovia hovoria *mors certa, hora incerta* – smrť je istá, no hodina smrti je neistá – čo znamená, že smrť môže byť rovnako zavŕšením zmysluplného dlhého života, ale aj náhlým ukončením života, ktorý sa ešte nestačil rozvinúť. Možno ju preto chápať ako prirodzenú súčasť života, teda niečo, čo sa nám deje akoby „zvonka“, ale aj ako posledný slobodný akt, prechod do inej formy existencie, či ako absurdný koniec života bez zmyslu.

Aj keď zrejme nikdy nebude možné strach zo smrti a isté tajomstvo s ňou spojené odstrániť, predsa mnohí myslitelia a filozofi v uvažovaní o smrti

1 „Gaius je naozaj smrteľný a je to správne, že musí umrieť, ale ja Vaňa, Ivan Iljič, so všetkými mojimi citmi, myšlienkami – to je iné. A to ani nemôže byť, že by som mal zomrieť.“ TOLSTOJ, L. N.: *Smrť Ivana Iljiča*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1959, s. 57.

2 Porov. KREEFT, P.: *Láska je silnejšia ako smrť*. Bratislava : Redemptoristi – Slovo medzi nami, 2012.

nachádzali prostriedok ako jej čeliť, pretože máme moc len nad tým, ako sa nám veci javia, nie nad realitou.³

Zámerom tejto štúdie je poukázať na existenciálny význam nielen smrti, ale aj uvažovania o smrti, nevyhnutne spojeného s chápaním toho, kto je človek, aký je zmysel jeho života a aká je metafyzická podstata sveta. Na základe myšlienok vybraných existenciálnych filozofov – J. P. Sartra a G. Marcela – sa potvrdí dôležitosť zaoberania sa smrťou,⁴ lebo človek môže vďaka svojej slobode spolurozhodovať o tom, ako čo sa mu bude javiť smrť a skrze ňu celý život i celá skutočnosť, v perspektíve smrti nastáva isté preusporiadanie hodnôt a ukazuje sa, že to najdôležitejšie miesto v živote nadobúdajú ľudské vzťahy, predovšetkým vzťah lásky.

Ateistický existencializmus

Otázka smrti je obrazne povedané otázkou po „bytí či nebytí“, čiže otázkou „existencie“ človeka, a preto jej venujú prednostnú pozornosť tzv. existencialistickí filozofi⁵. Možno ich rozdeliť do dvoch základných skupín podľa toho, či sú teisti (napr. K. Jaspers, G. Marcel, M. Buber) alebo ateisti (J.-P. Sartre, M. Heidegger).⁶ Zoči-voči časovej ohraničenosti a zdanlivej nezmyselnosti ľudského života hľadajú dôvod, prečo má zmysel žiť a kde nájsť silu ísť ďalej, keď zažívame ťažké chvíle.

Ukazuje sa, že chápanie smrti je neoddeliteľne späté s otázkou zmyslu života a s existenciou nádeje, ktorú možno chápať ako silu, ktorá nám pomáha prekonať ťažké situácie. Nádej zahŕňa túžbu po niečom, a zároveň presvedčenie, že je to dosiahnuteľné. Predpokladá *niekoho*, *v koho dúfame*, a tiež *niečo*, *v čo dúfame*, a preto veľmi úzko súvisí aj s celkovým chápaním sveta, ktoré vymedzuje to, v čo alebo v koho možno dúfať.⁷

Pre ateistických existencialistov nemá život objektívny zmysel či cieľ, neexistuje nijaký život po smrti, ani večná blaženosť či zatratenie. Sartre definuje podstatu ateistického existencializmu nasledovne: „Ak Boh neexistuje, potom

3 Porov. KREEFT, P.: *Láska je silnejšia ako smrť*, s. 43.

4 V časopise TAPE autorka publikovala článok o dôležitosti výchovy o smrti. SPIŠIAKOVÁ, M.: Why Death Should Be a Topic for Education. In: *Theology and Philosophy of Education*. Vol.1 N. 1. 2022 <https://www.tape.academy/index.php/tape/article/view/18>

5 Niekedy sa označujú tiež ako filozofi existencie. Existencializmus zahŕňa filozofické nauky, ktoré spája dôraz na pojem existencie, no ktoré sú často veľmi odlišné. Prelína sa aj s ďalšími filozofickými smermi, ako je fenomenológia, filozofia dialógu či personalizmus. Existenciu nemožno opísať racionálnymi kategóriami, možno len nepriamo zakúsiť, osvetliť či demonštrovať. Porov. KOLEKTIV AUTORŮ: *Filosofický slovník*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002, s. 116.

6 Porov. SARTRE, J. P.: Existencialism Is a Humanismus. (1946) In: KAUFMAN, W. (ed.): *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre*. Meridian Publishing Company, 1989. Dostupné online: <https://www.marxists.org/reference/archive/sartre/works/exist/sartre.htm> (25.05.2023).

7 Porov. CHENG-LING, YU: Hope and Dispair. A discussion on the Atheistic Existentialist, Evolutionary Biologist and Intersubjective Accounts of Hope. In: *Marcel Studies*, Vol. 5, Issue No. 1, 2020, s. 21. Dostupné online: [https://explore.neumann.edu/hubfs/3.%20Cheng%20Ling%20Final%20Version\(1\).pdf?hsLang=en](https://explore.neumann.edu/hubfs/3.%20Cheng%20Ling%20Final%20Version(1).pdf?hsLang=en) (20.04.2023)

existuje aspoň jedna bytosť, ktorej existencia predchádza esenciu, bytosť, ktorá existuje prv, ako môže byť definovaná akýmkoľvek pojmom. Touto bytosťou je človek alebo, ako hovorí Heidegger, ľudská realita.⁸ Ľudská prirodzenosť teda nie je človeku daná, lebo neexistuje Boh, ktorý by ju vymyslel, ale človek musí „vymýšľať“ a tvoriť sám seba: „Človek nie je ničím iným, ako tým, čo zo seba spraví“⁹ – to je prvý princíp ateistického existencializmu. Podľa Sartra je dôležité, aby si to každý človek uvedomil, lebo ho to privedie k uznaniu plnej zodpovednosti za vlastný život.

Ak Boh neexistuje, potom neexistujú nijaké objektívne hodnoty, ani prikázania, ktoré by legitimizovali ľudské konanie. Nič nemôže človeka ospravedlniť, ani oprávniť na niečo: „Zostali sme sami bez výhovorky.“¹⁰ Preto Sartre tvrdí, že „človek je odsúdený byť slobodný“¹¹. Odsúdený, lebo nestvoril sám seba, no akonáhle sa ocitol v tomto svete, je za všetko zodpovedný. Táto sloboda a zodpovednosť, ktorá z nej plynie, naplňa človeka úzkosťou.

Navyše človek nie je zodpovedný len za svoju individuálnu existenciu, ale je zodpovedný za všetkých ľudí. V každom svojom čine totiž utvára „obraz“ človeka.¹² Podľa Sartra je takto ponímaná subjektivita vyjadrením toho, že človek má väčšiu hodnotu než napríklad kameň, zvierka alebo stôl. Takýto „subjektivismus“ má dva významy, „na jednej strane slobodu jednotlivého subjektu, a na druhej strane to, že človek nemôže prekročiť ľudskú subjektivitu“¹³.

V rámci takéhoto postoja sa aj nádej – ak nemá byť len ilúziou – musí týkať niečoho, čo má človek pod kontrolou. Človek môže vkladať nádej len do seba, prípadne do druhých ľudí, (napríklad odborníkov, keď sa spoľahne na účinnosť vakcíny, ktorú vyvinuli), no nikdy nie do nejakej bytosti transcendentnej ľudský rod. Dúfať môže tiež len v niečo, čo je v ľudských silách – nie napríklad v milosť či zázrak, ktoré sú nadprirodzeného pôvodu.¹⁴ Človek si nesmie vytvárať falošné útechy, ani keď ide o smrť, ak nechce napokon prepadnúť stavu sklúčenosti, v ktorom už nečaká nič od seba, ani od iných, ani od života. Musí sa spoliehať len na svoje schopnosti.

Na otázku, či je takýto život bez objektívneho zmyslu a hodnôt, život bez viery v posmrtný život, vôbec hodný toho, aby ho človek žil, Sartre odpovedá, že zmysel takéhoto života spočíva v tom, že človek má možnosť voľby:

„Zvoliť si to, či ono znamená zároveň potvrdzovať hodnotu toho, čo si volíme, pretože si nemôžeme nikdy voliť horšie. Vždy si volíme to lepšie; a nič nemôže byť lepšie pre nás, aby to nebolo lepšie pre všetkých. Ak navyše existencia predchádza esenciu a my budeme existovať, zároveň ako vytvárame

8 SARTRE, J. P.: Existencialism Is a Humanismus.

9 SARTRE, J. P.: Existencialism Is a Humanismus.

10 SARTRE, J. P.: Existencialism Is a Humanismus. „We are left alone, without excuse.“

11 SARTRE, J. P.: Existencialism Is a Humanismus.

12 Porov. SARTRE, J. P.: Existencialism Is a Humanismus.

13 SARTRE, J. P.: Existencialism Is a Humanismus.

14 Porov. CHENG-LING, YU: Hope and Dispair. A discussion on the Atheistic Existentialist, Evolutionary Biologist and Intersubjective Accounts of Hope. In: *Marcel Studies*, Vol. 5, Issue No. 1, 2020

Sartre s. 9 –10, 13 – 15.

svoj obraz, tento obraz je platný pre všetkých a pre celú epochu, v ktorej sa nachádzame.”¹⁵

Každé rozhodnutie človeka – či už pre nejaké náboženstvo, životný stav, svetonázor – ovplyvňuje celé ľudstvo. Svojimi rozhodnutiami totiž vytvárame istý obraz človeka v danej dobe.

Smrť ako čisté faktum

Pokiaľ ide o smrť, Sartre odmieta všetky snahy dať jej nejaký zmysel. Neuznáva prirovnanie smrti k „záverečnému akordu melódie”,¹⁶ bez ktorého by melódia bola nehotová, ani jej vnímanie ako hranice, ktorá človeka prepája s nie-ludským absolútnom, či akési uzavretie účtu, ktorým sa človek definitívne stáva tým, čím je (niečo ako posledný súd v kresťanskom chápaní).¹⁷ To všetko sú pre neho len iluzórne útechy. Smrť má, podľa neho, absurdný charakter, rovnako ako život, „nie je tým, čo dáva životu zmysel: naopak, je tým, čo mu z princípu význam berie”¹⁸. Keďže čas našej smrti je náhodný, nemožno ju očakávať ako zakončenie melódie, ktoré musí vyplývať z celku melódie, teda z naplneného života, ktorý sa prirodzene zavrie smrťou v starobe.¹⁹ Práve náhodnosť oberá smrť o „akýkoľvek ráz harmonického záveru”²⁰. Ak je totiž život dlhým čakaním na uskutočnenie našich cieľov a uskutočnenie seba samých – na to, aby sa v budúcnosti definitívne vymedzilo miesto, zmysel a hodnota toho, čo sme v našom živote urobili – a naraz „predmet môjho očakávania, ako aj ten, čo očakáva, zmizne”²¹, potom je z retrospektívneho pohľadu toto očakávanie absurdné. Smrť je holý fakt:

„Na rozdiel od Heideggera, musíme teda povedať, že smrť nie je našou vlastnou možnosťou, ale *kontingentným faktom*, ktorý mi ako taký zásadne uniká a od samého začiatku patrí k mojej fakticite. Nedokážem preto odhaliť, ani očakávať smrť, ani voči nej zaujať nejaký postoj, pretože sa odhaľuje ako neodhaliteľná, marí všetky očakávania a vsúva sa do všetkých postojov,

15 SARTRE, J. P.: Existencialism Is a Humanismus. „To choose between this or that is at the same time to affirm the value of that which is chosen; for we are unable ever to choose the worse. What we choose is always the better; and nothing can be better for us unless it is better for all. If, moreover, existence precedes essence and we will to exist at the same time as we fashion our image, that image is valid for all and for the entire epoch in which we find ourselves.”

16 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha : OIKOYMENH, 2006, s. 609.

17 Porov. SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 615.

18 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 618.

19 Pieper naopak argumentuje, že náhodnosť smrti ju neoberá o subjektívny moment istého „aktu dovriešenia existencie”, vnútorného uzavretia. Z tohto pohľadu neexistuje nič ako predčasná smrť. Porov. PIEPER, J.: *Death and Immortality*. South Bend (Ind.) : St. Augustine’s Press, 2000, s. 78 – 79.

20 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 614. Sartre pripodobňuje človeka k odsúdencovi na smrť, ktorý sa snaží čo najlepšie pripraviť, aby obstál na popraviske a medzitým ho skolí chrípková epidémia.

21 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 617.

predovšetkým však do tých, ktoré by sme k nej chceli zaujať, takže ich mení vo vonkajšie a stuhnuté postoje, ktorých zmysel je navždy zverený druhým, a nie nám samým. Smrť je rovnako ako narodenie čisté faktum; prichádza k nám zvonka a transformuje nás vo vonkajšok. V zásade sa smrť vôbec nelíši od narodenia a túto identitu narodenia a smrti nazývame fakticitou.“²²

Smrť nemožno chápať ani ako jednu z možností človeka, ani samovražda nedáva životu zmysel: „Samovražda je absurdita, ktorá vrhá môj život do absurdity.“²³ Človek ako bytie pre seba je totiž bytím, ktoré „sa vždy dovoľáva nejakého potom“, takže v ňom „nie je pre smrť miesto“²⁴. Akonáhle však toto „bytie pre seba“ prestane žiť, jeho minulosť – ktorú kým je nažive neustále prekonáva a ktorá je tým, čím má bytie pre seba byť – sa tým nezruší, ale prepadá sa do „bytia v sebe“ – celý život zomrelého už *je* (už to nie je „bytie v ustavičnom odklade“).²⁵

Smrť nemožno jednoducho spájať ani s konečnosťou, pretože konečnosť je ontologická štruktúra „bytia pre seba“ a smrť patrí ku fakticite. Podľa Sartra by „ľudská realita zostala konečná, aj keby bola nesmrteľná, pretože sa *robí* konečnou, akonáhle volí seba samú ako *ľudskú*. Čin slobody je tvorbou a prevzatím konečnosti“²⁶. Tým, že sa jedinečným spôsobom utváram, uskutočnením jednej možnosti inú odmietam, a tak sa vzhľadom na večnosť stávam konečným.

Človek však nie je len „bytím pre seba“, ale aj „bytím pre druhých“. Hoci sa smrťou končia všetky možnosti človeka rozvíjať vlastný projekt života, „*pamäť druhého* môže zabrániť tomu, aby sa [život zomrelého] úplne uzavrel do plnosti bytia v sebe a spretľhal všetky svoje väzby k prítomnosti“²⁷. Druhý sa teda stáva strážcom života zomrelého. Každý človek, keď ako „bytie pre seba vstupuje do bytia, musí zaujať postoj k mŕtvym“²⁸ – istým spôsobom ich „zorganizovať“ a určiť svoju blízkosť či odstup od celých skupín i jednotlivcov. Takto ľudia jednej generácie rozhodujú o zmysle usilovania sa a konania predchádzajúcej generácie tým, že v ich snahách buď pokračujú, alebo naopak sa odklonia inam.²⁹ „Vzťah k mŕtvym – ku *všetkým* mŕtvym – je v skutočnosti bytostnou štruktúrou onoho základného vzťahu, ktorý sme nazvali ‚bytie pre druhých‘.“³⁰ Zdá sa, akoby vzťah k mŕtvym bol dôležitejší než vzťah k živým, lebo mi poskytuje možnosť dať ich životu zmysel, ktorý často neviem dať tomu svojmu.

Sartre sumarizuje otázku smrti takto:

22 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 622. Sartre tu odmieta Heideggerov pojem bytia-k-smrti.

23 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 618.

24 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 618.

25 Porov. SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 619.

26 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 622.

27 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 619.

28 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 620.

29 Porov. SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 621.

30 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 620.

„Čo je teda smrť? Nič iné než určitý aspekt fakticity a bytia pre druhých, t. j. nič než *danosť*. Je absurdné, že sme sa narodili, je absurdné, že zomrieme; na druhej strane sa však táto absurdita ukazuje ako trvalé odcudzenie môjho bytia – ako možnosť, ktorá nie je *mojou* možnosťou, ale možnosťou druhého. Je to teda vonkajšia a faktická medza mojej subjektivity [...] *smrť* predstavuje budúci zmysel môjho aktuálneho bytia pre seba a pre druhého.“³¹

Tento život je, podľa Sartra, všetko, čo človek má, a keďže neexistujú objektívne hodnoty, musí si človek vymyslieť vlastné hodnoty a formovať podľa nich seba i svoj život. Človek je svoj vlastný projekt, sám je zodpovedný za to, čím bude, no smrťou sa všetky jeho možnosti končia. Nádej na zvládnutie tohto biedneho života je len v jeho rukách a v rukách iných ľudí. Sartrov človek je odsúdený byť slobodný a niesť zodpovednosť za seba i za ostatných členov ľudského rodu bez toho, aby vedel, ako tento jeho projekt skončí po jeho smrti. Neexistuje väčšia hodnota ako sloboda, chápaná ako možnosť vedome prijať svoj tragický osud a zodpovedne konať v súlade s týmto poznaním. Takéto konanie sa prejavuje solidaritou s ostatnými ľudskými bytosťami.

Hodnota života sa zdôrazňuje len vzhľadom na jeho jedinečnosť a neopakovateľnosť, nie je ukotvená v ničom transcendentnom, ani v hodnote ľudskej bytosti ako takej. Nádej, ktorú Sartrova filozofia poskytuje – ak je ju vôbec možné nazvať nádejou – spočíva v dôvere v ľudské sily, v dôvere, že každý z nás bude ochotný zodpovedne prežiť svoj život, budeme navzájom solidárni a že môj život neostane absurdným, ale druhí mu dajú po mojej smrti zmysel.

G. Marcel: ontológia založená na intersubjektivite

Hoci G. Marcel vychádza tiež z primátu existencie pred esenciou a z chápania človeka ako konkrétneho vteleného subjektu, opiera sa zároveň o kresťanský svetonázor a transcenduje čisto materialistický pohľad na svet a na človeka. Vo svojej filozofii sa obsiahlo venuje smrti, no najmä jej protiváhe – nádeji. Kritizuje dve krajnosti: jednak istý pseudoreligiózny špiritizmus, ktorý ponúka lacnú útechu a upiera smrti jej vážnosť, a na druhej strane postoj, ktorý „dogmatickým potvrdzovaním úplnej a konečnej definitívnosti smrti“³² vedie k ešte horším dôsledkom a prehlbuje beznádej. Odmietnutie viery v posmrtný život nevedlo a nevedie, ako sa myslelo, k väčšej hodnote pozemského života, práve naopak, k jeho znehodnoteniu, pretože bol zbavený širšieho metafyzického kontextu, tvrdí Marcel.³³ Postoj k smrti, hodnota človeka či podstata nádeje sú, podľa neho, úzko späté s celkovým pohľadom na svet.

31 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickú ontologiu*, s. 623.

32 MARCEL, G.: Smrť a nádej. In: *Filosofický časopis*, 61, č. 4, 2013, s. 565.

33 Porov. MARCEL, G.: Smrť a nádej. In: *Filosofický časopis*, 61, č. 4, 2013, s. 567.

Aj pre Marcela je kľúčovým pojmom sloboda – v negatívnom význame je sloboda „absenciou čohokoľvek, čo sa zdá byť odcudzením od seba samého“ a v pozitívnom zmysle som slobodný, ak sú „motívy môjho konania v rámci toho, čo môžem legitímne považovať za štruktúrne črty seba samého“³⁴. Sloboda je teda najmä pozitívnu slobodou formovať seba a svoj vlastný život, no zároveň je niečím, čo sa vynára v našom vzťahu s druhými a so svetom okolo nás. Je to kreatívny, dynamický proces, ktorý umožňuje neustále „dohadovanie sa“ medzi našimi vlastnými túžbami a požiadavkami sveta. Je možnosťou sebarealizácie v hraniciach vzťahu s druhými, je to niečo, čo zakúšame. Ide o paradoxný koncept slobody: čím viac vstupujeme do projektov zameraných na seba, tým menej legitímne je povedať, že sme slobodní, čím viac sa zaoberáme druhými slobodnými osobami, tým väčšími sme slobodní.³⁵ Sloboda teda nie je len subjektivistickým nástrojom na formovanie vlastného „ja“, ale umožňuje, priam vyzýva nás k záujmu o druhých.

Tvrdenie o definitívnosti smrti sa, podľa Marcela, zakladá na predpoklade, že človek je totožný so svojím telom: „Akonáhle poviem, že viem, že musím zomrieť, potom je to údel tohto tela, o ktorom premýšľam.“³⁶ Istota smrti sa teda vzťahuje k určitému biologickému objektu, človek sa vníma ako „vec“ ako „objekt“. Súčasne je presvedčený, že veci okolo neho môžu urobiť jeho život zmysluplnejším. To ho vrhá do stavu dilemy spôsobenej tým, že túži skôr „vlastniť“ ako „byť“, že svoje individuálne „ja“ definuje na základe toho, čo vlastní, alebo čím je, teda svojej profesie. Takáto objektifikácia vlastného „ja“ ho oberá o slobodu a oddeľuje od skúsenosti vlastnej participácie na bytí, tvrdí Marcel. Človek totiž participuje na bytí ako subjekt, ktorý je niečím viac než len fyzickým telom.³⁷

Ak sa človek chápe ako subjekt, a nie len ako objekt, potom nemôže jednoznačne určiť svoj vzťah ku svojej smrti, ale musí si ho zvoliť, musí ho „vytvoriť, ba dokonca ho istým spôsobom vymyslieť“³⁸. Práve v tomto zmysle Marcel chápe slobodu ako ontologickú protiváhu smrti. Sloboda umožňuje človeku nepriznať smrti jej ničivú a definitívnu moc. No umožňuje mu aj opak, teda svojím konaním „verifikovať materializmus vo vlastnom tele“³⁹. Ontologická protiváha smrti spočíva v pozitívnom uplatňovaní slobody, ktorá sa stáva príľnutím a láskou. Vďaka láske je smrť „nielen vyvážená, ale aj transcendovaná“⁴⁰. Význam slobody nespočíva teda len v možnosti zvoliť si ako byť človekom, ale jej najvyšším prejavom je príľnutie a láska k druhému.

Hoci v sebe nosíme tušenie o vlastnej smrti a z prirodzenosti ľudského tela vieme, že zomrieme, nie je možné mať skúsenosť s vlastnou smrťou. Takúto

34 MARCEL, G.: Truth and Freedom. In: *Philosophy Today* 9 (1965) s. 232.

35 Porov. HERNANDEZ, J. G.: Gabriel Marcel. In: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/marcel/>(17.05.2023)

36 MARCEL, G.: Smrť a nesmrtnosť. In: *Filozofia*, 68, č. 3, 2013, s. 221.

37 Porov. HERNANDEZ, J. G.: Gabriel Marcel. In: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/marcel/>(17.05.2023).

38 MARCEL, G.: Smrť a nesmrtnosť. In: *Filozofia*, 68, č. 3, 2013, s. 224.

39 Porov. MARCEL, G.: Smrť a nesmrtnosť. In: *Filozofia*, 68, č. 3, 2013, s. 224.

40 MARCEL, G.: Smrť a nesmrtnosť. In: *Filozofia*, 68, č. 3, 2013, s. 223.

skúsenosť však môžeme anticipovať v skúsenosti so smrťou milovanej osoby. Tvárou v tvár smrti milovaného totiž stráca účinnosť narkotizujúca predstava, že smrť je „odpočinok, po ktorom túžime po vyčerpávajúcej drine v živote“⁴¹, ktorou sa snažíme zmierniť strach z vlastnej smrti. Takýto postoj by sme totiž považovali voči milovanému človeku za zradu. V jeho smrti zažívame, podľa Marcela, najväčší konflikt – „konflikt lásky a smrti“⁴², pretože „jeho smrť je i mojou smrťou“⁴³. V zármutku, ktorý nás po smrti milovanej bytosti úplne ovládne, ostáva táto akoby stále prítomná a ja prestávam žiť. Smrť vtedy pociťujeme ako odlúčenie od toho, koho milujeme, no zároveň ako stratu „svojho sveta“, keďže láska znamená spojenie v jednom „my“ v spoločnom svete. Vnímame ju ako stratu seba samého, pretože vlastné bytie sa nám javí ako spolu-bytie v láske.

V centre Marcelovej filozofie – podobne ako u Sartra – je teda človek ako vtelený subjekt. Jeho subjektivismus je však zároveň „intersubjektivismom“. Intersubjektivita pôsobí na subjekt, takže subjektívne je už od základu intersubjektívne.⁴⁴ Intersubjektivitu chápe Marcel ako bytostnú otvorenosť, v ktorej v milovanom vidím bytosť hodnú úcty, ktorá má právo existovať sama osebe, a nielen predmet, ktorý chcem vlastniť, aby uspokojil moju túžbu. V tomto pohľade „milovať niekoho znamená hovoriť mu: ty nezomrieš“⁴⁵. Hoci sa z pohľadu empirika takýto výrok môže javiť ako absurdný – konštatuje Marcel – ničivý dopad smrti nemôže zasiahnuť to, vďaka čomu je milovaná bytosť ľudskou bytosťou. Jedine ontológia založená na takto chápanej intersubjektivite môže, podľa neho, ospravedlniť obetovanie života za niekoho druhého, napríklad za dieťa, bez nej by totiž išlo len o klamné zdanie, či podvod. Obetujúci sa človek je totiž hlboko presvedčený o nadosobnej jednote medzi ním a dieťaťom, vďaka ktorej prežije vo svojom dieťati.⁴⁶

Láska ako ontologická protiváha smrti

Intersubjektivitu spája Marcel s ďalšími pojmami ako: láska, spoločenstvo, „ja“ a „ty“, disponibilita či „vzájomná prítomnosť“. „Prítomnosť“ chápe ako vnútorný postoj, v ktorom „ja“ prestáva byť pre druhého oddeleným objektom a otvára sa priestor, v ktorom môžeme existovať ako „my“⁴⁷. Hoci niekto

41 MARCEL, G.: Smrť a nesmrtnosť. In: *Filozofia*, 68, č. 3, 2013, s. 228.

42 MARCEL, G.: Prítomnosť a nesmrtnosť. In: MARCEL, G.: *Prítomnosť a nesmrtnosť. Výbor z textů*. Praha : Mladá fronta, 1998, s. 90.

43 MARCEL, G.: Smrť a nesmrtnosť. In: *Filozofia*, 68, č. 3, 2013, s. 226.

44 Porov. BENDLOVÁ, P.: Mezi reflexí a vírou. Úvod ke třem programovým textům Marcelovy existenciální filosofie. In: BENDLOVÁ, P. (ed.): *Tři programové texty existenciální filosofie Gabriely Marcela*. Praha : Filosofia, 2022, s. 86 – 87. Marcelova filozofia býva preto tiež niekedy nazývaná „filozofiou intersubjektivity“ alebo „filozofiou druhej osoby“, ako uvádza Bendlová. Najrozvinutejšiu podobu teórie intersubjektivity možno nájsť v Marcelovom diele *Tajomstvo bytia (Le mystère de l'être 1949/1950)*.

45 MARCEL Smrť a nádej. In: *Filosofický časopis*, 61, č. 4, 2013, s. 569.

46 Porov. MARCEL, G.: Smrť a nádej. In: *Filosofický časopis*, 61, č. 4, 2013, s. 568.

47 Porov. HERNANDEZ, J. G.: *Gabriel Marcel*. In: Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/marcel/> (02.06.2023)

môže sedieť vedľa druhého a počúvať ho, nemusí byť „prítomný“. A naopak, niekto, kto je tisícky kilometrov vzdialený a s ktorým sa rozpráva po telefóne, mu môže byť „prítomný“. Takáto prítomnosť musí byť vzájomná. „Ja“ sa dáva druhému a táto „vydanosť“ je prijatá a opätovaná. Mizne cudzosť medzi jedným a druhým človekom.⁴⁸ Ide o „vnútorné uskutočnenie prítomnosti v lone lásky, ktorá nekonečne presahuje akúkoľvek verifikáciu prístupnú chápaniu“⁴⁹.

Dôležitá je pritom disponibilita, postoj „otvorenosti voči druhému na základe obojstrannej sympatie, t. j. spolucítania, náklonnosti, duchovnej spriaznenosti – či patetickejšie vyjadrené: lásky“⁵⁰. Byť disponibilný je opakom byť „uzatvorený sám do seba“. Znamená to byť vždy pripravený byť pre druhého prítomný – „ja sa dáva druhému a toto darovanie je ústretovo prijaté alebo opätované“⁵¹. Takéto vzájomné prijatie je základom pre vytvorenie spoločenstva a pre plnšie pochopenie vlastného bytia; ak je „ja“ v spoločenstve s druhým a prítomné druhému, je viac prítomné aj sebe samému. Spoločenstvo dáva akejkoľvek skúsenosti nový význam, ktorý by inak ostal pre človeka nedostupný. Subjekt je inému subjektu druhom, lebo navzájom potrebujú skúsenosť toho druhého.⁵²

Preto pravá láska nie je vlastníckym egocentrickým vzťahom, nie je „posesívna“, ale je „oblatívna“ a heterocentrická: každý je v nej zameraný na toho druhého a vytvára sa tajomná jednota, podobná jednote medzi dušou a telom.⁵³ „To, čo vlastním, nie je reálne súčasťou mňa samého, pretože to môžem stratiť bez toho, aby som prestal existovať“⁵⁴, no v existenciálnej jednote oblatívnej lásky ostáva milovaný aj po smrti „vnútorne“ a reálne prítomný, a hoci nejde o prítomnosť vnímateľnú zmyslami, nejde ani o prítomnosť čisto v spomienkach, tvrdí Marcel.⁵⁵ Takúto jednotu lásky opisuje aj ako „fakt bytia spolu vo svetle“⁵⁶, zvláštny druh jednoty medzi ľudskými bytosťami, v ktorom je idea nejakého „ja-teritória“ fiktívna.⁵⁷

V jednote prežívanej v láske ma prítomnosť druhého „vnútorne obnovuje: táto prítomnosť je potom prítomnosťou objavnou, to znamená, že ma robí oveľa úplnejšie sebou samým, ako by som bol bez nej“⁵⁸. Pritom nejde

48 Porov. SCHERER, G.: *Smrt jako filosofický problém*. Praha : Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 87 – 88.

49 MARCEL, G.: Postavení ontologického tajemství. In: BENDLOVÁ, P. (ed.): *Tři programové texty existenciální filosofie Gabriela Marcela*. Praha : Filosofia, 2022, s. 126.

50 BENDLOVÁ, P.: Mezi reflexí a vírou. In: BENDLOVÁ, P. (ed.): *Tři programové texty existenciální filosofie Gabriela Marcela*, s. 82.

51 HERNANDEZ, J. G.: *Gabriel Marcel*. In: Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/marcel/> (02.06.2023)

52 Porov. HERNANDEZ, J. G.: *Gabriel Marcel*. In: Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/marcel/> (02.06.2023)

53 Pórov. MARCEL, G.: *Přítomnost a nesmrtnost*, s. 95.

54 MARCEL, G.: *Přítomnost a nesmrtnost*, s. 94.

55 Porov. MARCEL, G.: *Přítomnost a nesmrtnost*, s. 96. Marcel si uvedomuje, že jeho teória je neverifikovateľná, no istú podpornú evidenciu nachádza v metapsychických skúsenostiach a metafyzickej reflexii.

56 MARCEL, G.: *Přítomnost a nesmrtnost*, s. 99.

57 Porov. MARCEL, G.: *Přítomnost a nesmrtnost*, s. 101.

58 MARCEL, G.: *Přítomnost a nesmrtnost*, s. 98.

len o to, čo druhý hovorí, „stimulujúcim účinkom nie je obsah jeho slov: je to on sám tak, ako ich hovorí, on sám ako ten, kto svoje vlastné slová podopiera všetkým, čím je“⁵⁹. Podľa Marcela ide o jednu z najtajupnejších skúseností, ktorá je v plnom zmysle slova existenciálna.

Takejto prítomnosti pri druhom nie je možné sa naučiť, toto umenie je milosťou, darom a vyžaduje „tvorivú vernosť“⁶⁰. Prítomnosť je

„realita, je to istý *influx*, alebo vplynutie, prítok; na nás záleží, či sa ním dáme preniknúť, či nie, hoci sami ho samozrejme vyvolať nemôžeme. Tvorivá vernosť znamená si túto svoju priechodnosť stále aktívne udržiavať [...] dochádza tu ku akejsi tajomnej výmene medzi slobodným činom a darom ako odpoveďou na tento čin“⁶¹.

Pri takomto aktívnom uchovávaní prítomnosti sa obnovuje jej schopnosť „tajomne podnecovať tvorenie“ a obnovovať to, čo dobré prináša. Keď hovoríme, že záleží na nás, aby mŕtvi ostali žiť, nejde o uchovanie nejakého ich obrazu či spomienky, ale o uchovanie ich prítomnosti, pre ktoré je potrebná tvorivá vernosť, ktorá „predlžuje nejakú prítomnosť, ktorá sama korešponduje s určitou nadvládou bytia na nami“⁶².

V tomto zmysle sa smrť javí ako „skúška prítomnosti“. Smrť milovanej osoby nás vtáhuje do tajomného sveta, v ktorom nie je všetko objektivizovateľné a všetko sa nedá vyriešiť ako problém, pretože zahŕňa mňa ako pýtajúceho sa a prežívajúceho láskyplný vzťah. V nádeji na prekonanie smrti ide skôr o nezničiteľnosť tohto vzájomného puta, než o nezničiteľnosť „objektu“⁶³.

Fakt, že sa ľudia dokážu vystaviť smrti pre nejakú ideu, potvrdzuje, podľa Marcela, že človek transcenduje prírodu. Človeka chápe ako „dieťa večnosti“, ktoré smeruje k oslobodeniu od kategórií súvisiacich s vlastnením, od kategórií „túžby po niečom, sebalásky, strachu“⁶⁴. Hoci „onen svet“, ktorý je za hranicou smrti, ostáva pre nás tajomstvom, predsa zachytávame jeho záblesky či indicie v prežívaní intersubjektívnej jednoty. Neviditeľno, v ktorom sa má naplniť a trvať subjektivita, nemusí mať, podľa Marcela, nadpozemskú povahu, ani nemôže označovať nejaké miesto, kam by sme odišli po opustení tohto sveta. Onen svet skôr „spochívá na súbore neznámych rozmerov či perspektív univerza, ktoré vzhľadom k našej organicko-psychickej štruktúre sme schopní chápať v jedinom, jej zodpovedajúcom aspekte.“⁶⁵

59 MARCEL, G.: Prítomnosť a nesmrtnosť, s. 98.

60 Podľa Marcela je osoba tvorivým poslaním a každú situáciu, v ktorej sa nachádza, chápe tým lepšie, čím viac existenciu chápe ako dar. „Veď život je dar, pobyt vo svete je dar, človek dostáva všetko a v pozemskom živote je len opatrovníkom všetkých vecí. Každý deň je potom výzvou. V hĺbinách svojej vlastnej existencie rozpoznáva možnosť, ktorá na vrchole človeka samého odpovedá pozvaniu k bytiu.“ GAVENDOVÁ, O.: Homo sperans – Existenciálny význam nádeje v živote človeka. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, č. 4, 2016, s. 58.

61 MARCEL, G.: Postavení ontologického tajemství, s. 146.

62 MARCEL, G.: Postavení ontologického tajemství, s. 145.

63 MARCEL, G.: Smrť a nádej. In: *Filosofický časopis*, 61, č. 4, 2013, s. 570.

64 MARCEL, G.: Prítomnosť a nesmrtnosť, s. 93.

65 MARCEL, G.: Smrť a nádej. In: *Filosofický časopis*, 61, č. 4, 2013, s. 572.

Na prijatie týchto tajomných skutočností je však potrebné „otvorené myslenie“, ktoré je svojou povahou obrátené k tomuto neviditeľnému svetu, a oblatívna láska, ktorá je nerozlučne spojená s nádejou. Marcel dokonca tvrdí, že „u bytosti bez lásky neexistuje nijaká možnosť nádeje, ale len žiadostivosť či ambícia“,⁶⁶ ktoré sú zamerané na uspokojenie vlastných potrieb a želaní. Pritom je dôležité odlíšiť pravú nádej od jej rôznych stupňov, či od našich želaní.

Sartre chápe lásku a jej význam úplne inak ako Marcel. Podľa neho ide o paradoxný a neúspešný pokus dosiahnuť nezávislosť od objektivizujúceho pohľadu druhého, aby som sa opäť stal pánom svojho bytia. Pôvodným zmyslom „bytia pre druhých“ je konflikt: „Druhý ako vedomie je pre mňa tým, kto mi odcudzil bytie, i tým, kto dáva existovať bytiu, ktoré je mojím bytím“⁶⁷. Človek sa snaží o navrátenie svojho bytia, keďže ho druhý tým, že mu dáva bytie, v podstate vlastní. Preto sa človek snaží „byť voči sebe samému druhým“⁶⁸, teda byť príčinou vlastného bytia. To však je z definície možné len Bohu.

Keď človek túži, aby ho druhý miloval, odmieta objektivizujúci pohľad druhého a požaduje od neho určitý pohľad, spĺňajúci jeho vlastné predstavy, v ktorých je sám krásnym, milovaným a uznávaným objektom. Druhý sa však pre túto zmenu pohľadu musí slobodne rozhodnúť, čo prakticky znamená, že sa musí vzdať akejkolvek ďalšej slobody rozhodovania, akejkolvek slobody vidieť alebo vnímať veci inak. V láske nejde o to druhého vlastniť ako vec, teda uprieť mu slobodu, lebo „úplné zotročenie milovaného zabíja lásku milujúceho“. Avšak ide o snahu vlastniť jeho „slobodu ako slobodu“⁶⁹.

Takto chápaná láska zahŕňa kontrolu, určovanie a riadenie toho, ako ma druhý vidí a ako nazerá na svet. Je to projekt zbavenia druhého jeho inakosti a radikálnej cudzosti. Človek túži byť milovaný inou slobodou, ale „dožaduje sa, aby táto sloboda už nebola ako sloboda slobodná [...], aby sa rozhodla pre lásku [...], aby sa sama spýtala [...] a túžila po svojej spútanosti. Toto zajatie má byť výrazom slobodného vzdania sa, ale súčasne si chce reťaze podržať v rukách“⁷⁰.

Sartre tu predstavuje túžbu po láske ako egoistickú snahu, zameranú len na svoje dobro a na rafinované ovládnutie druhého. Na rozdiel od Marcelovho chápania lásky ako bytostného splynutia „ja“ a „ty“ v jednom „my“ – ktoré znamená vznik novej kvality spolu-bytia, v ktorom sú subjekty plne slobodné – je v Sartrovom ponímaní takáto jednota s druhým *de facto* neuskutočniteľná.⁷¹ Ide o neuskutočniteľný ideál, ktorý napriek tomu predstavuje dôvod, pre ktorý sa človek o lásku usiluje: „Láska ako základný vzťah k druhému je

66 MARCEL, G.: Smrt a nesmrtnost. In: *Filozofia*, 68, č. 3, 2013, s. 226.

67 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 426

68 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 427.

69 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 429.

70 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 429.

71 Sartre uvádza tri aspekty, ktoré ničia lásku: „po prvé láska je svojou podstatou klam a odkazovanie do nekonečna, pretože milovať znamená chcieť, aby niekto miloval, teda chcieť, aby si druhý prial, aby som ho miloval [...] Po druhé: druhý sa môže kedykoľvek prebudiť a môže ma kedykoľvek zo subjektu zmeniť v predmet, odkiaľ neustála neistota milujúceho. Po tretie: láska je absolútno neustále relativizované druhými. Musel by som byť na svete s milovanou bytosťou sám, aby si láska uchovala charakter absolútnej vzťahovej osy.“ SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, s. 440 – 441.

súborom projektov, ktorými sa snažím uskutočniť túto hodnotu.⁷² To, čo nie je v ľudských silách, je však pre Marcela možné vďaka spojeniu s absolútnym Bytím, vďaka osobnému Ty a jeho darovanej milosti. Ak by totiž ľudská láska nebola naplnená až do krajnosti nekonečnými možnosťami, bude klamať samu seba, tvrdí Marcel.⁷³

Nádej ako hybná sila človeka-pútnika

Marcel nielenže považuje dosiahnutie jednoty v láske za možné, no pripisuje jej ďalší, životne dôležitý význam. Tento význam spočíva práve v jej schopnosti premôcť smrť. Preto pre neho nie je neotrasiteľnou istota o definitívnosti smrti, ale istota, že „tam, kde láska pretrváva, kde triumfuje nad všetkým, čo smeruje k jej degradácii, tam smrť musí byť napokon definitívne porazená“⁷⁴. Láska a nádej sú totiž nerozlučne spojené, preto „jedine svet opustený láskou môže prepadnúť smrti“⁷⁵.

Človeka vníma ako pútnika na tejto zemi, pre ktorého je najväčšou hrozbou strata nádeje, teda strata lásky. Beznádej predstavuje triumf zla, triumf smrti. Takáto beznádej je spojená s „problémovým“ prístupom ku skutočnosti, s predstavou, že všetko je možné vyriešiť, podobne ako problémy v oblasti techniky. Hoci nás štruktúra sveta zväzda k takémuto chápaniu, práve z najhlbšieho dna beznádeje sa môže vynoriť neporaziteľná nádej, ktorá

„spočíva v uistení, že za tým všetkým, čo je dané a čo môže slúžiť ako materiál k inventarizácii, či ako podklad pre akékoľvek prepočty, leží tajomný princíp v bytí, ktorý je v spoločenstve so mnou a nemôže nechcieť to, čo chcem ja, aspoň pokiaľ si to, čo chcem, zaslúži, aby bolo chcené, a je to skutočne chcené – celou mojou bytosťou“⁷⁶.

Človek nedokáže odvrátiť beznádej len svojou rozumovou úvahou,⁷⁷ pretože je dôsledkom určitej bilancie, na základe ktorej „nenachádzam nič, čo by vzdorovalo rozkladnému procesu hlodajúcemu vo vnútri všetkých vecí, ktorý mi moja reflexia dovoľuje rozpoznať a presne označiť [...], skutočnosť neobsahuje v sebe nič, čo by mi dovoľovalo otvoriť jej kredit, nie je v nej nijaká záruka“⁷⁸. Preto je pre porazenie beznádeje nutné prijať tajomstvo, tajomstvo bytia.

72 SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickú ontologiu*, s. 428.

73 MARCEL, G.: Smrť a nádej. In: *Filosofický časopis*, 61, č. 4, 2013, s. 571.

74 MARCEL, G.: Prítomnosť a nesmrteľnosť, s. 91.

75 MARCEL, G.: Prítomnosť a nesmrteľnosť, s. 91.

76 MARCEL, G.: Postavení ontologického tajemství, s. 137.

77 MARCEL, G.: Setkání se zlem. In: MARCEL, G.: *Prítomnosť a nesmrteľnosť. Výbor z textů*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 83.

78 MARCEL, G.: Postavení ontologického tajemství. In: BENDLOVÁ, P. (ed.): *Tři programové texty existenciální filosofie Gabriela Marcela*. Praha: Filosofía, 2022, s. 137.

„Tajomstvo“ chápe Marcel ako priamy protiklad „problému“: „Medzi realitou nádeje v srdci dúfajúceho človeka – a súdmi, ktoré o nej vynáša rozum zostávajúci v zajatí objektivity, je preto rovnaká priehrada, aká oddeľuje čistý problém od čistého tajomstva.“⁷⁹ Človek, ktorý hľadá na svet cez optiku riešenia problémov, všetky svoje ciele, túžby či vzťahy vníma ako prekážky, ktoré treba zdoľať. Takýto človek sa vzdaluje od tajomstva bytia,⁸⁰ v ktorom nádej pramení.

Pravá nádej si vyžaduje dôveru v Bytie či v absolútne Ty. Ak je človek otvorený pre duchovný a transcendentný charakter sveta, umožňuje mu to dúfať, že realita je zakotvená v niečej starostlivosti. Preto, keď vloží dôveru do takéhoto sveta, verí, že budúcnosť bude lepšia ako prítomnosť, hoci sa všetko zdá tomu protirečiť.⁸¹ Jeho istota pramení z nádeje, ktorá nie je stavom jednoduchého priania. Na rozdiel od túžby, ktorá je v zásade egocentrická, lebo smeruje k vlastneniu, pre Marcela „dúfať“ vždy znamená dúfať „kvôli nám“⁸². Takáto nádej implikuje prorockú istotu a zabraňuje ľudskej bytosti, aby sa vnútorne rozpadla. Marcel to opisuje poeticky: „Nádej je niečo ako látka, z ktorej je utkaná naša duša“⁸³.

Nádej sa spája tiež s odvahou niečomu čeliť. Je aktívnou reakciou na stav ujarmenia. Pokiaľ sa teda človek necíti byť v istom zmysle ujarmený a má zaistený určitý život komfort, tak nádej slabne. Pritom nejde o to, vytvárať si ilúzie o danej situácii, ako to kritizoval Sartre, ani o obyčajné želanie:

„Ten, kto dúfa v príchod sveta, v ktorom zavládne spravodlivosť, sa neobmedzuje len na tvrdenie, že tento očakávaný svet má oveľa viac predností než svet nespravodlivý, ale vyhlasuje, že tento svet bude – a práve preto ide o prorockú nádej. Vďaka tomu zreteľnejšie vidíme, v čom spočíva odvaha, ktorá je hnacou silou nádeje.“⁸⁴

Nádej v sebe nesie hlbokú istotu, že nezávisle na vonkajšom zdaní nemôže byť moja terajšia situácia definitívna a musí z nej existovať nejaké východisko. Človek, ktorý prechováva nádej, je v istom zmysle vnútorne aktívny a kľúčom k pochopeniu tejto aktivity je opäť intersubjektivita. Každý má v sebe ešte „druhého seba“, ktorý sa nechce poddať beznádeji a tvrdohlavo opakuje sám sebe, že sa nesmie poddať napr. chorobe, v dôsledku čoho sa nádej môže v určitom prípade stať reálnym faktorom uzdravenia.⁸⁵ Takáto aktívna nádej, ktorá je akoby predĺžená do neznáma, je „aktivitou zakorenenou v bytí“⁸⁶ a súvisí s vôľou, nie so žiadostivosťou.

79 MARCEL, G.: Postavení ontologického tajemství, s. 139.

80 Porov. HERNANDEZ, J. G.: Gabriel Marcel. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/marcel/> (02. 06. 2023)

81 Porov. CHENG-LING, YU: Hope and Dispair. A discussion on the Atheistic Existentialist, Evolutionary Biologist and Intersubjective Accounts of Hope. In: *Marcel Studies*, Vol. 5, Issue No. 1, 2020, s. 29.

82 Niet nádeje, ktorá by sa nekonštituovala v nás a pre nás. Porov. MARCEL, G.: Setkání se zlem. In: MARCEL, G.: *Přítomnost a nesmrtnost. Výbor z textů*. Praha : Mladá fronta, 1998, 84.

83 MARCEL, G.: Smrt a naděje. In: *Filosofický časopis*, 61, č. 4, 2013, s. 575.

84 MARCEL, G.: Smrt a naděje. In: *Filosofický časopis*, 61, č. 4, 2013, s. 573.

85 Porov. MARCEL, G.: Smrt a naděje. In: *Filosofický časopis*, 61, č. 4, 2013, s. 574.

86 MARCEL, G.: Postavení ontologického tajemství, s. 142.

Nádej je nerozlučne zrastená so životom v samotnej jeho podstate, so životom, „ktorý je snáď večne trvajúcí“⁸⁷, a preto smeruje mimo tohto nášho sveta. Keďže je v nás tak pevne zakorenená, je to akási záruka toho, čo zvestuje.⁸⁸ Možno ju tiež stotožniť s „nárokom“ človeka na transcendentno, či samotnou transcendentnosťou človeka, ktorá odhaľuje istú posvätnú povahu života, zahŕňajúceho v sebe príslub zmŕtvychvstania.⁸⁹

Pravá nádej teda nepramení zo skúsenosti, ani z rozumových kalkulácií, nepodlieha procesu zvažovania, nemožno ju potvrdiť alebo vyvrátiť minulou skúsenosťou. Má istú vzostupnú dialektiku, „ktorej pôsobením sa môže preniesť na rovinu transcendujúcu všetky možné empirické vyvrátenia, to jest na rovinu spásy“⁹⁰. Nádej je „hybnou silou“ človeka – pútnika⁹¹ a dokáže udržiavať okolo seba „akýsi plameň“⁹² a povzbudzovať aj ostatných. Mať nádej nutne neznamena „mať nádej, že...“ Autentická nádej je totiž „taká nádej, ktorá mieri k tomu, čo od nás nezávisí“⁹³, pramení teda z pokory, a nie z pýchy.

U Marcela sa téma nádeje vždy spája s témami, ako je smrť, zúfalstvo, samovražda, moderný spôsob života, technológie, dôvera atď. Pojem nádeje odvádza od kresťanského chápania nádeje ako základnej cnosti (spolu s vierou a láskou), v ktorom je nádej nerozlučne spojená s existenciou osobného Boha. Takto chápaná nádej nie je ukotvená v dôvere vo vlastné sily človeka, ale v dôvere v transcendentného a všemohúceho Boha. Pravá nádej si vyžaduje absolútnu dôveru v Bytie alebo absolútne Ty, ako Marcel Boha nazýva. Človek má schopnosť vstúpiť do spoločenstva s touto transcendentnou realitou a žiť plnší život.⁹⁴ Nádej je, podľa neho, indíciou, ktorá nám dáva tušiť existenciu „onoho sveta“, ktorý však ostáva pre nás tajomstvom.

87 MARCEL, G.: Smrt a naděje. In: *Filosofický časopis*, 61, č. 4, 2013, s. 576.

88 Porov. MARCEL, G.: Smrt a nesmrtnost. In: *Filozofia*, 68, č. 3, 2013, s. 227.

89 Porov. MARCEL, G.: Smrt a naděje. In: *Filosofický časopis*, 61, č. 4, 2013, s. 575. O transcendentnom rozmere ľudskej existencie pozri viac in GAVENDOVÁ, O.: Homo sperans – Existenciálny význam nádeje v živote človeka. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, č. 4, 2016, s. 48 – 50.

90 MARCEL, G.: Postavení ontologického tajemství, s. 138.

91 Chápanie človeka ako pútnika (*status viatoris*) je súčasťou náboženského chápania človeka, ktorý putuje po tejto zemi. Znamená toľko, že pokým človek existuje na tomto svete, charakterizuje ho ontologická kvalita bytia-na-cestě niekam inam. Život dejinného človeka je štruktúrovaný ako „stávanie sa“, „ešte nie“, nádej. Hoci putovanie môže ísť rôznymi smermi, dokonca aj naspäť, jednu možnosť človek nemá: „nebyť na ceste“. Pojem *status viatoris* označuje dynamický stav stále nenaplneného a nekompletného bytia, ktoré smeruje k naplneniu, k definitívnemu uskutočneniu. Porov. PIEPER, J.: *Death and Immortality*. South Bend (Ind.): St. Augustine's Press, 2000, p. 75 – 76.

92 Porov. MARCEL, G.: Smrt a naděje. In: *Filosofický časopis*, 61, č. 4, 2013, s. 573. Marcel uvádza príklad väzňov v koncentračnom tábore, keď nádej jedného v oslobodenie sa šírila aj medzi ostatných.

93 MARCEL, G.: Postavení ontologického tajemství, s. 141.

94 Porov. CHENG-LING, YU: Hope and Dispair. A discussion on the Atheistic Existentialist, Evolutionary Biologist and Intersubjective Accounts of Hope. In: *Marcel Studies*, Vol. 5, Issue No. 1, 2020, s. 28.

Záver

Z porovnania myšlienok J. P. Sartra a G. Marcela sa ukazuje, že odpoveď na otázku, čo je smrť a ako jej čeliť, veľmi úzko súvisí s antropologickou otázkou, kto je človek. Hoci sa títo filozofi zhodujú v tom, že existencia predchádza esenciu a človek je predovšetkým slobodný subjekt, ktorý utvára sám seba, líšia sa v chápaní jeho subjektivity – v jej metafyzickom ohraničení a vzájomnom prepojení jednotlivých subjektov.

Sartre obmedzuje subjektivitu na svet čisto ľudských možností a síl. Človek je „bytím pre seba“ a druhý ho v podstate ohrozuje, lebo tým, že ho objektivizuje, ho v istom zmysle vlastní. Človek chce získať svoje bytie späť tým, že sa usiluje, aby ho druhý miloval a slobodne sa rozhodol ho vidieť takého, akým sa mu chce javiť. Chce ovládnuť slobodu druhého. Smrť je pre Sartra istá danosť podobná faktu narodenia, je rovnako absurdná ako život a ukazuje sa ako odcudzenie môjho bytia a možnosť pre druhého, pretože druhí majú moc nad tým, aký zmysel nadobudne život človeka po jeho smrti. Rozhodujú o tom, či napokon bude zmysluplný, alebo nie.

Marcel, naopak, chápe subjektivitu ako nerozlučne spojenú s intersubjektivitou, teda „bytosťou otvorenosťou“ pre druhého. Nielenže sa človek pôsobením iných subjektov formuje, ale jeho odklon od zamerania na seba a zameranie sa na druhého mu pomáha stať sa väčšmi slobodným, a tým aj úplnejšie sebou samým. Navyše vďaka slobode, ktorá sa stáva láskou k druhému, sa formuje spoločné „my“. V prežívaní takéhoto spolu-bytia v lone lásky zachytávame záblesky „onoho sveta“, v ktorom môže život pokračovať aj po smrti.

Hoci sa spomínaní autori zhodujú v tom, že kľúčovou charakteristikou človeka je sloboda, pri bližšom definovaní toho, čo pod týmto pojmom chápu, sa ukazujú rozdiely. Zatiaľ čo pre Sartra je najvyšším prejavom slobody prijatie vlastného údelu a možnosť voliť si projekt svojho života, pre Marcela je najvyšším prejavom slobody láska k druhému. Sartrov človek je odsúdený na slobodu, na nesenie zodpovednosti za seba i za druhých a musí prijať absurditu života a smrti.

Na rozdiel od neho, Marcel považuje za najhlbšiu hybnú silu človeka-pútnika nádej. Táto nádej je neoddeliteľne spojená s láskou a bytosťou otvorenosťou človeka pre druhého a tiež pre Bytie, či absolútne Ty. Táto otvorenosť sa prejavuje v tvorivej vernosti prítomnosti a smrť sa javí ako skúška tejto vernosti.

Ľudská existencia je teda neustále, neuzavreté stávanie sa človekom, ktoré sa, podľa Sartra, dovŕši po smrti človeka tým, ako druhí prijmú jeho život a či ponesú ďalej jeho odkaz. Marcel je presvedčený, že ľudská existencia sa zavŕši prekročením hraníc čisto ľudských možností a naplnením transcendentného rozmeru človeku na onom svete, ktorý predstavuje skôr sieť vzťahov než miesto. Práve nádej, ktorá je prítomná v hĺbke bytia a ktorá sa vynára vo chvíľach najťažšieho ujarmenia, je indíciou odkazujúcou na existenciu tohto sveta. Nesie totiž nielen presvedčenie o tom, že tento budúci svet bude lepší, ale aj prorockú istotu, že určite nastane.

V reakcii na ateistických existencialistov, najmä Sartra, chcel Marcel – podľa jeho vlastných slov – svojou filozofiou pomôcť človeku znovu „voľne dýchať“, chcel ho „matersky prebúdzat“, dať mu živiny, učiť ho žiť a pripravovať na nevypovedateľné prekvapenie zo zajtrajšej večnosti.⁹⁵ Jeho filozofia vedie k poznaniu, že okrem nádeje je dôležitou hodnotou, ktorá pomáha čeliť strachu zo smrti, zmysluplný ľudský život zameraný na druhých a vzťah lásky, ktorým vytvárame nezničiteľné spojenie jednotlivých subjektov v spoločnom „my“.

Použitá literatúra

- BENDLOVÁ, P. (ed.): *Tri programové texty existenciálnej filozofie Gabriela Marcela*. Praha : Filosofia, 2022.
- GAVENDOVÁ, O.: Homo sperans – Existenciálny význam nádeje v živote človeka. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, č. 4, 2016, s. 47 – 61.
- HERNANDEZ, J. G.: Gabriel Marcel. In: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, [https://iep.utm.edu/marcel/\(17.05.2023\)](https://iep.utm.edu/marcel/(17.05.2023)).
- CHENG-LING, Y.: Hope and Dispair. A discussion on the Atheistic Existentialist, Evolutionary Biologicst and Intersubjective Accounts of Hope. In: *Marcel Studies*, Vol. 5, Issue No. 1, 2020, s. 20 – 36.
- KOLEKTIV AUTORŮ: *Filosofický slovník*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002
- KREEFT, P.: *Láska je silnejšia ako smrť*. Bratislava : Redemptoristi – Slovo medzi nami, 2012.
- MARCEL, G.: *Přítomnost a nesmrtnost*. Výbor textů. Prel. P. Bendlová. Praha : Mladá fronta. 1998.
- MARCEL, G.: Smrt a naděje. Prel. P. Bendlová. In: *Filosofický časopis*, roč. 61, č. 4. 2013, s. 565 – 577.
- MARCEL, G.: Smrt a nesmrtnost. Prel. P. Bendlová. In: *Filozofia*, roč. 68, č. 3, s. 220 – 231, 2013.
- PIEPER, J.: *Death and Immortality*. South Bend, IN. : St. Augustine's Press, 2000.
- SARTRE, J. P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha : OIKOYMENH, 2006.
- SARTRE, J. P.: Existencialism Is a Humanismus. (1946) In: KAUFMAN, W. (ed.): *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre*. Meridian Publishing Company, 1989.
- SCHERER, G.: *Smrt jako filosofický problém*. Praha : Karmelitánské nakladatelství, 2005.

Mgr. Ing. Mária Spišiaková, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, 814 99 Bratislava
e-mail: maria.spisiakova@truni.sk

95 Porov. MARCEL, G.: Smrt a nesmrtnost. In: *Filozofia*, 68, č. 3, 2013, s. 230.

Kostlivec v skrini: genealogický význam slova rasa

Milan Hrabovský

HRABOVSKÝ, M.: Skeleton in the closet: the genealogical meaning of the word race. *Studia Aloisiana* 1/2023.

The word race does not yet have a single and universally accepted meaning. Despite the etymological uncertainty surrounding the word race, scholars have identified two main meanings of the word race that form the basis for all approaches to race. The first meaning of the word race (genealogical) understands race as an origin, lineage, branch, lineage, generation, clan, tribe. And the second meaning of the word race (typological) understands race as a type, class, kind. Importantly, adherence to either of these meanings of the word race will fundamentally affect whether or not a given meaning of the word race becomes (or fails to become) usable in racial ideology. And the present study will point out how the Nazis applied precisely the genealogical meaning of the word race in their racist "theory."

Keywords: race, racism, genealogy, type, Hitler, Nazism

Úvod: dva útesy

Predpokladajme, že čitateľa, neoboznámeneho s problematikou rasy môže od čítania tohto textu odradiť už len výraz „genealogický“. Lenže premýšľanie nad slovami nie je rozšafnou zábavkou filozofov. Slová je treba brať vážne, pretože sú základné stavebné kamene jazyka a nesú nejaký význam (alebo obsah). Význam slova¹ je „niečo“, čo sa nám „objaví“ v mysli, akonáhle počujeme alebo vidíme napísané nejaké slovo. Inak povedané, význam daného slova je „niečo, čo si ľudia myslia alebo čo majú na mysli, keď toto slovo používajú“². Avšak, čo si ľudia myslia (alebo majú na mysli), keď sa stretnú

1 Zvrat „význam slova“ je sporný a adekvátnejšie je hovoriť o „význame výrazu“, avšak na účely zjednodušenia výkladu sa prikláňam k „prirodzenému jazyku“ a používam zvrat „význam slova“, i keď som si vedomý problematikosti tohto zvratu. Ku kritike „významu slova“ pozri: AUSTIN, J. L.: Význam slova. In: *Organon F*, 5 (3), 1998, s. 250 – 265.

2 WIERZBICKA, A.: *Sémantika: elementární a univerzální sémantické jednotky*. Praha: Karolinum, 2014, s. 322.

s nejakým slovom, sa neraz dramaticky líši. Napríklad môžeme oprávnene pochybovať o tom, či ľudia majú na mysli vždy ten istý význam slova spravodlivosť. A početná literatúra o rase prináša jasné dôkazy, že ľudia rozhodne nemajú na mysli vždy ten istý význam slova rasa. Kto sa zaoberá slovami, nevyhne sa preto biblickej požiadavke „διακρίσεις πνευμάτων“ (diakriseis pneumatón), „rozlišovania duchov“, teda skúmania rôznych významov nejakého slova. Inak by sa mohlo stať – a v prípade rasy sa opakovane stáva – že tak obhajca rasových klasifikácií, ako aj ich oponent budú využívať akési nedefinované R, pod ktoré sa ale dá zaradiť množstvo odlišných, dokonca protikladných „vecí“. Majme obavy pred tými, ktorí nám prinášajú krásne slová, no bez toho, aby nám povedali, s akým významom týchto slov prichádzajú.

Slovo rasa je jedno z týchto „krásnych slov“. Stretávame sa s ním takmer dennodenne. V médiách, na sociálnych sieťach, v bežných rozhovoroch. Slovo rasa je našou každodennou realitou. Až by sa zdalo, že existuje nejaký jednotný a všeobecne prijatý význam slova rasa. Lenže vyslovenie alebo napísanie slova rasa sa podobá plavbe medzi dvoma ostrými útesmi.

Prvý útes. Niektoré odborníčky a odborníci tvrdia, že rasa je pseudo-biologický koncept. Dôsledok konkrétnych historických udalostí, ktorý sa používal (a používa) na nerovné zaobchádzanie s určitými skupinami ľudí. Takéto chápanie rasy vychádza z presvedčenia, že rasa je zavádzajúci, nevedecký koncept, takpovediac „negatívne“ a „nebezpečné slovo“. V skratke: rasa je rasistické slovo. V literatúre o rase ide o prevažujúci prístup. Áno, existuje *konkrétny* význam slova rasa, ktorý bol (a je) využitý v rasovej ideológii a na politiky vylučovania, ponižovania, diskriminácie, dehumanizácie, eugeniky až vraždenia.³

Druhý útes. Niektoré odborníčky a odborníci tvrdia, že rasa je vedecký, a teda relevantný biologický koncept, pomocou ktorého je možné zaradiť ľudí na základe viditeľných somatických vlastností, (farba pleti, telo tvaru, výšky, vzhľadu vlasov atď.), do fyzicky odlišných skupín. Obhajkyne a obhajcovia tohto prístupu sú presvedčení, že takáto klasifikácia prináša obhájitelný záver: ľudstvo tvoria odlišné a pozorovateľné biologické „zoskupenia“. Takmer všetky zásadné spory „o rasu“ sa odohrávajú v rámci tohto prístupu. No lámu sa na tom, s akým významom slova rasa pracujú.⁴

Druhý útes a morálne neutrálny význam slova rasa. Môže ísť o význam slova rasa, ktorý rasám nepripisuje žiadne morálne hodnotenie. Napríklad, že rasy sú lokálne (regionálne) populácie, adaptované na konkrétne vonkajšie podmienky, takzvané ekotypy. V tomto zmysle môžu ľudské rasy existovať, nemajú však nič spoločné s „ľudovým“ chápaním rás ako „geneticky“ izolovaných („národných“, „etnických“) skupín, údajne zdieľajúcich spoločný pôvod, gény, morálku, kultúru, charakter, inteligenciu a „jednotný“ fyzický výzor.⁵ V rámci

3 HRABOVSKÝ, M.: *Kone, psy a ľudia*. Bratislava : Bratislava Policy Institute, 2020.

4 GLASGOW, J., HASLANGER, S., JEFFERS, CH., SPENCER, Q.: *What is race? Four Philosophical Views*. New York : Oxford University Press, 2019.

5 PIGLIUCCI, M., KAPLAN, J.: On the Concept of Biological Race and Its Applicability to Humans. In: *Philosophy of Science*, 70 (5), 2003, s. 1161 – 1172.

tohto prístupu si odborníčky a odborníci kladú rôzne dôležité otázky, ktoré sa nesprávne označujú za „kontroverzné“. Napríklad Massimo Pigliucci upozorňuje, že nepozná žiadneho editora časopisu *Nature*, ktorý by žiadal zákaz výskumov o rase a IQ, ak je výskum precízne určený, vzhľadom na problémy s definovaním pojmov „inteligencia“ a „rasa“.⁶ A *Nature* aktuálne obsahuje vyše tisíc vedeckých článkov venujúcich sa rase a IQ.

Druhý útes a morálne hodnotiaci význam slova rasa. Môže ísť ale o taký význam slova rasa, ktorý rasám pripisuje morálne hodnotenie. V tomto prípade sa „triedia“ ľudské populácie do hierarchie „intelektuálne“, „morálne“ či „kultúrne“ nadradených (alebo podradných) „biologických“ skupín. Cieľom použitia tohto významu slova rasa je presadenie či ospravedlnenie nejakej sociálnej a politicky vylučujúcej hierarchie ľudí. Pri tomto význame slova rasa sa stretávame s rôznymi výzvami na vylúčenie, odmietania sociálnej pomoci, eugeniku až vraždenie. Takýto význam slova rasa je pod palbou neustálej kritiky. Dôvod je ten, že neexistujú žiadne „menejcenné“ alebo „viac-hodnotné“ tvary lebky, farby očí, či sfarbenia kožného pigmentu, ak sa k nim nepridá interpretácia, že ich „nositelia“ prináležia ku „kvalitnému“ alebo „nekvalitnému“ pôvodu (rodokmeňu, pokoleniu, rodu, „krvi“, „génom“ či „biológii“). Morálne hodnotiaci význam slova rasa – čím sa vraciame k prvému útesu – je naprieč vednými disciplínami považovaný za nevedecký rasistický koncept. Je to práve tento význam slova rasa, ktorý opakovane využívali rasisti v minulosti (a využívajú aj v súčasnosti).⁷

V čom nám toto rozdelenie problematiky rasy na dva útesy pomáha? V pochopení, že rasa je iba jazykový výraz (slovo), zložený v slovenčine zo štyroch písmen. Vstup do problematiky rasy musí preto začať „zabudnutím“ na akýkoľvek význam slova rasa, ktorý sa nám „objaví“ v mysli, keď počujeme (alebo vidíme napísané) slovo rasa. Na začiatku výskumu je potrebný *odstup* od akýchkoľvek významov slova rasa: rasa je na začiatku výskumu len slovo, o ktorom vopred nevieme, aký je jeho význam. Bez tohto *odstupu* sa totiž neraz stáva, že keď počujeme (alebo vidíme napísané) slovo rasa, môžeme prijať nesprávny záver, že máme dočinenia s rasovou ideológiou. Filozof P.-A. Taguieff ale upozorňuje: „Isté je, že slovo ‚rasa‘ nezabíja, ani nepodnecuje k nenávisti, s výnimkou istých konkrétnych kontextov (...)“⁸

Budovanie *odstupu* začneme v tomto texte skúmaním pôvodu samotného slova rasa. Poukážeme na veľké množstvo významov slova rasa. Následne ukážeme, ako sa z týchto početných významov slova rasa vynorili dva hlavné významy slova rasa: Prvý význam slova rasa (*genealogický*) chápe rasu ako pôvod, líniu, vetvu, rodokmeň, generáciu, rod, pokolenie. A druhý význam slova rasa (*typologický*) chápe rasu ako typ, triedu, druh. Čo je dôležité, priklonenie sa k jednému z týchto uvedených významov slova rasa zásadne ovplyvní, či sa

6 PIGLIUCCI, M.: What are we to make of the concept of race? In: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 44, 2013, s. 272 – 277

7 HRABOVSKÝ, M.: *Rasa*. Bratislava : Veda, 2018.

8 TAGUIEFF, P.-A.: Race : de l'abus des mots à la peur des mots. In: *Tribune*, 2018. Dostupné online na: https://www.lexpress.fr/culture/race-de-l-abus-des-mots-a-la-peur-des-mots_2021463.html

daný význam slova rasa stane, (alebo nestane) využiteľným v rasovej ideológii. Nakoniec ukážeme ako nacisti aplikovali práve genealogický význam slova rasa v ich rasistickej „teórii“.

Hľadanie významu slova rasa

V 19. storočí – z dôvodov, ktorými sa na tomto mieste nebudeme zaoberať – podnikli niektorí lingvisti dôkladné etymologické skúmanie rôznych významov slova rasa. Tento krátky sumár ponúkneme v zhustenej podobe, aby si čitateľ mohol „vychutnať“ pocit odborníka na rasu, hľadajúceho údajne jednotný význam slova rasa.

Walter W. Skeat sa pokúsil vystopovať význam slova rasa v anglickom jazyku, pričom objavil tri odlišné definície. Toto slovo, podľa neho, vyjadrovalo: a) *rýchly beh* (rás), význam využívaný v 14. a 15. storočí; b) *rodina, trieda* (razza, raze, raggia), prichádzajúce zo stredovekej taliančiny z latinského *radia*, radiáre; c) *korene* (radix), vychádzajúce z gréčtiny a prenikajúce do starej francúzštiny ako *rais*, radiz.⁹ V inom slovníku hovoril o slove rasa v stredovekej angličtine vo význame *rýchlosti* (rees, res, raes) a pridal nové možné prieniky z portugalčiny (raça), španielčiny (raza) a taliančiny (razza) vo význame *rod, rodiť, chov*. Rovnako uvádzal aj význam zo starej nemčiny v podobe *priama línia, pôvod* (reiza) a upozornil na francúzske (raiz, rais) a latinské (radix, radicem) korene.¹⁰ Francis Henry Stratmann, taktiež pátrajúci po význame slova rasa v angličtine, hovoril o význame *hybnej sily*, smeru, behu, zhonu zo starej saxonštiny (raes, raesen).¹¹

Friedrich Kluge písal vo svojom etymologickom slovníku o význame *chovať, rodiť, chov* (rasse), ktorý si nemčina vypožičala v 18. storočí z francúzštiny (race), pričom upozornil aj na latinský a neskôr taliansky význam (razza), vytvorený v 14. storočí, a prechádzajúci do nemčiny vo význame *lína, rodokmeň, rodina* (reitza, reizza).¹² Friedrich Ch. Diez uvádzal v etymologickom slovníku románskych jazykov *razza*, z talianskeho (raccia), portugalského, španielskeho a francúzskeho *raza, raza*, ktoré referuje na význam *línie krvi* (linea sanguinis).¹³ Edward Pick vo francúzskom etymologickom slovníku hovoril o význame *chovať, chov, rod* (raza) z portugalského, španielskeho a talianskeho (raza, razza), neskôr v starej nemčine v podobe *línie, rodokmeňa, rodiny* (reiza).¹⁴

9 SKEAT, W. W.: *A concise Etymological Dictionary of the English Language*. Oxford : Oxford University Press, 1882, s. 482.

10 SKEAT, W. W.: *An Etymological Dictionary of the English Language*. Oxford : Oxford University Press, 1882, s. 495.

11 STRATMANN, F. H.: *A Dictionary of the Old English Language*. Krefeld : Kramer and Baum, 1867, s. 448.

12 KLUGE, F.: *An Etymological Dictionary of the German Language*. London : Geogre Bell & Sons, 1891, s. 277.

13 DIEZ, Ch. F.: *An Etymological Dictionary of the Romance Language*. London, Edinburgh : Williams and Norgate, 1864, s. 364.

14 PICK, E.: *An Etymological Dictionary of the French Language*. London : John Murray, 1869, s. 221.

Tieto početné významy slova rasa odhaľujú, že pôvod slova rasa je neznámy. Slovo rasa nemá z etymologického hľadiska jasný pôvod a nie je možné mu pripísať jednotný význam. Rasa je nejednoznačné a vágne slovo. Táto skutočnosť vysvetľuje, prečo bolo (a je) možné týmto slovom označiť mimoriadne veľké množstvo rozdielných „vecí“ od farby pleti, tvaru lebky, pôvodu, spoločného predka, dedičnosti, kultúry, jazyka, náboženstva, etnicity, či národnosti. Etymologická roztrieštenosť slova rasa viedla k rozdielnym až protikladným definíciám rasy: skupina ľudí spojená spoločnými fyzickými znakmi; skupina ľudí spojená spoločným predkom (alebo „krvou“ alebo „génmi“), rodokmeň, trieda, rodiny, rod, kasta; skupina ľudí, ktorí majú spoločný kultúrny, geografický, jazykový alebo náboženský pôvod alebo zázemie; akt plodenia („rozmnožovania“), chovu; súťaž v rýchlosti, pohyb, hybná sila (anglické *race*).

Žiadna odborníčka a odborník nevie, čo je rasa takpovediac „vopred“. Nevychádzajú z akéhosi vlastného „pred-pochopenia“ či „samozrejmosti“. Vždy pracujú – ak si teda nárokujú na vedeckú dôveryhodnosť – z konkrétneho významu slova rasa, ktorý následne uvedú vo svojej štúdií.

Dva významy slova rasa

Navzdory etymologickej neistoty vôkol slova rasa odborníčky a odborníci identifikovali dva hlavné významy slova rasa, ktoré tvoria základ pre všetky prístupy k rase.¹⁵

Michael Banton si všimol, že slovo rasa môže mať vertikálny alebo horizontálny význam, ktorý sa ale v problematike rasy málokedy rozlišuje. Banton používa slová vertikálny a horizontálny vo význame, ako ich používajú vedy ako archeológia, geológia či biológia: a) horizontálny prístup analyzuje a porovnáva nejaké x v prítomnosti, (napríklad: dve vrstvy zeme vedľa seba; dva druhy žijúce vedľa seba), kým b) vertikálny prístup skúma vývoj nejakého x v čase, zaoberá sa históriou a evolúciou, (napríklad, tak ako sa v čase kopí nová vrstva zeme nad starú vrstvu; vývoj druhov v čase).¹⁶

Claude-Olivier Doron ponúka podobné rozdelenie. Píše o genealogickom a naturalistickom význame slova rasa. Genealogický význam definuje rasu cez pôvod, líniu, rodokmeň, genealógiu, a preto sa zaoberal (a zaoberá) vypracovaním rôznych „rodokmeňov“ či „rodinných línií“. Naturalistický význam, keďže definuje rasu cez typ, triedu, druh (varietà, species), vypracoval klasifikačný systém týchto typov, tried a druhov. A podľa Dorona, vývoj naturalistických klasifikácií, až k súčasnej biologickej definícii pojmu druh (species), s ich požiadavkou presných definícií typov (tried, rodov, druhov), postupne

15 Pozri aj: HRABOVSKÝ, M.: Etymology of the Word “Race” and the Issue of the Concept of “Race”. In: *Judaica et Holocaustica*, 10 (1), 2019, s. 5 – 45.

16 BANTON, M.: The Vertical and Horizontal Dimensions of the Word *Race*. In: *Ethnicities*, 10 (1), 2010, s. 127 – 149. BANTON, M. : *Racial Theories*. Second Edition. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

opustil pojem rasa, pretože nespĺňal požiadavku jednoznačnej definície. Ranné naturalistické klasifikácie 17. storočia využívali opis a pozorovanie skúmajúce vonkajšie „usporiadanie“ a „organizovanie“ pozorovanej „veci“, a takýto prístup vyžadoval jasnú definíciu pojmu (trieda, rod, druh), pod ktorý sa zaradovali pozorované „veci“. Napriek tomu sa pojem rasa presadil aj v niektorých dielach naturalistov, a to z dôvodu, že využili genealogický význam slova rasa: rasa je „niečo“, čo sa „prenáša“ z generácie na generáciu. Genealogický význam využil význam slova rasa, v ktorom hrala hlavnú rolu reprodukcia a prenos nejakého x, teda spirituálneho statusu, ktorý závisel od spirituálneho statusu pra-predka. V genealogickom význame sa preto objavil význam „dobrej línie“ „dobrého rodu“ či „dobrej krvi“ a aj problém „degenerácie“.¹⁷

A do tretice, Stephen T. Asma ponúkol hypotézu, že západná civilizácia si vypracovala dve prevládajúce metafory, pomocou ktorých „vysvetľuje prírodu“. Teoretizovanie „o prírode“ nevychádza z priameho pozorovania faktov prírodného sveta. Závisí od prijatia externej alebo internej metafory, ktorú daný vedec vopred „vkladá“ do svojho pozorovania prírody. Príkladom pre *externú* metaforu môže byť Darwinova evolučná teória: mechanizmus prírodného výberu „tlačí“ na organizmy „zvonku“ cez environmentálne vplyvy a organizmy na tento „vonkajší tlak“ reagujú adaptáciou zabezpečujúcou prežitie. Na odlišnosti ľudských populácií sa spolupodieľajú externé faktory, organizmy „tvorujú“ náhodné prepojenie environmentálnych tlakov a ekologického a kultúrneho prostredia. Príkladom pre *internú* metaforu sú prístupy, ktoré uvedené vysvetlenie zmien organizmov, ich reakcie na klimatické podmienky, ich fyzické rozdielnosti, až rozdielnosť v kultúre, mentalite či spôsobe života, budú hľadať vo „vnútorných silách“, pôsobiacich v organizme, a ktoré neovplyvňujú prostredie. Interná metafora vysvetľuje príčiny odlišnosti cez „vnútorné“ faktory rozumu, esencie, génov, či inej seba-organizujúcej sa „látky“ a odmieta brať do úvahy externé environmentálne, či kultúrne vplyvy.¹⁸

Ak tieto prístupy k rase zlúčime, získavame nasledovné dva kľúčové významy slova rasa:

(1) genealogický (vertikálny, interný), ktorý viedol k významu slova rasa ako *pôvodu, línie, vetvy, rodokmeňu, generácii, rodu, pokoleniu, potomstvu, rodu, rodine, klanu, kaste* a odkazuje na *beh, pohyb, líniu, kontinuitu*, až k významu, že daná skupina má nejakého spoločného predka, spoločný pôvod, spoločnú „krv“, spoločné „gény“. Tento význam slova rasa využíva „hĺbku“, „kontinuitu“ a „plynutie“ času („minulosť“) – a stával sa tak aj synonymom pre jazyk, kultúru, náboženstvo, národ, ľud, „dedičnosť“, „krv“, „gény“ – súhrnne viedol k rase ako „dejinnému produktu“. Tento význam slova rasa využíval vonkajšie telesné znaky danej skupiny iba sekundárne, primárny bol dôraz na pôvod či líniu („dedičnosť“). Genealogický význam umožňuje „definovať“ rasu ako „večné niečo“, „spirituálne niečo“, čo sa predáva („dedí“) v línií generácií.

17 DORON, C-O.: Race and Genealogy: Buffon and the Formation of the Concept of “Race”. In: *Humana. Mente Journal of Philosophical Studies*, 22, 2012, s. 75 – 109.

18 ASMA, S. T.: Metaphors of Race: Theoretical Presuppositions Behind Racism. In: *American Philosophical Quarterly*, 32 (1), 1995, s. 13 – 29.

Takéto „definovanie“ rasy uniká presnej definícii a využíva pri „definovaní“ tohto „niečoho“ rovnako neurčité kategórie „krvi“, „pôdy“ či „génov“. Myšlienka pôvodu (genealógie) umožnila hovoriť o dlhodobom odovzdávaní („dedičnosti“) nejakých kvalít (alebo ne-kvalít), ktoré boli navonok „vpísané“ do fyzického výzoru daného jednotlivca (alebo skupiny).

(2) typologický (horizontálny, naturalistický, externý), ktorý viedol k významu slova rasa ako *typu, druhu, triedy, sorty*, teda k významu, že daná skupina je nejako (podľa vonkajších znakov) „usporiadaná“, „organizovaná“. Tento význam slova rasa využíva „tvar“ a „usporiadanie“ (predovšetkým fyzický výzor ako sfarbenie kožného pigmentu, či tvar lebky) – a stával sa tak aj synonymom pre taxonomické kategórie genus, species, varietas – súhrnne viedol k rase ako „prírodnému produktu“.¹⁹ Typologický význam sa objavil počas 18. storočia a zamerl sa na opis a pochopenie odlišností medzi ľudskými skupinami. Typologický význam umožňuje definovať rasu najprv: (1) taxonomicky – ranné naturalistické pozorovania hovorili o *type populácie* (taxón), ktorá má podobné niektoré morfológické (fyzické) znaky a neskôr (2) biologicky – vedecká biológia hovorí o *druhu* (species) ako o „ekologicko-genetickej populácii“, ktorá je reprodukčne izolovaná od inej takejto populácie. Taxonomické a biologické významy slova rasa viedli ku kritickým vedeckým otázkam, či je možné ľudské populácie, alebo či je možné ekologicko-genetické populácie, označiť pojmom rasa.

Kým obhajcovia typologického významu slova rasa si kládli závažné otázky ohľadom samotného významu slova rasa, o jeho presnej aplikovateľnosti, o jeho užitočnosti vo výskume – čo viedlo k aktuálnemu odmietnutiu slova rasa ako prakticky nepoužiteľného z dôvodu jeho vágnosti – obhajcovia genealogického významu slova rasa si takéto otázky kládli zriedka, ak vôbec. Genealogický význam slova rasa preto dosiaľ zostáva vágnym pojmom, ku ktorému sú svojvoľne a arbitrárne „priliepané“ niektoré fyzické znaky. Navyše, nielen z dôvodu nejasnosti, vágnosti a „neuchopiteľnosti“ slova rasa v jeho genealogickom význame mohol byť tento význam slova rasa využitý v rasevej ideológii alebo v ideológiách politického konzervativizmu. Genealogický význam slova rasa totiž kladie dôraz na „dedičnosť“: človek je tým, „s čím“ sa narodil a žiadne vonkajšie okolnosti nedokážu tomuto „vrodeneho základu“ nič „pridať“ alebo niečo „odobrať“.

Nacistická rasová ideológia

Nacistická rasová ideológia sa zdá byť jednoznačným uplatnením typologického významu rasy ako istého fyzického výzoru. Typologický význam

¹⁹ CONZE, W., SOMMER, A.: Rasse. In: BRUNNER, O., CONZE, W., KOSELLECK, R. (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Band 5. Pro – Soz. Stuttgart : Klett-Cotta, 1994, s. 135–178. REISIGL, M. – WODAK, R.: *Discourse and Discrimination: Rhetorics of Racism and Antisemitism*. London and New York : Routledge, 2001, s. 176.

rasy – a pri pozornom čítaní vidíme, že len „naoko“ – využil vo svojej definícii slova rasa napríklad nacistický teoretik Hans F. K. Günther: „Rasa predstavuje istú ľudskú skupinu, ktorá sa prostredníctvom zoskupenia telesných znakov a duševných vlastností odlišuje od každej inej ľudskej skupiny a stále plodí iba tie isté typy.“²⁰ Typologický význam rasy, ako preukázal Peter Reichel, sa pretavil do nacistického kultu a propagandy *fyzicky* „krásnej bielej a estetickej vyššej rasy“. Pre „bežných konzumentov“ – pre účely propagandy – jednoznačne využívala nacistická rasová ideológia rasu ako „fyzický typ“, hovorila o: „(...) najlepších tvaroch, čisto sformovanej stavbe končatín, dobre prekrvenej kože, vrodenej ladnosti pohybov a viditeľných vitálnych rezervách“.²¹

Avšak, ak by sme pri analýze nastickej rasovej ideológie zostali len na „povrchu“, len na úrovni propagandy, v typologickom význame slova rasa, potom len sotva porozumieme jej príťažlivosti a rovnako nám unikne „hlbší“ význam slova rasa, ktorý nacisti v skutočnosti použili ako základ ich rasistických „teórií“. Nacistická rasová klasifikácia sa od iných rasových klasifikácií odlišuje v tom, že k typologickému významu slova rasa pripojila aj genealogický význam slova rasa. A práve tento význam slova rasa pridal nastickej rasovej ideológii „mystický“ rozmer, ktorý trefne opísal Viktor Knapp: „(...) logická nejednotnosť a neucelenosť nastickej teórie nie je spôsobená tým, že by ju nacistickí právnici neboli schopní domyslieť. Táto nedomyslenosť a nejednotnosť je vôbec príznakom fašizmu, ktorému nešlo o logicky ucelený systém, ale o účel. A tejto účelnosti nacistického poňatia práva a politiky stačilo to, že účel sa dosiahol a nezáležalo na tom, či bol dosiahnutý logicky správnou cestou. Ak to nešlo logicky, tak sa to proste urobilo nelogicky, použila sa mystika, prozreteľnosť a podobne (...)“²²

Pre nacizmus nebola rasa záležitosťou povrchu, fyzického výzoru. Robert Procter upozornil na správu, ktorú vo februári 1935 uverejnil úradný denník NSDAP *Strassburger Neueste Nachrichten* o členovi SA, ktorého zrazilo auto neďaleko nemocnice, kde neskôr dostal transfúziu „židovskej krvi“. Neskôr bol postavený pred súd hnutia SA, aby sa zistilo, či „nestratil rasovú čistotu“. Keďže darca krvi bojoval za Nemecko v prvej svetovej vojne, súd rozhodol, že zranený muž môže zostať v SA.²³

V tomto prípade vidíme, že typologický význam slova nezohrával takmer žiadnu rolu, ale *prioritne* sa uplatnil genealogický význam slova rasa. V povrchnom pohľade sa nacistická rasová ideológia zdá byť uhranutá fyzickým výzorom, ale jej skutočné jadro leží v genealogickom význame rasy, v rase ako *pôvod*. A v tom prípade uniká slovo rasa presnému pojmovému definovaniu. Stáva sa vágnou metaforou „aristokracie“, „nobility“, „vznešenosti“, „ušľachtilosti“ (alebo ich opaku). Mení sa na „spirituálny status“ „nižšieho/nekvalitného alebo vyššieho/kvalitného pôvodu“, ktorý sa kontinuálne, neprerušene a hlavne *ne-*

20 GÜNTHER, H.F.K.: *Rassenkunde Europas*. München : J. S. Lehmanns Verlag, 1926, s. 8.

21 REICHEL, P.: *Svádný klam třetí říše. Fascinující a násilná tvář fašizmu*. Praha : Argo, 2004, s. 304.

22 KNAPP, V.: *Problém nastickej právni filosofie*. Český Těšín : Aleš Čeněk, 1947, s. 15.

23 PROCTOR, R. N.: *Racial Hygiene*. Cambridge, Massachusetts, London : Harvard University Press, 1998, s. 149

zmenný prenáša z generácie na generáciu, a keďže fyzické znaky sa z generácie na generáciu čiastočne menia, musí tu existovať nejaké „médiu“, ktoré tento „nižší alebo vyšší pôvod“ *nemenne* prenáša z generácie na generáciu. A v *Mein Kampf* nazval Hitler toto „médiu“ krvou: „Pretože národná pospolitost', lepšie rasa, neleží v jazyku, ale v krvi.“²⁴ Rasa sa stáva krvou.

Viktor Knapp správne postrehol, že jadrom nacistickej právnej filozofie je „mystická náuka o duši ľudu“, napojenej na „rasovú dušu“, ktorá „žije v krvi“.²⁵ Tak môžeme čítať v *Zákone na ochranu nemeckej krvi a nemeckej cti*, prijatom 15. septembra 1935, že „...čistota nemeckej krvi je predpokladom ďalšej existencie nemeckého národa...“ alebo v *Zákone o ríšskom občianstve*, prijatom 15. septembra 1935, že: „ríšskym občanom je iba štátny príslušník nemeckej alebo druhovo príbuznej krvi...“²⁶

Oba zákony odhaľujú jednoznačnú aplikáciu genealogického významu slova rasa. Dôvod je ten, že iba genealogický význam slova rasa umožňuje „zmeniť“ morálku, charakter, náboženstvo, ako aj zákony na „biologickú (krvnú) entitu“ – ktorá spája daného človeka s jeho predkami. Na základe genealogického významu slova rasa mohli nacisti vyhlásiť, že *práve* árijská rasa bola jediná morálna rasa, pretože si zachovala čistotu svojej krvi nemiešaním.²⁷

Nacistickí rasoví „teoretici“ uprednostnili pred vedeckým termínom dedičnosť [Vererbung], vágne slovo „krv“, ktorá mala v nacistickom rasizme význam „dedičnosti“,²⁸ pretože vedecké definovanie dedičnosti neumožňovalo hovoriť o prenose („dedičnosti“) „spirituálneho statusu“ „nižšieho alebo vyššieho krvného pôvodu“. Kým vedecký termín dedičnosť, ako to preukázal Gregor Mendel, skúma zákonitosti dedenia niektorých znakov organizmu, ale nehovorí aj o „dedení“ jazyka, kultúry, charakteru, spôsobu života, či dokonca „vznešeného“ (alebo „nevznešeného“) pôvodu, tak „krv“, viazaná na starobylé metafory „modrej krvi“, „dobrej krvi“, či „čistej krvi“, ponúkala možnosť predefinovať pojem dedičnosti na význam „dedenia“ kultúry, charakteru, spôsobu života či „vznešeného“ („nevznešeného“) pôvodu.

Takéto „dedenie krvou“ znamenalo – napríklad v prípade Židov – že judaizmus už nebol otázkou viery, ale bol „biologickou vlastnosťou“, ktorá sa dedila podobne, ako sa dedí sfarbenie kožného pigmentu.²⁹ Židia boli, podľa nacistickej rasovej ideológie, „zhluk“ rôznych rasových prvkov („bastardi“). Takýto „rasový zhluk“ nemal jasnú „rasovú identitu“ – Židia boli *ne-rasa* alebo *proti-rasa*. Navyše, ak bola morálka „biologickou funkciou“ iba „čistej“ rasy a Židia predstavovali iba „zhluk“, „konglomerát“ (vzájomne nesúrodých rasových prvkov), musela byť touto „nevyváženosťou“ zasiahnutá aj ich „biológia“

24 HITLER, A.: *Mein Kampf*. München : Zentralverlag der NSDAP, 1936, s. 428.

25 KNAPP, V.: *Problém nacistické právni filosofie*, s. 50 – 54.

26 NIŽŇANSKÝ, E., HRABOVSKÝ, M.: *Rasizmus, Antisemitizmus, Holokaust (Anticiganizmus)*. Bratislava : Stimul. Acta Historica Posoniensa XXII, 2013, s. 190 – 191.

27 CHAPOUTOT, J.: *La loi du sang. Penser et agir en nazi*. Paris : Editions Gallimard, 2014, s. 79.

28 QUINCHON-CAUDAL, A.: Sang et nazisme. In: TAGUIEFF, P.-A.: *Dictionnaire historique et critique du racisme*. Paris : Press Universitaires de France, 2013, s. 1635 – 1637.

29 ĀSBRING, E.: *A vo Viedenskom lese stále stoja stromy*. Žilina : Absynt, 2015, s. 88.

(„telesnosť“), tak na úrovni krvi a endokrinných žliaz, s jasným dopadom na ich psychológiu: rasové miešanie deformuje telesnosť, charakter a inteligenciu.³⁰

Takéto chápanie rasy ako „ideológie krvi“ odhaľuje „intímne prepojenie“, ktoré existuje medzi (bio)medicínskym myslením a rasou. Opatrenia na odstránenie či vylúčenie „neplodných“, alebo „závadových“ zložiek z danej spoločnosti (z „národa“, z „rasy“), či už išlo o „závadovosť“ „biologickú“ („fyzická neduživosť“), alebo „sociálnu“ („paraziti“), neboli obhajované „rasizmom“, ale takmer vždy ako potreba medicínska („hygienická“).³¹

Celé desaťročia pred nástupom Hitlera k moci boli európske vlády zaujaté myšlienkou efektívnej formy kontroly pôrodnosti „neželaných zložiek spoločnosti“. Myšlienky praktickej selekcie ale nerozvíjali a nezavádzali do praxe „rasisti“, ale vedci, ktorí sa v danom čase tešili veľkej autorite. Vo Veľkej Británii, na pôde *Eugenickej vzdelávacej spoločnosti*, diskutovali otázky eugenickej selekcie pod vedením prezidenta tejto spoločnosti (1915 – 1916) Leonarda Darwina, syna Charlesa Darwina, významní vedci, a zároveň prezidenti iných eugenických spoločností z Európy: ichtyológ a zakladateľ Stanford Univerzity David Starr Jordan, prezident Eugenickej sekcie *American Genetic Association*; zoológ Edmond Perrier, prezident *Société française d'eugénique*; biológ Alfred Ploetz, prezident *Internationalen Gesellschaft für Rassenhygiene*; antropológ Giuseppe Sergi, prezident *Comitato italiano per gli studi di eugenica*, a medzi členov spoločnosti patrili aj sexuológ Havelock Ellis, filozof F. C. S. Schiller a psychológ Charles E. Spearman.³²

Neskôr nemeckí akademici a vedci, opäť žiadni „rasisti“, obhajujúci myšlienky rasovej hygieny, privítali Hitlerov sľub, že v základoch nacistickej politiky bude rasová otázka. Viacero výskumných ústavov, zaoberajúcich sa rasovou hygienou, existovalo dávno pred nástupom Hitlera k moci a v roku 1932 bola rasová hygiena súčasťou kurzov na lekárske fakultách a univerzitách.³³ Vtedajšie vedecké kapacity, združené okolo antropológie, biológie, psychológie, psychiatrie a genetiky, uviedli do života myšlienky, na ktorých sa postavili praktiky sociálneho inžinierstva nacistickej rasovej politiky: vedecké kapacity hovorili o „osudovej otázke“ odstrániť z Volk a Reich „neplodné prvky“ a „židovskú proti-rasu“.³⁴

Typologický význam slova rasa – pokus o určenie čo najväčšieho počtu spoločných telesných znakov danej skupiny – sa v nacistickej rasovej ideológii zrútil do genealogického významu „vznešeného krvného pôvodu“, ktorý prenikal do politiky ako pokus o povýšenie istého telesného („krvného“) typu so „vznešeným pôvodom“ na „nositeľa politickej akcie“ v dejinách.³⁵

30 CHAPOUTOT, J.: *La loi du sang. Penser et agir en nazi*, s. 96 - 97, 148.

31 DORON, C.-O.: Race et médecine. Une vieille histoire. In: *médecine/sciences*, 29 (10), 2013, s. 918 - 922.

32 HRABOVSKÝ, M.: *Rasa*, s. 193.

33 Pozri: PROCTOR, R. N.: *Racial Hygiene*.

34 SCHMIDT-DEGENHARD, T.: *Robert Ritter (1901 – 1951), Zu Leben und Werk des NS-„Zigeunerforschers“*. Tübingen, 2008, s. 8.

35 VOEGELIN, E.: *Published Essays, 1940 – 1952*. The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 10. Columbia and London : University of Missouri Press, 2000, s. 27 – 28. VOEGELIN, E.: *Published Essays, 1934 – 1939*. The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 9. Columbia and London : University of Missouri Press, 2001, s. 42.

Túto politickú ideu rasy ponúkol Hitler ako jedno zo svojich hlavných politických posolstiev, v ktorom sa nemecký národ stáva súčasťou plánu Stvoriteľa Vesmíru: „Za čo musíme bojovať, je ochrana existencie a rozmnožovanie našej rasy a nášho národa, za obživu jeho detí a udržanie čistoty krvi, slobody a nezávislosti vlasti, aby náš národ mohol naplniť svoje poslanie pridelené mu od Stvoriteľa Vesmíru.“³⁶

Tento príklad využitia genealogického významu slova rasa v nacistickej rasovej ideológii odhaľuje, že význam slova rasa ako „pôvod“ alebo „krv“ prepožičiava „rase“ výrazne emocionálny rozmer. Takéto chápanie rasy môže viesť až k vytvoreniu nadradeného seba-chápania, pretože príslušnosť k nejakému rasovému spoločenstvu sa náhle chápe ako výsada *par excellence*. Navyše, v rámci takéhoto chápania rasy, následne mohla vzniknúť konkrétna ideológia, ktorá začala hlásať, že „vznešená rasa“ – „múdrejšia“, „kreatívnejšia“ a „kultúrnejšia“ – je ohrozená príchodom „nekultúrnych rás“.³⁷ „Vznešenejšia“, „múdrejšia“, „kreatívnejšia“ a „kultúrnejšia“ rasa si jednoznačne zaslúži, aby bola chránená, pretože je stelesnením skutočnej humanity, civilizácie a morálky. Presne ako bez zložitej argumentácie uviedla *Príručka SS pre ideologické vyučovanie*: „Morálne je to, čo prospieva k rasovej ochrane nemeckého ľudu. Nemorálne to, čo prekáža takejto ochrane.“³⁸

Záver

Aktuálne publikácie venujúce sa problematike rasy tvoria pozoruhodne rozsiahlu „knižnicu“. Dennodenné vychádzajú nové štúdie skúmajúce rasu v medicíne, genetike, psychológii, histórii, bývaní, trhu, IQ alebo produkcii potravín. Vzhľadom na túto masívnu produkciu odlišných prístupov k rase je prinajmenšom zavádzajúce tvrdiť, že vôkol témy rasy existuje akési „tabu“. Na údajné „tabu“ v problematike rasy upozorňujú jednotlivci alebo skupiny, ktoré – z rôznych dôvodov – nepristupujú k rase s metodologickým *odstupom*, pretože problematika rasy sa netýka *iba* zadelovania ľudí do rás.

Tému rasy, pokiaľ ide o zapadnú civilizáciu, rámcejú tri zásadné okruhy: (1) výskum etymológie slova rasa v rámci tejto civilizácie, (2) výskum rasových klasifikácií v rámci tejto civilizácie, (3) výskum rasovej ideológie ako sekulárneho symbolického systému, ktorý, ako iné ďalšie moderné ideológie, vyplňal (a vyplňa) vákuum po ústupe kresťanského náboženstva. Predložený text sa sústredil iba na prvý z týchto okruhov, pretože predstavuje nevyhnutný základ k pochopeniu rasovej ideológie. Ale všetky okruhy spolu súvisia. Od okamihu, keď sa slovo rasa dostalo do európskych jazykov bolo využité na zaradovanie ľudí do separátnych skupín. Výskum skupinových fyzických rozdielov medzi ľudskými populáciami, (typologický význam slova rasa), ale nemôžeme hneď

³⁶ HITLER, A.: *Mein Kampf*, s. 434.

³⁷ SAINI, A.: *Superior. The Return of Race Science*. London : 4th Estate, 2019, s. 106.

³⁸ CHAPOUTOT, J.: *La loi du sang. Penser et agir en nazi*, s. 187 – 188.

nazvať rasizmom. Avšak dlhá história zaradovania ľudí do „rasových kolektívov“ odhalila, že hľadanie spoločných fyzických znakov nejakej skupiny ľudí, sa zrútilo do tendencií pripisovať takýmto rasám aj ich nemenné vnútorné vlastnosti (genealogický význam slova rasa).

Ivo Budil presvedčivo preukázal, že príťažlivosť, ktorú rasové „triedenie“ ľudí získalo v prvej polovici 20. storočia, sa prejavila v eugenických hnutiach a nacistickej rasovej ideológii. Teda v brutálnych a vraždených politikách, ktoré svoju autoritu získali cez dočasné spojenie typologického a genealogického významu slova rasa. Kým typologický význam slova rasa prepožičal rase autoritu modernej vedy, genealogický význam slova rasa „naplnil“ rasu „mystickým“ blúznením o údajnom pradávnom a nemennom „krvnom pute“. Túto skazonosnú „alianciu“ dvoch významom slova rasa presekol až ničivý vojenský konflikt, vedúci k porážke nacizmu.³⁹ No kým typologický význam slova rasa bol postupne vytlačený novým vedeckým výskumom, genealogický význam slova dosiaľ „prežíva“ ako pomyselný kostlivec v skrini. A akonáhle nejaký jednotlivец (alebo skupiny) vyťahne genealogický význam slova rasa opäť na svetlo, budeme sa môcť znovu presvedčiť, akým spôsobom dokáže „mystická teória krvi“ zvíťaziť nad realitou.

Použitá literatúra

- ĀSBRING, E.: *A vo Viedenskom lese stále stoja stromy*. Žilina : Absynt, 2015.
- ASMA, S, T.: Metaphors of Race: Theoretical Presuppositions Behind Racism. In: *American Philosophical Quarterly*, 32 (1), 1995, s. 13 – 29.
- AUSTIN, J. L.: Význam slova. In: *Organon F*, 5 (3), 1998, s. 250 – 265.
- BANTON, M.: *Racial Theories*. Second Edition. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
- BANTON, M.: The Vertical and Horizontal Dimensions of the Word *Race*. In: *Ethnicities*, 10 (1), 2010, s. 127 – 149.
- BUDIL, I. T.: *Úsvit rasismu*. Praha : Triton, 2013.
- BUDIL, I. T.: *Truimf rasismu*. Praha : Triton, 2015.
- CONZE, W., SOMMER, A.: Rasse. In: BRUNNER, O., CONZE, W., KOSEL-LECK, R. (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Band 5. Pro – Soz. Stuttgart : Klett-Cotta, 1994, s. 135 – 178.
- DIEZ, Ch. F.: *An Etymological Dictionary of the Romance Language*. London, Edinburgh : Williams and Norgate, 1864.
- DORON, C.-O.: Race et médecine. Une vieille histoire. In: *médecine/sciences*, 29 (10), 2013, s. 918 – 922.
- DORON, C.-O.: Race and Genealogy: Buffon and the Formation of the Concept of “Race”. In: *Humánna. Meňte Journal of Philosophical Stužieš*, 22, 2012, s. 75 – 109.

39 BUDIL, I. T.: *Úsvit rasismu*. Praha : Triton, 2013. BUDIL, I.: *Truimf rasismu*. Praha : Triton, 2015.

- GLASGOW, J., HASLANGER, S., JEFFERS, CH., SPENCER, Q.: *What is race? Four Philosophical Views*. New York : Oxford University Press, 2019.
- GÜNTNER, H. F. K.: *Rassenkunde Europas*. München : J. S. Lehmanns Verlag, 1926.
- HITLER, A.: *Mein Kampf*. München : Zentralverlag der NSDAP, 1936.
- HRABOVSKÝ, M.: Etymology of the Word "Race" and the Issue of the Concept of "Race". In: *Judaica et Holocaustica*, 10 (1), 2019, s. 5 – 45.
- HRABOVSKÝ, M.: *Kone, psy a ľudia*. Bratislava : Bratislava Policy Institute, 2020.
- HRABOVSKÝ, M.: *Rasa*. Bratislava : Veda, 2018.
- CHAPOUTOT, J.: *La loi du sang. Penser et agir en nazi*. Paris : Editions Galimard, 2014.
- KLUGE, F.: *An Etymological Dictionary of the German Language*. London : Geogre Bell & Sons, 1891.
- KNAPP, V.: *Problém nacistické právní filosofie*. Český Těšín : Aleš Čeněk, 1947.
- NIŽŇANSKÝ, E., HRABOVSKÝ, M.: *Rasizmus, Antisemitizmus, Holokaust (Anticiganizmus)*. Bratislava : Stimul. Acta Historica Posoniensa XXII, 2013.
- PICK, E.: *An Etymological Dictionary of the French Language*. London : John Murray, 1869.
- PIGLIUCCI, M., KAPLAN, J.: On the Concept of Biological Race and Its Applicability to Humans. In: *Philosophy of Science*, 70 (5), 2003, s. 1161 – 1172.
- PIGLIUCCI, M.: What are we to make of the concept of race? In: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 44, 2013, s. 272 – 277
- PROCTOR, R. N.: *Racial Hygiene*. Cambridge, Massachusetts, London : Harvard University Press, 1998.
- QUINCHON-CAUDAL, A.: Sang et nazisme. In: TAGUIEFF, P.-A.: *Dictionnaire historique et critique du racisme*. Paris : Press Universitaires de France, 2013, s. 1635 – 1637.
- REICHEL, P.: *Svůdný klam třetí říše. Fascinující a násilná tvář fašizmu*. Praha : Argo, 2004.
- REISIGL, M. – WODAK, R.: *Discourse and Discrimination: Rhetorics of Racism and Antisemitism*. London and New York : Routledge, 2001, s. 135 – 178.
- SAINI, A.: *Superior. The Return of Race Science*. London : 4th Estate, 2019.
- SCHMIDT-DEGENHARD, T.: *Robert Ritter (1901 – 1951), Zu Leben und Werk des NS-„Zigeunerforschers.“* Tübingen, 2008.
- SKEAT, W. W.: *A concise Etymological Dictionary of the English Language*. Oxford : Oxford Univerzity Press, 1882.
- SKEAT, W. W.: *An Etymological Dictionary of the English Language*. Oxford : Oxford Univerzity Press, 1882.
- STRATMANN, F. H.: *A Dictionary of the Old English Language*. Krefeld : Kramer and Baum, 1867.
- TAGUIEFF, P.-A.: Race : de l'abus des mots à la peur des mots. In: *Tribune*, 2018. Dostupné online na: https://www.lexpress.fr/culture/race-de-l-abus-des-mots-a-la-peur-des-mots_2021463.html

VOEGELIN, E.: *Published Essays, 1934 – 1939*. The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 9. Columbia and London : University of Missouri Press, 2001.

VOEGELIN, E.: *Published Essays, 1940 – 1952*. The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 10. Columbia and London : University of Missouri Press, 2000.

WIERZBICKA, A.: *Sémantika: elementární a univerzální sémantické jednotky*. Praha : Karolinium, 2014.

Mgr. Milan Hrabovský, PhD.

Ancienne Route 9

1218 Le Grand-Saconnex GE Suisse

milan.t.hrabovsky@gmail.com

OCRID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2571-3678>

Individuálna sloboda a spoločné dobro z pohľadu Jacquesa Maritaina

Ol'ga Gavendová

GAVENDO VÁ, O.: Individual freedom and the common good from the point of view of Jacques Maritain. *Studia Aloisiana* 1/2023.

The concepts of individual and common are opposite. At first glance, it seems that if freedom is individual, it can hardly be merged with the common good. In practice, this is most evident in societies that are built on individualistic foundations; then the common good recedes into the background. The common good itself is understood differently. Sometimes it is understood as the good of the individuals involved, other times as the good of the community as a whole. What we mean by the common good determines to what extent society can make demands on individuals for the common good and where it must stop because it would endanger the person. On the other hand, the point at which the demands of the individual must give way in favour of the common good also depends on this. A balanced position between individual freedom and the common good is offered by the personalist thought of J. Maritain.

Keywords: person, individual, common good, freedom, happiness

Sloboda je pre človeka dôležitou hodnotou. Chce žiť slobodne, slobodne konať, realizovať sa. Od spoločnosti požaduje, aby mu to umožnila. To je jednou z funkcií spoločného dobra. Pokiaľ človek zo spoločného dobra profituje, nedochádza k žiadnym problémom, dokonca sa neraz odvoláva na právo mať na ňom účasť. Problém však nastáva, keď sa od jednotlivca požaduje niečím prispieť k spoločnému dobru. Takáto požiadavka sa neraz chápe ako obmedzenie individuálnej slobody. Nesprávny vzťah individuálnej slobody a spoločného dobra môže viesť k dvom opačným zabsolútneniam: na jednej strane je zabsolútnenie jednotlivca, ktorý v mene človeka zabúda na spoločnosť; na druhej strane je zabsolútnenie spoločnosti, ktoré v mene spoločnosti zabúda na človeka. Pohľad do minulosti ukazuje, že obe formy absolutizmu sú viac-menej stálou hrozbou. To, že človek od spoločnosti v mnohom závisí, že

ho do istej miery spoločnosť utvára, je zrejmé. Treba si však položiť otázku, čo a do akej miery môže spoločnosť požadovať od človeka, aby tým neohrozila jeho slobodu, ale zároveň zabezpečila aj spoločné dobro. Pokiaľ sa dá chrániť človek a kedy sú dôležitejšie požiadavky spoločnosti? Kde je ten bod, kedy sa človek musí podriadiť tomu, že je súčasťou spoločnosti, a kde sa spoločnosť musí zastaviť, aby neohrozila človeka?

Uvedenými otázkami sa zaoberal aj J. Maritain a hľadal vyrovnanú pozíciu medzi záujmami jednotlivca a spoločnosti. Niektoré aspekty vzťahu medzi človekom a spoločnosťou analyzoval napr. v diele *Integrálny humanizmus* (1936), metafyzické predpoklady ich správneho vzťahu rozpracoval v diele *Práva človeka a prirodzený zákon* (1942). Svoj názor potom zhrnul a ešte prehĺbil v diele *Osoba a spoločné dobro* (1947). Tému systematicky predstavuje v diele *Človek a štát* (1951), kde už nie je natoľko markantný jeho katolícky svetonázor, ale používa laickejší argumentačný štýl.¹ Jeho diela sú výsledkom rôznych konferencií a prednášok, takže k téme sa pravidelne vracal a znova o nej premýšľal. V mnohom vychádza z Tomáša Akvinského, no snaží sa nájsť také praktické východiská, nezávislé od názorovej orientácie, ktoré budú schopné poskytnúť všeobecne prijateľný základ na riešenie tejto otázky. Ak by totiž spoločnosť chcela fungovať bez nejakých spoločných východísk, potom nevieme, čo ju drží spolu, čo tvorí jednotu spoločnosti, v ktorej má každý svoje hodnoty. Maritain hľadá také riešenie, ktoré by zachovalo slobodu jednotlivca, ale zároveň udržalo pohromade spoločnosť. Že jeho postoj je akceptovateľný aj ľuďmi s odlišnou názorovou, konfesijnou či filozofickou orientáciou dosvedčuje napr. skutočnosť, že osobne prispel k formulácii deklarácie ľudských práv pre OSN.² Pri hľadaní vzťahu medzi individuálnou slobodou a spoločným dobrom budeme postupovať podobne ako Maritain. Najskôr si objasníme základné východiská: kto je človek ako individuum a osoba, potom sa pozrieme na šťastie ako cieľ, ktorý chce dosiahnuť, a na slobodnú vôľu, ktorá je základom pre slobodu nezávislosti, a následne budeme skúmať vzťah slobody a spoločného dobra.

Individuum a osoba

Kľúčom k chápaniu vzťahu individuálnej slobody a spoločného dobra je človek, presnejšie človek ako osoba³ a už tým sú v istom zmysle vymedzené dva

1 Porov. VALENTINI, T.: Fondamenti, valori e limiti della democrazia: tornare a leggere Maritain „filosofo della politica“. In *Studium Ricerca, Filosofia*, roč. 117. sept./okt., 2021, č. 5, s. 79. Po skúsenosti s dvomi svetovými vojnami, politickým totalitarizmom, sovietskym kolektivismom, ale aj kapitalistickým individualizmom sa usiluje nájsť ďalšiu možnosť, ako sa vyhnúť extrémom marxistického kolektivismu i liberálneho individualizmu. Spolu s E. Mounierom ju nachádza v personalistickej a komunitárnej demokracii. Porov. *Tamtiež*, s. 83.

2 K posunu v myslení prispel aj pobyt v USA. Kým *Integrálny humanizmus* písal v optike Európana, v ďalších dielach sa už odráža skúsenosť pluralizmu, s ktorým sa stretol v USA. Porov. CECCANTI, S.: Governo e democrazia, la lezione perduta di Maritain. In *Riformista*, 7. 4. 2022.

3 Maritain vo svojich textoch používa ako pojem osoba, tak aj pojem osobnosť a až z kontextu sa dá pochopiť, že pojem osoba má ontologickú hodnotu, týka sa prirodzenosti osoby, kým pojem osobnosť

svety: duchovný i materiálny. Tieto dva svety sa navzájom odlišujú, ale človeka nerozdeľujú: „Ide o tú istú úplnú bytosť, ktorá je v jednom zmysle individuom a v druhom osobou. Ja som celý individuom vzhľadom na materiálnu stránku a celý osobou vzhľadom na duchovnú stránku.“⁴

Osoba je „úplná individuálna podstata intelektuálnej prirodzenosti, schopná vládnuť nad svojou činnosťou“⁵ Človek ako osoba sa vlastní prostredníctvom inteligencie a vôle. Nie je len fyzickým súcnom; má vznešenejšiu a bohatšiu duchovnú existenciu, schopnú poznávať a milovať. Riadi sa

„inteligenciou a vôľou; neexistuje len vo fyzickom svete, ale existuje duchovne v poznaní a láske tak, že istým spôsobom je univerzom o sebe, mikrokozmosom, v ktorom môže celý veľký vesmír obsiahnuť poznaním a s láskou sa celý môže darovať bytosťami, ktoré sú rovnako ako on ďalšími bytosťami osebe – vzťah, aký nemožno nájsť vo fyzickom svete.“⁶

Človek je osobou vďaka duchovnej duši: „V mäse a kostiach existuje duša, ktorá je duchom a má väčšiu hodnotu než celý fyzický vesmír. Akokoľvek je ľudská osoba závislá od akcidentov matérie, predsa existuje len na základe svojej duše (...). Duch je koreňom osobnosti.“⁷ Osoba je však len jedným z pólov ľudskej bytosti. Druhým pólom je individuálnosť, ktorá má základ v matérii.

Matéria je v istom zmysle ne-bytím, je možnosťou prijímať a podstatne sa meniť, vyžaduje si formu, s ktorou tvorí podstatnú jednotu. „Každý z nás, nakoľko je individuom, je zlomkom druhu, časťou tohto univerza, jednotlivým bodom v nesmiernej sieti síl a vplyvov či už kozmických, etnických, či historických a je podriadený ich zákonitostiam. Je podriadený determinizmu fyzického sveta.“⁸ Keďže je však aj osobou, z celej prírody je tým najvznešenejším, kým individualita nie je ničím iným než princípom individuácie, a je spoločná ľuďom, živočíchom, rastlinám i mikróbov.⁹ Rozlišovanie medzi individuom a osobou je, podľa Maritaina, dôležité, lebo

„rozvíjať vlastnú individualitu znamená žiť sebeckým životom vášní, robiť zo seba centrum všetkého a dôjsť napokon k tomu, že [človek] bude otrokom tisícov prechodných dobier, ktoré nám prinášajú biednu chvíľkovú radosť. Naopak, osobnosť vzrastá v miere, v akej sa duša povznášajúca sa nad zmyslový svet pripútava užšie rozumom a vôľou k tomu, čo dáva život ducha.“¹⁰

má sociálnu hodnotu a týka sa kultúrnosti osoby, ktorá sa rozvíja v procese formácie. Osobnosť nadobudnutá vďaka kultúre samozrejme v sebe zahŕňa osobu so všetkými právami a povinnosťami, vyplývajúcimi z jej prirodzenosti. Porov. VIOTTO, P.: La riflessione sulla persona in Jacques Maritain. In *Alpha Omega*, VII, 2004, č. 3, s. 466.

4 MARITAIN, J.: *La persona e il bene comune*. Brescia: Morcelliana, 1963, s. 26.

5 MARITAIN, J.: *Traja reformatori*. Trnava: SSV, 1947, s. 21.

6 MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*. Brescia: Morcelliana, 1979, s. 11 – 12.

7 MARITAIN, J.: *Per una filosofia dell'educazione*. Brescia: La Scuola, 2001, s. 69.

8 MARITAIN, J.: *La persona e il bene comune*, s. 23.

9 „Zatiaľ čo osoba spočíva na jestvovaní ľudskej duše (...), individualita ako taká sa zakladá na požiadavkách vlastných matérii.“ MARITAIN, J.: *Traja reformatori*, s. 22.

10 MARITAIN, J.: *Traja reformatori*, s. 25.

Individuum a osoba nie sú teda oddelené, ale človek je individuum vzhľadom na všetko, čo nesie so sebou matéria, ale je osobou vzhľadom na to, čo prináša ľudský duch. Materiálna stránka podstatne patrí k človeku, je však nesprávne považovať ju za jedinú stránku. Ako individuum je súčasťou sveta, zaberá určitý priestor, má hmotné, telesné potreby. Nemôže však žiť len ako individuum, ale musí žiť aj ako osoba a obe dimenzie rozvíjať. To sa deje odlišnými spôsobmi: inak sa podelí o svoje poznatky a skúsenosti (osoba) a inak sa podelí o jabĺčko (individuum). Preto človek má realizovať, uskutočňovať to, čo je v jeho prirodzenosti.¹¹ Je osobou a to je východisko preto, aby sa stal osobnosťou. Človek sa má stať tým, čím je. Utvára sa svojím konaním. Schopnosť autodeterminácie, schopnosť „mať sa vo svojich rukách“ a slobodne sa orientovať na vlastný cieľ nás stavia pred veľké bohatstvo ľudskej osoby, a zároveň pred zodpovednosť, ktorá je s týmto bohatstvom nevyhnutne spojená. Človek, rovnako ako ostatné stvorenia, chce nevyhnutne a z vlastnej prirodzenosti najvyššie Dobro a šťastie, ale ľudská osoba – na rozdiel od nerozumných súcien – je slobodná v tom, pre aké dobro sa rozhodne a akú cestu si zvolí. Maritain jasne vysvetľuje zvláštny vzťah medzi človekom a jeho cieľom, keď tvrdí, že „chcenie posledného cieľa chápaného v stave celkom *neurčenom* alebo chcenie najvyššieho dobra jednoducho ako dobra a šťastia – to je nutne určené prirodzenosťou.“¹² Umožňuje to schopnosť poznávania a chcenia.

Šťastie človeka a slobodná vôľa

V súlade s myslením Tomáša Akvinského Maritain tvrdí¹³, že každé súcno miluje seba samého a Boha viac ako seba. Každé stvorené súcno preto smeruje k Bohu, k najvyššiemu Dobru, ako k svojmu cieľu a keď tento cieľ dosiahne, vtedy sa naplno uskutoční, veď viac už nemôže dosiahnuť. Z bytostnej otvorenosti človeka pre Boha pramení jeho dôstojnosť a hodnota. Hodnotu nedostáva od spoločnosti, ale ju má sám v sebe.¹⁴ Aj pre človeka dosiahnutie najvyššieho Dobra znamená uskutočnenie vlastnej dokonalosti podľa ľudskej prirodzenosti, a to mu prináša plné šťastie. Šťastie je šťastím, ak nekončí, ak je

11 Porov. MARITAIN, J.: *La persona e il bene comune*, s. 17.

12 MARITAIN, J.: *Devět lekcí o základních pojmech filosofické etiky*. Praha : Triáda, 2019, s. 73.

13 S odkazmi na Tomáša Akvinského sa v Maritainovom diele stretávame často. Preto sa označuje za novotomistu, hoci sám sa s týmto označením neidentifikoval. Skôr sa ironicky považuje za paleotomistu, lebo tomizmus nie je filozofiou jedného človeka, ale všetkých ľudí, ktorí sledujú zákonitosti prirodzeného rozumu, nezávisle od obdobia alebo kultúry, v ktorých sa nachádzajú. Maritain nepreberá Tomáša doslovne, jeho myslenie skúma z pohľadu Tomášových komentátorov, ale aj z pohľadu novodobých autorov; niekedy mu oponuje, kritizuje ho a v témach, kde rozvoj vied zmenil východiská, rozvíja vlastné úvahy, dopĺňa témy, ktorým sa Tomáš nevenoval, ako napr. estetika, poézia, sociológia a psychológia. Porov. VIOTTO, P.: *Introduzione al Maritain*, s. 17 – 18.

14 Preto môže Maritain rozlišovať medzi občianskymi právami, ktoré ochraňujú občanov danej spoločnosti, a ľudskými právami, ktoré ochraňujú práva aj tých, ktorí nepatria do žiadnej spoločnosti. Ľudské práva vychádzajú z ľudskej prirodzenosti; každý človek má ako osoba absolútnu dôstojnosť. Porov. MARITAIN, J.: *I diritti dell'uomo e la legge naturale*. Milano: Vita e pensiero, 1977, s. 60-82.

bezhraničné, a také môže dať len absolútne Dobro. Na rozdiel od nerozumných súcien, ktoré k nemu smerujú nevyhnutne, človek k tomuto Dobru smeruje slobodne. Chcenie najvyššieho Dobra a vlastného šťastia je síce nevyhnutné, ale je slobodný zvoliť si toto alebo tamto dobro a smerovať k nemu ako k svojmu poslednému cieľu. V tom spočíva veľkosť, ale zároveň aj úbohosť človeka: povolaný dosiahnuť Boha, najvyššie Dobro v poznaní a v láske, môže si slobodne zvoliť za najvyššie dobro aj to, čo nie je Bohom a tým neuskutočniť svoju plnú dokonalosť a odmietnuť svoje šťastie.¹⁵ Naoko paradoxne tak

„absolútne dobro, (blaženosť vo všeobecnosti), chceme nevyhnutne; napriek tomu Boha, toho ukrytého Boha, ktorý je absolútnym dobrom a subsistujúcou blaženosťou, a ktorého prirodzene každé stvorenie miluje viac ako seba, nechceme ako cieľ nášho života a vrchol poriadku nášho konania a nemilujeme ho nadovšetko ako takého, ak nie slobodnou voľbou, voľbou, ktorú máme možnosť odmietnuť.“¹⁶

V chcení sú vlastne obsiahnuté tri charakteristiky: prvá, ak človek niečo chce, tak to chce ako dobro (ontologické dobro, transcendentálne dobro). Druhá charakteristika: človek nemôže netúžiť po *svojom* čistom a jednoduchom dobre, to znamená po svojom *úplnom dobre*, po naplnení celej svojej bytosti, všetkých svojich schopností túžiť a milovať; je preňho nemožné netúžiť po šťastí. A tretia charakteristika: všetko, čo chce, je v dynamizme ľudskej slobody chcené na základe túžby po úplnom dobre, teda po šťastí.¹⁷

V hľadaní dobra, toho pravého dobra, sa stretávajú dve veľmi rozdielne túžby, ktoré implikuje pojem posledného cieľa: „na jednej strane túžba po *úplnom dobre* (teda šťastí) – a to je nutne vopred dané prirodzenosťou; na druhej strane túžba po *určitom* dobre, ktoré pokladáme za svoje úplné dobro a za svoje šťastie – a to závisí od našej slobody.“¹⁸ A Maritain ďalej vysvetľuje: „Nemôžeme netúžiť po šťastí. Túžba po šťastí je prirodzená túžba, nie mravná. Pokiaľ ide o šťastie všeobecne, neexistuje slobodné rozhodnutie. Ale musíme slobodne zvoliť alebo slobodne určiť, v čom spočíva naše šťastie. Svojou prirodzenosťou sme zviazaní byť slobodnými. Tejto voľbe šťastia nemôžeme uniknúť.“¹⁹

Túžba po blaženosti a láska k najvyššiemu Dobru sú, podľa Maritaina, materiálne to isté, láska k blaženosti je podriadená láske k najvyššiemu Dobru. Skutočnosť, že moje úplné dobro, teda šťastie, je jedno s Dobrom, je základnou pravdou, ktorá však pre človeka nie je bezprostredne evidentná. Keďže človek nie je len živočích a má inteligibilný pojem dobra ako takého, teda Dobra, ktoré presahuje každé zvláštne dobro. Toto Dobro je to, čo je dobré svojou esenciou,

15 Bližšie o Akvinského chápaní prirodzenosti človeka, jeho nasmerovania na Boha a dôsledkov prvého pádu na vôľu a rozum človeka pozri SPIŠIAKOVÁ, M.: Ku vzťahu prirodzenosti a milosti: extrincizmus vs. integralizmus. In *Studia Aloysiana*, roč. 12, 2021, č. 4, Bratislava: Teologická fakulta TU, 2021, s. 38 – 42.

16 MARITAIN, J.: *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, s. 158.

17 Porov. MARITAIN, J.: *Devět lekcí o základních pojmech filosofické etiky*, s. 73 – 74.

18 MARITAIN, J.: *Devět lekcí o základních pojmech filosofické etiky*, s. 73.

19 MARITAIN, J.: *Devět lekcí o základních pojmech filosofické etiky*, s. 74.

čo je dobré v celej šírke pojmu dobra. Ale pritom to nie je idea: predovšetkým preto, lebo je predmetom chcenia – chcenia, zaiste slobodného, ale v ktorom ľudská sloboda len prakticky uznáva to, čo je, totiž, že Dobro je to, od čoho závisí úplné dobro človeka, ktoré chce nutne. A nie je to idea tiež preto, že vôľa sa týka len toho, čo patrí k existenciálnemu poriadku. Toto Dobro je absolútne Dobro, a absolútne Dobro je Dobro subsistujúce, je to Boh.²⁰ Ľudská osoba je tak „nasmerovaná priamo na Boha ako na svoj absolútny posledný cieľ, a toto priame nasmerovanie na Boha transcenduje každé stvorené spoločné dobro, spoločné dobro politickej spoločnosti a vnútorné spoločné dobro sveta.“²¹

Posledným cieľom človeka je teda Boh. Lenže v prirodzenom poriadku, v živote tento cieľ človek dosahuje len nedokonale. Nikdy nemôže „dosiahnuť“ Boha. Ale tým, že sa postupne uskutočňuje, rastie ako osobnosť, postupne dovŕšuje svoju ľudskosť. Posledný cieľ dosahuje dokonale až v nadprirodzenom poriadku. Vtedy bude kontemponovať Boha, vtedy bude naplno definitívne blažený.²²

Prirodzenú túžbu vidieť Boha Maritain kladie medzi trans-naturálne túžby človeka. Trans-naturálne preto, lebo v prirodzených podmienkach ľudského života človek nikdy nedosiahne ich naplnenie, lebo absolútne Dobro, Boh, presahuje naše prirodzené limity. Okrem toho človek potrebuje aj transcendentálne zdokonalenie, svojím konaním musí realizovať sám seba, ale tým sa dostávame k ďalšiemu významu slobody.

Sloboda nezávislosti

Doposiaľ sme videli, že slobodná vôľa človekovi dáva možnosť rozhodnúť sa, či a čo chce, pre aké dobro sa rozhodne. Je to však len jeden význam slobody. Tému slobody sa Maritain venoval pri rôznych príležitostiach a pomerne dlhé obdobie. Už v 1933 o slobode hovorí v diele *O časovom režime a o slobode* (v talianskom preklade vyšlo pod názvom *Politické štruktúry a sloboda*) a potom najmä v dielach *Za ľudskejšiu politiku* (1944) a *Od Bergsona k Tomášovi Akvinskému* (1944). Okrem slobodnej vôle sa Maritain venoval aj spontánnej slobode. Slobodná vôľa totiž nie je cieľom pre seba, ale slúži ako prostriedok, aby človek mohol byť sám sebou. Len takýto človek je skutočne slobodný, lebo svoj život založil na dobre, pre ktoré sa rozhodol z lásky k Dobru.²³ A sám sebou sa môže stať vtedy, keď dôvodom jeho činnosti nie je

20 Porov. MARITAIN, J.: *Devět lekcí o základních pojmech filosofické etiky*, s. 86. Sloboda spočíva v tom, že vôľa vládne nad praktickým súdom, ktorý ju determinuje. Inteligencia nemôže špekulatívne vyhlásiť, že táto činnosť musí byť zrealizovaná, súd inteligencie je špekulatívno-praktický. Až vôľa prakticky rozhoduje, že túto činnosť musím tu a teraz urobiť – v tých konkrétnych podmienkach a okolnostiach, v ktorých sa nachádzam. Prakticko-praktický je až súd vôle. A hoci nejaké dobro odmietnem, lebo z nejakého dôvodu uprednostním niečo iné, stále platí, že chcem šťastie, chcem blaženosť.

21 MARITAIN, J.: *La persona e il bene comune*, s. 10.

22 Porov. MARITAIN, J.: *Devět lekcí o základních pojmech filosofické etiky*, s. 90.

23 Porov. VIOTTO, P.: *Introduzione a Maritain*, s. 82.

nejaký vonkajší princíp či podnet, ale vnútorný impulz. Lebo človek je jediný tvor, ktorý je slobodný stať sa slobodným, je jediným tvorom, ktorý sa nerodí slobodný, ale sa rodí slobodný stať sa slobodným. A slobodným sa stáva cez výchovu, kultúru, zodpovednosťou voči sebe, voči druhým, voči Bohu.²⁴ Preto slobodná vôľa je predpokladom pre slobodu spontánnosti, resp. nezávislosti (neprítomnosti nátlaku). Dá sa povedať, že človek *má* slobodnú vôľu, aby mohol *byť* slobodný.

„Byť slobodný“ znamená môcť naplňovať vlastnú prirodzenosť. Spontánnu sloboda je vlastná všetkým súcnam – kameň môže „slobodne“ padať do údolia, ak nemá nejakú vonkajšiu prekážku, ktorá mu v tom bráni, lebo k prirodzenosti kameňa patrí, že podlieha gravitačnému zákonu. Ak má rastlina dostatok pôdy, vody a svetla, môže „slobodne“ rásť, lebo k prirodzenosti rastliny patrí rast a látková výmena. U živočícha sa už sloboda dá viac pozorovať, lebo sa pohybuje v priestore, ale aj živočích nasleduje vlastnú prirodzenosť – ak vlk zmyslami zachytí pach ovce, spontánne sa za ňou rozbehne, ale ak zachytí vôňu fialky, tak sa nezačne pást, lebo živiť sa takouto potravou nepatrí k jeho prirodzenosti. Človek tiež koná v súlade so svojou prirodzenosťou, ale do konania vstupuje rozum a slobodná vôľa, jeho prirodzenosť je aj duchovná. Preto, podľa Maritaina, v prípade človeka je sloboda spontánnosti slobodou nezávislosti, alebo autonómie.

Sloboda nezávislosti však nespočíva v tom, že človek pasívne sleduje sklony prirodzenosti (ako kameň, ktorý poslúcha gravitačný zákon) a neznamená ani svojvôľu. Znamená možnosť dospievať k dokonalosti, ku ktorej je povoláný. Človek musí prejsť od osoby, ktorou je svojou prirodzenosťou, k osobnosti, ktorou sa stáva skrze kultúru, skrze svoju činnosť. Sloboda nezávislosti preto znamená, že sa aktívne stáva sám sebou, že je dostatočným dôvodom svojej činnosti, ktorou sa zdokonaľuje. Z tohto dôvodu sa o slobode nezávislosti nedá hovoriť u tvorov bez slobodnej vôle; k slobode nezávislosti sa dá dôjsť len prostredníctvom činnosti slobodnej vôle.²⁵ A ďalej, čím je človek slobodnejší, tým je aj viac osobnosťou; osobnosť a sloboda rastú (i padajú) spoločne. „Celé dejiny úbohosti i veľkosti človeka sú dejinami jeho úsilia získať svoju osobnosť a s ňou slobodu nezávislosti. Človek je povoláný, aby slobodu získal.“²⁶

Človek, hoci je osobou, a teda je nezávislý, je na základe svojej prirodzenosti na najnižšom stupni osobnosti a nezávislosti, pretože jeho duch tvorí jednotu s matériou, a tým je v istom zmysle podmienený telesnosťou. Na druhej strane, hoci je takýto úbohý, ako osoba túži po slobode. Z toho Maritain odvádza dva druhy túžob: túžby ľudskej osoby, nakoľko je ľudskou, ktoré sú pre človeka prirodzené a sú špecificky ľudské – rozvíjajú sa v sociálnej a politickej oblasti – a potom túžby ľudskej osoby nakoľko ide o osobu, ktorá je účastná transcendentálnej dokonalosti, a teda je osobnosťou. Človek túži po dokonalej autonómii a sebestačnosti, túži podobať sa Bohu. Ide o metafyzické

24 Porov. VIOTTO, P.: La riflessione sulla persona in Jacques Maritain, s. 470.

25 Porov. MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*, s. 13.

26 MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*, s. 13.

a trans-naturálne túžby, ktoré sa realizujú v náboženskej oblasti.²⁷ „Prirodzené túžby smerujú k relatívnej slobode, ktorá je zlučiteľná s podmienkami tu na svete, a bremeno hmotnej prirodzenosti im od začiatku spôsobuje obrovskú porážku (...). Trans-naturálne túžby osoby smerujú k nadľudskej slobode, k čistej a jednoduchej slobode,“²⁸ ktorá je vlastná Bohu. Ako na politickej, tak aj na náboženskej rovine existuje pravé a nepravé oslobodenie človeka. Na politickej rovine pravé oslobodenie spočíva v uznaní práva a spoločného dobra, nepravé v potvrdení absolútnosti individua. Na náboženskej rovine pravé oslobodenie spočíva v uznaní, že človek je Božím stvorením a v prijatí Božej oslobodzujúcej milosti, a nepravé oslobodenie spočíva v tom, že človek je v absolútnej autonómii sám sebe bohom.²⁹

Niekoľko ráz sa v našom skúmaní vyskytol pojem trans-naturálny. Nie je to to isté ako nadprirodzený:

„Keďže osobnosť predstavuje transcendentálne zdokonalenie, ktoré sa v človekovi kvôli matérii nevyhnutne realizuje obmedzeným spôsobom, jeho trans-naturálne túžby nie sú nadprirodzené, lebo sa týkajú konštitutívneho aspektu ľudskej podstaty ako takej, ale nie sú ani celkom ‚prirodzené‘, lebo sa týkajú osobnosti v čistom stave, a tým transcendujú každú špecifickú prirodzenosť.“³⁰

Spoločné dobro

Ľudská osoba sa má stať sama sebou. Je jedným celkom, nie je však uzavretá ako monáda, ale je otvorená; k jej prirodzenosti patrí sociálny život a spoločenstvo. Vzťah k spoločenstvu je dôležitý z dvoch dôvodov. Na jednej strane preto, že človek je individuum, potrebuje spoločnosť, ktorá mu zabezpečuje potrebné podmienky pre existenciu a rozvoj. Plné rozvinutie svojej existencie nedosiahne sám, lebo základné dobrá získava od spoločnosti. Nejde však len o materiálne potreby, o potravu, chlieb, odev, výchovu a pod., v ktorých prijíma pomoc od druhých ľudí, ale aj a predovšetkým potrebuje pomoc, aby sa stal tým, čím je vo/zo svojej prirodzenosti. Druhých ľudí potrebuje nielen pre svoj materiálny, ale aj intelektuálny a morálny život. Na druhej strane človek potrebuje spoločnosť aj kvôli veľkorysosti, ktorá je vlastná ľudskej osobe, jej duchovným schopnostiam poznávať a milovať. Potrebuje byť vo vzťahu s inými osobami, aby sa mohol darovať, aby mohol milovať.³¹ Ľudská prirodzenosť si teda vyžaduje spoločnosť, lebo – ako to hovoril už Aristoteles – človek je politický živočích; preto mu nestačí len rodina, ale je potrebná občianska

27 Porov. MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*, s. 14.

28 MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*, s. 14.

29 Porov. MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*, s. 15n.

30 Porov.: LORENZINI, M.: *L'uomo in quanto persona*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1990 s. 92.

31 Porov. MARITAIN, J.: *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, s. 7.

spoločnosť, ktorá je spoločnosťou ľudských osôb. V spôsobe bytia človeka je vpísané aj spoločné dobro, lebo ho priťahuje darovať sa druhým, pre človeka to nie je niečo vonkajšie, cudzie. Na druhej strane však má ťažkosť spoločnému dobru slúžiť, lebo je aj individuom. Netreba zabúdať, že správny musí byť aj postoj zo strany spoločnosti, ktorá sa nemá limitovať na rozvoj človeka ako individua, ale má umožňovať aj jeho rozvoj ako osoby.³²

Maritain chápe spoločnosť ako „celok celkov, lebo osoba ako taká je celok.“³³ Uvedené myšlienky sú základným kľúčom k správne chápaniu spoločného dobra a postavenia osôb v rámci spoločnosti. Maritain ďalej vysvetľuje:

„Spoločnosť je celok, v ktorom každá časť je celkom (...). Má svoje vlastné dobro, vlastnú úlohu, ktorú má uskutočniť, odlišnú od dobra a diela individuí, ktoré ju tvoria. No toto dobro a toto dielo sú a musia byť podstatne *ľudské* a ak neprispievajú k rozvoju a zlepšeniu ľudských osôb, potom sa zvrhnú.“³⁴

Spoločnosť má cieľ, ktorý sa má usilovať naplniť. Cieľom spoločnosti je spoločné dobro, ktoré nie je ani individuálnym dobrom, ani súhrnom individuálnych dobier jednotlivých osôb, ktoré tvoria spoločnosť, ani dobrom vlastným celku, ktoré podrobuje sebe jednotlivé časti. V takom prípade by sa spoločnosť ako taká rozpadla v prospech svojich častí a viedla by k anarchii. Cieľom spoločnosti je však „dobro spoločenstva, dobro politickej spoločnosti.“³⁵

No aj ľudské osoby, ktoré tvoria spoločnosť, majú svoj cieľ – absolútne Dobro. Ako chápať tieto dva ciele? Ktorý je nadradený? Podľa M. Lorenziniovej netreba zabúdať, že „cieľ spoločnosti je posledným cieľom v istom poriadku a je podriadený absolútnemu poslednému cieľu.“³⁶ Maritain vysvetľuje: „Časné spoločné dobro je cieľ *prostredný alebo sekundárny*: má svoju vlastnú špecifikáciu, ktorá sa odlišuje od posledného cieľa a od večných záujmov ľudskej osoby; ale už v jeho špecifikácii je zahrnuté jeho podriadenie sa tomuto cieľu a týmto záujmom, od ktorých dostáva svoje riadiace príkazy. Má svoju vlastnú pevnú súčnosť a svoju vlastnú hodnotu, ale práve len *pod podmienkou*, že uzná túto svoju podriadenosť a nebude sa stavať ako absolútne dobro.“³⁷

Keďže spoločnosť tvoria ľudské osoby a spoločným dobrom „je dobrý ľudský život množstva, množstva osôb; je to ich jednota v dobrom živote (...). Implikuje a vyžaduje sa uznávanie základných práv osôb.“³⁸ Dobro spoločnosti je väčšie než individuálne dobro preto, lebo vďaka spoločenstvu ďalších osôb sa ľudská osoba zdokonaľuje, lebo vďaka nim môže byť sama sebou.³⁹ Pozícia človeka voči spoločnému dobru závisí od toho, či sa rozvíja ako osoba alebo

32 Porov. MAIONE, R.: Il pensiero „moderno“ di Maritain alla luce di della crisi delle democrazie: il ruolo della persona. In *Democrazia e Diritti Sociali*, 2020, č. 1, s. 97.

33 MARITAIN, J.: *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, s. 8.

34 MARITAIN, J.: *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, s. 8.

35 MARITAIN, J.: *La persona e il bene comune*, s. 31.

36 LORENZINI, M.: *L'uomo in quanto persona*, s. 88.

37 MARITAIN, J.: *Integrální humanismus*. Řím: Křesťanská akademie, 1967, s. 130.

38 MARITAIN, J.: *La persona e il bene comune*, s. 31.

39 Porov. COSTABILE, A.: La dignità dell'uomo e la sua vocazione al bene comune: persona e cittadino nel pensiero di Jacques Maritain. In *Cqia. Rivista Formazione persona lavoro*. II, 2012, č. 4, s. 174. 162 – 179.

ako individuom. Ak jeho „občianstvo“ rastie v optike osoby, človek je ochotnejší slúžiť spoločnému dobru. Všetky osoby, ktoré tvoria spoločnosť, musia mať možnosť žiť svoj život ako osoby, ako slobodné osoby. Tým sa Maritain dostáva k prvej vlastnosti spoločného dobra a tou je redistribúcia dobra, dobro sa musí vrátiť osobám a pomôcť im, aby sa mohli rozvíjať. Druhou vlastnosťou je, že spoločné dobro zakladá autoritu; niekto musí ostatných viesť k spoločnému dobru, rozhodnutia autority sú nasmerované k slobodným ľuďom a pre ich dobro. A tretou vlastnosťou je vnútorná morálnosť spoločného dobra, lebo nejde len o súhrn výhod a užitočnosť, ale má umožňovať čestný a poctivý život množstva ľudí. Spravodlivosť a morálna čestnosť sú podstatnými vlastnosťami spoločného dobra.⁴⁰ Podľa Maritaina sa totiž človek môže stať časťou väčšieho celku bez toho, aby bol podriadený, či utláčaný, len ak spoločenské vzťahy budú morálne dobré. Len tak bude braný ako osoba, a nie ako časť spoločnosti.⁴¹

Spoločným dobrom preto nie sú len cesty, školy, financie, vojsko, zákony, inštitúcie, tradície či kultúrne bohatstvo, ale aj všetko hrdinstvo, morálny život, spravodlivosť, priateľstvo, šťastie, všetky duchovné bohatstvá, ktoré každého v istom zmysle „zaplavujú“ a každému napomáhajú, aby rozvíjal svoj život ako osoba, aby rástla jeho sloboda. V tom spočíva dobrý ľudský život množstva.⁴² Vidno, že personalizmus je sociálnejší, uľahčuje napĺňanie požiadaviek spoločnosti; naopak z hľadiska individualizmu je život v spoločnosti náročnejší.

Ako treba chápať vzťah človeka a spoločnosti? Ako nájsť rovnováhu medzi nimi? Je tu človek pre spoločnosť, alebo spoločnosť pre človeka? Na vysvetlenie správneho vzťahu Maritainovi slúži rozlíšenie medzi individuom a osobou. Ako individuom je človek časťou celku, väčšieho a lepšieho než jeho časti, ktorého spoločné dobro je lepšie, než dobro každého jednotlivca. Ale ako osobnosť z pohľadu zdokonaľovania, ktoré mu je vlastné ako nezávislému a otvorenému celku, vstupuje do spoločnosti a vyžaduje si spoločné dobro.⁴³ Vysvetlenie tohto postoja sa opiera o dva texty Tomáša Akvinského: „Každá ľudská osoba sa má k spoločnosti ako časť k celku a z tohto dôvodu je mu podriadená.“⁴⁴ Človek je individuom, preto je časťou spoločnosti a potrebuje pomoc spoločnosti, aby sa mohol rozvíjať. Ale ďalej Tomáš hovorí: „Človek má v sebe istý život a dobrá, ktoré siahajú nad usporiadanie politickej spoločnosti.“⁴⁵ Ľudská osoba je časťou spoločnosti, ale nie celá a so všetkým, čo je. Tak, ako sa niekto môže celý venovať filozofii, ale nie so všetkými funkciami a cieľmi svojho bytia, filozofii sa venuje, nakoľko mu to umožňuje inteligencia. Alebo iný príklad: bežec beží celý, ale v zmysle, nakoľko mu to umožňuje

40 Porov. MARITAIN, J.: *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, s. 10 – 11.

41 Porov. ZAVATTA, L.: La concezione dei diritti dell'uomo di Maritain. In *Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica*. VI, 2014, č. 1, s. 175.

42 Porov. MARITAIN, J.: *La persona e il bene comune*, s. 32; MARITAIN, J.: *Človek a stát*. Praha : Triáda, 2007, s. 14.

43 „Pojem osobnosti implikuje celok a nezávislosť, akokoľvek je osoba úbohá a utláčaná, ako taká je celkom a nakoľko je osoba, subsistuje nezávislým spôsobom.“ MARITAIN, J.: *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, s. 5.

44 *Summa theol.*, II-II, 64, 2.

45 *Summa theol.*, I-II, 21, 4, ad 3.

svalový aparát, jeho beh však nezávisí od jeho poznatkov o astronómii alebo o hocičom inom.⁴⁶

Vzťah človeka k politickej spoločnosti preto Maritain vysvetľuje nasledovne:

„Nakoľko je osoba na základe určitých podmienok svojho bytia časťou spoločnosti, začleňuje sa celá do dobra spoločnosti a celá sa k nemu zameriava. Ale hneď dodajme, že i keď je človek začlenený celý ako časť do politickej spoločnosti, (lebo môže mať povinnosť položiť za ňu život), napriek tomu nie je časťou politickej spoločnosti *na základe seba celého* a na základe všetkého, čo je v ňom. Naopak, na základe určitých vecí, ktoré sú v ňom, sa človek celý pozdvihuje nad politickú spoločnosť.“⁴⁷

Treba pripomenúť, čo sme uviedli na začiatku, že ľudská osoba hľadá šťastie a definitívne šťastie nachádza v absolútnom Dobre. Preto ju neuspokojí ani individuálne dobro, ani spoločné dobro. Spoločné dobro je správne vtedy, ak „rešpektuje to, čo ho [človeka] presahuje, keď je podriadené – nielen ako prostriedok, ale ako druhotný cieľ – poriadku večných dobier a nadčasovým hodnotám, ktoré rozhodujú o ľudskom živote.“⁴⁸

Preto nakoľko je indivíduom, človek je časťou spoločnosti a má jej slúžiť; nakoľko je osobou, vstupuje do spoločnosti nie podľa všetkého, čím je, lebo láska a poznanie, základné charakteristiky osobnosti, nachádzajú svoje definitívne a plné uspokojenie len v Bohu. Ako osobnosť je nekonečne väčší než spoločnosť; ona je prostriedkom, aby sa mohol slobodne rozvíjať: „Samotná spoločnosť a jej spoločné dobro sú nepriamo podriadené dokonalému naplneniu osoby a jej nadčasových túžob ako cieľu iného poriadku – ktorý presahuje politickú spoločnosť.“⁴⁹

Ak má spoločnosť človekovi pomôcť, aby sa mohol slobodne rozvíjať vo svojom bytí, vo svojej prirodzenosti, potom úlohou spoločnosti nie je len zabezpečenie blahobytu a materiálneho bohatstva, ako sa zvyčajne chápe, ale zlepšenie podmienok ľudského života. Spoločné dobro je v službách osoby, nie indivídua: spoločnosť môže žiadať obety, ak sa usiluje o dobro osôb, nie o dobro indivíduí. Ide o spoločnosť slobodných ľudí, ktorá má, podľa Maritaina, mať nasledovné charakteristiky: je *personalistická*, lebo sa týka osôb, „ktorých dôstojnosť predchádza spoločnosť a nech sú akokoľvek úbohé, vo svojom bytí sú nezávislé“, a preto „túžia po dokonalej duchovnej slobode, ktorú im nemôže dať nijaká spoločnosť.“⁵⁰ Spoločnosť je ďalej *komunitárna*, lebo uznáva prirodzené smerovanie osoby k spoločnosti a k spoločenstvu. Na treťom mieste spoločnosť je *pluralistická*, lebo umožňuje rozvoj rozmanitých autonómnych spoločenstiev, ktoré majú vlastné authority, vlastné slobody a vlastné práva.

46 Porov. MARITAIN, J.: *La persona e il bene comune*, s. 44.

47 MARITAIN, J.: *La persona e il bene comune*, s. 43

48 MARITAIN, J.: *La persona e il bene comune*, s. 38.

49 MARITAIN, J.: *Človek a štát*, s. 133.

50 MARITAIN, J.: *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, s. 19.

A nakoniec spoločnosť je *teistická* alebo *kresťanská*, nie v zmysle, že by od každého člena spoločnosti vyžadovala, aby veril v Boha a aby bol kresťanom, ale v tom zmysle, že má uznávať, že „Boh, princíp a cieľ ľudskej osoby a prvý princíp prirodzeného práva, je aj prvým princípom politickej spoločnosti a autority uprostred nás.“⁵¹

Záver

Maritain vo svojom filozofickom postoji rozlišuje medzi človekom ako individuum a človekom ako osobou. Tento postoj je podľa niektorých autorov novou formou dualizmu, alebo môže prinajmenšom ohroziť tomistický pohľad na človeka ako na jednotu, kým podľa iných autorov ide o nový pohľad na myslenie Tomáša Akvinského, ktorý antropologickú jednotu neohrozuje. Jednota ľudskej osoby však bola pre Maritaina kľúčová a podľa G. Galeazziho rozlišovanie medzi individuum a osobou Maritainovi slúžilo na to, aby sa jednota nezmenila na monizmus.⁵² V dielach *Traja reformátori*, v *Morálnej filozofii*, a najmä v *Integrálnom humanizme* poukazuje na to, že jednostrannosť je pre človeka zhubná. Rovnaká idea sa tiahne celým Maritainovým dielom. Iste, telesná stránka človeka má iné potreby a podlieha iným zákonitostiam ako duchovná stránka, a to treba rešpektovať. Aby sa človek mohol rozvíjať ako človek a realizovať svoju prirodzenosť, potrebuje tak robiť v oboch rovinách integrálne. Tomu má napomôcť aj spoločnosť; spoločné dobro má zahŕňať aj možnosť pre osobnostný, duchovný, či presnejšie trans-naturálny rozvoj človeka.

Rozlíšenie medzi slobodnou voľbou a slobodou nezávislosti umožňuje podčiarknuť, že sloboda sa plne uskutočňuje ako sloboda vtedy, keď si volí pravé dobro. Slobodná voľba je radikálna sloboda, ktorú človek vlastní vďaka svojej rozumovej prirodzenosti. Vďaka nej má schopnosť orientovať sa na jednej strane smerom k pravému šťastiu, ktoré spočíva v rozhodnutí sa pre pravé dobro a na druhej strane smerom k nepravému a iluzórnemu šťastiu, keď si zvolí ne-bytie, keď neuzná vnútornú finalitu, ktorá je vlastná jeho prirodzenosti. Tu jasne vystupuje Maritainov integrálny humanizmus: človek je integrálne človekom, len ak uzná, že je stvorením; človek je skutočne slobodný, len ak si zvolí Dobro.⁵³

51 MARITAIN, J.: *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, s. 20. Maritainova predstava o spoločnosti má silnú eticko-sociálnu hodnotu: predstavuje ju *dignitas personae*. Porov. VALENTINI, T.: *Fondamenti, valori e limiti della democrazia: tornare a leggere Maritain „filosofo della politica“*. In *Studium Ricerca, Filosofia*, roč. 117. sept./okt., 2021, č. 5, s. 85.

52 GALEAZZI, G., poznámka in MARITAIN, J.: *Per una filosofia dell'educazione*, s. 68.

53 Nepriamo sa tu ozýva hamletovská otázka (Byť a či nebyť), v ktorej sa skrývajú všetky predstavené významy slobody („fyzický“, psychologický, morálny a transcendentálny). Porov. VIVODA, M.: *Slobodná voľba vo svetle tragédie Hamlet. Náčrt filozoficko-teologickej úvahy*. In *ACTA facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, roč. IX, 2012, č. 1, s. 55 – 70. (Post)moderný koncept slobody ako autonómie, ktorá sa má spoločensky tolerovať rozpracoval okrem iných americký filozof H. T. Engelhardt (1941 – 2018). Porov. VIVODA, M. *Kritická analýza chápania slobody v myslení H. T.*

K integrálnemu rozvoju človeka napomáha spoločné dobro. Zabezpečuje rast individua, ale ak je to jediný rast, človek sa stáva len konzumentom a zo spoločného dobra chce čo najviac vyťažiť. Spoločné dobro zabezpečuje však aj rast osobnosti, otvorenosť a schopnosť darovať sa, deliť sa. Pozícia človeka vo vzťahu k spoločnému dobru teda závisí od spôsobu, ako sa človek rozvíja: či ako individuum, alebo ako osoba. Inak povedané: vnútorný život ovplyvňuje občiansky život. Vnútorný život preto treba viesť, usmerňovať, človeka k nemu vychovávať, lebo sa odráža v občianskom spolužití a v rozvoji spoločného dobra.

Maritainova filozofia sa chápe predovšetkým ako politická filozofia. Nedá sa však od neho očakávať, že by sa vyjadril konkrétne k nejakej politickej strane. Jeho myslenie má základ v metafyzike. Videli sme, že pre politickú filozofiu dáva len isté „súradnice“, princípy a východiská pre vedenie spoločnosti či štátu. Ak sa budú rešpektovať, spoločnosť, štát i jednotlivec v ňom sa budú realizovať, budú sa rozvíjať.

Stredobodom Maritainovej politickej filozofie nie je štát, rasa, trieda, ale ľudská osoba. Podľa V. Possentiho ide o humanistickú politickú filozofiu,⁵⁴ nakoľko úlohou a cieľom politiky nie je rastúca produkcia materiálnych dobier, ekonomický blahobyt, ale dobrý ľudský život množstva. Je potrebné spoločne budovať integrálny humanizmus, aby ľudské osoby mohli rozvíjať dobrá potrebné ako pre telo, tak aj pre dušu, aby sa mohli stávať naplno slobodnými. Dôležitá je bytostná sloboda a tá sa získava nie mocou alebo nadvládou nad prírodou, ale rozvíjaním typicky ľudských schopností, morálnym a rozumným životom, priateľstvom medzi sebou navzájom. Človek sa potrebuje realizovať v kultúre, v konaní dobra, v hľadaní šťastia, ktoré mu definitívne môže dať len absolútne Dobro. Môžeme preto povedať, že Maritainova politická filozofia je filozofiou slobody.

Použitá literatúra

- COSTABILE, A.: La dignità dell'uomo e la sua vocazione al bene comune: persona e cittadino nel pensiero di Jacques Maritain. In *Cqia. Rivista Formazione persona lavoro*. II, 2012, č. 4, s. 162 – 179.
- CECCANTI, S.: Governo e democrazia, la lezione perduta di Maritain. In *Riformista*, 7.4. 2022.
- LAUKO, J.: Krátky náčrt personalistickej sociálnej filozofie Jacqua Maritaina. In *Filozofia*, 60, 2005, č. 3, s. 198 – 201.
- LORENZINI, M.: *L'uomo in quanto persona*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1990.

Engelhardt. In *ACTA facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, roč. XIV, 2017, č. 1, s. 59 – 70.

54 POSSENTI, V.: Presentazione. In MARITAIN, J.: *I diritti e la legge naturale*, s. XI.

- MAIONE, R.: Il pensiero „moderno“ di Maritain alla luce di della crisi delle democrazie: il ruolo della persona. In *Democrazia e Diritti Sociali*, 2020, č. 1, s. 95 – 115.
- MARITAIN, J.: *Člověk a stát*. Praha : Triáda, 2007.
- MARITAIN, J.: *Da Bergson a Tommaso d'Aquino. Saggi di metafisica e di morale*. Milano: Vita e pensiero, 1980.
- MARITAIN, J.: *Devět lekcí o základních pojmech filosofické etiky*. Praha : Triáda, 2019.
- MARITAIN, J.: *I diritti dell'uomo e la legge naturale*. Milano : Vita e pensiero, 1977.
- MARITAIN, J.: *Integrální humanismus*. Řím : Křesťanská akademie, 1967.
- MARITAIN, J.: *La persona e il bene comune*. Brescia : Morcelliana, 1963.
- MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*. Brescia : Morcelliana, 1979.
- MARITAIN, J.: *Per una filosofia dell'educazione*. Brescia : La Scuola, 2001.
- MARITAIN, J.: *Traja reformátori*. Trnava: SSV, 1947.
- SPIŠIAKOVÁ, M.: Ku vzťahu prirodzenosti a milosti: extrincizmus vs. integrálistmus. In: *Studia Aloisiana*, roč. 12, 2021, č. 4, s. 33 – 54.
- VALENTINI, T.: Fondamenti, valori e limiti della democrazia: tornare a leggere Maritain „filosofo della politica“. In *Studium Ricerca, Filosofia*, roč. 117, sept./okt., 2021, č. 5, s. 76-114.
- VIOTTO, P.: La riflessione sulla persona in Jacques Maritain. In *Alpha Omega*, VII, 2004, č. 3, s. 465 – 484.
- VIOTTO, P.: *Introduzione al Maritain*. Laterza : Roma, 2000.
- VIVODA, M. Kritická analýza chápania slobody v myslení H. T. Engelhardta. In *ACTA facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, roč. XIV, 2017, č. 1, s. 59 – 70.
- VIVODA, M.: Slobodná voľba vo svetle tragédie Hamlet. Náčrt filozoficko-teologickej úvahy. In *ACTA facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, roč. IX, 2012, č. 1, s. 55 – 70.
- ZAVATTA, L.: La concezione dei diritti dell'uomo di Maritain. In: *Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica*, VI, 2014, č. 1, s. 165 – 178.

doc. PhDr. Oľga Gavendová, PhD.
Univerzita Komenského v Bratislave
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Kapitulská 26, 814 58 Bratislava
gavendova@frcth.uniba.sk

Správa z konferencie

Josef Zvěřina a teologie agapé

Česká křesťanská akademie a Česká společnost pro katolickou teologii si v tomto roku připomínají kněza, učitele, teologa a filozofa umění, Josefa Zvěřinu (1913 – 1990). Modlitby, zádušné omše, štúdium jeho diela i zdieľanie spomienok vyvrcholili 8. septembra 2023 konferenciou s názvom *Josef Zvěřina a teologie agapé*, konanou v spolupráci s Vyššou odbornou školou Jabok, kde sa konferencia konala. Účastníkmi konferencie boli nielen pamätníci a absolventi kurzov živej teológie v Čechách, na Morave i na Slovensku, zástupcovia teológov, historikov a literárnych vedcov, študentov pedagogických, sociálnych a teologických odborov, ale i mnohí záujemcovia z radov verejnosti.

V pléne vystúpili priatelia a niekdajší žiaci Josefa Zvěřinu – historici, učители a teológovia, ktorí priblížili jeho životné cesty, ašpirácie i kúzlo jeho osobnosti. Po otvorení konferencie senátorom Pavlom Fischerom uviedla prvý odborný príspevok teologička Mireia Ryšková. Okrem iného v ňom poukázala na svoje vnímanie Zvěřinu ako všestranného a autentického človeka, zamilovaného do Boha, Cirkvi, ľudí, umenia, športu a mora, (v ktorom pozemský Zvěřinov život i skončil). Historik Jan Stříbrný vyzdvihol Zvěřinovu občiansku angažovanosť a duchovnú službu v zlomových okamihoch dejín. Pavel Hradilek prispel svojimi spomienkami na konkrétny spôsob organizovania štúdia a rozvíjania teológie vďaka Zvěřinovej aktivite i v období normalizácie, kedy bol Zvěřinov dom často obklopený vozidlami Štátnej bezpečnosti. Jiří Rajmund Tretera otvoril otázku Zvěřinovej účasti na osudovom pastierskom liste kardinála Tomáška, ktorým sa prihlásil k občianskej statočnosti.

Do programu boli vtkané svedectvá žiakov Josefa Zvěřinu z rôznych častí vtedajšieho Československa. Pani Marta Slavíčková, Jitka a František Srovnalovci, sestra Františka Katarína Safková a Pavol Šutovský (v zastúpení Aleny Heřmánkovej) nás vtiahli do atmosféry kurzov živej teológie, jej spôsobu organizovania, štruktúry študijných dní i formy preverovania vedomostí. Mnohí svojím svedectvom odhalili osobný vplyv tohto štúdia na celý ich nasledujúci život. Doložili tak úplne konkrétne Zvěřinovu lásku k človeku, humor a ľudskosť. Opísali aj niektoré detaily Zvěřinovho vyučovania a sprevádzania. Okrem iného rôznymi cestami vystihli hlavný charakter Zvěřinovho osobného pôsobenia, ktorým bola blízkosť a dôvera – napríklad sestra Františka Katarína zo Zvěřinovho študijného krúžku, nazvaného Slůňata v Piešťanoch, vyznala: „Každý si myslel, že je jeho obľúbencom.“

Osobné spomienky účastníkov kurzov „živej teológie“ pripravili pôdu pre popoludňajší program, kedy zazneli príspevky historikov a teológov mladšej generácie. Tí ponúkli plody svojho štúdia a premýšľania Zvěřinovho teologického a umenovedného diela i záznamov z archívov. Boli predstavené výhonky Zvěřinovho občianskeho a vedeckého diela v dobe, ktorá pre jeho rozvoj vyžadovala, okrem premýšľania a štúdia, aj odvahu a živé svedectvo

lásky. Petr Jandejsek sa venoval pojmom tradície a pamäti v kontexte myslenia a diela Josefa Zvěřinu. Zaujímavé detaily z archívov o väzenskej skúsenosti Josefa Zvěřinu odhalil vo svojom príspevku Jan Synek. Michal Kaplánek identifikoval znaky Zvěřinovej teológie, ktoré môžu byť inšpiratívne i pre súčasnú dobu: ocenenie významu umenia a mystiky, záujem o život človeka, apoštolát, obrátenie sa k Božiemu ľudu, oslobodzovanie človeka. O Zvěřinovom diele *Odvaha byť cirkvi* hovoril Michael Martinek. Osobnú víziu zodpovednosti cirkvi v spoločnosti vo vzťahu s dielom a životom Josefa Zvěřinu priniesla Miriam Prokešová. Jana Jičínská ukázala predstavu teológie pre tretie tisícročie na základe analýzy Zvěřinových textov. René Milfait rozvinul teologicko-etický rozmer Zvěřinovej cesty. František Štěch uvažoval o teológii agapé ako rozšírení teológie na teofiliu, ktoré sa môže uskutočňovať v dôsledku prijímania zjavenia Božej lásky. Prínos Josefa Zvěřinu pre súčasný antropologický pohľad, rozvíjaný v teológii na Slovensku, analyzovala Gabriela Genčúrová. Barbora Čiháková sa podelila o svoj výskum vzájomnej inšpirácie medzi Josefom Zvěřinom a Růžnou Vackovou. Zvěřinovu púť porozumenia výtvarnému umeniu priblížil Michal Filip.

Na konci dvoch popoludňajších blokov sa po plenárnej diskusii s účastníkmi konferencie cez video hovor spojil z USA aj Martin Palouš, ktorý prispel vlastnými spomienkami na Josefa Zvěřinu ako kňaza, ktorý ho nielen duchovné formoval, ale tiež spoločne s jeho otcom, Radimom Paloušom, úzko spolupracoval na vyučovaní v tajných krúžkoch v období normalizácie. Konferenciu zakončila Zuzana Svobodová slovom o teológii agapé, ktorá je na jednej strane teológiou so svojimi počiatkami v Kristovi, ktorú rozvíjali mystici, apofatickí teológovia, osobnosti ako Augustín, Maxim Vyznávač, Bernard, Bonaventúra, Tomáš Akvinský, Pascal, Newman, na druhej strane je však teológiou novou, zrodenu z bolesti a krvi v koncentrákoch a väzniciach, ale aj v radosti, ako už pri jej formulácii vyznal Josef Zvěřina.

Zvěřina nám zanechal nielen teologické a umenovedné diela, žiakov zapálených pre hľadanie pravdy v láske, ale i písomné stopy svojej úplne osobnej cesty k človeku. Jeho listy, adresované Mireii Ryškovej a Aleně Falersekej, ktoré zásluhou editorky Lucie Šmídovej vyšli knižne, boli predstavené bezprostredne po ukončení konferencie. Slávnostné uvedenie dvoch kníh tak bolo záverečnou bodkou za odbornými i osobnými príspevkami nabitým dňom, ale nebolo uzatvorením kapitoly Josefa Zvěřinu v českej teológii. Naopak, konferencia poskytla mnoho cenných impulzov pre ďalšie rozvíjanie teológie agapé. Z konferencie bude Pedagogickou sekciou Českej kresťanskej akadémie vydaný zborník príspevkov, ktorý bude dostupný v elektronickej podobe na <https://press.tape.academy>.

PhDr. Zuzana Svobodová, PhD.
Univerzita Karlova, 3. lékařská fakulta,
Ústav etiky a humanitních studií
Ruská 87, 100 00 Praha 10
e-mail: zuzana.svobodova@lf3.cuni.cz)

doc. Andrea Blaščíková, PhD.
Filozofická fakulta UKF v Nitre
Štefánikova 67
949 74 Nitra
ablascikova@ukf.sk

Pokyny pre prispievateľov

Rukopisy sa prijímajú iba v elektronickej forme a v jednej tlačenej kópii (vo formáte MS Word). Rozsah štúdie je 10 – 20 normostrán (normostrana = 1 800 znakov). Každá štúdia musí obsahovať anglické resumé, kľúčové slová v slovenčine a v angličtine (5 – 6 slov) a nadpis v oboch jazykoch. K textu má byť pripojený zoznam použitej literatúry a kontaktná adresa autora (jeho pracoviska s elektronickým kontaktom e-mail). V prípade príspevku v kongresovom jazyku (angličtina, francúzština, nemčina, španielčina a taliančina) sa vyžaduje resumé, kľúčové slová a nadpis aj v slovenčine. Citácie a zoznam bibliografických odkazov musia byť upravené v súlade s STN normou ISO 690.

Jednotlivé štúdie budú recenzovať dvaja recenzenti. V prípade dvoch negatívnych posudkov redakcia štúdiu odmietne, v prípade jedného pozitívneho a jedného negatívneho posudku bude autor vyzvaný, aby text podľa posudkov upravil. Po oprave štúdiu opäť posúdia tí istí recenzenti. Ak sa situácia bude opakovať, predseda redakčnej rady môže požiadať tretieho recenzenta o posúdenie štúdie. V prípade, že z troch recenzií sú dve negatívne, redakcia príspevok definitívne odmietne.

Rozsah recenzie, článku (napr. správa z konferencie): 3 – 5 strán.

Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné štylistické a jazykové úpravy. Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Adresa časopisu

Studia Aloisiana
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
e-mail: studia.aloisiana@truni.sk

Časopis *Studia Aloisiana* si možno objednať na adrese Teologickej fakulty.