



2/2024

ročník XXII

Róbert Horka, Pavol Farkaš

Analýza apoštolského listu pápeža Františka *Desiderio desideravi*
o liturgickej formácii Božieho ľudu, 2. časť (*Desid. des. 30 – 41*)

Viktor Wintner

Podpora nikajskej teológie
v Iuvencovom biblickom epose *Evangeliorum libri quattuor*

Jiří Kučera

Problém smrti a života ve filozofii Heideggera a Levinase

Jozef Žuffa, Ján Štvrtina

Umelá inteligencia ako znamenie čias

Trnavská univerzita v Trnave, Teologická fakulta

Teologický časopis

Fórum pre kresťanský dialóg

ISSN 1336-3395



9 771336 339003 10

Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, Bratislava

2/2024

ročník XXII

Teologický časopis

Fórum pre kresťanský dialóg

Teologický časopis

ročník XXII, rok 2024, číslo 2

Recenzovaný časopis

Vychádza dvakrát ročne

© Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2024

Vydavateľ:

Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave

Kostolná 1, P. O. BOX 173

814 99 Bratislava

Dátum vydania:

December 2024

Edičná rada:

doc. Mgr. Marcela Andoková, PhD.

prof. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

doc. Martin Dojčár, PhD.

prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

ThDr. Maria Kardis, PhD.

prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Dr. Peter Juhás (*University of Münster*)

Dr. Brigit Weyel (*University of Tübingen*)

ThDr. Lilla Szenasi, PhD. (*Reformovaná teologická fakulta*)

Šéfredaktor:

Dr. Jozef Tiňo

Zodpovedná redaktorka:

PaedDr. Žofia Tkáčová

Grafická úprava:

Ivan Janák

IČO vydavateľa:

31 825 249

Registrácia MK SR:

EV5868/19

ISSN 1336-3395

Teologický časopis

XXII, 2024, 2

Peer-reviewed theological journal

Issued twice a year

© Faculty of Theology of the Trnava University, 2024

Published by:

Faculty of Theology of the Trnava University

Kostolná 1, P. O. BOX 173

814 99 Bratislava

Published: December 2024

Editorial Board:

doc. Mgr. Marcela Andoková, PhD.

(Philosophical Faculty, Comenius University)

prof. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

(Faculty of Theology of the Trnava University)

doc. Martin Dojčár, PhD.

(Faculty of Education, University of Trnava)

prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.

(Pontifical Biblical Institute, Rome)

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

(Evangelical Theological Faculty, Comenius University)

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

(Faculty of Theology of the Trnava University)

ThDr. Maria Kardis, PhD.

(Greek-Catholic Theological Faculty, Prešovská Univerzita)

prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

(Faculty of Theology of the Trnava University)

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

(Department of Theology and Religious Education, University of Matej Bel)

Dr. Peter Juhás *(University of Münster)*

Dr. Brigit Weyel *(University of Tübingen)*

ThDr. Lilla Szenasi, PhD. *(Reformed Theological Faculty)*

Editor-in-chief: Dr. Jozef Tiňo

Redactor: PaedDr. Žofia Tkáčová

Typography: Ivan Janák

Registered MK SR: EV5868/19

ISSN 1336-3395

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Róbert Horka, Pavol Farkaš

Analýza apoštolského listu pápeža Františka *Desiderio desideravi*
o liturgickej formácii Božieho ľudu, 2. časť (*Desid. des.* 30 – 41) 7

Viktor Wintner

Podpora nikajskej teológie
v Iuvencovom biblickom epose *Evangeliorum libri quattuor* 23

Jiří Kučera

Problém smrti a života ve filozofii Heideggera a Levinase 39

Jozef Žuffa, Ján Štvrtina

Umelá inteligencia ako znamenie čias 57

RECENZIE

Milan Urbančok

Marcello Semeraro – Salvatore Soreca: *Accompagnare è generare*, Bologna:
EDB, 2016, ISBN e-book: 978-88-10-962022 67

Contents

ARTICLES

Róbert Horka, Pavol Farkaš

Analysis of Pope Francis' Apostolic Letter *Desiderio desideravi*
on the Liturgical Formation of the People of God,
Part 2 (*Desid. des.* 30 – 41) 7

Viktor Wintner

The Support of Nicene Theology
in the Biblical Epic *Evangeliorum libri quattuor* by Iuvencus 23

Jiří Kučera

The Problem of Death and Life
in the Philosophy of Heidegger and Levinas 39

Jozef Žuffa, Ján Štvrtina

AI as the Sign of the Times 57

REVIEWS

Milan Urbančok

Marcello Semeraro – Salvatore Soreca: *Accompagnare è generare*, Bologna:
EDB, 2016, ISBN e-book: 978-88-10-962022 67

Analýza apoštolského listu pápeža Františka *Desiderio desideravi* o liturgickej formácii Božieho ľudu, 2. časť (*Desid. des. 30 – 41*)

Róbert Horka, Pavol Farkaš

Analysis of Pope Francis' Apostolic Letter *Desiderio desideravi* on the Liturgical Formation of the People of God, Part 2 (*Desid. des. 30 – 41*)

Abstract: Since Pope Francis' document on the liturgical formation of the People of God, entitled *Desiderio Desideravi*, has stirred considerable controversy in Slovakia, we have decided to analyze its message in broad terms to demonstrate how deeply this apostolic letter is rooted in the tradition of the Catholic Church. Additionally, we aim to show how thoroughly and thoughtfully the Holy Father discusses and explains the essence of every liturgical celebration, particularly the Holy Mass. Our objective is to compare the content of this document, point by point, with the biblical, patristic, and doctrinal traditions of the Church. By doing so, we will demonstrate that, as always, Pope Francis carefully emphasizes the most significant and necessary aspects of Catholic doctrine, not only to explain them but also to guide the faithful in renewing their faith through liturgical celebrations.

Key words: Pope Francis, *Desiderio desideravi*, catholic liturgy, liturgical formation, theory of symbol

V uplynulom roku vyšla prvá časť komentára¹ k apoštolskému listu pápeža Františka *Desiderio desideravi* (*Túžobne som túžil*) vydanému 29. júna 2022.²

1 HORKA, R.: Analýza apoštolského listu pápeža Františka *Desiderio desideravi* o liturgickej formácii Božieho ľudu, 1. časť (*Desid. des. 1 – 29*). In: *Teologický časopis*. Roč. 21 (2023), čís. 2, s. 7 – 34. Dostupné aj na internete: <https://www.tftu.sk/sites/default/files/teologicky%20časopis/tc-2-2023.pdf> (cit. 1.11.2024)

2 Originálny latinský text: FRANCISCUS: *Litterae Apostolicae Desiderio desideravi*. AAS 114/7, s. 799 – 825. [online] dostupné na: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/2022/acta-luglio2022.pdf> (cit. 1.11.2024). Slovenský preklad: FRANTIŠEK: *Apoštolský list Desiderio desideravi*. [online] dostupné na: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolsky-list-desiderio-desideravi> (cit. 1.11.2024)

Už sám fakt, že názov tejto teologickej štúdie nesie apelatívum *1. časť* dáva tušiť, že v tomto zámere chceme pokračovať.

1. VZŤAH MEDZI LITURGIU A TEOLÓGIU (*DESID. DES. 30 – 32*)

Hoci je táto štúdia koncipovaná ako pokračovanie začatého komentára, nemôžeme ju začať inak než návratom na začiatok. Nie však na začiatok našej štúdie, ale k počiatku celej teológie. Správnosť takéhoto postupu vidíme aj v odporúčaní, ktoré každému, kto chce niečo v Cirkvi obnoviť, dáva sám Ježiš Kristus v Zjavení apoštola Jána: „*Mám však proti tebe to, že si zanechal svoju prvotnú lásku. Preto si spomeň, odkiaľ si padol, rob pokánie a konaj ako prv*“ (Zjv 2, 4-5). Preto sa aj pápež so zámerom obnoviť liturgické slávenie vracia k ich počiatkom, aby opätovne skontroloval, či je, obrazne povedané, správne zapnutý už ten pomyselný prvý gombík na kabáte. Lebo ak je ten zapnutý zle, bude takmer nemožné ostatné zapnúť dobre. Takýto návrat na začiatok ponúka pápež František v 30. bode svojho dokumentu. Preto sme prerušenie nášho výkladu situovali práve do tohto miesta.

Svätý Otec tu cituje nadšené vety svätého Pavla VI. prednesené pri slávnostnom promulgovaní konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu *Sacrosanctum concilium* o posvätnéj liturgii: „Táto vášnivá a zložitá diskusia navyše v žiadnom prípade nezostala bez hojného ovocia. Ako prvou sme sa totiž zaoberali tou témou, ktorá je v istom zmysle v Cirkvi najdôležitejšia, ako pre svoju povahu, tak aj pre svoju dôstojnosť. Máme na mysli posvätnú liturgiu. Dnes ju teda slávnostne vyhlasujeme, lebo už dospela k šťastnému záveru a naša duša z tohto dôvodu plesá úprimnou radosťou.“

Tým zároveň uznávame, že bol zachovaný správny poriadok hodnôt a povinností. Uznali sme, že toto čestné miesto má byť vyhradené Bohu; že vznášať modlitby k Bohu je našou prvou povinnosťou; že posvätná liturgia je prvotným zdrojom tej božskej výmeny, v ktorej je nám darovaný Boží život; že je prvou školou našich duší; prvým darom, ktorý musíme poskytnúť kresťanskému ľudu, zjednotenému s nami vo viere a vytrvalej modlitbe; a napokon, že je pre ľudstvo pozvaním, aby rozviazalo svoj nemý jazyk k svätým a úprimným modlitbám a pocítilo tú nevýslovnú a dušu posilňujúcu silu, ktorá spočíva vo vzdávaní chvály Bohu spolu s nami a v ľudskej nádeji skrze Ježiša Krista a v Duchu Svätom.“³

3 FRANTIŠEK: *Des. desid.* 30. AAS 117/7, s. 809. Porov. aj: PAVOL IV.: *Príhovor ku koncilovým otcom pri ukončení druhého zasadania Druhého vatikánskeho koncilu 4. decembra 1963.* AAS 56, s. 34.

Už na prvý pohľad udrie do očí, ako často v tomto texte vyriekne svätý pápež výrok o prvenstve. O liturgii to zaznelo štyrikrát: *prvá povinnosť, prvotný zdroj, prvá škola a prvý dar*. A na dôvažok Svätý Otec povie, že táto téma bola prvá, lebo je v istom zmysle v Cirkvi najdôležitejšia.

A je zaujímavé zastaviť sa aj pri tom, v akom zmysle sa mu javí liturgia úplne najdôležitejšia, ba fundamentálna pre všetky ďalšie koncilové výroky. Každé správne kresťanské uvažovanie má totiž podľa pápeža začínať pri Bohu, lebo v ňom *žijeme, hýbeme sa a sme*. (Sk 17, 28). Ak ho z našich životných rovníc vynecháme, prideme nevyhnutne k chybnému výsledku. A naopak, ak s ním počítame, nepomýlime sa, lebo *bázeň pred Pánom je počiatkom múdrosti a múdro robia tí, čo ju pestujú* (Ž 111, 10; Prís 9, 10; Sir 1, 16).

Aj každá autentická katolícka teológia preto musí začať Bohom a od neho vychádzať k človeku. Na základe tohto axiómu by sme mohli povedať, že primordiálnym dokumentom koncilu by mala byť asi trinitárna dogmatika. No pri bližšej analýze tohto na prvý pohľad správneho konštatovania zistíme, že to tak nemusí byť. Pretože svätý Pavol VI. múdro postrehol, že práve liturgia je prostredím živej komunikácie medzi Bohom a jeho Cirkvou, je miestom božskej výmeny, pri nej človek získava podiel na Bohu. A čo pravdivé by sme mohli povedať o božskej podstate či Trojici sami zo seba (porov. Jn 8, 43-44), keby nám to nezjavil on sám? Ak teda chceme pravdivo hovoriť o Bohu, musíme najskôr hovoriť s Bohom. Preto liturgia stojí na začiatku, aby podľa slov pápeža – „*rozviazala nemý jazyk ľudí k svätým a úprimným modlitbám a oni mohli následne pocítiť nevýslovnú a dušu posilňujúcu silu, ktorá vychádza zo vzdávania chvály Bohu skrze Ježiša Krista v Duchu Svätom*.“

Preto je liturgia, podľa Pavla VI. a pápeža Františka, privilegovaným miestom, kde človek získava prostredníctvom Ježiša Krista dar Ducha Svätého, aby mohol správne premýšľať o Bohu, človeku a o svete. A je naozaj úžasné uvedomiť si, ako výborne je k tomuto účelu prispôsobená obnovená liturgia, ktorú dnes slávime po celom svete. Jej štruktúra presne korešponduje so starobyľou formou premýšľania o Bohu, ktorú dnes voláme *Božie čítanie – lectio divina*. Jej základná osnova pozostáva zo štyroch častí, ktoré nám vo svojom dielku *Rebrík do raja* v polovici 12. storočia zhrnul piaty prior Veľkej kartúzy pri Grenobli *Hugo de Castro*.⁴ Najskôr sa číta Božie slovo, ktoré všetci horlivo počúvajú, zachovávajúc všeobecné ticho. Potom prichádza preberanie nejasných alebo významných výrokov v zamyslení – dnes v homílii, aby sme Božie slovo, vyrieknuté k človeku, čo najlepšie pochopili. Následne sa za získanie to-

4 Porov. GUIGO II.: *Scala paradisi. Stupně k ráji*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996.

ho, čo sme z Božieho slova pochopili ako potrebné pre nás, modlíme – v rámci Liturgie slova v *Spoločných modlitbách veriacych*. A celá komunikácia s Bohom vyvrcholí kontempláciou, čiže osobným stretnutím s Pánom vo svätom prijímaní. Ak pozeráme na obnovenú liturgiu ako na *lectio divina*, je nám hneď jasné, že jej hlavným protagonistom je, podobne ako pri tomto *božskom čítaní*, Duch Svätý a jej cieľom je spoznať Božiu vôľu pre každého konkrétneho človeka.⁵ Preto obnova celej Cirkvi musela jednoznačne začať práve obnovou liturgie. A ňou môže, má a musí začať aj obnova farností, obnova kňazského života, obnova kresťanského zasvätenia, obnova katolíckeho laikátu, obnova všetkého, čo sa chce obnoviť v Bohu (porov. 2 Kor 4, 16; Kol 3, 10; Zjv 21, 5).

Po zdôvodnení liturgie, ako prvotného fundamentu, sa môže pápež František na toto jej postavenie vzápäť odvolať a predstaviť tak rozpor, ktorý mnohí bagatelizujú, ako úplne principiálny: „Ak je teda liturgia vrcholom, ku ktorému smeruje činnosť Cirkvi, a zároveň prameňom, z ktorého prúdi všetka jej sila,⁶ potom dobre chápeme, čo je pri liturgii v hre. Bolo by nerozumné chápať napätia, ktoré sa, žiaľ, okolo slávenia vyskytujú, ako jednoduchý rozpor medzi rôznou citlivosťou ohľadom rituálnej formy. Tento problém je predovšetkým ekleziologický. Nechápem, ako môže niekto povedať, že uznáva platnosť koncilu – hoci ma trochu prekvapuje, že by si katolík mohol dovoliť to nerobiť – a zároveň neprijať liturgickú reformu, ktorá vyplýva z konštitúcie *Sacrosanctum concilium* a ktorá vyjadruje realitu liturgie v úzkom spojení s víziou Cirkvi, obdivuhodne opísanou v *Lumen gentium*.“⁷

Ak totiž vezmeme do úvahy túto nedišpenzovateľnú prvotnosť liturgie v poznávaní Boha, potom je iba logické, že práve koncilová konštitúcia o Cirkvi *Lumen gentium* musí byť prvým produktom obnovy liturgického slávenia. Veď v obnovenom spôsobe počúvania Božieho slova a modlitby pri slávení liturgie našla Cirkev ako v zrkadle, ktoré jej nastavuje Duch Svätý (porov. Rim 8, 26), opäť svoju vlastnú podobu a zistila, ako má vyzeráť, aby sa mohla stať jedinou Kristovou nevestou bez škvrny a vrásky (porov. Ef 5, 27). Duch Svätý jej v evanjeliu, čítanom v spoločenstve bratov a sestier, ako v zrkadle odhaľuje, že ona veru nie je svetlom pre pohanov (*Lumen gentium*), ale že pravým svetlom, ktoré jej dáva všetku jej krásu je Kristus – *pravé svetlo, ktoré osvecuje každého človeka a Slovo, ktoré sa stalo telom, aby prebývalo medzi nami* (Jn 1, 9. 14).

5 Porov. HORKA, R.: Biblický text ako zdroj modlitby (Analýza stredovekého spisu *Scala Paradisi*). In: *Disputationes scientificae Universitatis Catholicae in Ružomberok 2 -3/2004*, s. 34 - 44.

6 CONC. VAT. II.: *Sacr. conc.* 10. AAS 56, s. 102.

7 FRANTIŠEK: *Desid. des.* 31. AAS 114/7, s. 809 - 810.

Keď sa Cirkev takto zahľadí do zrkadla Ducha Svätého a nechce už na sebe vidieť nič iné iba Krista (porov. 1 Kor 2, 2), zisťuje, že sa musí ako on obracať ku všetkým, aby bola *katolícka*. Že musí všetkých a každého osobne viesť ku svätosti, aby bola *svätá*. Že musí pestovať ekumenizmus, ak má byť iba *jedna*. Že musí vychádzať a čerpať životnú silu z celej svojej tradície, ak má byť skutočne *apoštolská*. Preto nie je možné rozumne a logicky konzekventne odmietnuť liturgickú reformu bez toho, aby sme spolu s ňou nezavrhlí aj to ostatné, čo koncil priniesol, lebo to všetko je produktom toho, ako sa v obnovenej liturgickej komunikácii s Bohom prostredníctvom Krista v Duchu Svätom naučila Cirkev na seba pozeráť. Bez obnovy liturgie by nebol koncil takým, akým bol, lebo bez aktívnej a vedomej komunikácie s Bohom by koncil nevedel o sebe a o svete okolo nás povedať nič z toho, čo z Ducha Svätého povedal.

O tejto moci Ducha Svätého, prameniacej z komunikácie s Bohom, svedčí aj evanjelista Ján vo svojom liste: „*Pomazanie, ktoré ste od neho dostali, ostáva vo vás a nepotrebuje, aby vás niekto poučal. Ale ako jeho pomazanie vás poučá o všetkom – a je pravdivé, nie je lžou – teda ako vás poučilo, ostávate v ňom*“ (1 Jn 2, 27). Preto pápež so železnou logikou na záver musí konštatovať: „Z tohto dôvodu – ako som vysvetlil v liste zaslanom všetkým biskupom⁸ – som považoval za svoju povinnosť potvrdiť, že liturgické knihy, promulgované svätými pápežmi Pavlom VI. a Jánom Pavlom II., sú v súlade s dekrétmi *Druhého vatikánskeho koncilu* jediným vyjadrením *lex orandi* rímskeho obradu.“⁹ Teda tak, ako sa modlíme, tak aj veríme. Lebo Cirkev sa modlí v Duchu Svätom, ktorý ju uvádza do plnosti pravdy (porov. Jn 16, 13).

Z tohto pohľadu je verné slávenie liturgie nielen lakmusovým papierikom toho, ako katolícky kto verí, ale stáva sa aj významnou pomôckou pre permanentnú formáciu celej komunity. Liturgia tak, ako ju dnes slávime, je totiž v istej štylizovanej forme odrazom celého kresťanského života. Obsahuje komunitné čítanie a výklad Písma ako vyvrcholenie osobnej meditácie nad Pánovým slovom, spoločnú modlitbu celej komunity ako vyústenie osobných prosieb, spoločné prinášanie darov pre tých, ktorí to potrebujú, ako pripomienka toho, že každý osobne sa má deliť s blížnym, radosť z viery, vyjadrenú hudbou a spoločným spevom, ako zdieľanie osobnej radosti zo spásy, prijímanie Krista ako výzvu, aby človek nikdy nezabudol, že najvyšším cieľom je postupne sa meniť na neho samého. Túto silu liturgie možno vidieť na malých chlapcoch či dievčatách, čo po príchode domov z omše sami a samé zatúžia celebrowať a hraju sa doma na omšu. Dospelí to už nerobia, ale ten formačný dopad správne

8 Porov. FRANTIŠEK: *Trad. cust.* 1. AAS 113, s. 794.

9 FRANTIŠEK: *Desid. des.* 31. AAS 114/7, s. 810.

slávanej liturgie, ústiaci do imitácie, na nich ťupie rovnako, hoci často si to ani neuvedomujú.

Preto si pápež zas a znova kladie tú istú otázku, ktorá je z pohľadu toho, čo sme už o moci a úlohe liturgie povedali, podľa neho i podľa nás principiálna: „Ako môžeme rásť v schopnosti naplno prežívať liturgické dianie? Ako môžeme naďalej žasnúť nad tým, čo sa deje pred našimi očami počas slávania? Potrebujeme serióznú a oživujúcu liturgickú formáciu.“¹⁰ Nielen pre ľud, nielen pre kňazov, ale pre všetkých. A celý zvyšok tohto dokumentu už bude Svätý Otec hľadať iba odpoveď na túto otázku.

Ako poznáme pápeža Františka, nezačne vec skúmať inak, ako priamo pri koreni problému. Odpoveď na svoju otázku totiž hľadá pri prvom verejnom liturgickom slávení, ktoré Cirkev uskutočnila už bez fyzickej prítomnosti vteleného Slova: „Vráťme sa opäť do večeradla v Jeruzaleme: ráno na Turíce sa zrodila Cirkev, prvá bunka nového ľudstva. Iba spoločenstvo mužov a žien, ktorí sú uzmierení, pretože im bolo odpustené; ktorí sú živí, pretože Boh je živý; sú pravdiví, pretože v nich prebýva Duch pravdy, môže roztvoriť úzky priestor svojho duchovného individualizmu.“¹¹

Dovtedy boli pre strach uzavretí do seba (porov. Jn 20, 19), ale príchod Ducha Svätého otvára ich úzky individualizmus pre vnímanie komunity, čo je prvý predpoklad pre vznik liturgie. Napokon, rovnakú dynamiku možno sledovať aj v evanjeliom príbehu o Samaritánke (porov. Jn 4). Pôvodný grécky význam slova *leiturgia* je totiž služba pre druhých.¹² Bez tejto otvorenosti spoločenstvu, objavenej na Turíce, teda nie je možné konať liturgiu. No ak má každá liturgia, podľa pápeža, základ v zoslaní Ducha Svätého, *Pána a Darcu života*,¹³ potom on je a musí zostať vždy prvotným hýbateľom každého liturgického úkonu.

Preto hneď po zoslaní Ducha Svätého ako prvé ovocie jeho príchodu ohlási Peter zhromaždeniu Krista a následne ako odpoveď na túžbu zmeniť svoj život a byť súčasťou Kristovho nového ľudu pokrstí tritisíc ľudí (porov. Sk 2, 14-41). Tým nielen slávi prvú liturgiu, ale zároveň vytvorí prvú Cirkev – privilegiované miesto, kde môže, podľa Svätého Otca, liturgia existovať: „Je to práve turíčne spoločenstvo, ktoré umožňuje lámať chlieb s vedomím, že Pán je živý, že vstal z mŕtvych, že je prítomný svojím slovom, svojimi gestami, obetovaním svojho tela a krvi. Od tejto chvíle sa slávenie stáva privilegovaným, hoci nie jediným miestom stretnutia s ním. Vieme, že len vďaka tomuto stretnutiu sa

10 FRANTIŠEK: *Desid. des.* 31. AAS 114/7, s. 810.

11 FRANTIŠEK: *Desid. des.* 32. AAS 114/7, s. 810.

12 Porov. PRACH, V.: *Řecko – český slovník*. Praha : Vyšehrad, 1998, s. 321.

13 Porov. SYMB. CONST. DS 150. Freiburg : Herder 1965, s. 67: (*Credo*) *et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem.*

človek stáva plne človekom. Iba turíčna Cirkev môže chápať človeka ako osobu otvorenú pre plný vzťah s Bohom, so stvorením a s bratmi a sestrami.“¹⁴

Záver, ku ktorému pápež smeruje, je teda jasný: neexistuje Cirkev bez liturgie a neexistuje ani liturgia bez Cirkvi. To je ten, počiatok, ku ktorému sa vždy môžeme a musíme vrátiť, ak chceme niečo v Cirkvi obnoviť: modliace sa spoločenstvo prijíma Ducha, ktorý tvorí, formuje a obnovuje Cirkev. To je východiskový bod, z ktorého treba vždy vychádzať, a ktorý dáva silu aj formačnej stránke liturgie.

2. FORMAČNÁ ÚLOHA LITURGIE (*DESID. DES. 33 – 34*)

Od čias vzniku Cirkvi – na Turíce, má teda liturgia nielen úlohu kreatívnu, keď po Petrovom ohlasovaní Krista a následnom krste vzniká prvé spoločenstvo veriacich, ale aj formačnú úlohu, pretože liturgia nám stále pripomína to, kým nás kreatívna stránka liturgie urobila: pripomína Cirkvi, aká by mala byť, o čo jej ide a kam smeruje. To všetko totiž liturgické slávenie obsahuje a opakované slávenie liturgie nám to vždy sprítomní, alebo dokonca umožní nanovo objaviť. Uvedieme jeden konkrétny príklad.

Po slávení sviatku Obetovania Pána so študentmi a pedagógmi Gymnázia sv. Cyrila a Metoda v Nitre jeden z miništrantov, spontánne oslovený spoločným slávením, zareagoval: „Vďaka tejto omši som konečne porozumel, čo je hromničná sviečka.“ To bol nesporne jeden z prejavov formačnej moci liturgie. Nebolo na to treba urobiť ani povedať veľa. Stačilo namiesto tradičného požehnania sviečok, urobiť na začiatku svätej omše procesiu so zapálenými sviečkami podľa smerníc v *Rímskom misáli*.¹⁵ Keď miništranti spolu so zástupcami jednotlivých tried gymnázia niesli v sprievode do kostola zapálenú sviecu, zrazu sa ocitli v úlohe Jozefa a Márie, ktorí nesú do chrámu *svetlo na osvietenie pohanov* (Lk 2, 32). A svieca, ktorú držali v rukách, bola pre nich už nielen požehnaným predmetom, ale stal sa z nej sám Kristus, čím jej navždy prepožičal moc zbavovať svet každej temnoty (porov. Kol 1, 13): od temnoty na nebi až po temnotu hriechu, ba dokonca aj tône samej smrti (porov. Lk 1, 78-79). Tak sa slávenie stalo momentom prehĺbenia, pochopenia a interpretačným kľúčom pre ich implicitnú vieru, čo ako mladí ľudia okamžite explicitne vyjadrili, ako sa to v ich veku očakáva.

V slávení liturgie tak Cirkev vzniká, realizuje sa a obnovuje sa. Pri chybnom slávení alebo pri úplnom neslávení liturgie Cirkev zaniká, atrofuje a zasta-

14 FRANTIŠEK: *Desid. des. 33*. AAS 114/7, s. 810.

15 Porov. RÍMSKY MISÁL: *Sviatok obetovania Pána 7 – 11*. Trnava : SSV 2021, s. 885.

ráva. Preto pápež logicky dáva dôraz práve na formačnú stránku liturgie, keď sa slávením kresťan stáva vždy v plnšom a hlbšom zmysle slova kresťanom, lebo si opäť uvedomí, kým je, kam smeruje a kadiaľ má ísť. Svätý Otec si tu pomáha citátom svojho obľúbeného teológa Romana Guardiniho, ktorý prízvukuje, že bez liturgickej formácie nám prostá reforma obradu a textov samé osebe nepomôžu, lebo kvôli vnútorným premenám našej doby sa musíme vždy znovu učiť existovať ako plnohodnotní ľudia aj v náboženskom rozmere.¹⁶

Týmto citátom pápež upozorňuje hneď na niekoľko faktov. Liturgia štylizovaným spôsobom naznačuje to, čo sa reálne deje: napríklad štylizované umytie pri krste ukazuje, že Kristova smrť a zmŕtvychvstanie z nás reálne zmyli všetky hriechy a urobili z nášho tela miesto Božieho kultu. A keďže spoločnosť vo svete sa neustále vyvíja a mení, v rámci nej sa nutne mení aj poslanie a úloha Cirkvi vo svete. Stačí si len uvedomiť, že je iná úloha a postavenie Cirkvi v spoločnosti, ktorá je tolerantná, než v tej, ktorá je totalitná. Iné sú priority Cirkvi tam, kde je protežovaná, ako tam, kde je prenasledovaná. S premenami a vývinom spoločnosti sa preto mení aj úloha a postavenie Cirkvi, a preto sa musí obnovovať aj liturgia, ktorá má Cirkvi pripomínať a vysvetľovať jej poslanie a postavenie vo svete.

Po reálne príklady takýchto zmien nemusíme chodiť ďaleko: zmena postavenia ženy v spoločnosti sa zjavne odzrkadlila aj v liturgii. Ak spoločenské zmeny v novoveku konečne umožnili ženám verejne vystupovať, ba dokonca všetkých veriacich bez rozdielu nabádajú verejne ohlasovať Božie slovo,¹⁷ čo bolo v staroveku neprípustné¹⁸ (porov. 2 Tim 2, 12), tak sa to odzrkadlí aj v liturgii. Dnes už je pre všetkých úplne prirodzené, že žena aj pri liturgii prednáša Božie slovo, lebo dnes už je spoločensky nielen dovolené, ale priam žiaduce, aby ho vždy a všade ohlasovala. Tým liturgia plní svoje formačné poslanie a odhaľuje Cirkvi, aká má a môže byť. Podobných príkladov by sme našli nepreberné množstvo.

Ďalej pápež pripomína Guardiniho slovami, že liturgia formuje aj k tomu, aby vedeli veriaci existovať v náboženskom rozmere ako plnohodnotní ľudia. To nie je nič iné, ako to, že liturgia rozširuje obzory a učí ľudí, aby neprejavovali svoje kresťanstvo jednostranne, – som kresťan, ak robím to a to a nerobím to a to –, ale integrálné, teda aby ako celí ľudia žili aj náboženský rozmer svojho

16 Porov. FRANTIŠEK: *Desid. des.* 34. AAS 114/7, s. 810 – 811.

17 Porov. CONC. VAT. II.: *L. G.* 35. AAS 57, s. 40 – 41.

18 Porov. FARKAŠ, P.: Absolútne a relatívne v listoch apoštola Pavla. In: P. FARKAŠ (ed.). *Legislatívne texty Biblie II.* Bratislava : RKCMBF UK 2008, s. 187 – 193. Porov. HORKA, R.: Mohla Synkletika vyučovať? In: A. KATRENIČOVÁ (ed.). *Žena na hrane. Zborník príspevkov.* Košice : UPJŠ 2022, s. 65 – 79.

bytia vždy a všade. Liturgia slova učí veriacich počúvať, čo povie Pán Boh, lebo on *ohlási pokoj svojmu ľudu a svojim svätým* (Ž 85, 9). Následne na základe počutého slova formujú a formulujú svoje túžby a prosby v spoločných modlitbách. Liturgia Eucharistie vedie veriacich, aby sa delili s chudobnými a potrebnými o svoje dobrá až po dar vlastného srdca, ako žehnať a nepreklínať (porov. Rim 12, 14), vnášať pokoj medzi ľudí a nešíriť rozdelenie. To a ešte mnoho iných vecí sa deje náznakovo v liturgii a my si ich môžeme a máme vďaka liturgickému sláveniu nenápadne, ale permanentne, vedome, ale aj podvedome pripomínať a formovať sa v nich.¹⁹

A napokon nám pápež pripomína, že opakované slávenie tej istej liturgie nám pomáha pochopiť alebo si uvedomiť, že hoci sme kresťania, nie sme ešte dokonalí a opakovane sa až dokonca nášho života musíme zas a znova učiť to, akí máme byť a formovať sa na obraz Krista. Opätovné slávenie liturgie nám pripomína, že síce už sme kresťanmi, ale ešte stále máme úlohu stať sa kresťanmi plnšie a lepšie. Preto treba liturgické texty aj celé slávenie stále aktualizovať. Nie preto, aby sme do nich vložili vždy niečo nové, ale preto, aby sme to isté a pôvodné – lebo *Kristus je ten istý včera i dnes a naveky* (Hebr 13, 8) – formulovali vždy v novom svetle a v nových okolnostiach, ktoré prinášajú zmeny v jazyku a zmeny v spoločnosti.

Pápež vidí dva základné rozmery tejto formácie: formáciu k liturgii, ktorá zahŕňa to, čo do liturgie vkladáme a formáciu z liturgie, teda to, čo z liturgie získavame. A dodáva, že tá prvá je v službe druhej, ktorá je podstatná.²⁰ V liturgickom poriadku je však primárna tá prvá. Lebo to, čo do liturgie nevložíme, si z nej nikto nemôže zobrať.

3. FORMÁCIA K LITURGII (*DESID. DES. 35-39*)

Prvotným krokom formácie k liturgii je, podľa apoštolského listu, štúdium liturgie.²¹ Pápežovi však ani tak nejde o to naučiť sa, ako jednotlivé obrady sláviť, ale o pochopenie toho, prečo ich sláviť, a prečo ich sláviť práve tak, ako sa slávia. Až takto vzdelaný liturg vie podať zmysel slávenia tak, aby bol pre všetkých dobre čitateľný. Ide o taký rozdiel v slávení, aký je medzi čítaním

19 Porov. FRANTIŠEK: *Desid. des.* 38. AAS 114/7, s. 812: „Pre vysvätených služobníkov a pre všetkých pokrstených nie je liturgická formácia v tomto prvom význame ničím, čo by sme mohli považovať za raz a navždy vykonané: keďže dar sláveného tajomstva presahuje naše poznávacie schopnosti, musí tento záväzok bezpochyby sprevádzať neustálu formáciu každého z nás, s pokorou maličkých, teda postojom, ktorý nás otvára pre úžas.“

20 Porov. FRANTIŠEK: *Desid. des.* 34. AAS 114/7, s. 811.

21 Porov. FRANTIŠEK: *Desid. des.* 35. AAS 114/7, s. 811.

Shakespeareovej drámy a reálnym hraním Rómea a Júlie. Eunuch etiópskej kandaky tiež čítal Izaiáša, ale o krst požiadal až vtedy, keď po Filipovom vysvetlení pochopil zmysel toho textu (porov. Sk 8, 30-36).

Tí, čo liturgii predsedajú, sú prví, ktorí majú rozumieť tomu, čo čítajú, prečo to čítajú a prečo čítajú práve toto a nie niečo iné. Inak to nebudú vedieť prečítať tak, aby bolo slávenie liturgie pre komunitu formačným. Obrazne povedané, ako by mohla liturgia chutiť tým, ktorí ju konzumujú, keď vidia, že nechutí tomu, kto ju varí. Alebo by ste predložili milej návšteve jedlo, o ktorom si sami poviete: „Fuj, to je nechutné!“?

Preto pápež nástojčivo nalieha na všetkých, ktorí liturgiu skúmajú a ktorí jej rozumejú, aby rozširovali tieto poznatky aj mimo akademickú sféru, a to prístupným spôsobom, aby každý veriaci mohol rásť v poznaní *teologického významu* liturgie. Ten je, podľa pápeža, rozhodujúcou a základnou podmienkou znalosti liturgie ako takej, ako aj jej správneho praktizovania a pomáha rozvíjať kresťanské slávenie tým smerom, aby podporovalo schopnosť rozumieť euchologickým textom, rituálnej dynamike a jej antropologickému významu.²²

Napríklad, ak predsedajúci svätej omši vie a uvedomuje si, aký význam má chvíľka ticha medzi výzvou: *Modlime sa!* a prednesením vlastnej súhrnnej modlitby (*oratio collecta*), že je to časový priestor, v ktorom nielen veriaci, ale aj on sám má predniesť Bohu svoju osobnú prosbu,²³ s ktorou na slávenie prichádza, potom túto chvíľku ticha nikdy nevynechá, pretože rozumie tomu, načo tam je a aj preňho samého je dôležitá. Všetci, ale najmä kňazi, teda majú prenikať k teologickému významu liturgie. Ale nestačí sa len učiť. Dnes sa totiž až príliš často stáva, že študenti sa niečo naučia a v podstate s tým aj súhlasia, ale keď prídu ku konkrétnemu použitiu poznatkov, riadia sa už iba vlastným úsudkom či vkusom. Je pre nás záhadou, či to spôsobuje lenivosť, strach, zabehané zvyky, alebo ešte nejaká iná príčina, ale isté je, že často kresťania, najmä však kňazi, aj vedľa, ako sa má sláviť, aj prečo sa to má tak sláviť, a napriek tomu neslávia liturgiu tak, ako sa má. Možno je to neblahé ovocie našej postfaktuálnej doby, keď prestáva byť dôležitá, aká je pravda, a podstatné je iba to, aký má kto názor a čo sa mu páči. Nie objektívny fakt, ale subjektívny názor je dôležitý. A tak samo slávenie liturgie dostáva od sláviacich bolestné rany, čím znemožňuje skrze liturgiu nazrieť celej komunite do tajomstva samého Boha.

Aj pápež František si bolestne uvedomuje túto realitu: „Poznanie, ktoré pochádza zo štúdia, je len prvým krokom k tomu, aby sme mohli vstúpiť do sláveného tajomstva. Je zrejme, že na to, aby mohli vysvätení služobníci, ktorí

22 Porov. FRANTIŠEK: *Desid. des.* 35. AAS 114/7, s. 811.

23 Porov. RÍMSKY MISÁL: *Všeobecné smernice* 9, s. 543.

predsedajú zhromaždeniu, viesť svojich bratov a sestry, musia poznať cestu: jednak tým, že si ju naštudujú na mape teologickej vedy, a jednak tým, že po nej kráčajú v praxi živej skúsenosti viery živenej modlitbou.

Slávenie totiž nie je pre nich len povinnosťou, ktorú treba splniť. Preto v deň vysviacky biskup každému kňazovi hovorí: *Uvedom si, čo budeš konať; pripodobni sa tomu, čo budeš držať v rukách, a naplň svoj život tajomstvom Pánovho kríža.*²⁴ Pápež tu podľa svojho zaužívaného katechetického postupu upriami našu pozornosť na tri slovesá: *uvedom si*, za ktorým sa skrýva poznávanie teologického pozadia liturgického slávenia, *pripodobni sa*, ktoré predstavuje ochotu meniť seba samého podľa získaného poznania a *naplň*, keď samo poznanie a ochota prijať jeho ovocie spôsobia, že liturgické slávenie začne naplňovať život všetkých, čo sa liturgického slávenia zúčastňujú. Vtedy liturgia má šancu stať sa niečím, na čo sa budú všetci tešiť.

Takáto formácia sa, samozrejme, musí začať v kňazskom seminári. Pápež sníva o prednášaní integrálnej teológie, kde sa všetko dáva do súvisu so všetkým, až to napokon vrcholí v spoločnom slávení: „Každá teologická disciplína musí z vlastnej perspektívy prejavíť úzke prepojenie s liturgiou, aby sa pri nej následne ukázalo a uskutočnilo v kňazskej formácii ich zjednotenie. Komplexná, organická, integrovaná pastorácia potom nebude iba výsledkom prepracovaných programov, ale najmä dôsledkom umiestnenia nedel'ného eucharistického slávenia ako východiska spoločenstva do centra života spoločenstva. Neexistuje totiž nijaký aspekt cirkevného života, ktorý by v ňom nenachádzal svoj zdroj i vrchol.“²⁵

Ponúkame jeden prípad praktického uplatnenia týchto pápežových myšlienok. Čo sa vlastne chce povedať tou vetou, ktorá sa zvykne opakovať tak často, že sa nad ňou už vlastne nikto ani nezamyslí? Stala sa skoro frázou, lebo vieme, že to je pravda, ale nik nezisťuje prečo: „Svätá omša má byť vrcholom dňa.“ Často sa to ozve v seminárnej kaplnke, často na hodinách teologických vied, často v spovednici, často v duchovnom rozhovore, často na duchovných cvičeniach, často to povieme my sami. Ale čo mám vlastne robiť, aby svätá omša bola vrcholom môjho dňa? Azda to znamená, že by k nej mali smerovať všetky naše myšlienky slová a skutky: pri modlitbe Liturgie hodín za Cirkev a celý svet, myslieť na tých, s ktorými sa dnes stretne pri slávení omše, ich problémy a radosti zahrnúť do svojej modlitby, v škole sa usilovať učiť deti tak, aby radi prišli na omšu a túžili sa stretnúť s Ježišom aspoň v nedeľu. Znamená to rozprávať sa v kancelárii so stránkami tak, aby zatúžili stretnúť sa s farárom

24 FRANTIŠEK: *Desid. des.* 36. AAS 114/7, s. 811 – 812.

25 FRANTIŠEK: *Desid. des.* 37. AAS 114/7, s. 812.

a farskou komunitou zas a znova, lebo im to dáva silu, svetlo a aspoň trochu chuti do života. Stolovať s ľuďmi tak, aby jedenie a pitie pri oltári bolo vyvrcholením každého jedla a nápoja ako znamenia spoločenstva a lásky. Takto nejako by sme videli rozmenené na drobné heslo: „Svätá omša má byť vrcholom dňa.“ Čiže robiť všetko počas dňa tak, aby to našlo svoje organické a prirodzené završenie v omšovom slávení.

V tomto kontexte nám prichádza na um krásny zvyk jedného rakúskeho farára, ktorý vždy, keď sa vracal do svojej farnosti, požehnal jej. To potom úplne prirodzene a organicky ústilo do požehnania komunity na záver liturgie. Máme istotu, že mnohé z toho často robia všetci celkom spontánne, aj bez premýšľania nad tým, aký to má význam. Jednoducho cítime, že je to tak správne. Ale ak si to ako kňazi aj *uvedomíme* a *pripodobníme sa* tomu, bude nás to *naplňovať*. Budeme celkom jednoducho, ale nefalšovane šťastní, že sme kňazi. A potom budú aj ostatní šťastní, že sme kňazi.

Takto všetko môže a má ústiť do Eucharistie a z nej môže a má všetko premenené a posvätené vychádzať do sveta, ako hovorí pápež:²⁶ „Teologické chápanie liturgie v žiadnom prípade nechce vykladať tieto slová tak, že sa všetko redukuje iba na kult. Slávenie, ktoré neevanjelizuje, nie je autentické. Ani hlásanie viery, ktoré nevedie k stretnutiu so zmŕtvychvstalým Pánom v slávení, nie je autentické. Oboje je bez svedectva lásky len *cvendžiaci kov a zuniaci cimbal* (1 Kor 13, 1). Rutinné vysluhovanie liturgie bez jej teologického pochopenia a uchopenia sa nikdy nestane slávením Kristových tajomstiev alebo – použijúc krásne slová Klementa Alexandrijského:²⁷ „Piesňou, čo za srdce chytá, čo *tíši bolesť i hnev a dáva zabudnúť na zlo*.“²⁸

4. FORMÁCIA Z LITURGIE (*DESID. DES. 40-41*)

Svätý Otec teda považuje štúdium liturgie za východiskový bod liturgickej formácie, lebo najmä ten, kto liturgii predsedá, ale aj každý, kto sa liturgie zúčastňuje, by mal rozumieť tomu, čo koná, aby si *uvedomil*, na čom má účasť, mohol sa tak *pripodobniť* tomu, o koho v liturgii ide, teda stať sa integrálnou súčasťou slávenia a mohol tak *naplniť* svoj život Kristom. Táto snaha porozumieť sláveniu jeho štúdiom však nie je sama o sebe cieľom. Ona iba vedie k druhému podstatnému bodu liturgickej formácie.

26 Porov. FRANTIŠEK: *Desid. des.* 37. AAS 114/7, s. 812.

27 CLEMENS ALEXANDRINUS: *Protr.* 2, 4. Sch 2. Paris : Cerf 1942, s. 55.

28 HOMERUS: *Od.* IV, 221. BTG 2026. Leipzig : Teubner, 2017, s. 71.

Podľa pápeža Františka je týmto druhým nevyhnutným krokom prechod od teórie k praxi: „Druhým významom, ako možno chápať liturgickú formáciu, je to, že každý je účasťou na liturgickom slávení formovaný podľa vlastného povolania.“²⁹ Podstatným teda nie je samo štúdium, ale vplyv, ktorý bude vďaka štúdiu mať slávenie na osobný duchovný pokrok. O liturgii sa totiž študenti teológie zjavne učia jedine preto, aby to malo vplyv na jej slávenie, a to ako v pozitívnom, tak aj v negatívnom zmysle.

Ak sa napríklad predstaviteľ tradičného obradu raz naučí, že Eucharistia je obetou Kristovho kríža a nič viac³⁰ a obrátený chrbtom k ľudu každý deň vyslovuje Pánove slová: *vezmite a jedzte z neho všetci...*, pričom pred sebou vtedy nevidí nikoho, iba Krista na kríži, potom to Kristus z kríža logicky hovorí iba jemu osobne. Takéto každodenné slávenie ho potom aj podvedome asi bude stále utvrdzovať a presviedčať o tom, že spoločenstvo vlastne pri omši nepotrebuje, lebo jediný, komu je Eucharistia určená, je on sám. Vedome sme použili príklad značne prehnaný a pritiahnutý za vlasy, lebo dobre ilustruje to, kam pápež svojou poznámkou mieri. Praktické slávenie liturgie je totiž často jedinou permanentnou formáciou, ktorú väčšina veriacich dostáva. Je preto podstatné, doslova esenciálne, ako im túto formáciu ponúkame.

Akú hĺbku môže táto formácia nadobudnúť, ilustruje príklad kláštora, kde *schola* mníchov hodinu nacvičovala gregoriánske spevy na sviatok pápeža Jána I. Na samotnom slávení, pri ktorom spevy prednášali, sa okrem nich zúčastnilo asi desať ľudí. So štipkou irónie a sarkazmu sme sa spýtali zbormajstra, či sa im kvôli tým pár ľuďom oplatí na ľubovoľnú spomienku hodinu cvičiť. On s úsmevom povedal: „Ale liturgia sa neslúži iba pre ľudí, ale aj pre dobrého Pána Boha.“ A zrazu prišlo pochopenie, prečo sa mnísi obliekajú do slávnostného habitu vždy, keď sa idú modliť, teda postaviť sa pred dobrého Pána Boha, a prečo nacvičujú komplikované spevy, aj keď ich nepočúvajú davy ľudí. On totiž počúva vždy. To bola formácia z liturgie, ktorá neskôr našla svoje uplatnenie vo farnosti, kde do kostola na svätú omšu prišlo desať ľudí. Keď sme s nimi slávilí sviatok, robili sme to tiež pre dobrého Pána Boha so spevmi a naplno. A tí desiatich ľudí vedeli a jasne cítili, že dnes je Pánov sviatok, že je to slávenie pre neho. Nikomu z nich ani nenapadlo, že pre desiatich sa neoplatí spievať, lebo pre dobrého Pána sa to oplatí. Tak im liturgia formovala celkový pohľad na Boha a jeho prítomnosť v ich živote.

29 Porov. FRANTIŠEK: *Desid. des.* 40. AAS 114/7, s. 813.

30 Porov. napr. SCHNEIDER, A.: *The Catholic Mass*. Manchester : Sophia Institute Press 2021, s. 89: „The Holy Mass is the *Sacramentum Crucis*, the Sacrament of the Cross: this is its essential definition.“

Preto pápež pokračuje: „Aj spomínané študijné poznatky, aby sa nestali len čisto racionálnym poznaním, musia slúžiť uskutočňovaniu formačného pôsobenia liturgie v každom veriacom kresťanovi.“³¹ Stretnúť sa s Kristom v slávení je teda najpresvedčujúcejšou formou kresťanskej formácie. Ide totiž o stretnutie intenzívne, osobné a premieňajúce. Nespočíva, ako hovorí Svätý Otec, v mentálnom osvojení si určitej myšlienky, ale v skutočnom existenciálnom začlenení sa do jeho osoby.

Liturgia tak nesmie byť len o poznaní formy. Jej cieľ nie je primárne pedagogický, hoci má aj veľkú pedagogickú hodnotu.³² Cieľom slávenia je to, že sa vďaka nemu stávame poddajní účinkovaniu Ducha, ktorý cezeň pôsobí, kým sa v nás nesformuje celý Kristus (porov. Ef 4, 13. 19). Plné uskutočnenie našej kresťanskej formácie totiž spočíva v pripodobnení sa Kristovi.³³

Tieto pápežove slová potvrdzuje aj silný zážitok, ktorý dokumentuje, aká hlboká a intenzívna táto formácia liturgiou môže byť. V mestskej farnosti, kňaz pripravoval katechumenov na krst, a rozhodol sa, že vykoná aj nepovinné predkrstné skrutíniá tak, ako ich predpisujú *Obrady uvedenia dospelých do kresťanského života*.³⁴ Na 3. pôstnu nedeľu bol kostol plný, keď po kázni zaznelo: „Boží vyvolení, klaknite si a modlite sa!“³⁵ Ľudu, ktorý stál za katechumenmi, celebrant vysvetlil, že sa za katechumenov má každý v duchu modliť, zatiaľ čo on na nich bude vkladáť ruky. Všetko prešlo s porozumením a pochopením. Keď to na 4. pôstnu nedeľu celebrant opakoval, však už Boží ľud tušil, čo sa od neho očakáva. Niektorí veriaci nad tým počas týždňa možno aj premýšľali. Všetci teda boli pripravení dobre vykonať svoj liturgický úkon. Kňaz sa celkom sústredil na vkladanie rúk a sám si nič zvláštne nevšimol. Ale keď sa úkon skončil, miništranti – väčšinou už dospelí chlapi po dvadsiatke – zostali trochu bledí. Predsedajúci tomu neprikladal veľkú vážnosť a svätá omša ďalej prebiehala bez problémov. Po omši si ho však najstarší z miništrantov vzal bokom a obširne opísal, ako pri vkladaní rúk skoro fyzicky, doslova na vlastnej koži, cítili silu toho modliaceho sa spoločenstva. A všetci sa zhodli na tom, že dovtedy nič také nezažili, a nič také ani nečakali, preto ich to až vystrašilo. Pri treťom skrutíniu sa zážitok už neopakoval, ale tí chlapi asi nezabudnú na tento akt formácie liturgickým slávením a nebude im treba už nikdy vysvetľovať, prečo

31 FRANTIŠEK: *Desid. des.* 40. AAS 114/7, s. 813.

32 Porov. CONC. VAT. II.: *Sacr. conc.* 33. AAS 57, s. 39.

33 Porov. FRANTIŠEK: *Desid. des.* 41. AAS 114/7, s. 813.

34 *OBRADY uvedenia dospelých do kresťanského života*: Obrad katechumenátu usporiadaný podľa stupňov 68 – 239. Trnava : SSV, 1993, s. 41 – 118.

35 *OBRADY uvedenia dospelých do kresťanského života*: Obrad katechumenátu usporiadaný podľa stupňov 162, s. 73.

je dôležitá v liturgii chvíľka ticha, kedy sa máme všetci v duchu modliť, ani čo majú vtedy robiť, ani či to má nejaký význam.

Takéto osobné zapojenie každého do slávenia v liturgii má, podľa pápeža, jediný cieľ: „Nejde o žiadny mentálny, abstraktný proces, ale o to, aby sme sa stali ním. S týmto cieľom nám bol darovaný Duch. Iba on je formátorom Kristovho tela, vždy a výlučne: ako pri eucharistickom chlebe, tak aj pri každom pokrstenom, ktorý je povoláný, aby sa čoraz viac stával tým, čo dostal v krste ako dar, totiž údom Kristovho tela.“³⁶

Je preto nutné vždy mať na pamäti, že formáciu liturgiou nevykonáva človek, ale Duch Svätý. Ani pri spomenutých miništrantoch to nebol predsedajúci, kto im spôsobil liturgickú formáciu. Stalo sa to samým slávením a spôsobil to Duch. Jedinou úlohou predsedajúceho i všetkých, ktorí sa akokoľvek zapoja do slávenia liturgie, je preto pripraviť ostatným členom komunity také slávenie, v ktorom Duch môže konať svoje dielo. To znamená také, aké im predpisuje Cirkev, nositeľka Božieho Ducha. V žiadnom inom slávení Duch nemôže pôsobiť, nech by bolo akokoľvek krásne a podmanivé. Je to, podľa pápeža, jednoduché: aktívne slávenie katolíckej liturgie vďaka tomu, že v nej pôsobí Svätý Duch, postupne premieňa ľudí na Krista. A na tých, ktorí sa pravidelne úprimne a aktívne podieľajú na liturgii, to väčšinou aj vidieť.

doc. Mgr. Róbert Horka, PhD.

Rímskokatolícka cyrilo-metodská bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského Bratislava
Robert.Horka@uniba.sk

prof. ThDr. Pavol Farkaš, PhD.

Rímskokatolícka cyrilo-metodská bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského Bratislava
Pavol.Farkas@uniba.sk

36 FRANTIŠEK: *Desid. des.* 41. AAS 114/7, s. 813.

Podpora nikajskej teológie v Iuencovom biblickom epose *Evangeliorum libri quattuor*

Viktor Wintner

The Support of Nicene Theology in the Biblical Epic *Evangeliorum libri quattuor* by Iuencus

Abstract: Around the year 330, a Christian poet, Gaius Vettius Aquilinus Iuencus, put the Gospel into dactylic hexameter and thus created the first biblical epic in the history of literature. His work, commonly known as *Evangeliorum libri quattuor* is, however, more than a mere paraphrase of the New Testament. It also reflects the contemporary dogmatic disputes caused by the rise of Arian heresy with the aim of supporting Nicene Christianity. Therefore, the purpose of our study is to identify and discuss the passages which Iuencus adds to the original text of the Gospel in order to make it more favourable to the Nicene interpretation of the Scripture. The philological analysis of Iuencus' pro-Nicene exegetical additions is followed by their close comparison with the text of the Nicene creed and the extant epistles of Arius.

Key words: Iuencus, *Evangeliorum libri quattuor*, biblical epic, Arianism, Nicene Christianity

IUVENCUS A JEHO DIELO

Gaius Vettius Aquilinus Iuencus bol urodzeným hispánskym kňazom, ktorý žil za vlády cisára Konštantína, teda v časoch zrovnoprávnenia kresťanstva Milánskym ediktom a kodifikáciou jeho učenia Nikajským koncilom. V snahe povýšiť kresťanskú literatúru na úroveň tej klasickej, reprezentovanej eposmi Homéra a Vergília, spracoval okolo roku 330 text novozákonných evanjelií formou hrdinského eposu. Jeho výtvor sa stal pod menom *Evangeliorum libri quattuor* zakladateľským dielom biblickej epiky ako literárneho žánru, ku ktorej patria svetoznáme diela ako *Paradise Lost* od Johna Milтона či *Der Messias* od Friedricha Gottlieba Klopstocka.¹

1 MCGILL, S.: *Juencus's Four Books of the Gospels*. London – New York : Routledge, 2016, s. 3.

Iuencovo dielo má okolo 3200 veršov, rozdelených do štyroch kapitol v priemere po 800 veršoch. Vzhľadom na to, že básnik tvoril ešte pred vznikom Hieronymovej Vulgáty, za východiskový text mu slúžili staršie latinské preklady Biblie, ktoré dnes súhrnne označujeme slovami *Vetus latina*.² Základ eposu tvorí Evanjelium podľa Matúša, ku ktorému autor pripája vybrané pasáže z ostatných evanjelií. Z Lukáša preberá predovšetkým úvodné perikopy, hovoriace o narodení Ježiša a Jána Krstiteľa (Lk 1, 5-80; 2, 1-52) či príhody z Ježišovho detstva (Lk 2, 40-52); z Jána zase predovšetkým rozhovory s Filipom, Natanaelom a Nikodémom, svadbu v Kanách (Jn 1, 43-51; 2, 1-23; 3, 1-21) či vzkriesenie Lazara (Jn 11, 1-5, 11-46). Najmenej sa k slovu dostáva evanjelista Marek, ktorého vplyv je badateľný snáď len v príbehu o uzdravení posadnutého v Geraze (Mk 5, 1-17). Pri spracovaní konkrétnej perikopy básnik väčšinou pracuje len s jedným evanjeliom.³

Iuencus bol predovšetkým básnik a jeho prvoradým cieľom bolo vytvoriť stylisticky elegantnejšiu verziu evanjelia, ktorá by vyhovela náročným estetickým požiadavkám vzdelaného pohanského publika.⁴ Žiadny seriózny výskum však nemôže opomenúť exegetickú stránku jeho diela. Evanjelium totiž rozširuje o množstvo nenápadných interpretačných dodatkov, ktoré môžu rozsahovo dosahovať od niekoľkých slov po niekoľko veršov a ktorých cieľom je ozrejmiť čitateľovi význam alegorických či iných (podľa jeho názoru) nedostatočne vysvetlených častí Nového zákona. Vždy to však činí tak, aby nenarušil plynulosť pôvodného textu.⁵ Nepraje si totiž, aby bol jeho výtvor komentárom k Biblii, ale aby bol Bibliou samou o sebe.⁶

V nasledujúcich riadkoch sa zameriame na tie Iuencove exegetické dodatky, ktorými sa básnik hlási k nikajskej interpretácii Písma. Prínos našej štúdie bude spočívať jednak v tom, že uvedené „pronikajské“ dodatky budeme po prvýkrát klasifikovať a analyzovať ako samostatnú skupinu Iuencových exegetických rozšírení evanjelia, no predovšetkým v tom, že svoju analýzu podložíme prácou s dobovými teologickými zdrojmi, teda s nikajským krédom a Areiovou korešpondenciou.

Výklad spomínaných exegetických pasáží začne porovnaním novozákonnej pôvodiny vo verzii *Vetus Latina* z edície Adolfa Jülichera s Iuencovým prebás-

2 MCGILL, S.: *Juvencus's Four Books of the Gospels*, s. 2.

3 GREEN, R.: *Latin Epics of the New Testament: Juvencus, Sedulius, Arator*. Oxford : OUP, 2006, s. 28 – 29.

4 ROBERTS, M.: *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*. Liverpool : Francis Cairns, 1985, s. 107.

5 MCGILL, *Juvencus's Four Books of the Gospels*, s.19.

6 HERZOG, R.: *Die Biblepik der lateinischen Spätantike*. München : Fink Verlag, 1975, s. 115.

nením v edícii Johanna Huemera. Všetky predmetné pasáže budú sprevádzané aj naším vlastným prekladom do daktylského hexametru. Jedná sa tu o časomerný verš typický pre klasický epos. Pozostáva zo šiestich stôp, z ktorých prvé štyri môžu byť buď daktylské, alebo spondejské. Posledné dve stopy tvoria tzv. hérojskú klauzulu pozostávajúcu z daktylu a spondeja. Časomerný daktylský hexameter v našej štúdiu prekladáme tak, ako je v česko-slovenskom jazykovom prostredí zvykom, a síce hexametrom prízvučným. Riadime sa pritom zásadami, ktoré vo svojej príručke antickej metriky uvádza Miloslav Okál.⁷ Voľnejšie si počíname len pri umiestňovaní cezúry, a to v tom zmysle, že za metricky prijateľné považujeme aj tie verše, ktoré ju neobsahujú. Prijatie takýchto veršov totiž aspoň sčasti kompenzuje menšiu rytmickú pestrosť prízvučného hexametru v porovnaní s jeho antickým predchodcom.⁸

IUVENCUS A ARIÁNSKA HERÉZA

Ako sme spomenuli, Iuvenus žil v dobe prevratných náboženských zmien. Tou prvou bolo zrovnoprávnenie kresťanstva Milánskym ediktom (313) a druhou odsúdenie ariánstva na nikajskom ekumenickom koncile (325). Pôvodca ariánskej herézy Areios (260 – 336) bol alexandrijským kňazom líbyjského pôvodu, ktorý sa podujal vyriešiť otázku vzťahu Boha-Otca a Boha-Syna v rámci Svätej Trojice. Už Origenes prisúdil všetkým trom osobám trojice jednu spoločnú podstatu s tým, že Boh-Syn a Boh-Duch Svätý sú Bohu-Otcovi podriadení. Areios však zašiel ešte ďalej a pod vplyvom stredného a nového platonizmu, uznávajúceho existenciu jediného božského princípu, označovaného ako prapočiatok (*ἀρχή*) či jedno (*τὸ ἓν*), princípu, z ktorého všetko ostatné vychádza, dospel k záveru, že podobný hierarchický vzťah musí panovať aj medzi jednotlivými osobami božskej Trojice. Jediné Bohu-Otcovi bol teda ochotný prisúdiť vlastnosti ako nezrodenosť, nestvorenosť, večnosť a nemennosť. Boh-Syn bol z jeho pohľadu Božím výtvorom, ktorý Pánu poslúžil iba ako prostredník pri stvorení ostatných foriem bytia. Nemal podiel na Otcovej božskej podstate, nebol pravým Bohom a Bohu-Otcovi teda musel byť podriadený.⁹

S týmito Areiovými teologickými názormi sa dodnes možno oboznámiť vďaka trom jeho zachovaným spisom. Prvým z nich je *Epistula ad Alexan-*

7 OKÁL, M.: *Latinská štylistika. Antická metrika a prekladanie gréckej a latinskej poézie do slovenčiny. Grécke a latinské mená v slovenčine*. Martin : Thetis, 2016, s. 264 – 265.

8 Prízvučný hexameter má len 81 rytmických variácií, v porovnaní s tým časomerným, ktorý ich má až 248. OKÁL, M.: *Latinská štylistika*, s. 263.

9 DROBNER, H.: *Patrologie: Úvod do studia starokresťanskej literatury*. Praha : Oikoymenh, 2011, s. 308 – 310.

drum Alexandrinum, v ktorom sa kazateľ snaží svoje názory obhájiť pred svojím predstaveným alexandrijským biskupom. Druhým je *Epistula ad Eusebium Nicomediensem*, kde sa zas pokúša získať pre svoje názory biskupa v Nikomédii a tretím je fragmentárne dochovaná hexametrická didaktická báseň, známa pod menom *Thalia*, ktorou sa Areios pravdepodobne snažil svoje postoje popularizovať.¹⁰

S cieľom vyriešiť teologické spory medzi stúpenkami a odporcami Areiových názorov zvolal cisár Konštantín roku 325 do mesta Nikaia historicky prvý ekumenický koncil, na ktorom bolo Areiovo učenie odsúdené ako heréza a jeho autor poslaný do vyhnanstva. Bohu-Synovi bola prisúdená rovnaká podstata, aká náležala Bohu-Otcovi, čo koncil vyjadril tým, že mu udelil prívlastok *ὁμοούσιος*, čiže „rovnakej podstaty“. Tým sa však ariánsky spor ani zďaleka nevyriešil. Cisár totiž povolal po niekoľkých rokoch Areia naspäť a postupne sa dokonca priklonil na jeho stranu. Konštantínov syn Konštancius II. bol potom počas celej svojej vlády (337 – 361) rozhodným podporovateľom ariánskeho učenia v jeho umiernennej „semi-ariánskej“ podobe prisudzujúcej Bohu-Synovi podobnú podstatu (*ὁμοιοούσιος*). Definitívne bol arianizmus porazený až v roku 381, a to na prvom konštantinopolskom koncile zvolanom cisárom Theodosiom Veľkým (379 – 395). U germánskych národov, medzi ktoré sa rozšíril za Konštanciovho panovania vďaka misionárskej činnosti „apoštola Gótotov“ biskupa Wulfilu, sa však udržal aj naďalej.¹¹

Nie je známe, do akej miery sa Iuvencus na týchto udalostiach priamo či nepriamo zúčastňoval. O jeho osobnej účasti na nikajskom koncile nemáme nijaké správy, no vieme, že mu predsedal hispánsky biskup Ossius z Cordóby a taktiež vieme, že ariánska heréza si našla svojho podporovateľa aj v Iuvencovej rodnej Hispánii, a to v osobe biskupa Potamia z Lisabonu.¹² Vidíme teda, že dobové teologické spory neobchádzali ani najzápadnejšiu provinciu Rímskej ríše.

PRONIKAJSKÉ TEOLOGICKÉ DOTATKY

V Iuvencovom diele možno nájsť štyri pasáže, ktoré vykazujú pronikajský teologický potenciál. Prvý z nich identifikoval Maurice Testard¹³, a to v pasáži venovanej Ježišovmu krstu v rieke Jordán (Mt 3, 13-17). Nebeský hlas, ktorým

10 Všetky tri dokumenty sú v podobe edície, prekladu a precízneho komentára zahrnuté v publikácii DUDZIK, P.: *Počátky ariánskeho sporu*. Praha : Oikoymenh, 2019.

11 VAVŘÍNEK, V.: *Encyklopedie Byzance*. Praha : Nakladatelství Libri, 2011, s. 42.

12 GREEN, *Latin Epics of the New Testament : Juvencus, Sedulius, Arator*, s. 79.

13 TESTARD, M.: Juvencus et la sacré dans un épisode des Evangeliorum libri IV. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Boudé* 49/1990, s. 21.

sa Boh-Otec hlási ku Kristovi ako k svojmu synovi, tu nie je prebásnený v Matúšovej verzii tak, ako zvyšok pasáže, ale vo verzii Lukášovej:

Mt 3, 17

Hic est filius meus dilectus, in quo bene complacui.

Lk 3, 22

Filius meus es tu, ego hodie genui te.

ELQ, I. 363-364

*Te nate, hodie per gaudia testor
ex me progenitum, placet haec mihi gloria prolis.*

„Ó, synu, dnes dosviedčam všetkým,
že som to ja, kto ťa zrodil a tvoja sláva ma teší.“

Lukášova verzia totiž kladie väčší dôraz na zrodenie Božieho Syna, čím sa v 4. storočí rozumelo zdieľanie spoločnej podstaty Otcom a Synom, a to mohol Iuvencus využiť na vyjadrenie odporu k ariánskemu presvedčeniu o jeho dodatočnom stvorení, teda nezdieľaní Božej podstaty na strane Syna. Je totiž známe, že práve táto otázka bola jedným z ústredných problémov počas dobových vieroučných sporov, ako nám to dosvedčuje aj samotné Nikajské vyznanie viery, ktoré tieto dva pojmy dôsledne rozlišuje:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν... καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν... γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ...

Věříme v jednoho Boha... a v jednoho Pána Ježíše Krista... zrozeného, ne stvořeného, jedné podstaty s Otcem...¹⁴

Okrem toho, ako už bolo spomenuté, vôbec nie je Iuvencovým zvykom prechádzať z jedného evanjelia do druhého takto prudko. Práve naopak, zvyčajne preberá celú perikopu z jedného evanjelia a na ďalšie prechádza až po jej uzavretí, takže keď sa v tomto prípade rozhodol svoj tradičný postup zmeniť a Matúšov výklad prerušiť vsuvkou prevzatou od Lukáša, musel mať k tomu konkrétny dôvod. Profesor Green síce v tejto súvislosti vyjadruje pochybnosť prameniacy z prítomnosti slovíčka *hodie*, ktoré by mohlo nahrávať ariánskemu

14 DROBNER, *Patrologie: Úvod do studia starokresťanskej literatury*, 316.

krédu „*Ἡ ποτε ὅτε οὐκ ἦν*“, teda „*Boli časy, kedy (Syn) nebol.*“¹⁵, no básnik ho zjavne používa v spojitosti so slovesom *testor*, nie s participiôm *progenitum*. Iuvencové slová teda netreba chápať tak, že by bol Boh-Syn zrodený v tento deň, ale tak, že Boh-Otec v tento deň len dosvedčuje, že Ježiš je jeho synom. Aj keď teda pôvodné Lukášove slová mohli na súčasníkov pôsobiť proariánsky, Iuvencius ich prebásnil tak, aby sa akýmkoľvek kontroverziám vyhol a vyjadril sa v prospech nikajskej ortodoxie.

Slovo *progenitum* sa v súvislosti s Božím synom objavuje v Iuvencovom epose ešte na jednom mieste, a to vo verši číslo 230, v ktorom sa traja mudrci pýtajú kráľa Heroda na miesto Kristovho narodenia:¹⁶

Mt 2, 1-2

...ecce magi ab oriente venerunt in Hierosolyma dicentes: Ubi est, qui natus est, rex Iudaeorum? Vidimus enim stellam eius in orientem, et venimus adorare eum.

ELQ, I. 227-232

*Tunc hinc electi Solymos per longa viarum
deveniunt regemque adeunt orantque doceri
quae regio imperio puerum Iudaea teneret
progenitum: sese stellae fulgentis ab ortu
admonitos venisse viam, quo supplice dextra
exortum terris **venerabile numen** adorent.*

*Vybraní mudrci odtiaľto prišli po dlhej ceste
do Jeruzalema, aby sa Heroda spýtali na to,
v ktoromže kraji kráľovstva judského chlapec **sa zrodil**.
Kráčali totižto smerom, ktorým ich jagavá hviezda
po tom, čo vzplanula na nebi, viedla sem, aby tu vzdali
úctu **Synovi Božiemu** na zemi narodenému.*

Jedná sa tu pritom o situáciu svojím teologickým významom podobnú tej už zmienenej: pri jeho krste bolo Ježišovo poslanie potvrdené Bohom-Otcom, predstaviteľom nebies a pri jeho narodení je zase potvrdené tromi mudrcmi, predstaviteľmi pozemského sveta. Je teda celkom prirodzené, že Iuvencius (ma-

15 GREEN, *Latin Epics of the New Testament: Juvenius, Sedulius, Arator*, 77.

16 WACHT, M.: *Concordantia in Iuvenii Evangeliorum libros*. Hildesheim – Zürich – New York : Olms-Weidmann, 1990, s. 239.

júc na pamäti spomenuté myšlienky arianizmu) tieto významné pasáže využil na zdôraznenie „zrodenosti“ Boha-Syna. Je pravdou, že pôvodný Matúšov výraz *natus* nie je ničím teologicky chybný a že ho vo svojom epose opakovane používa aj sám Iuvencus (napr. *supremique Dei natum* I. 72, *nato patrique* II. 645, *hominis natus* III. 11 atď.); zdôrazniť však treba skutočnosť, že ho básnik v spojitosti s Božím Synom nikdy nepoužíva takým spôsobom ako spomínaný apoštol, teda v tvare *natus est*, „narodil sa“, ale len ako podstatné meno v zmysle „syn“.¹⁷ Zdá sa teda, že básnikovi veľmi záležalo na tom, aby sa v kontexte Ježišovho narodenia používal práve výraz *progenitus*, ktorý má ku gréckemu *γεννηθέντα* použitému v nikajskom vyznaní viery morfológicky omnoho bližšie.

O opodstatnenosti pronikajského výkladu tohto slova svedčí aj to, že Iuvencus v danej perikope opakovane explicitne poukazuje na Ježišov božský pôvod, a to nahradením Matúšovho slovného spojenia *rex Iudaeorum* slovami *venerabile numen*. Tým podčiarkuje fakt, že Kristus nie je len obyčajným človekom, ktorému je predurčené panovať národu Židov, ale že je božskou bytosťou, ktorá má právo vládnuť nad všetkými národmi. V nasledujúcich veršoch básnik jeho postavenie ešte upresňuje, označujúc ho v súvislosti s darmi od mudrcov za kráľa, človeka a Boha:

Mt 2, 11

...aperunt thesauris suis optulerunt ei munera, aurum, thus et murram.

ELQ, I. 249-251

...tum munera trina

*tus, aurum, murram **regique hominique Deoque**
dona dabant.*

*Trojaké dary mu priniesli, zlato a kadidlo s myrhou,
pretože vedeli, že je aj človekom, kráľom aj Bohom.*

Ďalší z Iuvencových potenciálne pronikajských teologických dodatkov sa nachádza v podobenstve o zlých vinohradníkoch (Mt 21, 33-46), v závere ktorého majiteľ do vinohradu posielal svojho vlastného syna:

17 WACHT, *Concordantia in Iuveni Evangeliorum libros*, 187 – 188.

Mt 21, 37

Novissime autem misit ad eos filium suum unicum dicens: Forsitan verebuntur filium meum.

ELQ, III. 726-728

*Ultima iam domino natum dimittere mens est,
quod subolem **partemque sui** vis digna pudoris
cultorum cordi venerandam posceret esse.*

*Napokon napadlo pána, že pošle tam do vinohradu
vlastného syna, **časť seba**, veď súdnosť vinohradníkov
istotne prinúti k tomu, že potomka jeho si uctia.*

Ako môžeme vidieť, básnik vynecháva prídavné meno *unicus* a nahrádza ho slovným spojením *partemque sui*, označujúc tak syna majiteľa vinice za „súčasť“ svojho otca. Vzhľadom na historický kontext vzniku Iuvencovho diela sa tu logicky ponúka vysvetlenie, že uvedený výraz je odkazom na Nikajské vyznanie viery, podľa ktorého je Boh Syn rovnakej podstaty ako Boh Otec.¹⁸ Ako je totiž známe, Areios túto skutočnosť spochybňoval kladúc tak Syna voči Otcovi do podriadeného postavenia.¹⁹ Opakovane pritom zdôrazňoval, že Syn nie je časťou Otca:

...ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος οὐδὲ μέρος ἀγέννητου κατ' οὐδένα τρόπον οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινός... καθότι οὐδὲ μέρος θεοῦ ἔστιν οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινός (Epistula ad Eusebium 4-5).

...Syn není nezrozený ani není žádným způsobem částí nezrozeného, není z nějakého podkladu... není částí Boha ani z nějakého podkladu.²⁰

Zdá sa teda, že sa Iuvenecus voči tomuto spornému teologickému stanovisku snažil vymedziť. Druhou možnosťou by bolo, že sa jedná o básnickú ozdobu, slúžiacu na vyjadrenie príbuznosti oboch postáv, ktorú by bolo možné preložiť aj slovami: *...že pošle tam do vinohradu // vlastného syna, **krv svoju**...* V neprospech tejto hypotézy však svedčí fakt, že aj keď sa slovo *pars* objavuje v diele Vergília, Iuvencovho veľkého básnického vzoru, celkom bežne, nikdy

18 MCGILL, *Juvenecus's Four Books of the Gospels*, 232.

19 DROBNER, *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*, 309.

20 DUDZIK, *Počátky ariánského sporu*, 106 – 107.

nie je použité v tomto či podobnom význame²¹ a že takýto význam daného slova nie je typický ani pre neskoru-antickú latinčinu ako takú.²² S najväčšou pravdepodobnosťou teda skutočne ide o dodatok s pronikajším teologickým významom, ktorý básnik začlenil do pôvodného textu podobenstva s rovnakým dealegorizačným zámerom, ako to robí napríklad v prípade podobenstva o desiatich pannách, v závere ktorého autor dopĺňa slovo *adventus*, ozrejmujúc čitateľovi, že sa jedná o alegóriu Kristovho návratu²³ či v podobenstve o strieborných talentoch, kde slovami *segni substantia corde* naznačuje, že majetok, o ktorom sa podobenstve hovorí, nie je majetkom pozemským, ale duchovným.²⁴ Iuvenus sa tu teda snaží zdôrazniť, že synom majiteľa vinice sa tu myslí Syn Boží a za týmto účelom používa terminológiu, zodpovedajúcu teologickej atmosfére svojej doby.

Posledný z Iuvencových teologických dodatkov, ktorý možno zahrnúť do kontextu dobových dogmatických polemík, sa nachádza v perikope venovanej sporu o Dávidovom synovi (Mt 22, 41-46). Ako môžeme vidieť dole, Iuvenus tu Dávidovými ústami označuje Krista nielen za Pána, ale aj za Boha:

Mt 22, 43-45

Ait illis: Quomodo ergo David in spiritu vocat eum Dominum dicens: Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos sub pedibus tuis. Si ergo David eum in spiritu vocat Dominum, quomodo filius eius est?

ELQ, IV. 48-50

„Cur illum dicere David

*divino flatu scriptum est **Dominumque Deumque,***

quod proprium patrem non aequuum est dicere nato?‘‘

Nato zas Kristus: „Tak prečo sa potom vraví, že Dávid

*vedený Božím vnuknutím nazval ho **Pánom a Bohom?***

Vari je zvykom, že otec tak nazýva vlastného syna?‘‘

21 WETMORE, M.: *Index verborum vergillianus*. Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961, s. 349. Volne dostupné na adrese <https://archive.org/details/indexverborumver00wetmuoft/page/n7/mode/2up>

22 SOUTER, A.: *A Glossary of Later Latin to 600 A. D.* Oxford : OUP, 1964, s. 284.

23 Mt 25, 13: *Vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam*. ELQ, IV. 225 – 226: *Vigilate timentes, // **adventus** vobis quia non est certior hora.*

24 Mt 25, 28-29: *Tollite itaque ab eo talentum et date ei, qui habet decem talenta*. ELQ, IV. 255 – 256 : *At cui parva subest **segni substantia corde** // id minimus penitus iuste tolletur ab illo...*

Je pravda, že zakončenie verša dvoma slovami, obsahujúcimi spojku *que*, je v epickej poézii celkom bežným javom – Iuencov veľký vzor Vergílius ho vo svojich dielach použil asi 54-krát. Iuencov epos teda v tomto smere nie je žiadnou výnimkou. Tento štylistický prostriedok môžeme uňho v rôznych podobách nájsť celkovo na trinástich miestach; v prvej kapitole sú to napríklad verše 148 (*nomenque genusque*), 171 (*laudantque rogantque*) či 277 (*lumenque salusque*).²⁵ Obsahovo je však medzi Iuencovým a Vergíliovým prístupom k používaniu tejto básnickej ozdoby jeden podstatný rozdiel a to ten, že Vergílius ňou nikdy nespája slová *Dominus* a *Deus*; to činí Iuencus zo svojej vlastnej iniciatívy.²⁶ Zdôrazňovanie božskej podstaty Boha-Syna je totiž jedným zo základných stavebných kameňov pronikajskej christológie, čo môžeme jasne vidieť na texte nikajského vyznania viery, v ktorom sa uvádza nasledovné:

Πιστεύομεν... εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν... Θεὸν ἐκ Θεοῦ... Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ... ὁμοούσιον τῷ πατρί...

*Věříme... v jedného Pána Ježíše Krista... Boha z Boha... pravého Boha z pravého Boha... jedné podstaty s Otcem...*²⁷

Tvar *Dominumque Deumque* teda v štylistickom zmysle slova básnickou figúrou naozaj je, no táto figúra má aj hlbší zmysel, zmysel teologický, a tým je poukázať na Ježišov božský pôvod tak, ako to činili nikajskí cirkevní otcovia. Básnická ozdoba sa tu teda stáva nositeľkou dogmy. Dôvod, prečo si básnik pre tento účel zvolil práve toto konkrétne miesto, nie je ťažké vysvetliť. U Matúša Ježiš ponecháva otázku, prečo Dávid nazýva Mesiáša svojim pánom otvorenú, preto sa na ňu Iuencus na ňu snaží odpovedať. Nepraje si však narušiť štruktúru pôvodného textu tým, že by k nemu pridal vlastnú odpoveď, a preto zmienku o Ježišom božstve nenápadne vkladá do samotnej otázky. V zásade sa teda tento teologický doplnok nelíši od mnohých iných, ktorých zámerom je vysvetlenie rôznych biblických reálií – či už sa jedná o vysvetlenie významu sabatu²⁸, alebo vyhánania

25 HATFIELD, J.: *A Study of Juvenius*. Bonn : Carl Georgi University Press, 1890, s. 42. Práca je voľne dostupná na adrese: <https://archive.org/details/astudyjuveniusa00hatfgoog>

26 WETMORE, *Index verborum vergillianus*, 121, 133.

27 DROBNER, *Patrologie: Úvod do studia starokresťanskej literatury*, 316.

28 Mt 12, 1-2: 1. *In illo tempore abiit Jesus per segetes sabbatis; discipuli autem eius esurientes coeperunt vellere spicas, et manducare*. ELQ, II. 561 – 565: *Haec ubi dicta dedit, messis per culta gravatae // praeterit, et populus sectantum discipulorum // spicarum gravidam carpebat in ordine frugem. // Ille dies veteri poscebat lege quietem, sabbata nam priscis reprobant otia iussis.*

nečistého ducha.²⁹ Jediný rozdiel spočíva v tom, že v ňom, vzhľadom na dobové dogmatické spory, možno vidieť aj odkaz na nikajskú ortodoxiu.

Na podporu tohto stanoviska môžeme uviesť aj to, že aj taký bojovník proti arianizmu, akým bol Hiláriu, cítil vo svojom komentári k danému úseku Matúšovho evanjelia potrebu explicitne poukázať na to, že Pánom sa na danom mieste rozumie Boh a zdôrazniť pritom jednotu Otcovej a Synovej podstaty:

*...sed similitudo nominis, qua Dominus Domino dicebat... significabat et de consortio nominis substantiae unitatem... ut meminissent in eo, qui ex David oriebatur, aeternae virtutis et potestatis et originis substantiam contineri, et Deum in homine mansurum.*³⁰

So slovným spojením *Dominumque Deumque* sa v Iuvencovom epose môžeme stretnúť ešte raz, a to v perikope o zvestovaní narodenia Jána Krstiteľa, ktorému je súdené, že ako prvý spozná v Ježišovi Mesiáša. V tomto prípade ho však autor preberá priamo z originálu:

Lk 1, 16

...et multos filiorum Israhel convertet ad Dominum Deum ipsorum...

I. 23-25

*Istius hic, populi partem pleramque docendo
ad verum convertet iter, Dominumque Deumque
continuo primus noscet plebemque novabit.*

*Vravím vám, na správnu cestu raz obráti učením svojím
ohromné zástupy ľudu, on ako prvý hneď spozná
Pána a Boha, a stane sa tým, kto obrodí ľudstvo.*

Dôvod, prečo Iuvencus považoval za dôležité dané slovné spojenie zachovať, je zrejme ten, že sa (okrem úvodu) jedná o úplne prvý odkaz na Božieho Syna v jeho spracovaní evanjelia. Básnik si teda praje, aby mal jeho čitateľ v otázke Ježišovho božstva jasno už od prvého okamihu. Upozorniť tiež treba

²⁹ Mt 12, 43-45: *Cum autem immundus spiritus exierit ab homine, ambulat per loca arida quaerens requiem et non inveniet. ELQ, II. 713 - 714: Expulsus si quando fugit de pectore daemon, quem turbat sanctus purgato corpore flatus, ille venenantis conlustrat passibus oras, qua nulla excurrit fontani gurgitis unda, nec requiem placidae sedis sibi repperit ardens.*

³⁰ Hilarius Pictaviensis. In: *Evangelium Matthaei Commentarius*, XXIII. 8.

na to, že Iuvencus používa slovné spojenie *Dominusque Deusque* výhradne v súvislosti s Božím Synom. Pokiaľ sa tieto slová v pôvodnom evanjeliovom texte vzťahujú na Boha-Otca, Iuvencus ich obratne preštylizuje tak, ako to môžeme vidieť napríklad v perikope, venovanej rozhovoru o najväčšom prikázaní:

Mt. 22, 37

*Ait illis Iesus: Diliges **Dominum Deum** tuum in toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua.*

IV. 40-41

„*Sublimem caeli Dominum devotio cordis diligit; est istaec virtus firmissima legis.*“

„Zo srdca milujte najvznešenejšieho Pána, čo vládne na nebi“: „To je ten najvyšší spomedzi zákonov našich.“

Je to totiž Boží Syn, ktorého božský pôvod ariánstvo spochybňovalo. Ohľadne Otca k pochybnostiam, a teda ani k ich vyvráteniu, žiaden dôvod nebol.

Alternatívne názory na Iuvencov nikaizmus

Pre úplnosť sa ešte patrí spomenúť, že okrem výskumníkov, ako sú spomínaní Maurice Testard, Roger Green a Scott McGill, zastávajúci názor, že Iuvencus bol podporovateľom nikajskej vierouky, sú aj takí, ktorí sú presvedčení o opaku. Tak napríklad Manfred Flieger vo svojej analýze úseku IV. 478 – 565, zahŕňajúceho perikopy o Ježišovej modlitbe v Getsemanskej záhrade, jeho zajatí a odsúdení veľkňazom Kaifášom uvádza, že totožnosť prívlastkov, ktorými Iuvencus miestami označuje Boha-Otca a Boha-Syna nie je dôkazom toho, že zastával pronikajské exegetické stanovisko. Jedná sa napríklad o výraz *repertor*, čiže „stvoriteľ“, „pôvodca“ či „zakladateľ“, ktorým vo verši I. 35 básnik označuje Hospodina (*dominus caeli, terraeque repertor*) a vo verši II. 405 jeho Syna (*leti victor vitaeque repertor*).³¹ Proti uvedenej Fliegerovej téze nemáme žiadne námietky, dokonca sme toho názoru, že uvedené prívlastky ani nemožno považovať za totožné, keďže v prvom prípade sa jedná o „Stvoriteľa sveta“, zatiaľ čo v tom druhom o „Stvoriteľa“ (ale po našom skôr „Pôvodcu“) večného života“. Hoci sa teda výraz *repertor* opakuje v oboch prípadoch, je jasne badateľné, že Iuvencus Boha-Otca a Boha-Syna nestotožňuje, ale že ich odlišuje špecifikáciou

31 FLIEGER, M.: *Interpretationen zum Bibeldichter Iuvencus : Gethsemane, Festnahme Jesu und Kaiphasprozess*. Stuttgart : Teubner, 1993, s. 19 – 20.

ich funkcií. V perikopách, ktoré boli predmetom hĺbkovej analýzy doktora Fliegera, nenachádzame žiadne pronikajské prvky ani my.

To však nemožno povedať o jednej z pasáží, výskumom ktorých sa zaoberal Rudolf Fichtner. Okrem perikopy o pokúšaní Krista na púšti sa totižto venoval aj Ježišovmu krstu v rieke Jordán (I. 346 – 363) a jeden z dvoch jeho hlavných argumentov v neprospech názoru, že Iuvenus vedome zastával pronikajské vieroučné stanovisko, znie, že aj keď sa básnik vo veršoch 358 – 360 postupne zmieňuje o všetkých osobách Svätej Trojice, nikde pritom nepoužíva príslušnú trojičnú terminológiu:

Mt 3, 16-17

Et baptizato Iesu confestim ascendit de aqua: et ecce aperti sunt ei caeli et vidit spiritum Dei descendentem de caelo sicut columbam, venientem in ipsum. 17. Et ecce vox de caelo dicens ad eum...

ELQ, I. 356-360

*Scinditur auricolor caeli septemplicis aethra
corporeamque gerens speciem descendit ab alto
Spiritus aeriam simulans ex nube columbam
et sancto flatu corpus perfudit **Iesu**.
Tunc vox missa **Dei** longum per inane cucurrit...*

*Vtedy sa zlatistá klenba, čo skrývala sedmoro nebies,
roztvorila a **Svätý Duch** v telesnej podobe zišiel
z výsostí na holubicu sa podajúc bielu stá oblak,
aby tak **Ježiša** naplnil svojou posvätnou mocou.
Potom k nim dolahol z nebeských výšin hlas zoslaný **Bohom**...*

V iných dobových kresťanských literárnych dielach – či už v biblických komentároch, ako napríklad u Origena, alebo v biblických eposoch, akým bol napríklad ten Seduliov, je to pritom celkom bežné a túto údajnú terminologickú absenciu je možné považovať za dôkaz toho, že Iuvenus o výsledkoch Nikajského koncilu buď vôbec informovaný nebol, alebo o nich síce informovaný bol, no neprejavil o ich začlenenie do svojho eposu záujem.³² Ako sme už ale mali možnosť vidieť, túto Fichtnerovu tézu vyvracia prítomnosť slova *progenitus* (resp. *progenitum*), odkazujúceho na nikajské *γεννηθέντα* vo verši číslo I. 363.

32 FICHTNER, R.: *Taufe und Versuchung Jesu in den Evangeliorum libri quattuor des Bibeldichters Iuvenus (I. 346 – 408)*. Stuttgart – Leipzig : Teubner, 1994, s. 79.

Závažnejšia je preto jeho druhá téza, podľa ktorej Iuvenca nemožno považovať za stúpenca nikajskej ortodoxie, pretože neprejavuje dostatočný záujem o postavenie Ducha Svätého v rámci Svätej Trojice. Ako príklad pritom uvádza krstnú formulu „*v mene Otca i Syna, i Ducha Svätého*“ z už spomenutej záverečnej perikopy o vyslaní Ježišových učeníkov (Mt 28, 16-20), v ktorej básnik slovné spojenie „*in nomine*“ (resp. *sub nomine*) údajne prisudzuje Bohu-Otcovi a Bohu-Synovi, nie však Svätému Duchu.³³

Mt 28, 19

Euntes nunc docentes omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti...

ELQ, IV. 795-797

*Pergite et ablutos homines purgantibus undis
nomine sub sancto patris natiq̄ue lavate,
vivifici pariter currant spiramina flatu.*

*Chodte a ľudí, čo poškvrrnu hriechu na duši nosia,
krstite vodou očistnou v mene Otca i Syna,
ako aj v mene životodarného Svätého ducha.*

Ale ako už v odpovedi na to napísal Roger Green, Iuvenca Duchu Svätému na oplátku venuje celý verš číslo 797, ktorý je síce na prvý pohľad prepracovaný viac poeticky než teologicky, no rozhodne nesvedčí o nedostatku autorovho záujmu o posledného príslušníka Trojice. Poézia a teológia v Iuvencovom epose totiž vždy kráčajú bok po boku.³⁴ Okrem toho, slovné spojenie *nomine sub sancto* sa v danom dvojverší spomína len jediný krát, a predsa to nie je dôvod k pochybnostiam o tom, že sa vzťahuje nielen na Otca, ale aj na Syna. Iuvenca sám ho pravdepodobne vzťahoval na všetky tri osoby Trojice, o čom svedčí aj spojka *pariter* a podľa toho aj danú pasáž prekladáme do slovenčiny. Naviac to, že Duchu Svätému venoval na rozdiel od Boha-Otca a Boha-Syna samostatný verš, v ktorom ho opisuje ako darcu života, možno interpretovať aj úplne naopak, a síce ako snahu upriamiť naňho čitateľovu pozornosť. Zatiaľ čo totiž prvým dvom osobám Božskej Trojice bola v nikajskom vierovyznaní venovaná drvivá väčšina priestoru, zmienka o Svätom Duchu pozostávala v gréc-

33 FICHTNER, R.: *Taufe und Versuchung Jesu in den Evangeliorum libri quattuor des Bibeldichters Juvenus (I. 346 – 408)*, s. 79.

34 GREEN, *Latin Epics of the New Testament: Juvenus, Sedulius, Arator*, 77.

kom jazyku len zo skromných piatich slov, neobsahujúcich žiaden prívlastok, upresňujúci jeho postavenie či úlohu:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα... καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ... καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

*Věříme v jednoho Boha, vševládnoucího Otce, Stvořitele... a v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozeného syna Božího... a v Ducha Svatého.*³⁵

V neprospech Fichtnerovho tvrdenia svedčí aj to, že jeden z Iuvencových dodatkov priamo opisuje činnosť Ducha Svätého, a to v súvislosti s vyhnaním zlého ducha v už viackrát citovanom verši II. 714: *quem turbat sanctus purgato corpore flatus* (Mt 12, 43). Jeho vzťah k Bohu-Otcovi je zase vyjadrený v už spomenutom „nepovinnom“ Jánovom verši 3, 6 *Spiritus hic Deus est cui parent omnia mundi*. (II. 198). Iuvencov údajný nezáujem o poslednú z osôb Svätej Trojice teda nemôže slúžiť ako argument proti téze, že básnik cielavedome zastáva vo vzťahu k dobovým teologickým búrkam protiariánske či pronikajské stanovisko. Naopak, ukazuje sa tu, nakoľko limitovaná je platnosť všeobecných záverov, založených na analýze rozsahovo úzko vymedzených častí jeho básnického výtvoru.

ZÁVER

Ako sme teda mali možnosť vidieť, v Iuvencovom diele možno nájsť štyri exegetické dodatky s pronikajským teologickým potenciálom. V prvej kapitole sa jedná o dvojnásobné označenie Božieho Syna slovom *progenitus*, a to v perikopách o troch kráľoch (Mt 2, 1-2; I. 227 – 232) a o pokrstení Ježíša v Jordáne (Lk 3, 22; I. 363 – 364). Daným výrazom sa autor snaží zdôrazniť Synovu zrodenosť v protiklade k ariánskej téze o jeho stvorenosti. V nasledujúcej kapitole nachádzame ďalší takýto doplnok, a to v podobenstve o zlých vinohradníkoch, kde Iuvencus označuje Božieho Syna hrajúceho rolu potomka majiteľa vinohradu za súčasť otcovej bytosti (Mt 21, 37; III. 726 – 728). Uvedený dodatok tu plní dvojakú úlohu: reflektuje nikajské krédo opisujúce vzťah Boha-Otca a Boha-Syna ako vzťah dvoch božských bytostí s jednou podstatou, a zároveň deallegorizuje uvedené podobenstvo naznačujúc, že za postavami majiteľa vinice a jeho syna sa v skutočnosti skrýva Hospodin a Kristus. Posledný pronikajský teologický dodatok sa nachádza v perikope venovanej sporu o Dávidovom sy-

35 DROBNER, *Patrologie: Úvod do studia starokresťanské literatury*, 316.

novi (Mt 22, 43-45; IV. 48 – 50), kde Iuvencus Mesiáša označuje básnickou ozdobou *Dominumque Deumque* zdôrazňujúc tak Synov ariánskymi vykladačmi často spochybňovaný božský pôvod.

Na základe uvedeného teda vidíme, že sa Iuvencus v otázke vzťahu Boha-Otca a Boha-Syna naozaj prikláňa na stranu stúpencov Nikajského vyznania viery. Vzhľadom na pomerne malý počet jeho pronikajských exegetických dodatkov by však bolo prehnané tvrdiť, že svoj epos napísal primárne s cieľom zakročiť proti šíreniu ariánskej herézy. Za jeho hlavný autorský zámer aj naďalej považujeme prevod štylisticky prostej evanjelickej predlohy do kultivovanej básnickej formy, ktorá mala potenciál osloviť a evanjelizovať aj vzdelanejšie vrstvy rímskej spoločnosti. Pri uskutočňovaní tohto zámeru však Iuvencus prihliadal aj na potrebu „aktualizovať“ znenie evanjelia tak, aby teologicky odzrkadľovalo závery nikajského koncilu, a preto bude najvhodnejšie hovoriť v súvislosti s jeho vzťahom k dobovým dogmatickým sporom o „stopách“ nikajskej teológie v jeho diele či o jeho pronikajskej tendencii.

Mgr. Viktor Wintner
Ústav klasických študií
Filozofická Fakulta
Masarykova univerzita Arna Nováka 1
602 00 Brno
Česká republika
475669@mail.muni.cz

Problém smrti a života ve filozofii Heideggera a Levinase

Jiří Kučera

The Problem of Death and Life in the Philosophy of Heidegger and Levinas

Abstract: This article compares *ontological-phenomenological* views by Heidegger and Levinas about the concept of ‚death‘ as the ‚limit‘ of existence. Heidegger’s *ontology* of *Dasein* together with Levinas, concept of ‚desire after the Other‘ leads toward a reflection about the end of ‚being-here-now‘. ‚Being thrown‘ into death by heideggerian *Dasein*, which leads through ‚Vorgoing‘ (*Vorlaufen*) to nothingness, gets compared with a passive attitude by Levinas who presents the *meta-ethical* concept of the ‚Other‘ (*Face*). In front of hopeless death, ‚the Other‘ offers a hope for future life. Heidegger’s philosophy leads toward ‚nothingness‘ (*nihilism*) while the Levinas’ position offers a possible future through the life of the ‚Other‘, who was ‚before us‘ and will exist after us, opening in this way the case for *transcendence*. Levinas’ optimistic vision overcomes hopelessness of heideggerian view about the limit of human being in death.

Key words: *Dasein*, *nothingness*, *the Other*, *es gibt*, *il-y-a*

ÚVOD

Otázka smrti je adresována u Levinase skrze filozofický aspekt ‚Druhého‘, zatímco u Heideggera je součástí existenciální analýzy bytí ‚Pobytu‘ (*Dasein*). Levinas zpochybňuje Heideggerovu *ontologii* a nabízí etické pojetí k přepracování témat, spojených se smrtí a umíráním v *metafyzicko-etickém* pohledu. Adoptováním etiky jako ‚první filozofie‘, Levinas usiluje o načrtnutí obtížné cesty člověka, který se ‚Člověkem‘ musí stát. Překonáním sebe sama, může potom člověk potkat tvář ‚Druhého‘ v bližním. Levinas tím poukazuje na přednost etiky před *ontologií*, jinými slovy neuznává *metafyziku* bez povinného etického pozadí. Jak pro Levinase, tak pro Heideggera je subjektivní vztah ke smrti a umírání základní filozofickou otázkou.¹ Heidegger považuje ‚úspěšný‘ vztah ke smrti za předpoklad k vedení ‚autentického‘ života v její ‚odemčenosti‘ a je-

1 Téma ‚úzkosti‘ LÉVINAS, Emmanuel, 1997. *Totalita a nekonečno* je fundamentálním předpokladem filozofie náboženství také u Kierkegaarda.

jím odvážném uchopení; jeho ‚bytí-ke-smrti‘ (*Sein zum Tode*) má velmi důležitou úlohu v jeho strukturální analýze *Daseinu*.²

Konečnost a smrt hrají konstitutivní roli v ‚*Sein und Zeit*‘.³ Smrt je nepředstihnutelná možnost pro *Dasein*, stejně jako nejvlastnější ‚potencialita-pro-bytí‘.⁴ Pro Heideggera je naše cesta k jisté smrti to, co představuje pravý způsob ‚existence‘. Jsme schopni eventuálně pochopit *Dasein* i v naší konečnosti právě proto, že smrtelnost je implicitní složkou našeho ‚Pobytu‘.⁵

Levinasův postoj k otázce smrti znamená rozpoznání absolutní ‚jinakosti‘ (odlišnosti) smrti: „Vztah ke smrti, archaičtější než jiné zkušenosti, není představou bytí k nicotě.“⁶ Pokouš‘. Soustředěním se na druhé lidi navrhuje Levinas ‚přežití‘ smrti v anonymních tvářích ‚Druhého‘ (‚*Other*‘).⁷ ‚Tvář Druhého‘ je odrazem *mystického* ‚Nekonečna‘ transcendingícího naše chápání. Touto cestou se Levinas chce vyhnout zpětnému ‚upadnutí‘ do ‚*ontického*‘ bytí (jako u Heideggera) a tak ‚osvobodit‘ smrt skrze předpřítomného‘, Levinasova *metafyzika* ‚touhy‘ po ‚Druhém‘, přesahující smrt, se vždy snažila pojmout vše-jso-ucí do nějakého celku či systému, a hlavně do jednoty myšlení. Levinas mění radikálně pořadí filozofického bádání: etiku zařazuje jako nutnou podmínku *metafyziky*. Přiřazuje *transcendenci* nutný *metafyzický* pohyb od ‚já‘ k vyšším cílům, čímž nestaví svou filozofii na *ontologii*, nýbrž ji pojímá jako povinně etickou.

2 Více v: BIEMEL, Walter, 1995. *Martin Heidegger*. Přkl. J. Loužil. Praha: Mladá fronta.

3 „Je to skrze ‚bytí-ke-smrti‘, kdy dočasnost jednoho vlastního bytí, spolu s historicko-ontologickým kontextem, v němž vlastní bytí nachází smysl, jsou odkryty.“

Srov s: COHEN, Richard A, 2006. *Levinas: thinking least about death contra Heidegger*. Springer Link, s. 23 [online]. Dostupné na: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11153-006-9101>

Více v: HEIDEGGER, Martin, 2002. *Bytí a čas*. 2. vyd. Přkl. I. Chvatík a kol. Praha : Oikoymenh. §50, s. 286 – 288

4 Srov. s: HEIDEGGER, Martin, 2002. *Bytí a čas*, s. 282.

5 „Smrt by neměla být chápána jako nějaká přídavná, případková událost, bez které by struktura ‚Pobytu‘ nemohla být pochopitelná, nebo bez níž by *Dasein* bylo neúplné, ale jako nevyhnutelný konec bytí ‚Pobytu‘.“

Srov s: CHANTER, Tina, 2001. *Time, Death, and the Feminine – Levinas With Heidegger*. Stanford University Press, s. 105.

6 LEVINAS, Emmanuel, 2000. *God, Death, and Time*. CA : Stanford University Press, s. 15.

7 Více o konceptu ‚Tváře‘: LEVINAS, Emmanuel, 1997. *Totalita a Nekonečno*. Praha : Oik-úmené.

1. HEIDEGGER A ‚POBYT KE SMRTI‘ JAKO LIMITU ‚DASEIN‘

1.1 SMRT V ‚BYTÍ A ČAS‘ (SEIN UND ZEIT)

Fenomén ‚smrti‘ hraje v Heideggerově knize centrální roli.⁸ Ve své analýze ‚Pobytu‘ staví Heidegger do protikladu otázky ohledně přístupnosti ‚Pobytu‘ (*Dasein*) jako ‚jsoucím‘ s chápáním ‚Pobytu‘ jako ‚ukončeného‘ (*beendet*). ‚Pobytu‘ je vlastní ‚stálá neuzavřenost ve smyslu vztahování se k ‚příštímú“.⁹ V okamžiku, kdy se ‚Pobyt‘ stane ukončeným, ztrácí ‚bytí Pobytu‘, tudíž už není, nemá existenci a ztrácí i ‚bytí ve světě‘. Pokud tedy ‚Pobyt‘ je, není ‚celý‘. Ztrátou existenciálního ‚je‘ dosáhne sice celosti, avšak ztrácí tím své vlastní ‚bytí ve světě‘. Jsoucno ‚Pobytu‘ není schopno zkoumat sebe samého v kompletnosti, neboť s ‚naplněním bytí‘ (konec) je ztracena možnost sebezkoumání. Jinak řečeno, nikdy nepoznáme náš život úplně, protože jej poznáváme bez smrti, totiž částečně. Dosažením smrti umíráme, čímž ztrácíme možnost dále poznávat život. Heidegger nebere v úvahu možnost posmrtného života a jeho ‚Pobyt‘ je vždy jen ve světě.¹⁰ Naše poznatky o smrti závisejí jen na naší zkušenosti se smrtí druhých. ‚Pobyt‘ ve světě mizí tím, že člověku-*jsoucnu* už nejde o sebe samého v nemožnosti starat se o vlastní ‚bytí-zde-nyní‘ (*Sorge*). Jeho tělo se náhle stává jen ‚výskytovým *jsoucnem*‘, neschopným ‚autentického bytí‘.¹¹ Nikdo nemůže v okamžiku smrti prožít to, co prožívají umírající. „Nikdo nemůže druhému odejmout jeho umírání. Smrt je bytostně vždy moje a jen já budu muset projít svou smrtí.“¹²

K ‚Pobytu‘ stále patří ‚ještě ne‘ (*noch nicht*), každý pobyt spěje k ‚konci‘, a ‚spění ke konci‘ (*Sein zum Ende*) je nezastupitelné. ‚Neukončenost‘ znamená, že ‚Pobytu‘ stále ještě něco chybí, něco je stále ‚před ním‘, něco, čehož bude dosaženo v budoucnosti. Dokončováním nedokončeného *jsoucna* se naplňují ‚ještě ne‘, které patří k existenci ‚Pobytu‘. ‚Konec‘ neznamená pouze konec ‚Pobytu‘, ale zahrnuje bytí k ‚konci Pobytu‘ (*Sein zum Tode*). „Smrt je tudíž způsob ‚bytí Pobytu‘, vlastní člověku, a zároveň podmínka ‚Pobytu“.“¹³ Toto ‚bytí Pobytu‘ chce Heidegger dále vyjasnit ze způsobu ‚bytí Pobytu‘. Život je způsob ‚bytí‘, kterému je vlastní ‚bytí ve světě‘ a který lze zkoumat jen z pohledu ‚Pobytu‘ (*Dasein*). *Ontické* zkoumání života (o ‚neautentickém‘ bytí) záramuje následně Heidegger do *ontologie* ‚Pobytu‘, s popisem charakteristik jeho základní stavby, pokračujíc *ontologií* života, s existenciální analýzou smrti.

8 Srov. s: HEIDEGGER, Martin, 2002. *Bytí a čas*, §46 – §53.

9 *ibidem*, s. 272.

10 *ibidem*, §46.

11 Heidegger připisuje pozůstatkům člověka vyšší *statut* než výskytovému (příručnímu) *jsoucnu*. Lidské pozůstatky lze zkoumat skrze optiku živého člověka, tedy skrze ‚Pobyt‘.

12 Srov. s: HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 276.

13 Srov. s: HEIDEGGER, Martin, 2002. *Bytí a čas*, §46.

Umírání je dle Heideggera způsob ‚bytí‘, který je ‚pobyt ke smrti‘. „Smrt je možností moci zde nebýt“.¹⁴ Smrt ve své podstatě není pouhé ‚uhynutí‘ (*abgeschlossen*) představující jen biologický pojem. ‚Úzkost‘ (*Angst*) je základním rozpoložením ‚Pobytu‘. V úzkosti chápe člověk vlastní ‚vrženost‘ (*geworfen*) ke svému konci a jeho úzkost ze smrti je úzkost z ‚bytí ve světě‘.¹⁵ Možnost smrti je člověku vlastní hned od chvíle, kdy je do ‚Pobytu‘ vržen a člověk si ji nemůže zvolit jako jednu z možností vlastního ‚Pobytu‘. Nejdříve o ní nemá žádné vědění, časem ji získává právě v úzkosti. Úzkost ze smrti je úzkost ze samotné ‚vrženosti‘ do světa. Nicméně, ‚vrženost k smrti‘ je člověkem popírána v každodennosti jeho ‚neautentickým‘ způsobem všedního života, kdy je smrt záměrně vytlačována mimo vědomí a ‚dušena‘ povrchními starostmi a aktivitami.¹⁶ Smrt je pak chápána jako něco neurčitého, co někdy přijde, co však není osobně v dohledu, a tudíž nás neohrožuje. Toto ‚umřít se musí‘ (*dass man*) vzbuzuje dojem jako by se nás smrt vlastně netýkala. „Říká se, že umře každý, proto si tak každý druhý, tudíž i já, může říkat: Já zrovna ne; neboť každý není vlastně nikdo.“¹⁷ Zdánlivě je to tedy jakoby ‚nikdo‘ neumíral.“

Heidegger interpretuje smrt jako ‚bytí ke konci‘, jako „možnost bytí, jíž musí každý ‚Pobyt‘ sám projít“.¹⁸ Nabízí svou definici v *Sein und Zeit*: „Smrt je pochopena jako něco neurčitého, co jednou odněkud přijde, co však pro nás samé není ještě v dohledu, a tudíž nás neohrožuje. Toto ‚muset umřít‘, vyvolává dojem, jako by smrt postihovala neurčité ‚ono se‘ (*es gibt*). Obecný výklad ‚Pobytu‘ tvrdí, že ‚umře každý‘. „Proto si každý říká, že smrt se týká druhých, ne ještě mne osobně. Tímto je umírání chápáno jako něco, co sice ‚Pobyt‘ potkává, ale nepatří přímo nikomu.“¹⁹

1.2 BYTÍ K SMRTI (*SEIN ZUM TODE*)

Heidegger mluví o smrti jako o „nejvlastnější, bez-vztažné a nepředstížené možnosti“.²⁰ To znamená, že smrt představuje bytostnou možnost, jež je každému ‚Pobytu‘ (*Dasein*) jeho nejosobnějším a nejvlastnějším ‚moci být‘, protože ve smrti jde ‚Pobytu‘ o jeho bytí/nebytí ve světě. Smrt je možnost absolutní ‚ne-

14 *ibidem*, s. 287.

15 *ibidem*, s. 287.

Více v: SOUSEDÍK, Stanislav, 2014. *Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení*. Praha : Vyšehrad.

16 Srov. s: HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, §48.

17 *ibidem*, §48.

18 Srov. s: BIEMEL, Walter, 1995. *Martin Heidegger*, s. 71.

19 HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 289.

20 *ibidem*, §50.

možnosti existence, a je ve stejném čase ‚nepředstižnou možností‘ pobytu, jelikož je tou nejzazší možností ‚Pobytu‘. Z toho vyplývá, že nemůžeme chápat smrt v rámci nějaké budoucí možnosti, nýbrž smrt sama je rámcem porozumění. Možnost nebytí ‚Pobytu‘ musí každý ‚Pobyt‘ asimilovat do sebe. Tím je zároveň odpoután od vztahů s ‚druhými‘, v čemž je právě tato možnost beze-vztažná. Smrt není ve skutečnosti nějakou událostí, která se ještě nevyskytuje, nýbrž, jak bylo řečeno, smrt je způsob bytí ‚Pobytu‘ (*Dasein*). Protože je ‚Pobyt‘ vždy svým ‚ještě ne‘, je také nutně vždy již svým koncem. ‚Konec‘ ve smyslu smrti neoznačuje však pouze okamžik, ve kterém ‚Pobyt‘ přichází o život, neboť jednoduše ve smrti už není ‚Pobyt‘, tudíž není-li *Dasein*, nemůže být ani smrtí.²¹

‚Neautentické‘ bytí k smrti se projevuje stálým útekem před smrtí. ‚Pobyt‘ zakrývá vlastní smrt jako možnost a vztahuje se primárně k ‚dožívání‘. Ze smrti se tak stává jen dožití, pouhá skutečnost, která se ve světě vyskytuje jako událost. Naopak, v ‚autentickém bytí‘ zvažuje Heidegger řešení otázky po možnosti ‚Pobytu‘ jako ‚být celý‘. Je to právě smrt, jež rozlišuje autentické ‚*Dasein*‘ od neautentického bytí. Neautentický pohled na smrt je, že se jedná o vzdálenou možnost, kdežto autentické ‚Bytí‘ (*Dasein*) je nepřetržitě vnímané jako možnost skrze neustávající úzkost. Heidegger podtrhuje, že vědomí ‚bytí-ke-smrti‘ proniká celé *Dasein* po celý život. ‚*Dasein*‘ spěje ke smrti, avšak nemůže jít ‚za‘ vlastní smrt.²²

Bytí k smrti se v ‚autentickém pobytu‘ musí vždy nutně a vědomě vztahovat jako k možnosti. „Pobyt musí této možnosti neoslabeně jako možnosti rozumět, jako možnost ji plně rozvinout, odemknout, a jako možnost ji s odvahou vydržet.“²³ Pro tento vztah vyhrazuje Heidegger specifický způsob předstihu, označený termínem ‚před-běh‘ (*Vorlaufen*) k možnosti. V ‚před-běhu‘ se ‚Pobyt‘ (*Dasein*) k možnosti smrti nepřibližuje, ale vlastně paradoxně vzdaluje. „Možnost smrti se v ‚před-běhu‘ projevuje jako ‚možnost nemožnosti‘ veškerého vztahování či porozumění, a jako možnost ‚nemožnosti‘ existence“.²⁴

21 ‚Umírání‘ označuje tudíž ‚způsob bytí, jímž pobyt jde ke své smrti‘, ‚dožitím‘ je míněn pouze ten přesný okamžik, v němž ‚Pobyt‘ biologicky končí. ‚Bytí k smrti‘ je bytí, které má vztah ke smrti jako ke své možnosti. ‚Pobyt‘ umírá vždy, ať vědomě či nevědomě, a možnost ‚dožití‘ závisí jen na umírání. Umírání potom patří velmi bytostně ke způsobu ‚bytí‘ jsoucen. Lze důsledkem říci, že bytí ‚Pobytu‘ je vždy umíráním. To je také důkazem, že filozofický aspekt smrti je důležitější než aspekty biologické či psychologické. Existenciální interpretace smrti převyšuje všechny přírodovědné poznatky o smrti jako takové.

22 Více v: BROADBENT, Rebecca, 2010. *The relation to death in Heidegger and Levinas*. [online]. [cit. 4/5/2023]. Dostupné na: https://www.academia.edu/679117/The_relation_to_death_in_Heidegger_and_Levinas

23 Srov. s: HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 298.

24 *ibidem*, s. 298.

Více v: TIETZ, John, 2001. *An Outline and Study Guide to Martin Heidegger's Being and*

„Předstih“ je základním momentem „starosti“ (*Sorge*), v němž se *Dasein* vztahuje k nějakému vlastnímu „ještě ne“ (*noch nicht*), jež umožňuje „celost pobytu“ tím způsobem, že jedním z mnoha „ještě ne“, vztahujících se k „Pobytu“, je právě „smrt“. Tím „Pobyt“ zahrnuje do sebe právě i svůj konec. „Jestliže je tedy „Pobyt“ vždy „bytím ke smrti“, znamená to, že jeho nejzazší „ještě ne“ musí být v „Pobytu“ již zahrnuto a neobjevuje se tudíž až v okamžiku konečného dožití. „Pobyt“ by v takovém případě nebyl neukončený a mohl by být celý“.²⁵

Vědomí vlastní konečnosti otevírá „Pobyt“ pro možnosti druhých. „Před-běh“ tak zakládá autentické spolubytí s druhým člověkem, který taktéž podléhá smrtelnosti. „Kolikrát je „Pobyt“ v „před-běhu“ k beze-vztažné možnosti osamocen, tolikrát je také „otevřen pro druhé“, neboť ve smrtelnosti jsou všichni na stejné úrovni.“²⁶ Ze vztahu ke smrti, z nejvlastnější možnosti „Pobytu“ nevyplývá tudíž žádný sebe-centrovaný egoismus, nýbrž „Pobyt“ (*Dasein*) se ve smrti stává zároveň bytostně „spolubytím“.

2. LEVINAS A „BYTÍ V DRUHÉM“

2.1 EXISTENCE („EXISTENCE“) A „EXISTUJÍCÍ“ („EXISTENTS“); *IL-Y-A*

Heidegger pojímal existenci jako „bytí-k-smrti“. I když byl Levinas velmi ovlivněn Heideggerovým „Bytí a čas“, jeho myšlení se odděluje od linie slavného autora. Ve své knize „Existence a ten, kdo existuje“ (*Existence and existents*) rozvíjí své téma „*il y a*“ („ono je“).²⁷ I když by se Lévinasovo „ono je“ (*il y a*) na první pohled zdálo být ekvivalentní s heideggerovským „ono je“ (*es gibt*), pravda je jiná. Heidegger chápe své „ono je“, jako způsob „dávání“ (*es gibt*), zatímco Levinasovo „*il y a*“, představuje něco neosobního, co není ani „bytím“, ani „nicotou“.²⁸ Děsivému neosobnímu „ono je“, je možno se vyhnout navázáním vztahu k „Druhému“, (*Other*), čímž „snižujeme, své svrchované „já“. Vztah k „Druhému“, nabude povahy odpovědnosti, díky níž se vyprostíme z anonymního „bytí“ a osvobodíme se tím z „ono je“.²⁹

Time. [online]. Ed. Humanities. Dostupné na: http://www.ms.lt/derlius/Tietz_Heidegger_ccl.pdf, s. 139 - 143.

25 Srov. s: HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, §53.

26 *ibidem*, §53.

27 Více v: LÉVINAS, Emmanuel, 1997. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha : Oikoymenh.

28 Levinasovo bytí v *existenci* si lze představit jako trvalý šum (*noise*) za *existents*, k němuž nemáme přístup.

29 Srov. s: LÉVINAS, Emmanuel, 1997, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 19.

Dualita existence (*existence*) a existujícího (*existents*) se zá být paradoxem, jelikož to, co existuje, se nemůže ničím stát, dokud už neexistuje. Zdálo by se, že tyto dva pojmy nelze oddělit a že jeden pojem musí obsahovat ten druhý. Pravda duality je však potvrzena lidskou zkušeností: „Vůči své existenci je člověk schopen zaujmout nějaký postoj. Už v tom, čemu se říká boj o život, je nad věcmi vhodnými k uspokojení našich potřeb, které tento boj chce dobývat, cílem samé existence, možnost aby se čistá a prostá existence stala cílem.“³⁰ Oddělením ‚existujícího‘, od ‚existence, se existování stává životním bojem, který se projevuje jako boj o budoucnost existování či jako ‚starost o uchování‘. Všichni jsme obklopeni entitami, k nímž nás váží nějaké tranzitivní vztahy. Z toho vyplývá, že vidíme ‚Druhého‘, i když tím ‚Druhým‘, nejsme a jeho ‚Tvář‘, je zahalena.³¹ Jsme totiž sami ve svém ‚existents‘, a naše bytí je zcela bez hlubších personálních vztahů. Tudiž, každodenní ‚být‘, znamená ve skutečnosti izolovat se v existování (*existents*) od existence (*existence*).³²

Jak tedy Lévinás pojímá existenci? ‚Být‘, znamená pro existujícího ‚vzít na sebe bytí‘, což vede k lidské činnosti.³³ Je možné připustit existování bez ‚existujícího‘, (*existents*): taková ‚anonymní existence‘, patří k hlavním tématům Lévinasova díla. I kdyby se ‚anonymní existence‘ obrátila v ‚nicotu‘, něco by stále ‚zůstávalo‘, což Levinas nazývá ‚neosobním bytím‘, v existenci (‚ono je‘).³⁴ „Když už není ‚nic‘, zůstává fakt existování (*existence*), avšak jedná se o existování ‚anonymní‘. Neexistuje nikdo, kdo by se ‚chopil‘, této existence a vzal ji na sebe, protože tato existence je ‚neosobní‘.“³⁵

Lévinasovo ‚il y a, (ono-je) znamená fenomén ‚neosobního, a má různé interpretace, včetně mytických a biblických.³⁶ Mytický je v jeho představě způsob existování bez ‚sebe-odhalování, vně všeho bytí i světa. Ve vědomí se ‚il y a, neodhaluje, není zjevné, a připomíná Heideggerovu ‚skrytou povahu bytí‘. Lévinas nekonkretizuje toto ‚il y a‘ (‚ono je‘) a spíše se uchyluje k prostorovým metaforám, používajíc termín ‚šumící existenciální ticho, kdy i v představě ab-

30 *ibidem*, s. 19.

31 ‚Druhý‘ (*the Other*) je u Levinase anonymní tvář ‚bližního‘, ne ‚alter ego‘ ve smyslu personalismu Bubera či humanismu. I když náš život pokračuje po smrti právě skrze ‚Druhého‘, ten zůstává vždy ‚jiný‘ a nepoznatelný.

32 Více v: LÉVINAS, Emmanuel, 1997. *Čas a jiné*. Praha : Dauphin.

33 Zde je chápán rozdíl mezi Heideggerem a Levinasem: zatímco u Heideggera je ‚bytí‘ ‚Pobytu‘ dáno (*given*), Levinas bere (*take on*) ‚bytí‘ na sebe.

34 Jedná se o existenci bez ‚existujícího‘, jenž je anonymní.

35 *ibidem*, s. 19.

36 Více v: LÉVINAS, Emmanuel, 2009. *Etika a nekonečno*. Přkl. V. Dvořáková, M. Rejchrt. Praha : Oikúmené, s. 194 – 145. LÉVINAS, Emmanuel, 1997. *Totalita a nekonečno*. Praha : Oikúmené, s. 123, 151.

solutního ‚prázdná‘ jakoby něco všudypřítomně znělo. ‚*Il y a*, není pro myslitele ani bytí, ani nicota. Jedná se o podklad či nutnou přítomnost něčeho za kategoriemi ‚bytí‘. V autorově ‚Totalitě a nekonečnu‘ je připisán fenoménu pomyslný limit neohraničenosti, s jistou připomínkou před Sokratovského myšlení.³⁷ Eventuálně je konceptu ‚*il y a*‘ připisován význam určitého ‚motoru jinakosti‘, představujícího existenci ‚bez existujícího‘, jakoby konstantě přítomné reality ‚nesmyslnosti v neurčitosti‘, vůči níž Levinas vymezuje později smysluplnost vztahu k ‚Druhému‘.³⁸ Pojem je někdy interpretován v souvislosti s politicko-historickými událostmi. Levinas opakovaně zdůrazňuje historičnost konceptu ‚*il y a*‘ a často jej vysvětluje jako ‚dílo bytí‘, především v úvahách o subjektivní ‚hrůze‘ a úzkosti v rámci existence a smrti.³⁹

2.2 SMRT A LEVINASŮV ‚DRUHÝ‘ (THE ‚OTHER,)

Metafyzika, která se *apriori* stává u Levinase zároveň etikou, je spjata s ‚tuhou po jiném‘, bližním, ‚Druhým‘.⁴⁰ „Tato touha netouží po návratu do země, kde jsme se vůbec nenarodili.“⁴¹ Ve své analýze existence poukazuje na osamělost člověka, který je osamělým proto, že je ‚existujícím‘ (*existents*), jenž touží po ‚Druhém‘, volajícím z minulosti do přítomnosti.⁴² Levinas navíc tvrdí, že sama smrt předpokládá nemožnost ‚nicoty‘.“

„Neznámo smrti, jež se nenabízí jednorázově jako nicota, ale je souvztažné se zkušeností, že nicota není možná, neznamená, že smrt je oblastí, z níž se nikdo nevrátil a která tudíž zůstává fakticky neznámá. Nepoznatelnost smrti znamená, že sám vztah ke smrti se nemůže dít ve světle a že subjekt je ve vztahu k tomu, co nepřichází od něho. Je to vztah k *mystériu*.“⁴³

37 Více v: VAŠKOVIČ, Petr, 2020. K Levinasově pojmu ‚*il y a*‘, aneb cesta od hrůzy k etice. In: *Filosofický časopis* (1968) 2020/6, s. 819 – 838.

38 VAŠKOVIČ, P. K Levinasově pojmu ‚*il y a*‘, aneb cesta od hrůzy k etice, s. 823.

39 Více v: LÉVINAS, Emmanuel, 1997, *Existence a ten, kdo existuje...*

40 ‚Touha‘ přichází na scénu s opuštěním ‚starosti‘ (*Sorge*) o vlastní bytí a se zdůrazňováním primátu ‚Druhého‘, jeho anonymní ‚tváře‘. ‚Druhý‘ se svou ‚jinakostí‘ je pramenem touhy ‚toužícího‘, i když má anonymní tvář.

Více v: SVOBODOVÁ, Zuzana, 2014. Pojetí touhy u Emmanuela Lévinase. In: *Paideia*: 1/XI/2014.

41 Více v: LÉVINAS, Emmanuel, 1997. *Totalita a nekonečno*. Praha : Oikúmené, s. 20.

42 Samota je v existencialistické filozofii chápána jako ‚izolace‘ v úzkosti. Lévinas se pokouší ‚vyjít‘ z takové izolace existování, tak jako chce vyjít z neosobního ‚ono je‘ směrem k ‚Druhému‘. Samota se tedy projevuje jako izolace, která poukazuje na samotnou událost ‚bytí‘.

43 Více v: LÉVINAS, E., *Čas a jiné*, s. 103.

Mystérium však nelze pochopit ze zkušenosti. Pokud se tedy smrt neděje ve světle zkušenosti, znamená pro subjekt zkušenost s pasivitou. Zatímco Heidegger pojímal smrt jako svobodu a ‚aktivitu‘, v činném zapojení se do světa v bytí ‚Pobytu‘, Levinas chápe smrt jako ‚pasivitu‘. „Smrt je absolutně nepoznatelná situace, znemožňující jakýkoli předpoklad možnosti.“⁴⁴ Pasivita zde znamená, že smrt nás uchopuje a my nad ní nemáme žádnou vládu. Smrt není přítomnost a náš vztah k vlastní smrti je vztah do budoucnosti. Smrt není nikdy ‚ted‘ (*hic et nunc*), neboť až smrt přijde, ‚já‘ už nejsem. To však neimplikuje heideggerovskou ‚nicotu‘ či popření smrti, nýbrž fakt, že už nemohu smrt uchopit či pochopit ‚zvenčí‘. Smrt přichází a my ji nemůžeme ‚vzít na sebe‘. V tom se Levinas právě liší od Heideggera“ „Nicota, která by ponechala člověku možnost ‚vzít smrt na sebe‘, není zkrátka možná.“⁴⁵

V blízkosti smrti jsme podle Levinase ve vztahu k něčemu, co je vcelku ‚jiné‘. *Existence* plodí ‚jinakost‘ v *existents*, ‚Druhého‘, rozbíjejíc osobní samotu. Lévinas podtrhuje, že ‚bytí‘ je pluralistické v mnohosti samotných *existents*. Ve smrti se tudíž ‚existování existujícího‘ (*existence in existing*), odcizuje a dává vznik vztahu k pozůstalému ‚Druhému‘, který však byl přede mnou a volá mne do přítomnosti. Právě v okamžiku smrti, kdy člověk už nemá žádnou možnost chápat, je možné postihnout aspekt existence s ‚Druhým‘.

‚Autentická, budoucnost znamená to ‚jiné‘, nové a překvapivé v nových možnostech ‚existujících‘. V každém případě je vztah k budoucnosti vztahem k ‚Druhému‘, jinému.⁴⁶ To ‚jiné‘, které subjekt bere ve smrti na sebe, je ‚Druhý‘. Vztah k ‚jinému‘ tituluje Levinas jako setkání s ‚Obličejem‘ (*Face*), který je však nerozpoznatelný, jako něco nacházejícího se za všemi konkrétními obličejí mezilidských setkání.⁴⁷ „Tvář ‚Druhého‘ sama sebou říká něco, co my sami říci nemůžeme. Proráží všechna vlastní *apriori* a nutí procitnout ze spánku, který poutal k sobě samému.“⁴⁸ Tvář ‚Druhého‘ říká něco, co já sám říci nemohu, jelikož ‚Druhý‘ je ten, který existoval přede mnou, který mne spícího ‚probudil‘, v něhož ‚já‘ pomalu ‚přecházím, a kterým bych se měl v budoucnosti stát. ‚Druhý‘ má prioritu před mým ‚já‘; tudíž mé ‚já‘ (*ego*) se přesouvá z první pozice (*nominativ*) na místo volaného (*acusativ*).

Jaký je tudíž význam setkání s ‚Druhým‘? Budoucnost smrti neponechává člověku žádnou iniciativu. Mezi přítomností a budoucností, mezi ‚já‘ a ‚jina-

44 *ibidem*, s. 103.

45 Více v: LÉVINAS, Emmanuel, 1997. *Čas a jiné*, s. 111.

46 *ibidem*, s. 119.

47 *ibidem*, s. 119.

48 *ibidem*, s. 119.

kostí (jiným), je *abyss*.⁴⁹ Lévinas nedává důraz na to, že smrt přerušuje existenci, jež se stává ‚nicotou‘, ale že ‚já‘ je tváří v tvář smrti naprosto bez iniciativy a pasivní, i když nadále s odpovědností za ‚Druhého‘ ‚Druhý‘ pokračuje svou *existents*, přičemž jeho ‚Tvář, nejsem schopen rozpoznat. Zvítězit nad smrtí znamená pro Levinase udržet s ‚jinakostí‘ osobní vztah skrze (anonymního) ‚Druhého‘. ‚Tváří v tvář čiré události, tváří v tvář čiré budoucnosti, již je smrt, kdy ‚já‘ nemůže nic zmoci, to znamená, že už nemůže být ‚já‘, jsme hledali situaci, v níž je přesto možné, aby zůstalo ‚já‘, a tuto situaci jsme nazvali vítězstvím nad smrtí.“⁵⁰ Tou situací je podle Levinase vztah k ‚Druhému‘ v bližních.

Levinas opakovaně zdůrazňuje své nejdůležitější tvrzení, že skrze zkušenost smrti jsme schopni potkat a zakusit ‚jinakost‘ ‚Druhého‘. Ve smrti každý z nás zakouší explicitně schopnost jiné osoby nás změnit, změnit totiž náš svět. Navíc, kromě toho, skrze smrt zakoušíme, že se sami sebe stáváme ‚druhými‘ k sobě, totiž stáváme se ‚jinými‘ od nás. Ve zvláštním zakoušení vlastní smrti se tyto dva náhledy spojují.⁵¹ ‚Já‘ se stávám druhým (bližním) k sobě samému skrze zkušenost toho, co zůstane jiným, překvapivým a schopným mne změnit, tím, co Levinas nazývá ‚Druhým‘, jenž mi pomáhá najít cestu dopředu, kterou bych sám nalézt nemohl. Je to tudíž kvůli zkušenosti ‚jinakostí‘ druhé osoby (bližního) ve smrti, kdy se učíme být ‚jinými‘ sami k sobě, kdy se stáváme druhou osobou. V tom tkví velký rozdíl mezi Levinasem a Heideggerem. Levinas zpochybňuje Heideggerovo pojetí v tom, jak může ‚samo-bytí‘ žít skrze smrt světa a poté se ke světu připojit. Jestliže je pro Heideggera nejlepší odpovědí na trvalou úzkost její překonání, Levinas podtrhuje fakt, že nikdo nemůže překonat vlastní depresi a úzkost a že každý člověk má naději být zachráněn skrze osobu bližního. Naše samo-bytí může být zachráněno spojením se světem jen darováním sebe sama jiné osobě, ‚Druhému‘.⁵² Levinas věří, že my se stáváme opravdu sebou samými, jen když jsme znovu zrozeni jako ‚Druhý‘, jako druhá osoba, radikálně jiná od nás. To se uskuteční jen v jisté ‚*trans-substanci*‘, v níž mé ‚já‘ je znovu-zrozeno jako mé ‚dítě, a tak transformováno k ‚Druhému‘ uvnitř sebe sama. Jen taková etická transformace může způsobit a rozpoznat absolutní důležitost ‚Druhého‘ a přeměnu do ‚Druhého‘.⁵³

49 Levinasovo pojetí smrti však není slavná negace smrti v epikurejském pojetí: ‚pokud žiji, smrt neexistuje, až smrt přijde, já už nubudu‘.

50 *ibidem*, s. 155.

51 Více v: THOMSON, Iain, 2014. Rethinking Levinas on Heidegger on Death. [online]. In: *Contributions to Phenomenology*, s. 239 – 262. [cit. 10.6.2023]. Dostupné na: Academia.edu. https://www.academia.edu/1999292/_Rethinking_Levinas_on_Heidegger_on_Death

52 *ibidem*, s. 34.

53 *ibidem*, s. 34.

Pro Levinase neznamená úzkost či strach ze smrti možnost absence *per sé*, nýbrž ‚prezence absence‘, totiž ‚*il y a*‘. Kritizujíc nihilistickou představu Heideggera, Levinas vymění úzkost plynoucí z *Dasein* před tváří nicotnosti s ‚hororem‘ v ‚ono je‘, ‚*il y a*‘, k němuž se subjekt smrti přibližuje a před čímž je samotná smrt bezmocná. Levinas zpochybňuje heideggerovskou ontologii, která pojímá zlo jako defektní nedostatek ‚bytí‘.⁵⁴ Podává vysvětlení ve svém díle ‚Existence a ten, kdo existuje‘:

„Není snad strach z ‚Bytí, stejně originální jako strach pro ‚Bytí‘? Je snad ještě větší, jelikož ten první může existovat kvůli druhému. Nejsou snad ‚Bytí‘ a nicota, jež jsou v Heideggerově filozofii ekvivalentní či koordinované, raději fáze obecnějšího stavu existence, jež není v žádném případě tvořena nicotností? Budeme to nazývat faktem, že ‚ono je‘, v němž subjektivní existence v existenciální filozofii splývá s objektivní existencí realismu. Právě proto má ‚ono je‘ takovou sílu nad námi, že se před nicotou a smrtí chvějeme. Strach z nicoty je mírou našeho zapojení do ‚Bytí‘. Existence obsahuje něco tragického, co není způsobeno jen svou konečností.“⁵⁵

Existuje jistá neutralita a indiference vůči smrti. Pro Levinase ‚horor‘ netkví v úzkosti ze smrti. ‚*Il y a*‘ je „studené a odosobněné, takže lidská bytost je doslova ‚nahá‘ před ním, a v hrůze – nestojící v subjektivitě či identitě, bez vědomí kým a čím je, bez privátní existence.“⁵⁶ Horror je tímto účast na ‚ono je‘, které nezná únikové ‚východy‘. Heideggerova úzkost před tváří nicotnosti se potkává s Levinasovým hororem před ‚být uloven a předán něčemu, co není ‚něco‘.“⁵⁷

2.3 LEVINASOVA KRITIKA HEIDEGGEROVSKÉHO SOLITÁRNÍHO *DASEIN*

„Smrt ‚singuluje‘ *Dasein*. Smrt je vždy ‚moje vlastní‘, není mimo mne, vnějškově“.⁵⁸ Levinas převrací toto tvrzení ve své úvaze o smrti tvrzením, že setkání z vnějšku Bytí, vně mého ‚místa ve slunci‘, je možné. *Dasein* ztrácí svou strukturu, když přichází ke svému konci, tvrdí Levinas, čímž popírá osamoce-

54 Srov. s: YILDIZ, Ilgin, 2019. *Relating to Mortality. The Question of Death in Levinas and Heidegger*. Ed. Grin Verlag, s. 9. ISBN 9783346241627.

55 Srov. s: LÉVINAS, Emmanuel, 1997, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 20.

56 *ibidem*.

57 Více v: YILDIZ, Ilgin, 2019. *Relating to Mortality*, s. 10.

58 *ibidem*, s. 5.

nost v *Dasein*, kdy autenticita by se nacházela pouze v osamoceném subjektu.⁵⁹ Keenan zdůrazňuje: „V okamžiku nabytého mistrovství, on či ona jsou najednou neschopní ... Takové přibližování se k smrti indikuje podle Levinase, že jeden je v relaci s absolutně druhým.“⁶⁰ Osamocené *Dasein* se nemůže podle Levinase naplnit sebe samo:

„Když *Dasein* umře, všechny jeho možnosti jsou mu odebrány. Skončit pro něj znamená nebýt naplněn... Konec smrti nemůže být pochopen ani jako završení a kompletnost, ani jako zmizení.“⁶¹

Dasein je možný pouze jako smrtelný, ačkoliv Levinas poznamenává, že ,nesmrtelná osoba, je rozporuplný termín.⁶² *Dasein* se nemůže nikdy přivlastnit sám sobě, neboť i přes svou konečnost není schopen dosáhnout svého konce. Je nemožné pro *Dasein* být někdy ,celý‘:

„V *Dasein* vždy něco schází, přesně to, čím může být a čím se může stát. K tomuto ,nedostatku‘, scházení, patří samotný konec; avšak konec bytí-ve-světě je smrt. Je to záležitost osvětlování otázky o *Dasein* jako být-schopen-být-celým, jehož konec ,bytí-ve-světě‘ je smrt. Je to skrze jistého vztahu ke smrti kdy *Dasein* bude ,celý‘...“⁶³

Dasein je tudíž představen s nerealizovanými možnostmi. Důsledkem, takový nenaplněný potenciál znemožňuje pro *Dasein* kompletování, kromě poslední možnosti – ve smrti, jež ukončuje všechny potenciální možnosti. Navíc, smrt ,Druhého‘ je efektivní konečná událost, která nemůže zaručit přístup ke zkušenosti totality v *Dasein*.“⁶⁴ Smrt uvádí *Dasein* k bytí-neschopného-být-více, zaručujíc *Dasein* jeho vlastní ,Bytí‘, i když to je právě něco, co si *Dasein* nikdy nemůže plně přivlastnit. *Dasein* nemá autoritu nad svou nejzákladnější mož-

59 Levinas zakládá svou kritiku v termínech Prousta („Nicota hrdiny odkrývá jeho totální jinakost, rozdílnost. Smrt je smrtí druhých, v rozporu s tendencemi současné filozofie, koncentrované na vlastní osamocenou smrt mne samotného.“)

Více v: LEVINAS, Emmanuel (1975), 2000. *Proper Names*. Přkl. M. B. Smith. Stanford : University Press.

60 Srov s: KEENAN, K. Dennis, 1999. *Death and responsibility, the ‚Work‘ of Levinas*. New York : University Press, s. 47. ISBN 978-0791440780.

61 Srov. s: LEVINAS, Emmanuel, 2000. *God, Death, and Time*. CA: Stanford University Press, s. 40.

62 *ibidem*, s. 45.

63 *ibidem* s. 35.

64 *ibidem*, s. 38.

ností, totiž smrti. Smrt učiní konec možnosti existence, avšak ve stejném čase dá existenci své možnosti. Aby *Dasein* bylo samo sebou, musí se exponovat ke své ztrátě. „Moje nejvlastnější možnost je ta, která odřekne mě od sebe samého.“⁶⁵

Heideggerův pohled na ‚bytí-pro-smrt‘ není adekvátní k názoru Levinase, má-li smrt být navždy mimo zkušenost. Smrt není možno pochopit skrze *Dasein*, tvrdí Levinas, na rozdíl od Heideggera, který ji pokládá za část vztahu mezi ‚*Dasein*‘ a ‚Bytí‘. Není poznatelná. Umírání nelze ‚aplikovat‘ na striktně existenciální struktury ‚bytí-zde‘ a navíc jim odporuje, jelikož smrt je přesně ‚nebyt-tady‘.⁶⁶ Smrt u Heideggera nemůže být považována za součást existenciálního projektu člověka. Smrt ukončí všechny možné relace s druhými, přičemž není možné se o ní cokoliv naučit ze zkušeností smrti u druhých. Levinas argumentuje, že neexistuje možný existencialismus v systému, v němž má člověk povinnost vzhledem k ‚Bytí‘. Na druhé straně, co existuje dle Levinase, je událost schopná zlomit struktury sebe-vlastnění, a tou je smrt ‚Druhého‘, jehož já se stávám nenahraditelný náhradník.⁶⁷

3. POROVNÁNÍ FILOZOFICKÝCH POZIC HEIDEGGERA A LEVINASE

Otázka ‚smrti‘ je adresována skrze filozofii ‚Druhého‘ u Levinase a ve filozofii ‚Bytí‘ u Heideggera. Levinas podrobuje kritice Heideggerovu *ontologii* jako ‚první filozofii‘ a představuje etické pojetí k přepracování témat souvisejících se smrtí v ontologickém rámu. Adoptujíc etiku jako ‚první filozofii‘, Levinas dává prioritu ‚Druhému‘ před ‚Bytím‘, čímž překlenuje *ontologické* rozdíly. Jeho filozofie tudíž vyplývá z nutnosti stát před ‚tváří‘ epiky bytí a jeho překročením ‚zachránit‘ ‚Druhého‘. Jak pro Levinase, tak pro Heideggera, patří subjektivní vztah ke smrti a smrtelnosti k základním filozofickým otázkám.

Heidegger považuje ‚úspěšnou, relaci ke smrti jako základ autentického života. Jeho ‚bytí-ke-smrti‘ má nenahraditelnou roli v celkové analýze *Dasein*. Konečnost, smrtelnost a smrt patří také k analytickým pilířům celého díla ‚*Sein und Zeit*‘.⁶⁸ *Dasein* není úplný, není kompletní, a jelikož neústí k totalitě,

65 Srov. s: HART, Kevin & SINGER, A. Michael. 2010. *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*. Fordham University Press, s. 118.

66 Srov. s: LEVINAS, E.: *God, Death, and Tim*, s. 47.

67 Více v: BROADBENT, Rebecca, 2010. The relation to death in Heidegger and Levinas. [online]. In: *Academia.edu*. [cit. 24.4.2020], s. 7. Dostupné na: https://www.academia.edu/679117/The_relation_to_death_in_Heidegger_and_Levinas

68 „Je to pouze v bytí-ke-smrti kdy dočasnost vlastního bytí a historicko-ontologický kontext, v němž vlastní bytí nachází svůj smysl, jsou odhaleny.“

Srov. s: COHEN, A. Richard, 2020. [online] A. *Levinas: thinking least about death—contra Heidegger*. Springer Link. [cit. 1.5.2023]. Dostupné na: <https://link.springer.com/>

znamená to, že existuje něco výjimečného a nenaplněného v subjektivní potencialitě-k Bytí.⁶⁹ Smrt je absolutní možnost pro *Dasein* a zároveň nejvyšší možnost potenciality pro ‚Bytí‘ (*Dasein*). Jeho smrt představuje možnost ‚ne-více-být-schopen-být-zde‘.⁷⁰ ‚*Dasein*‘, se nachází v jedinečné pozici bytí, stojící mezi sebou a reprezentací všech možností. Smrt je možnost absolutní nemožnosti ‚*Dasein*‘. Smrt nemůže být tudíž podle Heideggera vztahová, představuje zákaz a omezení. Pro Heideggera je to právě naše cesta k jisté smrti, která vytváří pravý způsob existence. Vidět ve smrti ‚ještě ne‘ (*noch nicht*) je součástí toho, co znamená existence.⁷¹ Jsme schopni pochopit *Dasein* ve své totalitě, i když jsme časově omezení, protože smrtelnost je součástí ‚*Dasein*‘. Smrt nelze chápat jen jako nějaký přídavný či *akcidentální* událost, bez níž by nebylo možné strukturu *Dasein* porozumět nebo bez níž by zůstal *Dasein* nekompletní, nýbrž představuje a je nevyhnutelný konec *Dasein*.⁷²

Levinas se přibližuje k problému umírání rozpoznáním absolutní ‚jinakosti‘ smrti. „Vztah se smrtí, nejstarší ze všech zkušeností, se netýká vize o bytí či nicotě.“⁷³ Snaží se proto eliminovat všemi způsoby zprostředkovanost ‚Bytí‘, jako zprostředkovatelem mezi subjektem a ‚Druhým‘. Soustředěním se na druhou osobu se chová ke konceptu smrti jako k absolutní ‚jinakosti, *transcendující* naše chápání. Tato demarkační pomyslná čára otvírá ‚sebe-poznání lidské subjektivity, umožňující transcenci lidské subjektivity směrem k chápání.“⁷⁴ Levinas se snaží opustit všechna pokušení sklouznout znovu do ‚Bytí‘ a ‚osvobodit‘ smrt jako absolutní ‚Druhý‘. Pro Levinase není smrt „možnost absolutní nemožnosti *Dasein*, nýbrž ‚nemožnost možnosti“.“⁷⁵ Není to charakteristikou *Dasein* ovládat časovou dimenzi, raději subjekt má co dělat s neproniknutelnou silou: „V bytí pro smrt nestojím tváří v tvář nicotě, ale s tím, co stojí proti mně. Nutnost smrti neznamena nevyhnutelně zákon determinismu ovládajícího celou totalitu, nýbrž znamená spíše odcizení mé vlastní vůle ‚Druhým‘ ...“⁷⁶

article/10.1007/ , 11153-006-9101.

69 Více v: HEIDEGGER, Martin, 2001. *Being and Time*. přkl. J. Macquarrie & E. Robinson. Blackwell House.

70 Více v: YILDIZ, Ilgin, 2019. *Relating to Mortality*, s. 2.

71 Více v: CHANTER, Tina, 2001. *Time, Death, and the Feminine – Levinas With Heidegger*. Stanford University Press.

72 Naše konečnost nepředstavuje žádnou limitaci v pochopení *Dasein* ve své totalitě; konečnost a limitovanost jsou vlastnosti existence *Dasein*.

73 Srov. s: LEVINAS, Emmanuel, 2000. *God, Death, and Time*. CA : Stanford University Press, s. 15.

74 *ibidem*, s. 30.

75 Srov. s: LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha : Oikúmené, s. 57.

76 *ibidem*, s. 234.

K čemu Levinas otvírá prostor, je možnost duality mezi radikálně ‚Druhým‘ a radikálním subjektem. Heideggerovský koncept ‚Bytí-ke smrti‘ je vyměněn okamžitostí, jež je současně hrozba a odsunutí. Subjekt není ‚bytí-ke-smrti‘: „Být dočasný je zároveň bytí pro smrt a mít ještě čas, být proti smrti.“⁷⁷ V podstatě, u Heideggera máme moc nad svou smrtí jako možností, zatímco u Levinase smrt „popisuje normativní i experimentální limit všem možnostem a silám. Můj vztah ke konečnosti limituje moji potencionalnost a schopnost být“.⁷⁸ Proto je smrt vždy a všude vraždou.

ZÁVĚR

Když Heideggerův ‚Pobyt‘ (*Dasein*) spěje ke konci (nicotě), ztrácí svou strukturu, což vede k jeho ztracenosti v osamocenosti. Levinas odmítá takto osamocené ‚Pobyt‘, nevedoucí k jeho ‚autenticitě‘. Jisté je, že smrt není ‚přítomnost‘, vztah ke smrti je vztah k ‚budoucnosti‘.⁷⁹ Smrt není nikdy ‚zde a nyní‘, neboť až se smrt dostaví, už zde nebudeme, aby se nás smrt týkala. To, že zde už nebudeme, neznamená však ‚nicotu‘, nýbrž jen fakt, že už nemůžeme smrt pochopit, a už vůbec ne ‚uchopit‘. Takové uvědomění otevírá dveře *mysticismu*. „Nicota, jež by člověku ponechala možnost odebrat ‚otročtví existence‘ svrchovanou moc, už není možná.“⁸⁰ Blížkost smrti poukazuje na to, že jsme ve vztahu k něčemu, co je absolutně ‚jiné‘, otvírající se *mystickému*.⁸¹ Existence tvoří ‚jinakost‘ a tím rozbíjí samotu. Ve smrti se tudíž existence ‚existujícího‘ odcizuje a vzniká automaticky vztah k ‚Druhému‘ (jinému).⁸² Ze ‚situace smrti‘ lze tedy vyvodit rys existence s ‚Druhým‘. „To, co není žádným způsobem pochopeno, je budoucnost, naprosto odlišná od ‚vnějškovosti‘ prostoru faktem, že je absolutně nečekaná. Budoucnost je to, co není uchopeno, co na nás upadá a zmocňuje se nás. Budoucnost je ‚jiné‘ v ‚Druhém‘“.⁸³

77 *ibidem*.

78 DRABINSKI, E. John, NELSON, S. Erik, 2014. *Between Levinas and Heidegger*. [online]. [cit. 4.4.2023]. Dostuné z: https://www.academia.edu/3849145/Between_Levinas_and_Heidegger_Albany_SUNY_Press.

79 Jestliže Heidegger pojímá smrt jako aktivní ‚svobodu‘, Lévinas představuje smrt jako ‚pasivitu‘. Smrt je totálně nepoznatelná situace, která znemožňuje jakoukoliv možnost. Smrt nás uchvacuje a my nad ní nemáme žádnou moc.

80 Srov. s: LÉVINAS, Emmanuel, 1997. *Čas a jiné*. Praha : Dauphin, s. 111.

81 V tomto smyslu je Levinas oproti Heideggerovi spirituální a nábožensky založeným filozofem.

82 Více v: LÉVINAS, Emmanuel, 2014. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Přkl. J. Kulka. Praha: UK P. Mervart, s. 205 – 220.

83 *ibidem*, s. 119.

Co znamená, že událost smrti dává vznik vztahu k ‚Druhému‘? To ‚jiné‘, jenž subjekt bere na sebe ve smrti, je ten ‚Druhý‘, totiž setkání s bližním ‚z davu‘.⁸⁴ Toto ‚setkání‘ ve smrti je časoprostorově instantní.⁸⁵ Lévinas tedy nedává důraz na to, že smrt přerušuje existování, jež se tím mění v ‚nicotu‘, ale že subjekt se nachází před tváří smrti bez osobní iniciativy či přičinění, přičemž je schopen přesáhnout sám sebe v pokračování ‚Druhého‘, jinými slovy stát se ‚Druhým‘. Vítězství nad smrtí potom znamená udržovat co nejdéle vztah k ‚Druhému‘, který je a bude ‚osobní‘. Tváří v tvář budoucnosti, jíž je smrt, kdy ‚já‘ nemůže nic zmoci a nemůže být více ‚já‘, je přesto možné, aby zůstalo ‚já‘ v ‚Druhém‘.

Nevíme, kdy smrt přijde, což způsobuje logickou úzkost.⁸⁶ Tato nepředvídatelnost smrti je zaviněna tím, že nejsme schopni nějakým způsobem smrt uchopit, protože smrt se nenachází na osobním horizontu poznání. Smrt však nemůže vzít životu úplně všechnen smysl jen proto, že jsme v celém životním jednání vystaveni ‚cizí‘ vůli. Podle Levinase, naše vůle není odsouzena k smrti hned, tudíž má čas být pro ‚Druhého‘, a tím najít smysl i navzdory smrti. Závěrem lze tvrdit, že zatímco Heidegger nenabízí po konci ‚Pobytu‘ nic než nicotu, Levinasovo existování pokračuje v ‚Druhém‘. Levinas tak nabízí i posmrtnou naději ve spásu: „... svět nezahrnuje jen náš materiální život, ale všechny formy naší existence, kde byla potřeba spásy předem smluvená.“⁸⁷ Pro Heideggera není smrt výskytová událost, nýbrž *fenomén*, který je třeba chápat existenciálně. Ztráta *Daseinu* znamená konec bytí ‚Pobytu‘ (*Dasein*) a vede k nicotě.

Lévinas nestaví smrt do nicoty, ani do bytí.⁸⁸ V názoru Levinase, pouze v mravním vědomí je subjekt schopen vnímat tvář ‚Druhého‘.⁸⁹ Vztah

84 Tvář konkrétního ‚druhého‘ je na první pohled fotografovatelný ‚předmět‘ mezi mnoha jinými. Ve skutečnosti je však tvář druhého především živý ‚obličej‘ vystupující z pozadí anonymního beztvareho ‚Obličej‘ ‚Druhého‘, anonymního a neuchopitelného.

Srov. s: LÉVINAS, Emmanuel, 1997. *Totalita a nekonečno*. Praha : Oykoymenh, s. 50.

85 Více v: LEVINAS, Emmanuel, 2019. *Dall'assistenza all'assistente*. Itálie: Marietti, s. 15 – 30.

86 Srov. s: LEVINAS, Emmanuel, 2000. *God, Death, and Time...*, s. 46.

Více v: BEZSTAROSTI, Jaroslav, 2016. *Fenomén úzkosti jako autentické ‚moci být‘ v díle Martina Heideggera*. [online]. Pardubice UP FF. Dostupné z: <https://theses.cz/id/ihxmde>

87 Srov. s: LÉVINAS, Emmanuel, 1997. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha : Oikoymenh, s. 76.

88 „Smysl mé smrti záleží právě v odmítnutí této poslední alternativy...“

Srov. s: LÉVINAS, Emmanuel, 1997. *Totalita a nekonečno*. Praha : Oykoymenh, s. 208.

89 Je zřejmá rozdílnost v chápání lidské konečnosti. Oproti Heideggerově ‚bytí k smrti‘ stojí ‚ještě ne‘, jenž se staví na stranu života a jeho plnosti. Levinasovo ‚ještě ne‘ je způsobem bytí ‚proti smrti‘. Naproti tomu, základním vztahem u Heideggera není vztah k druhému, ale k smrti, odhalující vše ‚neautentické‘ ve vztahu k druhým, jelikož člověk umírá sám. ‚Ještě ne‘ znamená u Heideggera ‚ještě ‚necelistvý‘, s nenaplněnou konečností, zatímco

s ‚Druhým‘ (bližním) pak pokládá Lévinas za vítězství nad smrtí. Závěrem lze shrnout, že zatímco Heideggerova ‚smrt‘ vede k nicotě, Levinas nabízí pokračování života v ‚Druhém‘ (‚Obličejí‘), totiž v bližních. Tím přesahuje Levinas konečnost limitovanosti individuálního života a odkrývá možnost nové existence na prahu přesahujícím osobní bytí. Zásadní rozdíl mezi oběma filozofickými náhledy je ten, že pro Levinase znamená smrt v podstatě odpovědnost za smrt druhého. Smrt ‚Druhého‘ mne osvobozuje od úzkosti a vede k lásce nezvratné jako sama smrt. Je to odpovědnost k ‚Druhému‘, jež daruje mně samému, věří Levinas. Smrt tedy nelze separovat od vztahu k ‚Druhému‘, který zahrnuje všechny subjekty existující, i ty kteří již existovali. „Strach pro bližního se nevrací ke mně ve formě strachu kolem mé smrti. Transcenduje *ontologii* Heideggerova *Dasein*.“⁹⁰ Smrt pro Levinase neznamena ‚nicotu‘, nýbrž jen možnost nicoty, není-li orientováno k ‚Druhému‘. Umírání je vždy zaměřeno k ‚Druhému‘. Je nutné překlenout Heideggerovu uzavřenost *Dasein*-u a jít ‚za‘ jeho chápání nicoty ve smrti, věří Levinas. Význam smrti je dán ve smrti druhé osoby. Smrt potkáme a překonáme v ‚Tváři‘ druhé osoby, která se stává bližním.⁹¹

Jiří Kučera
 Katolícka univerzita v Ružomberku
 Hrabovská cesta 1A
 034 01 Ružomberok

u Levinase ‚ještě žiji‘. (: LÉVINAS, Emmanuel, *Totalita a nekonečno*, s. 208).

Více v: MELICHAROVÁ, Kateřina, 2012. *Zranitelnost druhého jako výpověď o vlastní konečnosti*. [online]. Pardubice: UP FF. Dostupné na: <https://dk.upce.cz/handle/10195/47424>.

90 Srov. s: LEVINAS, Emmanuel, 1998. *On Thinking-of-the-Other*. Přkl. M. Smith. Londýn: Athlone Press, s. 131.

91 Srov. s: LEVINAS, Emmanuel, 2000. *God, Death, and Time*, s. 124.

Umelá inteligencia ako znamenie čias

Jozef Žuffa, Ján Štvrtina

AI as the Sign of the Times

Abstract: Artificial Intelligence (AI) has, in recent years, become one of the most significant phenomena impacting not only technological development but also philosophical and theological questions. This article examines AI not only as a technological tool but also as a symbolic phenomenon in a spiritual context. Through an interdisciplinary approach, it analyzes AI as a sign of the times, reflecting our values, fears, and hopes. The focus is on the symbolism of artificial intelligence, its role as a mirror of human thought, the boundary between logic and intuition, and its potential as a tool for cultural and faith dialogue. The aim is to encourage deeper reflection on how AI influences our understanding of humanity and spirituality in the contemporary world.

Key words: artificial intelligence, philosophy, theology, symbolism

ÚVOD

V uplynulom desaťročí sme svedkami exponenciálneho rastu a integrácie umelej inteligencie do takmer všetkých aspektov ľudského života. Od autonómnych vozidiel, cez zdravotnícke diagnostické systémy, až po virtuálnych asistentov a kreatívne algoritmy, AI mení spôsob, akým žijeme, pracujeme a komunikujeme. Tento technologický pokrok prináša nielen praktické výhody a efektívnosť, ale aj mnohé otázky týkajúce sa podstaty ľudskosti, vedomia, tvorivosti a našej duchovnej identity.

Umelá inteligencia nie je len súborom algoritmov a výpočtových modelov, predstavuje tiež zrkadlo, v ktorom sa odrážajú naše najhlbšie túžby, obavy a ambície: Ako ovplyvňuje AI naše chápanie seba samých a nášho miesta vo vesmíre? Aké sú jej etické a duchovné implikácie? V akých aspektoch môže byť AI vnímaná ako znamenie čias, ktoré nás vyzýva k hlbšej reflexii a transformácii?

Cieľom tohto článku je preskúmať niektoré implikácie umelej inteligencie pre oblasť spirituality človeka a jeho duchovných hodnôt. V texte využívame interdisciplinárny prístup, ktorý kombinuje teologickú a filozofickú perspektívu, aby sme odhalili hlbšie vrstvy vplyvu AI na ľudskú myseľ a spoločnosť.

TEOLÓGIA ZNAMENÍ ČIAS

Koncept „znamení čias“ má hlboké korene v kresťanskej teologickej tradícii. Znamená čias sú udalosti alebo fenomény, ktoré nesú duchovný a morálny význam pre ľudstvo. V teologickom vnímaní sú to signály, ktorými Boh komunikuje s ľuďmi, pozývajú ich k hlbšiemu pochopeniu sveta, seba samých a Božieho plánu. Evanjeliové texty upozorňujú na dôležitosť rozpoznávania znamení čias ako znaku duchovnej bdelosti a múdrosti (napr.: Mt 16, 3).

Druhý vatikánsky koncil, najmä v pastoračnej konštitúcii *Gaudium et Spes*¹ zdôrazňuje potrebu Cirkvi byť vnímavou k dynamike moderného sveta a interpretovať ju vo svetle evanjelia. Cirkev je vyzývaná nielen rozpoznať tieto znamená, ale aj aktívne na ne reagovať, poskytujúc duchovné sprevádzanie a morálnu orientáciu v meniacom sa spoločenskom a kultúrnom prostredí.²

V tomto kontexte sa umelá inteligencia javí ako jedno z najvýraznejších znamení čias v súčasnosti. Jej rýchly rozvoj a hlboký vplyv na rôzne aspekty života vyvolávajú otázky týkajúce sa podstaty ľudskosti, etických hraníc technológie a vzťahu medzi človekom a strojom. AI preniká do oblastí, ktoré boli tradične považované za výlučne ľudské, ako sú tvorivosť, morálne rozhodovanie či duchovné prežívanie. Tieto skutočnosti nás nútia zamyslieť sa nad tým, ako definujeme ľudskú identitu v ére, keď stroje môžu napodobňovať alebo dokonca prekračovať niektoré naše schopnosti.

Pápež František vo svojich dokumentoch často poukazuje na potrebu kritického a etického prístupu k technológiám. V encyklike *Laudato Si*³ upozorňuje na riziká technokratického paradigmu a vyzýva k integrálnej ekológii, ktorá zahŕňa nielen životné prostredie, ale aj sociálne a duchovné aspekty ľudského života.³ Na inom mieste v apoštolskej exhortácii *Christus Vivit* apeluje na mladých ľudí, aby využívali nové technológie zodpovedne a v službe spoločnému dobru.⁴

Teológia znamení čias nás vedie k reflexii o tom, akým spôsobom môže byť umelá inteligencia interpretovaná ako výzva alebo príležitosť z duchovného

1 Druhý vatikánsky koncil, *Gaudium et spes*, [online] <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>, b. 4.

2 K postoju Druhého vatikánskeho koncilu k modernej vede pozri štúdiu KARABA, M.: Vzťahomný vzťah vedy a viery v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu. In: *Studia Theologica*. roč. 7 (1), s. 69 – 77.

3 Pápež FRANTIŠEK, *Laudato si*, [online] <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/encyklika-laudato-si>, b. 202.

4 Pápež FRANTIŠEK, *Christus vivit*, [online] <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/postsynodalna-apostolska-exhortacia-christus-vivit>, b. 169.

hľadiska. AI môže byť vnímaná ako test našej morálnej zrelosti a schopnosti zodpovedne využívať moc, ktorú máme nad technológiou. Otvára otázky o slobodnej vôli, zodpovednosti a etike vo svete, kde rozhodnutia môžu byť delegované na stroje. Taktiež vyzýva prehodnotiť naše chápanie tvorivosti a inovácií, ktoré boli tradične považované za znaky Božieho obrazu v človeku.

Cirkev má v tomto procese jedinečnú úlohu – skúmať, ako môže byť umelá inteligencia integrovaná do ľudského života spôsobom, ktorý podporuje dôstojnosť, spravodlivosť a spoločné dobro. To zahŕňa kritickú analýzu potenciálnych rizík, ako sú algoritmické predsudky, narušenie súkromia alebo dehumanizácia medziludských vzťahov. Zároveň však môže podporovať pozitívne využitie AI v oblastiach ako zdravotníctvo, vzdelávanie či ochrana životného prostredia, kde technológia môže prispieť k riešeniu globálnych problémov a zlepšeniu kvality života.

SYMBOLIKA UMELEJ INTELIGENCIE

Pokračujúc v úvahách o teológii znamení čias, umelá inteligencia vystupuje nielen ako technologický fenomén, ale aj ako symbolický jav, ktorý hlboko rezonuje s kľúčovými aspektmi ľudskej existencie. AI nás núti zamýšľať sa nad tým, aké sú hranice našich schopností a aký je náš vzťah k technológii, ktorú sme sami vytvorili.

Jedným z najvýraznejších rozdielov medzi ľudským myslením a umelou inteligenciou je schopnosť **presahu** čiže transcencie. Ľudská myseľ dokáže prekračovať čisto racionálne a logické procesy smerom k intuícii, emóciám a duchovnému poznaniu. Táto schopnosť umožňuje človeku nielen spracovávať informácie, ale aj hľadať zmysel, vytvárať hodnoty a zažívať subjektívnu skúsenosť. AI, aj keď disponuje pokročilými algoritmami a dokáže sa učiť z obrovských množstiev dát, zatiaľ je obmedzená na výpočtové procesy bez vlastného vedomia či uvedomenia si seba samého. Nemôže prežívať emócie, mať úmysly alebo hľadať transcendentný zmysel existencie. Táto hranica medzi ľudskou transcenciou a schopnosťami AI nás vedie k hlbšej reflexii o podstate vedomia a duchovnosti. V teologickom kontexte je vedomie často spojené s dušou a Božím obrazom v človeku. Umelá inteligencia nastavuje zrkadlo, v ktorom môžeme skúmať naše vlastné chápanie vedomia, uvedomenia a duchovného rozmeru bytia. Núti nás klásť si otázky o tom, či je možné, aby technológia dosiahla, alebo napodobnila tieto aspekty ľudskosti.

Ďalším dôležitým aspektom je **zrkadlenie** ľudského myslenia v umelej inteligencii. Veľké jazykové modely sú inšpirované štruktúrou a funkciou ľudského mozgu. Dokážu sa učiť z veľkého množstva dát, rozpoznávať vzory a do-

konca generovať nové informácie či umelecké diela. Napriek tomu existujú zásadné rozdiely v základných procesoch medzi AI a ľudským mozgom. Ľudský mozog funguje na biologických princípoch neurónovej aktivity, synaptickej plasticity a komplexných neurochemických procesov. Z pohľadu kognitívnej neurovedy by sa dalo povedať, že sú to základné procesy vyplývajúce zo zmeny akčných potenciálov neurónovej siete, ale na druhej strane existujú prístupy, ktoré poukazujú na nehmotnú podstatu myslenia.⁵ AI pracuje s matematickými modelmi a algoritmami, ktoré spracovávajú informácie v digitálnej forme a využívajú funkcie na simuláciu určitých aspektov ľudského učenia. Porovnanie mechanizmov ľudského myslenia a proces AI by mohlo byť prínosným aj pre skúmanie tejto otázky.

Toto zrkadlenie odhaľuje naše vlastné chápanie inteligencie a kognitívnych schopností, ale zároveň poukazuje na limity týchto technológií. AI môže prekonávať človeka v určitých úlohách, ako sú rýchlosť spracovania dát alebo analýza veľkých súborov informácií, avšak chýba jej emocionálne vnímanie, sebareflexia a morálne rozhodovanie založené na hodnotách. Navyše, keďže AI sa učí z dát, ktoré jej poskytujeme, môže neúmyselne reprodukovat a zosilňovať naše vlastné predsudky a obmedzenia. Algoritmy môžu napríklad vykazovať zaujatosti, ak sú trénované na nevyvážených alebo zaujatých dátach, čo vedie k nesprávnym výsledkom. Tu sa otvára ďalší priestor pre etiku tvorby a využívania týchto technológií.

Posledným kľúčovým rozdielom je **impulz**, teda schopnosť iniciovať nové myšlienky a tvorivé procesy. Ľudia dokážu generovať originálne nápady, objavy a umelecké diela často na základe inšpirácie, intuície alebo duchovného vnuknutia. Táto kreativita je spojená so slobodnou vôľou a schopnosťou rozhodovať sa na základe morálnych hodnôt. Umelá inteligencia, aj keď dokáže generovať obsah prostredníctvom pokročilých generatívnych modelov, robí tak na základe analýzy a kombinácie existujúcich dát a vzorov, ktoré boli do nej vložené počas tréningu. Nemá vlastný vnútorný impulz alebo túžbu po poznaní a tvorbe. AI potrebuje iniciálny vstup a rámec definovaný človekom; jej „kreativita“ je obmedzená na hranice stanovené jej programovaním a dostupnými dátami. Impulz môže byť v AI iba simulovaný, napríklad ak človek zadá algoritmus, ktorý bude v čase generovať a následne riešiť otázky, ktoré sa môžu zdať ako náhodné.

⁵ To, že myseľ v určitých prípadoch nemusí mať hmotnú podstatu, naznačujú niektoré štúdie z tzv. zážitkov klinickej smrti, počas tzv. flat EEG, teda bez prítomnosti elektrickej aktivity mozgu, pozri napr. GREYSON B. After. 2012.

Umelá inteligencia ako symbol nám poskytuje hlboký pohľad do podstaty ľudského myslenia. Nastavuje zrkadlo, v ktorom môžeme vidieť nielen naše technologické úspechy, ale aj naše morálne výzvy a zodpovednosť. Núti nás zamýšľať sa nad tým, ako definujeme ľudskosť v ére, keď stroje dokážu napodobňovať niektoré naše schopnosti, a aké sú hranice medzi človekom a technológiou. Taktiež vyzýva k reflexii o tom, ako môžeme zabezpečiť, aby AI slúžila na obohatenie ľudského života, podporu duchovného rastu a budovanie spravodlivejšej spoločnosti.

V tomto kontexte je dôležité pristupovať k umelej inteligencii s interdisciplinárnou reflexiou, ktorá zahŕňa technické, filozofické a teologické perspektívy.

PRESAH MEDZI LOGIKOU A INTUÍCIU

Umelá inteligencia vyvoláva množstvo otázok týkajúcich sa hranice medzi logikou a intuíciou, ktoré sú základnými piliermi ľudského myslenia a poznania. Logika predstavuje racionálne, analytické a systematické myslenie, ktoré tvorí základ vedeckého poznania a technologického pokroku. V tejto oblasti AI exceluje, keďže dokáže spracovávať obrovské množstvo údajov s vysokou rýchlosťou a presnosťou.

Intuícia je naopak, komplexný a často neuchopiteľný proces zahŕňajúci podvedomé poznanie, emocionálne vnímanie a skúsenosti. Ide o schopnosť robiť rozhodnutia alebo chápať situácie bez explicitného racionálneho zdôvodnenia. Intuícia zohráva kľúčovú úlohu v kreatívnych procesoch, umení a morálnom rozhodovaní.

Z hľadiska presahovania môžeme intuíciu vnímať ako tú, ktorá nepresahuje hranice mysle, a tiež ako tú, ktorá vzniká práve vďaka ich presahovaniu. V ľudskom uvažovaní sa zdá, že intuícia nepresahujúca hranice mysle je nevedomé narábanie s väčším množstvom dát, než na aké sme v bežnom myslení zvyknutí. To môže vyvolať dojem „záračného“ predvídania alebo zodpovedania nejakej otázky. Mechanizmy tohto typu intuície skúmali viacerí autori, napríklad pomocou hypnózy. Čiastočne môžeme tieto mechanizmy považovať za podklad pre formulovanie teórie matematického intuicionizmu.⁶ Možnosti a rozsah tohto typu intuície sú priamo úmerné množstvu informácií, ktoré sú navzájom racionálne prepojené.

6 SHAPIRO, S. (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*. Oxford : Oxford University, 2005, s. 318 – 412.

Keďže umelá inteligencia významne prevyšuje človeka v schopnosti pracovať s veľkými objemami informácií, tento typ intuície môže byť u nej omnoho rozsiahlejší ako u človeka. Avšak, keďže AI nemá vedomie, a teda ani nevedomé procesy, nejde o intuíciu, ale o algoritmus ako každý iný. Z ľudského hľadiska, na základe skúseností s vlastným myslením, sa však môže zdať, že AI intuíciu má, a vzhľadom na jej kvantitatívne možnosti dokonca, že ide o niečo viac než len intuíciu. Ako však z uvedeného vyplýva, je to len zdanie. Ak za intuíciu považujeme len to, čo vzniká presahovaním či transcendenciou, potom aj ľudská intuícia, nepresahujúca hranice mysle, je len ilúziou intuície. Práve skúmanie rozdielov medzi intuíciou AI a ľudskou intuíciou by mohlo napomôcť k uvedomeniu si rozdielu medzi nimi.

V teologickom kontexte táto hranica otvára diskusiu o duši, vedomí a duchovnom rozmere človeka. Podľa kresťanskej antropológie je človek stvorený na Boží obraz, čo zahŕňa nielen racionálne schopnosti, ale aj duchovný a morálny rozmer. Intuícia môže byť vnímaná ako prejav ducha, ktorý presahuje čisto materiálne a racionálne aspekty existencie. Umelá inteligencia nás núti zamyslieť sa nad tým, či je možné, aby technológia dosiahla alebo napodobnila túto úroveň poznania. To má zároveň dôsledky pre naše chápanie vedomia, identity a vzťahu medzi telom a dušou.

ZRKADLO ĽUDSKÉHO MYSLENIA

Ďalším potencionálnym prínosom štúdia umelej inteligencie je možnosť pozrieť sa pomocou nej z iného uhľa pohľadu na naše vlastné myslenie. Umelá inteligencia môže slúžiť ako zrkadlo odrážajúce komplexitu a rozmanitosť ľudského myslenia. Jej vývoj a implementácia poskytujú jedinečný pohľad na to, ako funguje náš vlastný intelekt, aké sú naše kognitívne schopnosti a aké hodnoty a presvedčenia ovplyvňujú naše rozhodnutia. AI, ako produkt ľudskej tvorivosti a technickej zručnosti, odhaľuje naše silné stránky, ale aj slabosti a obmedzenia.

Jedným z najvýraznejších aspektov, v ktorých AI odráža ľudské myslenie, je jej schopnosť učiť sa a adaptovať na základe skúseností. Prostredníctvom algoritmov strojového učenia dokáže AI analyzovať obrovské množstvá dát, identifikovať vzory a predpovedať budúce trendy. Tieto schopnosti sú inšpirované naším chápaním ľudského mozgu a jeho neurónových spojení. Avšak, kým AI môže napodobňovať určité kognitívne funkcie, oproti ľudskému vedomiu jej stále chýba schopnosť vnímať svet cez prizmu emócií a osobných zážitkov.

Výstupy AI tiež odhaľujú ľudské predsudky a stereotypy. Keďže je trénovaná na dátach zozbieraných z reálneho sveta, môže neúmyselne absorbovať a re-

produkovať existujúce sociálne nerovnosti. Jedna zo štúdií napríklad poukazuje na problém zaujatosti v algoritmoch rozpoznávania tváre, ktoré majú vyššiu chybovosť pri identifikácii osôb tmavej pleti.⁷ Týmto spôsobom nám AI nastavuje zrkadlo, ktoré odhaľuje hlboko zakorenené problémy v našej spoločnosti, ako aj v rámci konkrétneho myslenia a vyzýva nás ich riešiť.

Okrem toho nás AI navádza k tomu, aby sme sa aj týmto spôsobom zamysleli nad našou vlastnou identitou a hodnotami. Ak sú stroje schopné vykonávať úlohy, ktoré boli považované za výlučne ľudské – ako sú skladanie hudby, písanie poézie alebo diagnostikovanie chorôb – čo to znamená pre naše chápanie kreativity, inteligencie a jedinečnosti ľudskej skúsenosti? Táto otázka obsahuje potenciál pre ďalšie filozofické a teologické implikácie.

V teologickom kontexte môže AI odrážať aj našu duchovnú situáciu. Ak je človek stvorený na Boží obraz, ako sa táto skutočnosť prejavuje v našej schopnosti vytvárať technológie, ktoré napodobňujú niektoré aspekty našej inteligencie? Môže byť AI vnímaná ako súčasť našej spoluúčasti na Božom tvorivom diele, alebo skôr ako prejav našej túžby po kontrole a moci?

AI môže byť tiež vnímaná ako symbol ľudskej túžby po poznaní a kontrole. Predstavuje snahu človeka pochopiť a reprodukovať vlastné kognitívne procesy, čo môže byť chápané ako pokračovanie snahy o sebaopoznanie a transcendentiu. Na druhej strane môže symbolizovať obavy z odcudzenia, straty autenticity a prekonania ľudskosti technológiou.

IMPULZ PRE KULTÚRNY A NÁBOŽENSKÝ DIALÓG

Umelá inteligencia má potenciál stať sa významným nástrojom pre podporu kultúrneho a náboženského dialógu v súčasnom globálnom prostredí. Vďaka svojej schopnosti spracovávať a analyzovať veľké množstvá informácií z rôznych zdrojov a kultúrnych kontextov môže AI prispieť k lepšiemu porozumeniu medzi rôznymi spoločnosťami, náboženstvami a kultúrami.

Jednou z hlavných výhod AI je jej schopnosť prekonávať jazykové bariéry. Pokročilé prekladové systémy, založené na AI, ako napríklad neurónové strojové preklady, dokážu v reálnom čase prekladať texty a hovorenú reč medzi desiatkami jazykov. To uľahčuje komunikáciu medzi ľuďmi z rôznych kultúrnych prostredí a otvára priestor pre priamy dialóg a zdieľanie myšlienok.

7 BUOLAMWINI, J. – GEBRU, T., Gender Shades: Intersectional Accuracy Disparities in Commercial Gender Classification. In: *Proceedings of the 1st Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*, New York : 2018, s. 77 – 91.

AI môže tiež pomôcť pri analýze náboženských textov a tradícií, identifikujúc spoločné témy, hodnoty a princípy medzi rôznymi vierovyznaniami. Projekty ako napríklad *Digital Dead Sea Scrolls*⁸ využívajú AI na rekonštrukciu a analýzu starobylých textov, čo umožňuje hlbšie porozumenie historických náboženských tradícií.

V kultúrnom kontexte môže AI slúžiť na uchovávanie a šírenie kultúrneho dedičstva. Digitálne archívy, múzeá a vzdelávacie platformy, využívajúce AI, sprístupňujú kultúrne artefakty a tradície širšiemu publiku, podporujúc kultúrnu rozmanitosť a vzájomné pochopenie. AI môže pomôcť pri rekonštrukcii a zachovaní jazykov a dialektov ohrozených zánikom, prispievajúc k ochrane kultúrnej identity menšinových skupín.

Napriek týmto pozitívnym aspektom existujú výzvy a riziká spojené s využívaním AI v kultúrnom a náboženskom dialógu. Riziko kultúrnej homogenizácie alebo neúmyselného šírenia predsudkov a stereotypov je reálne. Ak sú AI systémy trénované na dátach, obsahujúcich zaujatosti alebo nesprávne informácie, môžu tieto chyby reprodukovat a zosilňovať. Preto je dôležité zabezpečiť, aby dátové súbory a algoritmy boli navrhnuté s ohľadom na etickú zodpovednosť a kultúrnu citlivosť.

Cirkev môže v tomto kontexte zohrávať kľúčovú úlohu. Pápež František v encyklike *Fratelli Tutti*⁹ zdôrazňuje význam bratstva a sociálneho priateľstva v globálnom kontexte. Vyzýva k otvorenému a úprimnému dialógu medzi náboženstvami a kultúrami, založenému na vzájomnom rešpekte a porozumení. AI môže byť nástrojom, ktorý podporí tento dialóg.

ZÁVER

Umelá inteligencia ako znamenie čias predstavuje jedinečnú výzvu a príležitosť pre súčasnú spoločnosť, ako aj teologický diskurz. AI nielen zrkadlí naše technologické úspechy, ale odhaľuje aj naše hodnoty, obavy a túžby, čím nás vyzýva k reflexii chápania ľudskosti, duchovnosti a nášho vzťahu k svetu naokolo.

Pre kresťana predstavuje AI výzvu k aktívnemu zapojeniu sa do formovania budúcnosti, v ktorej technológia slúži človeku a podporuje dôstojnosť každej osoby. Cirkev je pozvaná vstúpiť do otvoreného dialógu s vedeckou a technologickou komunitou, aby spoločne hľadali spôsoby, ako využiť AI na podporu spoločného dobra a ochrany stvorenstva.

8 Dostupné online.: <https://www.deadseascrolls.org.il/home>

9 Pápež František, *FRATERLI TUTTI*, [online] <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/encyklika-frateli-i-tutti>

Budúce výzvy zahŕňajú potrebu rozvíjať teologické a filozofické rámce, ktoré pomôžu interpretovať a navigovať komplexné otázky spojené s AI. Je nevyhnutné nanovo hľadať odpovede na otázky týkajúce sa identity, vedomia, tvorivosti a morálnej zodpovednosti v kontexte technológií, ktoré môžu napodobňovať alebo dokonca prekračovať niektoré ľudské schopnosti. Taktiež je potrebné skúmať, ako môže AI ovplyvniť naše chápanie slobodnej vôle, zodpovednosti a vzťahu medzi človekom a strojom.

Téma umelej inteligencie ako znamenie čias je príležitosťou pre Cirkev a veriacich vstúpiť do hlbšieho dialógu so svetom naokolo, čo zahŕňa aj podporu vzdelávania a formácie v oblasti etiky technológií, aby naša a budúce generácie boli pripravené čeliť výzvam, ktoré AI prináša.

Zároveň je nevyhnutné vypracovať precíznu terminológiu, ktorá umožní jednoznačne identifikovať odlišnosti medzi tvorivými procesmi AI a myšlienkovým svetom človeka. Tento krok je kľúčový pre hlbšie pochopenie a zodpovedné riadenie vývoja AI. Dokonca aj samotný termín „umelá inteligencia“ môže byť pre precíznu terminológiu nevyhovujúci a môže viesť k nedorozumeniam o povahe týchto technológií.

Interdisciplinárny dialóg medzi technológiou, filozofiou a teológiou je kľúčový – otváranie perspektív, v ktorých AI bude znamením nádeje a pokroku, a nie zdrojom strachu a rozdelenia.

doc. Jozef Žuffa, PhD.

Katedra praktickej teológie
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
jozef.zuffa@truni.sk

MUDr. Ján Štvrtina, PhD.

Ústav sociálneho lekárstva a lekárskej etiky
Lekárska fakulta Univerzity Komenského
jan.stvrtina@fmed.uniba.sk

Marcello Semeraro – Salvatore
Soreca: *Accompagnare
è generare*, Bologna: EDB, 2016,
ISBN e-book: 978-88-10-962022

Útla knižočka z vydavateľstva EDB od Marcella Semerara – Salvatoreho Soreca *Accompagnare e generare (Sprevádzanie a zrod)* prináša hlboký a inšpiratívny pohľad na proces duchovného sprevádzania a zodpovednosti voči novej generácii.

Kardinál Marcello Semeraro je prefektom Dikastéria pre kauzy svätých. Pre nás je známy z procesu blahorečenia Jána Havlíka v Šaštíne-Strážoch. Bývalý sekretár Rady kardinálov, ktorej poslaním je pomáhať pápežovi pri riadení Cirkvi, je tiež členom Dikastéria pre komunikáciu, a je predsedom predstavenstva denníka *Avvenire*. Salvatore Soreca je kňazom z diecézy Benevento a je riaditeľom diecézneho katechetického úradu. Vyučuje pastorálnu teológiu a katechetiku na Teologickom inštitúte ISSR v Benevente a ako prizvaný profesor prednáša na Pápežskej saleziánskej univerzite v Ríme (UPS).

Cieľom knihy je poskytnúť praktický a teoretický rámec pre efektívne duchovné sprevádzanie. Autori ho v líniiach *Evangelii gaudium* predstavujú ako proces vzájomného zdieľania a obohacovania, ako kľúčový proces pre formáciu jednotlivcov a komunit.

Nájdeme tu analýzu troch základných aspektov sprevádzania – dôvery, podpory a projektovosti.

Dôvera je základom autentických vzťahov, ktoré umožňujú sprevádzanej osobe otvoriť sa novým skúsenostiam a objaviť vlastný potenciál. **Podpora** je nevyhnutná pri prekonávaní kríz a ťažkostí, ktoré sú prirodzenou súčasťou rastu. Tiež sa tu myslí na celosť procesu podpory, pri ktorom je jednotlivec vedený a podporovaný na jeho ceste osobného a duchovného rastu. Alebo tiež na poskytovanie asistencie alebo podpory v rôznych situáciách, či už emocionálnych, duchovných, alebo praktických. Zahŕňa to akt posilňovania viery, sebadôvery alebo schopností jednotlivca prostredníctvom podpory a povzbudení. Alebo tiež byť oporou pre niekoho v čase potreby, poskytovať stabilitu a bezpečie. „Sprevádzanie by malo byť odrazom Božej lásky, ktorá prijíma každého človeka bez podmienok a podporuje jeho jedinečný rozvoj.“(s.14)

Projektovosť¹ zahŕňa pomoc sprevádzanej osobe pri formovaní

1 Autori tu myslia na proces, v ktorom človek objavuje svoje povolanie v súlade s Božím plánom pre jeho život. Tento plán je formovaný cez skúsenosti, vzťahy a reflexiu. Proces formovania budúcnosti je prepojený s hodnotami ako dôvera a podpora, ktoré autori považujú za základné. Projektovosť je tak vnímaná ako aktívny, no zároveň otvorený proces, v ktorom človek formuje svoju budúcnosť s vedomím nepredvídateľnosti života.

jej vlastného životného plánu, pričom sprevádzajúci nevnučuje svoje predstavy, ale podporuje autonómiu. V kresťanskej perspektíve tu autori pripisujú životným plánom spirituálny význam. Formovanie budúcnosti je výsledkom spolupráce medzi sprevádzajúcim a sprevádzaným, kde obaja obohacujú jeden druhého. Autori zdôrazňujú, že tento proces podporuje autenticitu a vnútornú integritu. Každý človek má jedinečnú cestu, ktorú treba rešpektovať. Projektovosť je spojená s hľadaním hlbšieho zmyslu života. Podľa autorov má tento proces viesť k pochopeniu vlastnej identity a schopnosti prispievať k dobru spoločnosti. Hoci v texte nie sú tieto koncepty pomenované priamo ako „projektovosť“, môžeme ich vyjadriť synonymami, ako sú „formovanie vlastnej cesty“, „hľadanie povolania“ alebo „tvorba životného plánu“.

Prostredníctvom striedania rozprávačského tónu príbehu a reflexie nad ním tu tak prichádza ponuka zamyslieť sa nad dôležitosťou postoja sprevádzajúceho. Čitateľ pomerne ľahko odlíši, či je dôležité, aby sme tento postoj viac ako výchovný, vnímali predovšetkým ako postoj etický. Pretože ako vysvetľujú autori, ide tu predovšetkým o to, aby sme dokázali venovať láskyplnú pozornosť tomu, kto je sprevádzaný. To znamená stať vedľa jeho skúsenosti v snahe spojiť sa a vstúpiť do harmónie s jeho životom, aby sme sa podelili o Pravdu,

Dobro a Krásu, ku ktorým sme spoločne pozvaní smerovať.

Druhá časť knihy plynulo nadväzujúca na tému sprevádzania je venovaná konceptu *generare* –generatívne mu poslaniu a zodpovednosti, kde generatívnosť znamená nielen odovzdávanie života, ale aj formovanie hodnôt a podpory ďalších generácií. Táto téma sa dotýka aj sekulárneho kontextu, čím kniha prehľbuje interdisciplinárny dialóg. Kým sloveso sprevádzať poukazuje na cnosť vychovávateľa, ktorý je po boku toho, koho sprevádza, chce zdieľať jeho život, spoločne prekonávať úsek cesty, slovo generatívnosť mieri k špecifikácií zrelosti dospelých. Teda toho, kto si uvedomuje zodpovednosť voči ďalším generáciám. Toho, kto si uvedomuje svoju vlastnú existenciu a napomáha život tých, ktorí sa na cestu dospelosti vydávajú.

Autori tu kombinujú akademický tón s reflexívnymi metaforami a príbehmi, čo knihe dodáva hlboký, ale prístupný charakter. Spájajú teológiu s pedagogikou a psychológiou, čím otvárajú priestor pre široké publikum od teológov po pedagógov a lídrov komunít.

Jedným z najsilnejších aspektov knihy je jej dôraz na vzťahový charakter sprevádzania. Nenájdete tu hotové aplikácie pre každodenný život, avšak nájdete tu istotu o tom, že proces nie je založený na riadení alebo kontrole, ale na vzájomnej dôvere a zdieľaní. A práve vďaka tomu odráža Bo-

žiu lásku a túžbu po plnom rozvinutí potenciálu každého človeka. Tieto princípy sú ilustrované prostredníctvom viacerých metafor. Osobitne oslovujúcou je tu napríklad príbeh slimáka, ktorý symbolizuje hodnotu pomalosti a potrebu zastaviť sa, aby sme pochopili hlbšie aspekty svojho života.

Accompagnare e generare je dielo, ktoré ponúka jedinečný pohľad na duchovné sprevádzanie a etiku tohto procesu. Vzhľadom k tomu

považujem knihu za veľmi hodnotný príspevok k pastorálnej teológii a zároveň ako inšpiratívneho sprievodcu pre každého, kto chce prehĺbiť svoje ponímanie medziludských vzťahov a poslania a zodpovednosti voči ďalším generáciám.

ThDr. Ing. Milan Urbančok SDB, PhD.
Kostolná 1
814 99 Bratislava

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 a názov v oboch jazykoch. K textu má byť pripojený zoznam použitej literatúry a kontaktná adresa autora (jeho pracoviska s elektronickým kontaktom e-mail).

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

Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné stylistické a jazykové úpravy.

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na www.tftu.sk

Adresa redakcie:

Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
tel.: +421 2 544 33 237
fax: +421 2 544 30 244
e-mail: teologicky.casopis@tftu.sk
www.tftu.sk

Teologický časopis si môžete objednať na adrese:

Dobrá kniha
P. O. Box 26
Štefánikova 44, 917 01 Trnava
tel.: 033/59 34 221
e-mail: dobrakniha@dobrakniha.sk
www.dobrakniha.sk