

JÁN LAJČIAK A JEHO SLOVENSKO A KULTÚRA

„Pri historickom vývine vidíme, že tak v individuálnom ako v kolektívnom živote povstávajú nové a nové potreby... Veď celý vývin záleží v povstávaní a ukojovaní nových a vždy nových potrieb.“

„Akonáhle tá alebo iná potreba v podobe myšlienky uvedomená býva, stane sa ona ideou.“

„Každá idea má svoj pôvod v daných historických okolnostiach. Tieto sú tá pôda, na ktorej nové idey povstávajú. Ak pôda nie je zodpovedajúca, často i tie najzdravšie idey zaniknúť musia.“

„Mohutným faktorom kultúrneho vývinu, tak individuálneho ako kolektívneho, sú idey. Kultúrny život, akýkoľvek vysoký by bol, bez nových ideí upadne do stagnácie. A zase nízky kultúrny život bez nových ideí nemôže ani kroka napred sa pohnúť.“

(J. Lajčiak, Slovensko a kultúra)

Lajčiakova kniha *Slovensko a kultúra* je v dejinách nášho predprevratového myslenia jedinečné, i keď nedocenené a takmer zabudnuté sociologicko-kultúrne dielo. Vyplnila sa na ňom stará historická pravda, že nepriaznivý životný osud autora predznačí často aj nepriaznivý osud jeho diela, ak sa dostali do konfliktu s vládúcimi pomermi vlastnej spoločnosti a na úroveň budúcej spoločnosti ešte nedorástli. Málokto by príslušník slovenského národa mal v minulosti také intelektuálne predpoklady — odborné vzdelanie a pokrokový svetonáhľad — pre úspešnú prácu na poli vedy a kultúry ako pred 100 rokmi narodený Ján Lajčiak (25. 7. 1875 — 28. 10. 1918): Už ako 30-ročný bol dvojnásobným doktorom, filozofie z Lipska a teológie z Paríža. Popri perfektnom ovládaní maďarčiny a nemčiny ovládal aj jazyk francúzsky, anglický a taliansky; prekladal ďalej z hebrejčiny a gréčtiny, učil sa takmer všetky arabské jazyky, čínštinu i sanskrt, a prirodzene, jazyk starosloviensky. Formálne síce vyštudoval teológiu (pre zavčasu osireného chudobného slovenského mládenca bolo toto tradičné štúdium najprístupnejšie), ale nadaním, vokáciou a odbornou prípravou bol jazykovedec a kultúrny historik, povolaný zastávať miesto profesora na príslušnej katedre hociktorej z teologických akadémií v Uhorsku alebo v inej odbornej inštitúcii.¹

¹ Túto Lajčiakovu odbornú pripravenosť potvrdzujú aj úsudky významných vedeckých osobností príslušných oblastí. Napr. náš neskorší uznávaný orientalista, akademik Ján Bakoš napísal o Lajčiakovi (1920): „Človeku až srdce zvíeta bôľ, keď vidí, na ako široko založenom základe začal Lajčiak pracovať, ako zriedkavý, bystrý, kritický um to bol, aká železná vytrvalosť ho charakterizovala, lebo toto sú podmienky vedeckého bádania a nie fantázia, ktorej Lajčiak vôbec nemal, a všetko nadarmo, lebo nemal okolie, ktoré by mu bolo porozumelo a v práci ho podporovalo. Že bol synom malého ujarmeného slovenského národa, umrel opustený na Boci a len niekoľko čitateľov na Slovensku, v Paríži a Lipsku, zachovávajú v úcte pamiatku tohto človeka, ktorý bol hodný iného osudu...“

Už jeho doktorská práca *Koncovky plurálu a duálu v semitských menách*, ktorá vyšla r. 1902 v Lipsku, dokazuje nadanie a špeciálny filologický talent. Nejasnú a vtedy ešte nespracovanú otázku rieši Lajčiak presne a jasne. Neprijateľné názory, aj keby pochádzali od učencov

Žiaľ, nestalo sa tak, a to na škodu našej kultúry i Lajčiakovho života. Príčiny boli objektívne i subjektívne. Národnostný boj sa v Uhorsku koncom storočia vyostroval a národne uvedomelý Slovák Lajčiak nemal šancu na úspech u svojich maďarských kolegov a maďarónskych nadriadených, ktorí rozhodovali aj o postupoch na vyšších teologických učilištiach. Avšak väčšmi než cudzí ublížili mu vlastní, slovenské cirkevné a kultúrne kruhy. Lajčiak bol vyhranený kritický duch, náboženský liberál, nepriateľ klerikálnych, malomeštiackych, klkárskeho a pasívne vyčkávacích postojov, charakteristických pre politický a kultúrny život vtedajšej slovenskej reprezentácie. Kto si pozorne prečíta *Slovensko a kultúru*, pochopí, prečo sa ho bála cirkev — hoci sa náboženstva úplne nevzdával — a prečo ho nepodporovali slovenskí národnári, hoci sám bol vlastenec a národovec.

Z druhej strany, určitý izolacionizmus, motivovaný najmä Lajčiakovými vedecko-systematickými záľubami, odvádzal ho aj od blízkych ideových súbežníkov, pozitivistických hlasistov, s ktorých úsiliami sa do veľkej miery solidarizoval. Kým totiž koncepcia hlasistického pragmatizmu, drobnej práce a mravného obrodu ako prostriedkov pre celkovú premenu slovenského života orientovala túto skupinu viac-menej na osvetársko-výchovnú, publicistickú a organizačnú prácu, Lajčiakov program bol hlbší, komplexnejší a vedeckejší. Hlasisti teoreticky vyrástli prevažne pod vplyvom T. G. Masaryka, sami v tom čase ešte autenticky západnú sociologickú a filozofickú literatúru takmer nepoznali. Lajčiak sa na svojich nemeckých a parížskych štúdiách oboznámil s množstvom nových myšlienok, ktoré už čiastočne prekonávali klasický pozitivizmus A. Comta a H. Spencera, a pod vplyvom nových vied, najmä biológie, ale aj existencie historického materializmu, naznačovali v sociológii a kultúrnej histórii nové metodologické postupy. Na Lajčiaka zapôsobili z nich najmä sociálno-deterministická teória Gumpłowiczova a kultúrohistorická metóda Lamprechtova, ktorými sú poznačené aj teoreticko-metodologické princípy jeho práce *Slovensko a kultúra*.

Po návrate zo sveta na zaostaté Slovensko prejavil Lajčiak priveľa „reformátorskej horlivosti“ a nasadil privysoké „cudzozemské merítka“, ako mu to v Slovenských pohľadoch vyčíta Jozef Škultéty². Nijaký div, že tu zostal potom takmer cudzincom a horko-ťažko sa dostal — po mnohých odmietnutých žiadostiach o profesúru alebo aspoň o farskú stanicu v kultúrnom prostredí — za kňaza na najzapadlejšiu liptovskú dedinku, Vyšnú Bocu. Tu od roku 1905 žil odrezaný od kultúrneho sveta, nemajúc v podstate ani záujem o kňazské povolanie a ani vnútorné predpoklady preň, „odcudzeným a frustrovaným živo-

svetového mena, ak sa nedajú vysvetliť prirodzeným vývinom vo filológii, zamietá. Svoje vedecké názory nezakladá na fantázii, ale jedine na správnom a logickom historickom vývine. Že táto spomenutá, nemecky napísaná práca je skutočne vedecky cenná, dokazujú citáty z nej v jednej z nateraz najcennejších prác zo zrovnávacieho jazyka semitského jazykospytu *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen* od Brockelmanna“. Porov.: J. Lajčiak, *Slovensko a kultúra*, I. vydanie, Myjava 1921, s. 12—13.

Podobne ako duchaplnú, originálnu a na širokom vedeckom aparáte založenú prácu označujú dobové francúzske kritiky aj jeho parížsku tézu *Ezechiel, jeho osoba a učenie*, ktorá vyšla tlačou v Paríži r. 1905. Táto teologická dizertácia má aj filozoficko-historické ambície a pokúša sa zodpovedať aj otázku historicko-spoločenského a ideovo-kultúrneho vývinu starého Izraelu.

² Porov.: *Poznámky a vysvetlivky k II. vydaniu Slovenska a kultúry*. Bratislava 1957, s. 174—176.

tom“ až do predčasnej smrti 28. 10. 1918. Jediným kultúrnym zázemím mu zostali vedecké knihy, ktoré systematicky objednával z cudziny, horlivo ich študoval a — ako sa ukázalo po jeho smrti — výsledky tohto štúdia neprestal aplikovať aj na slovenské pomery.

Takto vznikol aj rozsiahly 500-stranový rukopis *Slovensko a kultúra*, ktorý Lajčiak, žiaľ, nedokončil a v mnohých podnetných úvahách nedopovedal. Zásluhou S. Št. Osuského, ktorý rukopis objavil, zredigoval a napísal k nemu úvod, vyšlo *Slovensko a kultúra* r. 1921 tlačou. Časy sa však medzitým zmenili. Československá republika a buržoáznodemokratické zriadenie priniesli oproti feudálno-zaostalým kultúrnym pomerom lepšiu perspektívu a uskutočňovali niektoré sociálne a kultúrne premeny, ktoré Lajčiak požadoval. Jeho práca bola teda už pre vtedajšiu prax neaktuálna a teoreticky ju nikto neskúmal. Oficiálny ideový prúd, pozitivistický realizmus rýchlo prenikal do filozofie a spoločensovedných disciplín. Sociológia, orientovaná najmä zásluhou A. Štefánka výrazne empiricky a sociograficky, pomáhala rozvoju a obhajobe nového buržoázneho štátu. Ponad prvé vydanie Lajčiakovej práce sa prešlo bez väčšej pozornosti. Jej paradoxné, ale v tomto prípade zákonité, že Lajčiakove tvorivé úsilie sa objektívne zhodnotili až pri druhom vydaní knihy r. 1957, ktoré sa uskutočnilo už zásluhou socialistickej kultúrnej politiky.

V poznámkach i v *Doslove* k tomuto vydaniu sa Lajčiak diferencovane zaťahuje do spoločensko-historických a triednych súvislostí na Slovensku koncom minulého storočia. Správne sa vyzdvihuje aj jeho osobitný prínos, najmä v pomere k hlasistom, pre realistické chápanie sociálno-kultúrnych problémov a spoločenskú prax na Slovensku. Jednako sa však toto Lajčiakovo dielo doteraz nestalo predmetom odbornej sociologickej a kultúrno-filozofickej analýzy. Marxistická sociológia, pre množstvo vlastných aktuálnych úloh a v podstate i pre svoju krátku tradíciu na Slovensku, zatiaľ ešte nespracovala vývin predmarxistických sociologických teórií. Rovnako nemáme spracovaný ani osobitný prehľad teórií a koncepcií kultúry na Slovensku: ich vývin je ilustrovaný tradičnou formou opisu reprezentačných postáv — osobností, najmä literárno-umeleckých. V Lajčiakovom prípade kolujú v povedomí slovenskej kultúrnej verejnosti (aj to pravdepodobne veľmi úzkej) konštatovania, že sa prvý, a to netradičným kritickým spôsobom, pokúsil o ucelený prehľad kultúrneho života na Slovensku, že skúma podstatu kultúry na jej vzniku a zániku, na pozadí hospodárskych, politických a vedecko-umeleckých pomerov, že sa vyslovuje nielen o postavení a funkcii individua a osobnosti v kultúre, ale aj o funkcii masy, davu, jeho psychológie a morálky. Tieto konštatovania sú vecne správne, aj keď vystihujú iba časť problematiky Lajčiakovho diela *Slovensko a kultúra*. Nehovoria totiž nič o jeho teoreticko-metodologických postupoch, na základe ktorých dospel k výrazne pokrokovým poznatkom. Tieto postupy sa miestami veľmi približujú duchu historického materializmu.

S. Št. Osuský a J. Král (1, s. 410; 2, s. 207) zaznamenávajú u Lajčiaka vplyv Spencera a Gumpłowicza (Lajčiak Gumpłowicza priamo cituje), ale bližšie tieto vplyvy nerozvádžajú a nehľadajú iné teoretické súvislosti a príbuznosti, ktoré sú obsiahnuté v Lajčiakovom teoretickom náhľade na kultúru. V časoch

Lajčiakových štúdií v Nemecku a Francúzsku viedli sa na poli buržoáznej sociológie a kultúrnej histórie prudké diskusie a uskutočňovali sa postupné premeny. V sociológii išlo väčšinou o pokusy prekonať mechanisticko-statický pozitivizmus Comta organicko-vývinovým hľadiskom, ktoré do vedy o spoločnosti prenikalo najmä z biológie a evolučnej teórie. Ak už H. Spencer tvrdil, že v ľudskej spoločnosti vládnu podobné zákony ako v prírode (najmä organickej), a že najvšeobecnejší je zákon vývoja, ktorému podliehajú všetky formy a funkcie od najjednoduchších až po najzložitejšie a najrozvinutejšie, prerástol tento organisticko-vývinový model u L. Gumplowicza (1838—1909) do výrazného sociálneho darwinizmu a determinizmu. Hlavnú silu spoločenského vývinu videl Gumplowicz v boji o sebazachovanie, ktorý má v ľudskej spoločnosti za následok vznik rozličných sociálnych skupín, tried a rás. Medzi nimi sa vedie stále boj na život a na smrť. Víťazia v ňom silnejší, slabší sa poddávajú a slúžia víťazovi. Proces tejto selekcie a genéza tried a rás nie sú však determinované biologicky, ale sú výsledkom spoločensko-kultúrnych pomerov. Aj keď sa preto niekedy Gumplowicz považuje za zakladateľa rasovej teórie, v tejto súvislosti je závažnejší jeho sociologizmus a sociálny determinizmus, ktorými ovplyvnil aj J. Lajčiaka: v spoločenských procesoch niet — podľa Gumplowicza — oddelených individuí, ale sú iba spomenuté spoločenské skupiny, reprezentujúce materiálne, hospodárske a kultúrne potreby a záujmy individuí — pospolitosti. Individuum nie je samo schopné dosiahnuť nijaký svoj cieľ, ale idúc za svojimi záujmami, musí sa spojiť so záujmami iných; tým však stráca svoju individualitu, „pretože to už nie je sám človek, ktorý myslí, ale spoločenská pospolitosť, ku ktorej prináleží; prameňom jeho myslenia je sociálne prostredie, v ktorom žije, sociálna atmosféra, ktorú dýcha, a sociálny živel, z ktorého pochádza“. (3, s. 268)

Pod vplyvom Gumplowiczovej *Sociológie*, ktorú Lajčiak pozná a cituje najmä pri rozbere kategórie spoločnosti (4, s. 121—124), dostávajú sa do jeho slovníka také termíny ako pud sebazáchovy, sociálne grupy, triedy, rasy, spoločujúce momenty, potreby a záujmy, sociálne prostredie, vplyv politických pomerov a presvedčenia na boj tried a skupín a podobne. Pod jeho vplyvom prichádza Lajčiak aj k názoru o sociálno-historickej podmienenosti kultúry vo všetkých jej článkoch a prejavoch, čo ho značne približuje v niektorých momentoch aj k historickému materializmu. (Na Gumplowicza, ktorý inak sám bol odporcom vedeckého socializmu, odvolávajú sa podľa J. Krála aj niektorí prívrženci marxizmu; pozri napr. 2, s. 207.) No v tejto otázke sa Gumplowiczov vplyv u Lajčiaka plodne modifikoval aj pôsobením Lamprechtovej kultúrno-historickej metódy. Lajčiak síce tento prameň v samej práci nikde nespomína, ale jeho poňatie kultúry a funkcie tvorivej osobnosti v spoločenskej mase poukazuje jasne na túto provenienciu. Inak by bolo aj dosť nepravdepodobné, aby Lajčiak počas svojich štúdií v Lipsku nebol poznal „hviezdu“ tamojšieho univerzitného sveta, profesora histórie a kultúrnych dejín, liberálneho mysliteľa K. Lamprechta (1856—1915). Svojimi metodologickými postojmi rozvíril Lamprecht na konci storočia významné boje proti zdegradovanej idealistickej teórii kultúry ako duchovného produktu jedinečných osobností, tvorivej elity odtrhnutej od mas národa a nadradenej dobe a spoločnosti. Aj keď kultúrno-historická metóda

neprekonalá základné idealistické ohraničenia, obhajovala históriu ako vedu o zákonitostiach spoločenského vývinu a dokazovala jeho vnútornú jednotu vrcholiacu v pojme kultúry.

V Lajčiakovom období dominoval na Slovensku v chápaní dejín a spoločensko-kultúrnych procesov ešte stále neskororomantický špekulatívny náhľad. V ňom sa pôvodné štúrovské revolučné perspektívy premenili na utopické ilúzie, ktoré disimulovali fakt stále väčšieho kultúrno-duchovného zaostávania Slovenska, ale aj narastanie sociálno-politickej diferenciácie a pribúdanie protirečení v národnom živote. Reprezentovali ho najmä martinskí národnári, oficiálni „vlastníci“ slovenskej kultúry a otcovia národa, ktorí tvrdo oponovali každej modernej kritike a novej myšlienke. Idealizácia slovenského života prevládala väčšinou aj v názoroch spisovateľov a básnikov, i takých veľkých, ako boli Vajanský a Hviezdoslav. Realistické hnutie sa rodilo pomaly, v teórii ho presadzovala najmä skupina pozitivisticky orientovaných hlasistov, ktorí už „svoje idey neosnovali na fantázii, ale na reálnom slovenskom živote“. (4, s. 71) Ich prejavy vidí Lajčiak predovšetkým v hlasistických a hlasistami redigovaných časopisoch (Hlas, Prúdy, Slovenský denník, Slovenský týždenník), o ktorých materiál sa pri svojich konkrétnych rozboroch do veľkej miery opieral. Treba však povedať, že hlasistické stanovisko neabsolutizoval a ani ho nepovažoval za jediný prejav nových snáh na Slovensku. Jeho postoj, nestranný a neskupinový, chce vidieť veci objektívne historicky a kriticky. Keď napr. načrtáva panujúce ideové smery na Slovensku, delí ich na konzervatívne a moderné. Ku konzervatívnym počíta klerikalizmus a staroslovákov, k moderným prúdov (hlasistov), feminizmus a socializmus. Podrobne spracoval iba feminizmus, ktorý vysoko oceňuje a správne chápe aj jeho spoločensko-emancipačný dosah. (4, s. 111–116) No za legitímny a historicky odôvodnený i na Slovensku pokladá aj socializmus, „ktorý na Slovensku pošínil vývin hodne napred“. (4, s. 78)

Tento Lajčiakov postoj má nepochybne korene v jeho teoreticko-metodologickom východisku, t. j. historicko-vývinovom názore o nevyhnutnej vývinovej zákonitosti, vďaka ktorej sa javy rodia a zanikajú, v zhode s ktorou si musia ľudia klásť vždy nové a nové ciele, ktorá „dobehe“ tých, čo ju neberú na vedomie: zostarnú, skostnatejú, prestanú sami rásť a sa vyvíjať. Podľa Lajčiaka je aj život na Slovensku obeťou sebaklamu jeho vodcov, ktorí si neuvedomujú zákon evolúcie. Sám Lajčiak síce teoreticky neprekračuje hranice historicko-vývinovej koncepcie svojich prameňov, Spencera, Gumpłowicza a Lamprechta, ale vďaka svojej angažovanosti a úsiliu prispieť touto teóriou k premene a náprave slovenského života, pozdvihuje sa nad ich objektivizmus a stanovisko číreho interpreta javov a udalostí. Svoje *Slovensko a kultúru* koncipuje zámerne ako „prostriedok, ktorým chce slúžiť kultúrnemu prebudeniu slovenského národa“. Prítom ho spracúva na širokom sociologickom základe a pomerne slušne sústredenom materiáli, a rešpektuje tie základné okolnosti, podmienky a faktory, ktoré kultúru podmieňujú a formujú.

Práca má dve časti: prvá nastoľuje princípy kultúrneho života, druhá skúma jeho výskytové formy na Slovensku. Z teoreticko-filozofického hľadiska nás predovšetkým zaujíma prvá časť, i keď hranice medzi oboma nie sú pevné a

v mnohých otázkach sa prelínajú. Ako východisko, z ktorého skúma spoločenský a kultúrny život na Slovensku, slúžia dve základné idey: už spomenutá *idea vývinu*, ktorej podlieha všetko dianie v prírode i v ľudských dejinách, a *idea kultúry*, v ktorej vidí cieľ a zmysel ľudského a národného vývinu. „Kultúra je obsahom ľudského života a kultúru tvorí je úlohou tak jednotlivého človeka, ako aj celého národa.“ (4, s. 29) Pomocou pojmu kultúry chce totiž Lajčiak, podobne ako Lamprecht, syntetizovať všetky stránky spoločenského života a obhájiť špecifickú vnútornú jednotu historického procesu. „Všetky naše námahy, boje a utrpenia nie sú nič iné ako kultúrny boj.“ (4, s. 12) Kultúra je všetko, čo si človek — prekračiac inštinktívnu individuálnu vôľu a živelnú slobodu — integrovaný do rozličných spoločenských útvarov (rodina, trieda, národ, rasa) vydobyje v boji s prírodou, čo vytvorí vo svojom hmotnom okolí a kam dospeje svojím umom a duchom; kultúra je aktívne prežívaná realita, ktorá spája členov spoločnosti a národa v jednotu mravov, obyčajov a spoločného vedomia. Kultúru v tomto zmysle má každý národ, aj národy na nízkom vývinovom stupni: iba miera jej rozvinutosti a náročnosti je už výrazom vyššej reflektovanosti a uvedomelého pestovania. Kultúra je pritom akoby živelne vpletená do materiálnych a iných objektívnych vzťahov spoločnosti, a čím sa spoločnosť väčšími komplikuje z tejto stránky, tým aj kultúra musí reagovať na väčší okruh faktorov, pričom sa sama diferencuje a rozvíja.

Lajčiak nekladie prísne delidlá medzi civilizáciu a kultúru, ako ani medzi kultúru hmotnú a duchovnú. Chápe ju ako historicky sa vyvíjajúci systém, v ktorom sa tvorivo realizuje kultivačná aktivita, „kultúrna energia“ totality ľudských prejavov, počínajúc materiálno-hospodárskou organizáciou životných podmienok cez rozmanité politické a spoločenské formy až po najvyššie duchovné hodnoty — umenie, vedu a filozofiu. Sociálno-deterministický a kultúrno-historický aspekt sa v Lajčiakovom postupe prejavuje tým, že kultúru neodtrháva od jej materiálno-spoločenskej základne a nepovažuje ju za elitársku kategóriu týkajúcu sa iba vybraných jednotlivcov, vzdelaných vrstiev a tvorivých osobností. Vidí ju v celom systéme života spoločnosti a širokých ľudových mas, v prejavoch konkrétnych indivíduí a spoločenských kolektívov. Preto ju aj pozoruje a skúma nielen na úrovni tradičných kultúrnych diel (literárnych, umeleckých a pod.), ale aj cez spoločenské formy praktického života, cez každodenné správanie sa ľudí, ich vzájomné vzťahy, citovú kultivovanosť, morálnu a osobnostnú vyspelosť a vôbec cez prizmu komplexných požiadaviek kultúrne rozvinutého človeka.

Tieto všeobecné postoje aplikuje pri rozbere jednotlivých otázok, čím dosahuje obraz ich súvislostí a vzájomnej podmienenosti. Začína v podstate najvyšším a najúčinnnejším faktorom kultúrneho vývinu, ideami. Definuje ich ako „v podobe myšlienky uvedomelé potreby indivídua, alebo kolektívnej masy“ (4, s. 21–22), ktoré korenia vždy v daných historických okolnostiach a sú preto historicky relatívne. Čím sú existenčné pomery ustrnutejšie, tým menej potrieb vzniká v spoločnosti, a teda aj ideí; kultúrny život stagnuje, tradicionalizuje sa a zákonite aj upadá. „Čím väčšia rozmanitosť ideí, tým rezkejší je kultúrny život. Čím

menej ideí hýbe dušou národa, tým slabší je vývin, tým hlivejší je kultúrny život.“ (4, s. 21)

Idey aj potreby sú rozmanité a zodpovedajú rozličnému stupňu významnosti, všeobecnosti a rozličnej kvalite (pokrokové — konzervatívne, pozitívne — negatívne). Keďže však platí ich spoločensko-historická podmienenosť, rodia a udržiavajú sa v súlade s objektívnymi podmienkami, a ich pozitívny či negatívny vplyv závisí od ich zhody s vývinovo progresívnymi cieľmi. Túto zákonitosť ilustruje Lajčiak na slovenskom príklade, kde nevidí presadzovať sa progresívny vývinový zákon, v dôsledku čoho tu vládne ideový konzervativizmus (napr. klerikalizmus, nacionalizmus a pod.), alebo sa dostávajú do obehu parciálne, často scestné idey (napr. anarchizmus, nihilizmus, pasívny tolstojizmus a pod.). Poznanie správneho vývinového cieľa a šírenie progresívnych ideí v spoločnosti a národe je už spojené s výrazne subjektívnym faktorom, t. j. s prítomnosťou tvorivých osobností a hýbateľov kultúrneho života, ktorí sú schopní odhaliť masám ľudu nové potreby a presadzovať v nich nové idey.

Spätosť tvorcov a konzumentov kultúry je podľa Lajčiaka obojstranná: ak masa bez tvorivého individua nevykoná nič, tak individuum, akokoľvek by bolo potenciálne tvorivé, nemá samostatné ciele a nevyrastá mimo masy. Lajčiak sa v tejto otázke odkláňa od Gumpłowiczovho krajne kolektivistického názoru, podľa ktorého reálne existuje, myslí a tvorí iba spoločenská masa, a individuum nie je tvorivý činiteľ pri spoločenskej premene. Zhoduje sa skôr s Lamprechtom, že individuum vyrastá zo spoločenského prostredia a jeho individuálno-psychologický vývin súvisí so sociálno-psychologickým vývinom. To individuu však nebráni, ale naopak, práve umožňuje v jeho tvorivom rozlete spoznať a posunúť dopredu spoločenské, národné a všeobecne ľudské potreby. Individuum, ktoré je schopné takejto tvorivej úlohy, nazýva Lajčiak „mocné individuum“ (4, s. 49). Mocné individuum nevyrastá však iba v okruhu vzdelancov, ale aj zo samého ľudu a mas národa.

Diferencované a na pôde buržoázneho myslenia u nás nové je aj jeho poňatie masy. Pod týmto pojmom nerozumie, ako sa to zväčša robilo, iba „prostý, nevzdelaný ľud“, amorfné spoločenské teleso, kvantitu bez kvality — i keď masa aj ako kvantitatívny faktor, sila a zázemie každého reálneho rozvoja národa má podľa neho svoju dôležitosť. V kvalitatívnom zmysle je masa súhrn „rozličných elementov a psychických individualít“ (4, s. 25), ktoré sú schopné integrovať a prestupovať sa do rôznych spoločenských útvarov a majú rozmanité jedinečné nadania. Čím viac sa berie do ohľadu táto vnútorná diferencovanosť masy, tým viac sa individualizuje a vidia sa v nej konkrétni nositelia rozličných spoločenských funkcií i spolutvorcovia kultúrneho profilu národa.

Otázka vzťahu individua a masy je dôležitá nielen ako teoretický problém filozofie dejín. Treba ju riešiť i z hľadiska praxe, osobitne v slovenskom prípade, kde iba „vtiahnutím“ masy národa do kultúrneho diania možno prekonať stagnáciu celého národného organizmu a parciálnosť ideí, ktorými dosiaľ žil. Z hľadiska historického vývinu neslobodného a podrobeného národa považuje Lajčiak na Slovensku za dovtedy opodstatnené pôsobenie dvoch hlavných ideí, idey ná-

rodného prebudenia a idey slovanstva aj ako základných kultúrotvorných princípov. Jednako v nich nenachodí tú univerzálnu dimenziu ľudského života, ktorú by mal mať národ usilujúci sa o partnerstvo s inými vyspelými európskymi národmi. Túto dimenziu má podľa neho iba idea kultúry v onom komplexnom systémovom poňatí, aké sme už načrtli.

Pravda, akokoľvek je Lajčiakovo kultúrno-historické stanovisko, podobne ako Lamprechtova kultúrno-historická metóda, pokusom o reálne spoločensko-historické chápanie kultúry, zostáva v princípe idealistickým, lebo ešte nepozná bazálnu dôležitosť ekonomicko-výrobných pomerov aj pre základ rozvoja kultúry spoločnosti. Kultúry schopnosť národa nie je podľa Lajčiaka kauzálnie závislá iba od objektívnych okolností, ale predovšetkým od vnútorných psychických impulzov, od tzv. „morálnej energie“, ktorá „tak individuálneho človeka, ako aj masy ľudí neodolateľne ženie k uskutočneniu kultúrnych ideálov“. (4, s. 34) Racionálne jadro tejto Lajčiakovej úvahy je v tom, že kultúrne javy ako sú generis „pretlaková“ aktivita vedomia vznikajú zámerným a sústredeným úsilím človeka o dotiahnutie ideálu alebo realizovanie kultúrnej hodnoty. V jednotlivých prípadoch môžu aj nepriaznivé okolnosti, ktoré sa stavajú do cesty tomuto ideálu, významne stimulovať kultúrnu aktivitu talentovaných tvorcov, ale aj celých národov alebo spoločenských skupín, a zvyšovať kvalitu kultúrnej tvorby. No kultúra ako masový sebarealizačný a humanizujúci fenomén, ako právo i povinnosť každého individua aktívne sa zúčastniť na kultúrnom živote — a takto vlastne kultúru sám Lajčiak chápe — predpokladá nevyhnutne celkové objektívne rozvinuté a vyspelé spoločenské pomery a materiálne podmienky, ktoré to individuám umožnia.

Napokon v nejednej súvislosti autor sám označuje „hmotný nedostatok a hmotnú biedu“ vo všeobecnosti za najväčšiu prekážku všestrannejšieho kultúrneho rozvoja nielen slovenského ľudu, ale aj slovenskej inteligencie. Uvedomuje si, že iba „v izolovaných prípadoch sa aj génus prebije cez tieto ťažkosti, a preto, hoci v slovenskom ľude je dosť geniálnych individuí, nemôže sa kultúra za súčasných pomerov priaznivejšie rozvinúť“. (4, s. 62) Najmä v druhej časti knihy, pri rozbere foriem kultúrneho života na Slovensku, je ohnivkom, ktoré spája jednotlivé kapitoly, poznanie, že väčšina deformácií či frustrácií v životných prejavoch slovenskej spoločnosti (napr. alkoholizmus, vysťahovalectvo, odnárodňovanie, nízky vzdelanostný stupeň, klerikalizmus, prevaha pudovo-inštinktívneho správania sa, psychická a morálna labilita atď.) majú pôvod v minimálnej rozvinutosti jej materiálno-existenčných predpokladov a produktov. No v popredí autorovho záujmu nie je predovšetkým objektívny faktor. V celej knihe podrobuje ostrej kritike nedostatky subjektívneho faktora, a to s cieľom ukázať, že tradičné náreky na slovenskú biedu a nerozvinutosť pomerov ospravedľujú a retušujú naše manká aj tam, kde to nie je nijako opodstatnené. „Idealizovanie biedy je najväčšie nebezpečenstvo pre národ“ (4, s. 259), lebo prispieva k jej konzervácii. Pod aktívnym subjektívnym faktorom rozumie Lajčiak „držať krok s vývinom, s časmi, ktoré idú napred krokom veľkým“. (4, s. 67) Keby u nás bol väčší záujem o vedu a filozofiu, keby sa umenie hlbšie a pravdivejšie prihovárало duši ľudu, keby psychológia a pedagogika poznali lepšie predmet svoj-

ho pôsobenia — človeka — a výchova bola schopná ho formovať a jeho zlé vlastnosti pretvárať, keby sa prekonala svetonázorová zaostalosť, fideizmus udržujúci aj to, čo je v náboženstve cenné, u nás na úrovni primitívnej viery a povery, vyzerali by pomery v individuálnom, rodinnom a spoločenskom živote slovenského národa podľa Lajčiaka optimistickejšie.

Lajčiakova kritika nedostatkov subjektívneho faktora je v prvom rade namierená proti vtedajším oficiálnym politicko-kultúrnym vodcom, proti cirkvi a konzervatívnemu kňazstvu, ktoré sa tvrdošíjne bránilo moderným prúdom a oponovalo už všade na svete prijímanému názoru, že „ľudský rozum je určený hľadať v historickom procese a v rozmanitých javoch života prirodzený poriadok a prirodzené zákony“. Najhodnotnejšia a vzhľadom na Lajčiakovo kňazské povolanie i najrevolučnejšia je preto tá časť jeho kritiky, v ktorej vystupuje proti klerikalizmu a ortodoxizmu, považujúc ich za hlavných nepriateľov každej voľnej myšlienky. Vo filozofickej rovine je to kritika tzv. teistického alebo teologického historického názoru: „Dľa tohoto názoru všetko, čo sa deje, je dielom osobnú bytosť majúceho Boha, ktorý všetko na tomto svete dľa svojej najlepšej vôle riadi a spravuje. Tejto najvyššej bytosti podriadené je všetko v prírode i v ľudskom živote.“ (4, s. 71) „Dľa tejto náuky má toto všetko slúžiť sláve božej. Čo sa do súvisu a do súladu s touto myšlienkou dá priviesť, je historicky oprávnené, ale čo sa nedá ani do súvisu ani do súladu s ňou priviesť, je historicky neoprávnené. Toto stanovisko nesmie byť suverénnym, bo pri ňom sa stane človek púhou figúrou. Dnešný objektívny historik tomuto názoru nedôveruje. Pre historický vývin vo vede nemá teda nijakého významu.“ (4, s. 71, 79)

Lajčiak s veľkou dávkou pesimizmu konštatuje, že tento názor je na Slovensku ešte i teraz panujúci, že „prešiel až do krvi a zmýšľania ľudu“. V tejto skutočnosti vidí zdroje ideovej pasivity, fatalizmu a nedostatočného ľudského sebahprebudenia slovenského človeka, vrátane inteligencie. Ak človek nemyslí slobodne, ak nevie zaujať jasné, vedou podoprené stanovisko k javom a udalostiam, s ktorými sa stretáva v prírode, v spoločnosti a vo svojej vnútornej psychickej skúsenosti, degraduje sa na slepý nástroj osudu, na hračku vlastných pudov a návykov, možno ho ľahko dezorientovať, kúpiť či zastrašiť, alebo udržiavať v poverách a predsudkoch. Takýto je podľa Lajčiaka náš slovenský prípad. Pritom je hlboko presvedčený, že slovenský národ nemožno považovať za kultúrne inferiórnejší organizmus. Pri svojich sociologických skúmaniach prišiel naopak k záveru, že pokiaľ ide o osobnostnú typológiu, nadanie a bystrosť, ako aj prirodzený sklon k umeniu, kráse, pracovitosti a vynaliezavosti, je v ňom potenciálne bohaté zriedlo kultúrnej energie. No inferiórny a zaostalý je jeho svetonázor a jeho vedomie sveta i seba, na čom má veľkú vinu práve pridržiavanie sa náboženstva ako hlavnej svetonázorovej formy. V tejto súvislosti ľahšie pochopíme, prečo sa Lajčiak, bezpochyby jeden z najvzdelanejších Slovákov svojej doby, nestal profesorom alebo významným kultúrnym činiteľom. Vtedajšia slovenská reprezentácia hovorila kvetnato o kultúre a víťala každú kultúrnu snahu, „pravda, iba takú, ktorá pasovala na jej mieru“. Príznačným a priezračným príkladom na paradoxné vtedajšie pomery na Slovensku je napr.

i tento fakt: Ján Kvačala, neskôr významný slovenský komeniológ svetového mena, inak oniečo starší Lajčiakov kolega a tak isto teológ a doktor filozofie z Lipska, stal sa už ako 26-ročný profesorom bratislavského lýcea a dostávalo sa mu od začiatku až do smrti veľkého uznania. Svojím vzdelaním a odbornou kvalifikáciou si to objektívne zaslúžil; no na jeho kariére mala nepochybne zásluhu aj Kvačalova lojálnosť s vládnuťou spoločnosťou a jeho cirkevná ortodoxnosť. V nej šiel tak ďaleko, že v práci *Viera a veda* r. 1911 ostro napadol h'asistov i Lajčiaka za ich nebezpečný liberalizmus.

Z druhej strany Lajčiakovo „hodnotiace“ stanovisko a jeho kritický angažovaný pohľad na slovenské pomery zapríčinili, že ho vedúci slovenský buržoázny sociológ Štefánek vo svojich *Základoch sociografie Slovenska* spomína iba okrajovo a jeho práci *Slovensko a kultúra* nepriznáva významnejšiu vedeckú hodnotu. Pochopiteľne, z hľadiska Štefánkovej už rozvinutejšej a dôsledne objektívno-faktografickej pozície v Lajčiakovom „sociologickom“ pokuse všeličo chýba. Ale Štefánek sa podľa nášho náhľadu k Lajčiakovi ako k svojmu predchodcovi nehlási aj pre jeho subjektivismus, t. j. interpretáciu spoločensko-kultúrnych javov z hľadiska určitého ideálu a cieľa. Táto stránka je však dôležitá pre historika filozofie. Aj keď Lajčiak pri hodnotení jednotlivých otázok neprekračuje úzke hranice svojho spoločenského prostredia, doby a triedy (napriek tomu, že veľmi vehementne proklamuje spôsob moderného života a moderný svetonázor), celkovou tendenciou bol to duch pomerne progresívny a moderný. „Mysliaci človek musí k faktu zaujať pevné stanovisko, ak nechce byť slepým nástrojom historického vývinu“ (4, s. 72) — píše Lajčiak a dodáva, že toto stanovisko sprostredkuje človeku predovšetkým veda a filozofia. Vedu, a to nielen prírodnú, ale aj vedu o spoločnosti a človeku považuje za „poznatie podstaty vecí“ (4, s. 160). Aby nevzniklo nedorozumenie a pojem podstaty sa nechápal tradične mechanicky, vysvetľuje, že „moderná veda vylučuje metafyziku a vyžaduje čím ďalej tým viac objektívne overiteľný dôkaz a experiment“. Za najvyšší stupeň vedeckoteoretickej práce pokladá filozofiu, lebo smeruje k celkovému „názoru na svet hmoty a svet ducha. Ona teraz nekonštruuje tento názor na základe nejakých človeku vrodenných ideí, ale chce všetky otázky jednotlivých vied do systému priviesť“. (4, s. 167)

Lajčiak neskrýva skutočnosť, že vedeckej a filozofickej práce v tomto zmysle na Slovensku zatiaľ niet a možno v dohľadnom čase ani nebude. Jeho pohľad dopredu nie je napriek vývinovému hľadisku jednoznačný. Optimizmus mu dodáva všeobecné presvedčenie, že celý ľudský a spoločenský život charakterizuje neoddiskutovateľný zákon pohybu a vývinu. Aj na zaostalom Slovensku sa pomaly a živelné všeličo mení a ani tu dve generácie nevstupujú po sebe do tých istých pomerov. K opatrnosti a pesimizmu ho však nabáda existencia faktu konštantnosti určitých javov, ktoré sa mu javia v človeku a ľudstve jednak trvale zakódované biologicko-geneticky, jednak petrifikované dlhým historickospoločenským vývinom. Pritom je náchylný pripustiť, že konštantnosť je u niektorých národov a spoločenstiev väčšia než tendencia k pohybu, čo je nebezpečné najmä pri konštantnosti negatívnych znakov. V podstate je totiž aj Lajčiakova koncepcia vývinu iba modifikáciou evolucionistickej teórie, ktorá nepozná dialek-

tiku hĺbkových kvalitatívnych premien, a osobitne, pokiaľ ide o spoločnosť a človeka, historicko-materialistické chápanie možností ich revolučnej premeny. Zostáva mu teda iba alternatíva viery v živelný vývin, v ktorom často hrá úlohu aj náhoda a ktorý možno vedome urýchľovať, ako už bolo povedané, programovým poznaním historických cieľov, prehľbovaním ideového života a efektívnou organizáciou spoločnosti v záujme jej zlepšenia a modernizácie.

Elena Városová

LITERATÚRA

1. OSUSKÝ, S. Š.: Prvé slovenské dejiny filozofie. Mikuláš 1939.
2. KRÁL, J.: Československá filosofie. Praha 1937.
3. GUMFLOWICZ, L.: Grundriss der Soziologie. Wien 1905.
4. LAJČIAK, J.: Slovensko a kultúra. Bratislava 1957.