FILOZOFIA
Roč. 49, 1994, č. 7

NÁBOŽENSKÁ FILOZOFIA NA SLOVENSKU V PRVEJ POLOVICI 20. STOROČIA

TEODOR MÜNZ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

MÜNZ, T.: Religious Philosophy in Slovakia in the First Half of the Twentieth Century.
FILOZOFIA 49, 1994, No 7, p. 403

The study offers a detailed historical view on twentieth century Slovak religious philosophy including its catholic as well as lutheran branch. The dominating one was catholic philosophy which, with one exception - that of philosophy of life deriving from Blondel - was as a whole neothomistic. The Slovak neothomism was an integral part of neothomistic philosophy based on the decision "Back to Thomas Aquinas". The subject of its criticism was not only the modern philosophy, but also non-catholic culture as a whole, as well as its social movements and political orders. The philosophy associated with the lutheran branch of protestantism has not made its basic principles clear enough and was not so thoroughly elaborated as its catholic counterpart. The significance of the twentieth century Slovak protestant philosophy was not any more comparable with its significance in previous two centuries, when it had dominated over the whole spiritual life in Slovakia.

Táto štúdia vznikla koncom osemdesiatych rokov. Odvtedy som niektoré jej časti spracoval na samostatné články, ktoré boli uverejnené v rôznych časopisoch. Redakčné kolégium časopisu Filozofia sa teraz rozhodlo vydať celú štúdiu v jednom z čísel časopisu.

Štúdiu som teda rozšíril a prehĺbil podľa svojich terajších znalostí. Uvedomujem si, že vyčerpávajúce spracovanie jej problematiky by si vyžadovalo viac práce s materiálom, ktorý je bohatý. Nespracoval som všetko. Napriek tomu si však myslím, že základnú problematiku skúmaného obdobia som zachytil a že štúdia môže poskytnúť prvú informáciu o takom zaujímavom, ideovo náročnom, no doteraz súhrnne nespracovanom úseku nášho filozofického myslenia, akým je náboženská filozofia na Slovensku v prvej polovici 20. storočia.

Ďakujem redakčnému kolégiu Filozofie za jeho iniciatívu a všetkým recenzentom rukopisu za ich cenné pripomienky. Osobitnou vďakou som zaviazaný svojmu priateľovi a dnes aj kolegovi Jánovi Letzovi, ktorý mi ešte v polovici osemdesiatych rokov dal k dispozícii mnoho časopiseckého materiálu a životopisných dát k dejinám katolíckej filozofie na Slovensku. Bez jeho pomoci by táto štúdia bola vznikala dlhšie a ťažšie. Napriek tomu sa mi životopisné dáta niektorých autorov nepodarilo zistiť. Dúfam však, že čitatelia budú v tejto veci zhovievaví.

Autor

Pod pojmom náboženská filozofia rozumiem filozofiu pestovanú z hľadiska určitého náboženstva a na jeho podporu. Iracionálna viera, cítiac potrebu svojho racionálneho zdôvodnenia, vytvára si nielen primeranú teológiu, ale aj filozofiu, prípadne siaha po inej a upravuje si ju. Využíva pritom rozumovú zložku, obsiahnutú aj v náboženstve, ktorú ovláda, a upravuje jej myslenie požadovaným smerom. Tak vzniká náboženská filozofia slúžiaca viere, kým nenáboženská sa usiluje vystačiť len s rozumom a byť nezávislá. Platí to aj o nenáboženskej idealistickej filozofii, ktorá zväčša preberá niektoré pojmy z náboženstva, ako duša, duch, Boh a iné, dokazuje a vykladá ich však racionálne, neopierajúc sa o dogmatiku.

Tak to bolo oddávna aj na Slovensku. Náboženskú filozofiu tu pestovali jednotlivci i cirkevné školstvo a vystupovala v podobe samostatných filozofických prúdov. Vždy však existovala popri nenáboženskej filozofii, prevažne idealistickej, tvoriacej tiež samostatnú vetvu.

A tak to bolo na Slovensku ešte aj v období prvej Československej republiky. Nenáboženskú filozofiu tu reprezentovali pozitivizmus a kritický realizmus, náboženská sa delila na katolícku, hlásanú predovšetkým novotomizmom, a luteránsku.

Situácia sa čiastočne zmenila za slovenského štátu, keď sa do popredia dostala náboženská, konkrétne katolícka filozofia. Pozitivizmus bol odchodom českých profesorov zo Slovenskej univerzity oslabený, odmlčal sa S. Štúr, ktorý písal svoju protinacistickú vojnovú trilógiu do zásuvky. Toleroval sa novopozitivizmus I. Hrušovského a S. Felbera. I. Hrušovského aj kritizovali, nie však natoľko za novopozitivizmus, ako za postupné prikláňanie sa k historickému materializmu.

Naproti tomu katolícka náboženská filozofia sa v tomto období rozrástla a rozvetvila. Jej najsilnejším krídlom sa stal novotomizmus, k slovu sa však prihlásil aj modernejší, ale len jedným autorom zastúpený blondelizmus. Ku katolíckej náboženskej filozofii sa v tomto období čiastočne radil aj intuitívny realizmus, o ktorom jeho popredný slovenský reprezentant J. Dieška napísal, že ho možno pokladať za "posilnenie domácich filozofických tradícií kresťanských" ([1], 278). Myslím si však, že napriek tomu patrí skôr do nenáboženskej filozofie, preto ho v tejto práci neanalyzujem.

Luteránska filozofia nebola v celom skúmanom období taká produktívna ako katolícka a za slovenského štátu sa takmer odmlčala.

Roku 1939 vznikol slovenský štát. Otvorene zdôrazňoval svoj kresťanský charakter a keď sa roku 1940 prihlásil k programu národného socializmu, nazval ho kresťanským národným socializmom. Jeho ideológia chcela byť kresťansko-katolícka. Katolíckosť v nej vyzdvihoval z viacerých dôvodov. Chcel zdôrazniť svoju príslušnosť ku svetovému katolicizmu, no i akcentovať hlavnú črtu, ktorou sa dištancoval od ideológie nemeckého národného socializmu a nacizmu vôbec, s ktorým musel koexistovať, ktorému aj vo všeličom v praxi podľahol, no ktorý bol protikresťanský.

Svetový katolicizmus bol zväčša odmietavý voči hospodárskym, sociálnym, politickým a ideovým prúdom, ktoré hýbali Európou od začiatku novoveku a ktoré boli medzi iným aj reakciou na stredovekú, takmer všestrannú nadvládu katolíckej cirkvi a oslabovali ju. Život novovekej Európy sa od humanizmu a renesancie cez rôzne reformačné hnutia,

cez osvietenstvo, romantizmus a iné prúdy po každej stránke diferencoval a sekularizoval. Rodil sa konfesionalizmus, patriotizmus a nacionalizmus, vzmáhal sa kapitalizmus a jeho prvá krajná odnož — liberalizmus, vznikali prvé parlamentné demokracie, Európou otriasali náboženské a iné vojny, buržoázne a napokon socialistické revolúcie. Rodili sa nové druhy umenia, prírodné a spoločenské vedy, budovali sa rôzne odborné idealistické a materialistické filozofické systémy.

Všetky tieto javy podkopávali niekdajšiu mocenskú a ideovú jednotu katolicizmu a oslabovali jeho vplyv v novoveku. Prirodzene, proti všetkým sa bránil, nechcel sa vzdať svojich niekdajších pozícií a len málo uznával, že aj sám bol príčinou svojho oslabenia. Vinu za to kládol na dedičný hriech človeka, jeho morálny úpadok, zhubné pôsobenie niektorých silných osobností ako rozhodujúcich činiteľov v dejinách a na iné faktory. Pápežské encykliky stále viac odsudzovali rôzne vieroučné bludy a filozofické omyly a Pius IX. vydal roku 1864 encykliku (sylabus) so zoznamom osemdesiatich novovekých omylov odsúdených svätou stolicou, medzi ktoré patrili panteizmus, naturalizmus, rôzne druhy racionalizmu, deizmus, protestantizmus, indiferentizmus a iné. Za "morovú nákazu" pokladá encyklika socializmus a komunizmus. Bolo potrebné postaviť proti nim katolícku sociálnu náuku, ktorú však katolicizmus vtedy nemal vypracovanú. Ježiš zvestoval iba novú mravnosť, potrebnú pre prijatie do kráľovstva božieho, ktoré sa podľa neho priblížilo na dosah ruky. O svetských sociálnych vzťahoch hovoril menej, lebo ich riešenie už nepokladal za dôležité. Preto bola cirkev nútená vytvoriť si v novoveku sociálne učenie.

Podľa *Sociálneho zákonníka — náčrtu katolíckeho sociálneho učenia* toto učenie začalo vznikať koncom 19. storočia a jeho základom bola Freiburská jednota, ktorá v osemdesiatych rokoch ustálila a rozšírila zásady katolíckej sociálnej činnosti. Schválila ich a nadviazala na ne encyklika Leva XIII. z roku 1891 *Rerum novarum. O robotníckej otázke,* ktorú o štyridsať rokov neskôr oslávila a rozšírila encyklika Pia XI. *Quadragesimo anno. O riešení sociálnej otázky.* (Roku 1991 k nim pribudla encyklika *Centesimus annus* Jána Pavla II.) Tieto dve encykliky, nazývané sociálnymi, stali sa hlavným zdrojom katolíckeho sociálneho učenia. Encykliky poukazujú na spôsob riešenia akútnych sociálnych problémov, nastolených kapitalizmom, socializmom a komunizmom, z kresťanských pozícií. Išlo im najmä o oslabenie vplyvu socializmu a komunizmu, ktorý Pius XI. ešte raz osobitne odsúdil roku 1937 v encyklike *Divini Redemptoris. O bezbožníckom komunizme.*

Encyklika *Rerum novarum* sa zasadzuje za súkromné vlastníctvo, hlása, že rovnosť v občianskej spoločnosti nie je možná, lebo ľudia sa navzájom líšia nadaním, usilovnosťou a inak, dôsledkom čoho je majetková nerovnosť, chudobní a bohatí. Práca nemôže byť bez kapitálu a naopak, preto chudobní a bohatí majú žiť v bratskej láske. Robotníci sa nemajú búriť a zamestnávatelia nemajú vykorisťovať. Chudoba nie je hanbou a štát sa má síce starať o všetky vrstvy, ale najmä o chudobných robotníkov. Ďalej má ochraňovať súkromný majetok, prácu (odstraňovať príčiny štrajkov), náboženské a mravné hodnoty, má podporovať a dozerať na odborové organizácie. Majú sa zakladať katolícke robotnícke organizácie, má sa pestovať kresťanská dobročinnosť, robotník má mať čas na uspokojovanie svojich náboženských potrieb, treba ho ochraňovať pred vplyvom škodlivých náuk.

Uvedené a ďalšie encykliky sa stali základom duchovnej orientácie a sociálnej politiky svetového katolicizmu. Jeho vážnym a hrozivým nepriateľom v prvej polovici 20. storočia sa však stal aj taliansky fašizmus, a najmä nemecký nacizmus, ktorých ideológia bola tiež protikresťanská. Nacizmus ako zvrátený výhonok nacionalizmu vyzdvihoval nadovšetko jednotu nemeckého národa, jeho rasovú čistotu, nadradenosť nad ostatnými rasami, najmä Židmi a Slovanmi, potrebu svojej svetovlády, vydobýjanej hoci aj vojnou. V súvislosti s tým podporoval nemeckú národnú cirkev, odtrhnutú od Ríma a od kresťanstva vôbec, hovoril o národnom náboženstve a Bohu, takmer zbožšťoval osobu vodcu Hitlera, dával nový, nacistický obsah kresťanským termínom viery, nesmrteľnosti, dedičného hriechu, zavádzal nové sviatky, za právo pokladal len to, čo prospievalo nemeckému národu, zavrhoval všeľudskú lásku a bol v každej súvislosti proti nadnárodnému univerzalizmu, na ktorom si katolicizmus ako na jednej zo svojich špecifických čŕt osobitne zakladal. Preto sa Pius XI. obrátil roku 1937 aj proti fašizmu a nacizmu, a to encyklikou *Mit brennender Sorge. O postavení katolíckej cirkvi v Nemecku.* Nebola síce taká kritická a konkrétna ako encyklika *O bezbožníckom komunizme* (azda preto, lebo Vatikán uzavrel roku 1933 s Hitlerom konkordát, ktorý však Hitler vôbec nerešpektoval), nacizmus však odsúdila a označila ho za novopohanstvo (pozri [2]).

Slovenský štát sa hlásil ku všetkým pápežským encyklikám. Do dilemy sa dostal, predovšetkým pokiaľ išlo o jeho ideový vzťah k nacistickému Nemecku. Vodcovia a ideológovia slovenského štátu otvorene pripúšťali, že bez Hitlera by tohto štátu nebolo, ďakovali mu za "ochrannú ruku", ktorú nad ním držal, v prevažnej väčšine však nemohli prijať jeho nacistickú, nekresťanskú a protikresťanskú ideológiu. Preto často s uľahčením a so zadosťučinením opakovali Hitlerove slová, že nemecký národný socializmus nie je vývozným článkom čiže že národy, ktoré sa prihlásia k národnému socializmu, nemusia kopírovať Nemcov, ale môžu ho rozvíjať vlastnou cestou. Rozhodujúce sú tradície toho ktorého národa. Aj z týchto dôvodov sa vtedy na Slovensku načieralo hlboko do minulosti, do kresťanských tradícií Slovákov — "slovenská duša je naturaliter christiana" (L. Hanus [3], 115) —, akcentovala sa ich kresťanskosť.

Preto hovorili viacerí národní socialisti na Slovensku o slovenskom a kresťanskom národnom socializme, čím vyzdvihovali jeho špecificky slovenský variant, preto dokazovali, že má tiež dlhú tradíciu, ba preto ho stotožňovali a aj mohli do určitej miery stotožňovať s programom sociálnych encyklík. Boli tu vskutku určité paralely, obidve strany sa v riešení sociálnej problematiky snažili o akýsi kompromis medzi socializmom a kapitalizmom.

Pravda, hoci sa všetci proklamátori a zástancovia národného socializmu na Slovensku hlásili k jeho slovensko-kresťanskému variantu, nie všetci sa ho v praxi aj pridržiavali. Platí to predovšetkým o jeho popredných vyznavačoch V. Tukovi a A. Machovi, ktorí skĺzli aj s veľkou časťou svojich prívržencov až na pozície nacizmu a rasizmu. Neplatí to o katolíckej cirkvi na Slovensku vcelku, najmä nie o mnohých jej reprezentantoch, a ani o autoroch, ktorých tu analyzujem.

I. Novotomizmus. Svetový katolicizmus sa však bránil nielen proti novovekým sociálnym, ale aj ideovým a filozofickým prúdom. V 19. storočí sa začal predovšetkým v Taliansku a Nemecku vzmáhať v katolíckom myslení novotomizmus, ktorý bol pokračovaním niekdajšej novoscholastiky a novšej scholastiky. Pápež Lev XIII. ho podchytil a encyklikou *Aeterni Patris* z roku 1879 odporučil katolíckemu svetu múdrosť sv. Tomáša na pozdvihnutie a obranu katolíckej viery, na prospech spoločnosti a zveľadenia vied. Tak sa stal novotomizmus oficiálnou katolíckou filozofiou, ktorá, ako sa hovorí v encyklike Pia XI. *O katolíckom kňazstve*, "veľmi dobre ozbrojuje proti všetkým moderným bludom" ([4], 46-47). Týmto sa katolícka filozofia oficiálne prihlásila k obdobiu vyvrcholenia scholastiky v 13. storočí, k obdobiu veľkých kresťanských systematikov filozofie a teológie a najväčšieho z nich, Tomáša Akvinského.

Dielo Tomáša Akvinského (1225-1274) bolo vo svojej dobe veľkolepou syntézou všetkého, čo sa dovtedy v kresťanskej teológii a filozofii vytvorilo. Išlo o tvorivú syntézu. Tomáš špecificky absorboval Aristotela, domyslel mnohé, dovtedy nedoriešené problémy a predložil kresťanskému svetu systém vedenia a viery zahŕňajúci metafyziku, noetiku, psychológiu, etiku a politiku. Filozofia sa podľa neho venuje rozumovým, teológia zjaveným pravdám. Ale aj filozofia, skúmajúca podstaty, vlastnosti a vzťahy vecí, sa napokon povznáša k Bohu, tvorí si dôkazy jeho existencie, ktorých Tomáš, opierajúc sa o Aristotela, predostrel päť. Dokazujú síce existenciu Boha, ale ho nepoznávajú, lebo rozum si tvorí o ňom len nedokonalý obraz na základe analógie so stvorenými vecami. Boh sa dáva poznať len zjavením, ktoré je predmetom viery. Zaoberá sa ňou teológia, ktorá stojí takto vyššie než filozofia. Filozofia sa môže mýliť, teológia vlastní pravdu ako takú. Obidve však spolupracujú, filozofia pripravuje pôdu teológii a takto jej slúži, kým teológia ju chráni od bludov.

Objektívna realita existuje nezávisle od subjektu a je poznateľná. Základom každého poznania sú zmysly, ale dedukciou, analýzou a inak možno poznať aj predmety mimozmyslové, čiže je možná metafyzika ako hlavná filozofická disciplína. Všeobecniny vznikajú len abstrakciou a existujú teda len v ľudskom rozume, avšak ako podstaty sú aj v samých veciach a ako idey jestvujú ešte pred vecami v mysli Boha.

Ľudská duša je nehmotná a nesmrteľná. Jej špecifickým prejavom je myslenie, kým vegetatívne a senzitívne funkcie má spoločné s telom.

Cieľom mravného konania je blaženosť prameniaca z poznania Boha, z lásky k nemu a z úsilia čo najviac sa mu pripodobniť. Mravné direktívy plynú z rozumu a z vôle božej, ale aj pôvodcom rozumových je Boh. Napokon v politike sa Tomáš prihovára za monarchiu, ktorá sa najviac podobá vláde božej nad svetom. Svetská moc pochádza od Boha, ktorého zákonu podlieha aj panovník. Vo veciach svetských rozhoduje sám, v duchovných sa podriaďuje cirkvi. Má sa starať o bezpečnosť, mier a zabezpečiť možnosť spokojného života občanov (pozri [5]; [73]).

Sám Lev XIII. nazval filozofiu Tomáša Akvinského filozofiou perennis — filozofiou vekov. Novotomizmus takto z veľkej časti vo svojom vývoji ustrnul a nedržal krok s novovekou filozofiou, ktorá sa diferencovala, púšťala sa na nové, jemu cudzie cesty a stále viac sa od neho vzďaľovala. Vzďaľoval sa aj on od nej, kritizoval ju zo svojich pozícií a

zväčša ju odsudzoval, prijímajúc z nej len to, v čom sa s ním zhodovala. Bol apologetický a filozofiu podriaďoval aj naďalej viere. Odmietal nielen nenáboženskú novovekú filozofiu, ale aj pokusy v samom katolíckom tábore o určitú filozofickú inováciu. Pravda, v druhej polovici nášho storočia sa už začal obrodzovať viacerými prúdmi nenáboženskej filozofie, no v slovenskom novotomizme sa neprejavili, hoci, ako uvidíme, ozval sa hlas nespokojnosti s "uzavretým kruhom (ghettom)", v ktorom sa katolícka filozofia dovtedy nachádzala. Konzervatívny postoj staršieho novotomizmu výstižne charakterizoval rozhľadený slovenský novotomista L. Hanus: "Dôvod historizmu v katolíckej generácii je pocit menejcennosti. Vyvolal ho nápor dvoch storočí. Metóda tohto pocitu je apologetická: brániť apriórne, za každú cenu a vonkajších napádať, hodnoty neuznávať, tiež za každú cenu... Myseľ ženie do minulosti, do slávnych dôb kresťanskej svetovlády. Na tomto bode sa zastaví ako na nejakom vrcholci. Spraví z neho kánon. Stráca zmysel pre dejinný vývin, pre tvorivosť a vlastne rovnocennosť historických epoch, i vlastnej prítomnosti. Aspoň neverí, že prítomná doba by mohla produkovať niečo rovnocenného" ([6], 209).

Platilo to najmä o klasických disciplínach novotomistickej filozofie: metafyzike, noetike a etike. Významnejšie novšie výsledky dosiahol novotomizmus v sociálnej filozofii, ktorá síce tiež vychádzala z Tomáša Akvinského, ale aj zo sociálnych encyklík, takže sa musela pod tlakom nových skutočností vyvíjať, a vo filozofii prírodných vied, v ktorej bolo treba filozoficky zovšeobecňovať súčasné prírodovedecké poznatky.

Novotomizmus prenikol aj na Slovensko. Už začiatkom 20. storočia tu našiel prvého, veľmi bojovného reprezentanta F. Jehličku. Počet novotomistov sa zväčšil za prvej Československej republiky, kulminoval za slovenského štátu, keď ovplyvnil aj neteológov, pokračoval však vo svojej činnosti aj po jeho zániku a zoslabol až v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch.

Hoci slovenský novotomizmus prejavil a musel prejaviť zmysel pre zložitú slovenskú prítomnosť, ba aj budúcnosť, vcelku cítil aj on nostalgiu za stredovekom. Desiatky jeho stúpencov rozmýšľali viac-menej uniformne a až na malé výnimky všetci volali po návrate k Tomášovi a do starej, stredovekej, jednotnej a jednoduchej, nediferencovanej, a preto spokojnej a šťastnej Európy. Odsudzovali novovekú "divú slobodu" (Ľ. Zachar), "zbabylončený dnešok" (J. E. Bor), "demokratizáciu myšlienky" (J. E. Bor), "bes novôt" (J. E. Bor), "kataklyzmu duchovných prúdov" (F. Skyčák), novovekú svetskú "komédiu" (F. Skyčák), novoveké "trhovisko" (Š. Náhalka), "bláznivé panoptikum" v kultúre (J. Rajec). Túžili po "ideovom geocentrizme novej doby" (F. Skyčák), po návrate "do nového stredoveku" (J. E. Bor), žialili za "starou šťastnou Európou" (J. E. Bor), za "krásnou stredovekou kresťanskou Paneurópou" (M. Chladný-Hanoš), za "Európou spokojnosti a bez problémov" (J. Rajec), boli hrdí na "pevnosť a nemeniteľnosť" filozofie perennis (C. Dudáš), ktorej základné tézy musí vraj uznať "každý patologicky nerozleptaný človek" (M. Chladný-Hanoš). Zo všetkých strán sa ozývalo volanie: Späť k Tomášovi! Ite ad Thomam!, lebo ísť naspäť je "nanajvýš potrebné" (J. Šimalčík). Nikdy predtým sa slovenskí filozofi necítili takými cudzincami v chaotickej súčasnosti ako títo autori, z ktorých starší písali občas ešte aj po latinsky. Aj dopredu hľadiaci L. Hanus konštatuje: "Stredovek predstavuje dokonale ucelený, do posledných dôsledkov premyslený, do podrobností pre-

pracovaný, univerzálny organický svet. Má to, čo nám vonkoncom chýba. Predstavuje absolútny protiklad nášho veku, ďaleko prevyšuje štruktúru nášho života. Poskytuje nám žiarivý, žiadúci exemplár preorientovania a znovuusporiadania spoločnosti vo všetkých vzťahoch" ([6], 210).

Pritom Hanus smútil iba za jednoduchosťou, usporiadanosťou a priehľadnosťou stredoveku a netúžil po jeho návrate. Patril k tým triezvejším novotomistom, ktorí sa dívali dopredu a ktorých bolo na Slovensku viac. V novoveku videli historickú nevyhnutnosť, a nie dielo vedľajších činiteľov, neodsudzovali ho celý, chceli ho v duchu encyklík reformovať a s nádejou sa dívali do budúcnosti, hoci aj len preto, lebo dúfali, že oslabený súdobý katolícky univerzalizmus sa raz zase na vyššej úrovni obnoví.

Konzervatívnejší novotomisti odsudzovali predovšetkým niekoľko osobností, ktoré pre novoveké ľudstvo "neboli dobrodením, ale zlom a osudom", ako prehlásil J. E. Bor vo svojich *Spomienkach na Maritaina* ([7], 9). J. Maritain, popredný francúzsky novotomista, bol totiž po Tomášovi Akvinskom ďalšou významnou autoritou našich novotomistov. Ovplyvnil alebo posilnil ich negatívne stanovisko k renesancii, reformácii, osvietenstvu, ich chápanie kresťanského humanizmu a iné ich postoje. Vo svojej knihe *Traja reformátori* (slovenský preklad 1947) odsúdil Luthera, Descarta a Rousseaua ako osobnosti, ktoré majú na svedomí úpadok novoveku. Naši autori pridávali k ním ešte Kanta, Nietzscheho a iných. Odvrátili vraj pozornosť filozofie z Boha na človeka, hlásali, že človek je autonómnou bytosťou, že je od prírody dobrý, nezaťažený dedičným hriechom, že mravnosť pochádza z neho, a nie od Boha, že aj štátna moc je ľudského pôvodu. Navyše, vo filozofii upadali do agnosticizmu, subjektivizmu, ateizmu, amoralizmu. Nielen ich, ale najväčšou chybou novoveku vôbec bol antropocentrizmus, "hypertrofia človeka", tvrdili novotomisti spolu s Maritainom. Terčom ich najväčšej kritiky bol Nietzsche, a to pre sociáldarvinizmus, pre zavrhovanie a ironizovanie kresťanstva, pre hlásanie nadčloveka, zbaveného konvenčnej morálky a vyzbrojeného len prirodzenou, bezohľadnou životnou morálkou. Kritikou Nietzscheho, vcelku zbežnou a povrchovou, zase oni vyjadrovali svoje opovrhovanie nielen ním, ale aj nemeckým nacizmom, z podielu na ktorom ho obviňovali. Ale opovrhovanie nacizmom vyjadrovali aj priamo a často odvážne. Zase len L. Hanus neodsudzoval Nietzscheho za nacizmus, ale videl v ňom vôbec zrkadlo úpadku novej doby.[1]

Novotomisti kritizovali však aj iných autorov a iné smery. Tak racionalizmus, deizmus, panteizmus, materializmus, a to nielen mechanistický, ale ešte viac dialektický, v ktorom videli väčšie sociálne a ideové nebezpečenstvo než vo vedecky a filozoficky prekonanom mechanistickom materializme. Táto ich kritika marxizmu sa ozývala už za slovenského štátu, hneď po vojne však zosilnela. Dobre poznali nenáboženskú filozofiu, kto-

1 Doteraz sa u nás s Nietzschem najdôkladnejšie vyrovnal S. Štúr, predovšetkým v prvej knihe svojej vojnovej trilógie *Nemecká vôľa k moci* (1967). Poukazoval na jeho iracionalizmus, biologizmus, zvážil aj jeho pozitíva, no napokon ho tiež pokladal za "základný pilier nemeckej tzv. "filozofie života", ktorá podľa neho najviac podporila nemecký rasizmus, nacizmus a jeho vôľu k moci.

rú kritizovali, a ich kritika, vedená, prirodzene, z ich pozícií, bola zväčša pádna. Len zriedka schválili myšlienku kritizovaného autora a radi poukazovali na to, že je obsiahnutá už v Tomášovi. U niektorých autorov možno badať, že obruče novotomistického myslenia sú im priúzke, ba niektorí ich občas aj prelamujú. Buď sa otvorene od neho odchyľujú, alebo mu imputujú svoje nové stanovisko.

Tu treba konštatovať, že novotomizmus nebol u nás celkom novým javom, lebo už v 17. a 18. storočí mal predchodcov na jezuitskej trnavskej a košickej univerzite. Tieto univerzity vznikli za účelom protireformácie a ideovou zbraňou ich profesorov bola novoscholastika, predovšetkým Tomáš Akvinský. Už oni bojovali proti vtedajšej nenáboženskej filozofii, už oni kritizovali Descarta, Malebrancha, Spinozu, Leibniza, pokiaľ stihli aj Kanta a iných. Keďže však ešte nepociťovali úzkosť z novoveku a nevolali po návrate do minulosti, boli otvorenejší, najmä voči prírodným vedám, ktoré aj sami pestovali (predovšetkým astronómiu) a metódy a výsledky ktorých si osvojovali. Veď ich najväčšou vedeckou autoritou bol Newton a oni definitívne prebojovali na Slovensku heliocentrizmus! Novotomisti o dvesto rokov neskôr boli už úzkostlivejší a konzervatívnejší. Pravda, boli konfrontovaní s druhou svetovou vojnou a dvomi najväčšími novovekými, im nepriateľskými totalitami: s nacizmom a komunizmom, v ktorých videli dôsledok ideového odpadnutia novoveku od stredoveku. Aj v prírodovedeckej obhajobe Tomáša Akvinského mali komplikovanejšiu situáciu než ich predchodcovia. Preto to, čo zameškali voči nim v oblasti prírodných vied, dohonili v sociálnych úvahách, v ktorých boli najprogresívnejší a ktoré ich predchodcovia ešte nepotrebovali.[2]

Aj novotomisti mali však určitú slobodu pohybu vo filozofii prírodných vied. Tomášovu "fyziku", ako sa ešte na spomínaných univerzitách nazývali prírodné vedy, bolo treba po odstránení jeho geocentrizmu obhajovať.

Novotomisti si všímali vedy, najmä prírodné, a usilovali sa vyvodiť z ich poznatkov dôsledky, ktoré by boli v súlade s teologickými predpokladmi Tomášovej filozofie, predovšetkým jeho metafyziky, s katolíckou vieroukou vôbec a s jej základom, bibliou. Vítali pád mechanicizmu v prírodných vedách v posledných desaťročiach a s ním aj viaceré poznatky, ktoré im uľahčovali ich tomášovské metafyzické úvahy. Bol to Heisenbergov princíp neurčitosti, indeterministické teórie v mikrofyzike, obmedzovanie jednoznačnej platnosti princípu mechanistickej kauzality len na makrofyziku (na pozemskú a nebeskú mechaniku), používanie štatistických metód vo vede, teória tepelnej smrti vesmíru opierajúca sa o druhú vetu termodynamiky, Pasteurova téza: Všetko živé len zo živého, Drieschove biologické pokusy a jeho vitalistická filozofia a iné poznatky. Vyvodzovali z nich slobodu ľudskej vôle v indeterministickom zmysle, stvorenie hmoty Bohom z ničoho a jej zánik v ničote, stvorenie človeka a života vôbec Bohom, existenciu nehmotného činiteľa — entelecheie riadiacej živé telo, možnosť nadprirodzených zásahov do sveta, zázrakov

2 Pozri T. Münz: *Filozofia na trnavskej univerzite.* In: *Prehľad dejín slovenskej filozofie.* Bratislava 1965, ako aj viaceré iné štúdie tohto autora. Ďalej M. Oravcová: *Filozofia na trnavskej a košickej univerzite.* In: *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I.* Bratislava 1987.

a iné. Odhliadnuc však od týchto dedukcií treba v súvislosti s ich záujmom o prírodné vedy konštatovať ako pozitívny fakt to, že u nás vôbec poukazovali na pád mechanistickej prírodovedy a na potrebu filozofickej a svetonázorovej reflexie jeho dôsledkov. Ich úvahy v tejto oblasti boli však sporadické a často bez odbornejšej prírodovedeckej prípravy (pozri [8]). Preto sa u našich novotomistov nedá hovoriť o systematickom rozvíjaní filozofie prírodných vied.

Ak však novoscholastici na trnavskej a košickej univerzite stáli pred problematikou heliocentrizmu, ktorý ohrozoval neomylnosť biblie, tak ich novotomistickí kolegovia v 20. storočí stáli pred oveľa závažnejším a pre bibliu a vieru nebezpečnejším protivníkom, ktorým bol darvinizmus. A ak práve trnavskí a košickí profesori heliocentrizmus na Slovensku prebojovali, tak novotomisti darvinizmus neprebojovali a ani nechceli prebojovať. Napokon ani nemohli, pretože dodnes nie je vo vede jednoznačne prebojovaný. Provokoval ich však — najmä po objavení Haeckelovho biogenetického zákona, po Freudovej psychoanalýze a po Nietzscheho filozofii, ktoré s ním tiež súviseli — k sústredenej a sústavnej kritike. Azda pri žiadnej inej kritike neboli metodicky takí úzkostliví a dôslední ako pri kritike darvinizmu. Napokon ho ani nesmeli prebojovať. Hlavný slovenský novotomistický kritik darvinizmu M. Chladný-Hanoš poukázal na to, že vatikánska Biblická komisia nariadila r. 1909 katolíkom "ako príkaz svedomia zaväzujúci pod ťažkým hriechom", že sa majú pridržiavať náhľadu o "zvláštnom stvorení človeka" ([9], 40).

Novotomisti veľa uvažovali o vzájomnom vzťahu vedy a náboženstva. Keďže teológia vedela už dávnejšie, že biblické náuky, ktoré sa miešajú sa do kompetencie vedy a protirečia jej, sa neudržia, novotomisti vykladali bibliu alegoricky, ako knihu písanú pre prostých ľudí a ich chápavosť, ktorá ich nemá učiť vede, ale mravnosti. V tejto súvislosti nebol nijaký rozdiel medzi nimi a ich predchodcami na trnavskej a košickej univerzite. Už títo sa dovolávali Augustinovho výroku, že Boh nechcel bibliou urobiť z ľudí matematikov (vedcov), ale kresťanov (mravných ľudí). Preto, ako tvrdili novotomisti, empirickú oblasť poznávania sveta treba prenechať vede, kým metafyzickú a morálnu náboženstvu. Aj oni teda vedu napokon rešpektovali — ako ich predchodcovia. Vcelku však volili schodnejšiu cestu: z vedeckých poznatkov vyvodzovali metafyzické dôsledky na prospech náboženstva, poukazovali na medzery vo vedeckom poznávaní, ktoré treba dopĺňať vierou, a zdôrazňovali, že veda s náboženstvom sa takto veľmi dobre znesú. Niektorí si teda osvojili moderné pozitivistické stanovisko k metafyzike a náboženstvu (najviac A. Spesz).

Ďalšie nebezpečenstvo videli novotomisti vo freudizme, lebo nielen že bol materialistický, nielen že sa opieral o darvinizmus, ale mnohé závažné ľudské činy vykladal ako prejav neuvedomených psychických mechanizmov, čím spochybňoval náboženskú náuku o rozumovej vôli riadiacej človeka. Napokon Freud takto vykladal aj samo náboženstvo, vieru v Boha-Otca a zvlášť kresťanstvo. "Poznávanie a hodnotenie duše ľudskej patrí do kompetencie teológov a mystiky, a nie do záujmov okruhu lekárov, prípadne patológie a terapeutiky", prehlásil J. E. Bor, ktorý psychoanalýzu odkazoval "na dno horúceho pekla" a posielal ju "do čerta" ([10], 23). Úplne inak sa postavil k psychoanalýze J. Rybár, ktorý nachádzal paralelu medzi jej psychoterapiou a katolíckou spoveďou.

Je pochopiteľné, že z filozofických disciplín, ktoré pestovali slovenskí novotomisti, bola na prvom mieste tradičná metafyzika ako hlavná filozofická disciplína, kráľovná vied. Podľa C. Dudáša je istejšia než ktorákoľvek iná veda. Riešili sa v nej principiálne spory náboženskej filozofie s inými smermi. Tak otázka večnosti alebo časnosti bytia, jednej, či dvoch, prípadne viacerých svetových substancií, ich povahy a iné. Tu sa uvažovalo o Bohu, tu sa dokazovala jeho existencia a vlastnosti, tu bola jedna z príčin novotomistického odporu voči "zvieraciemu novopozitivizmu", ako sa vyjadril M. Chladný-Hanoš. A hoci sem zabiehali aj úvahy z filozofie prírodných vied, nevynoril sa pokus zreštaurovať na ich základe Tomášovu metafyziku. Išlo skôr o to, podporiť nimi platnosť jeho základných téz. Táto metafyzika bola dualistická, hlásala primárnosť ducha — Boha pred hmotou, stvorenou z ničoho. Boh má vlastnosti protikladné hmote, je aktívny, kým ona je pasívna, Boh jej dáva zákonitosť a vedie ju k cieľu. Ako Boh riadi svet, tak duša riadi človeka. Pochádza tiež od Boha, je nehmotná a má viaceré vlastnosti podobné Bohu. S telom je spojená neznámym spôsobom a je nesmrteľná.

Noetika celej tejto filozofie bola realistická alebo kriticko-realistická, ako sa sama nazývala. Z biblických náuk o primárnej existencii Boha, sekundárnej existencii neživej hmoty, života a až nakoniec človeka, ktorý dostal svet do používania, plynulo, že objektívna skutočnosť nielenže existuje nezávisle od subjektu, ale je ním aj poznateľná. Bola to noetika senzualistická, za primárny zdroj poznania pokladala zmysly, na ktorých buduje rozum. Podiel zmyslov na kvalite poznatku však bližšie nevymedzovala a neurčila presnejšie, prečo sa nazývala kriticko-realistickou. Rozum dedukciou, analógiou a inými metódami preniká, hoci nedokonale, nenázorne, za zmysly, do transcendentna, k Bohu, ktorého však nepoznáva priamo, ale konštruuje jeho vlastnosti rôznymi metódami z vlastností prírody a človeka. Podľa diela sa poznával tvorca, opodstatnenosť viery bola empiricky zdôvodnená. Určité princípy myslenia nepokladala táto metafyzika síce za vrodené, ako to robil racionalizmus, ktorý odsudzovala, ale za ľahko pochopiteľné, evidentné, všeobecne dané. Zo stredovekého sporu o univerzálie si osvojila stanovisko, že existujú v mysli božej ako idey (ante res), vo veciach ako podstaty (in rebus) a v ľudskej mysli ako pojmy (post rem). Noetickým problémom sa však venovala len okrajovo, zväčša popri metafyzike. Osobitné práce s touto tematikou sa nepísali.

Pomerne veľa sa pretriasali etické problémy. Nielen v katolicizme, ale aj v protestantizme a napokon aj vo veľkej časti nenáboženskej filozofie vládol vtedy názor, že súdobá spoločenská kríza je predovšetkým mravná, že ju spôsobil novoveký odklon a odpadnutie od Boha a že náprava sa musí začať od tohto bodu. Preto katolicizmus — a po ňom aj protestantizmus — kritizoval všetky hospodárske, sociálne, politické a duchovné systémy novoveku aj z morálneho stanoviska, pre egoizmus ako dôsledok individualizmu, alebo naopak, pre prehnaný kolektivizmus, v ktorom sa stráca osoba a osobnosť. Aj pre individualistický egoizmus odsudzoval napríklad hospodársky liberalizmus a potom kapitalizmus, aj pre stranícky egoizmus kritizoval parlamentné demokracie, aj pre triedny egoizmus sa dištancoval od komunizmu, pre štátny egoizmus od fašizmu. Proti krajnostiam staval svoj kresťanský personalizmus, v ktorom je človek osobou a osobnosťou, a nie indivíduom, začlenenou však do kolektívu so spoločným najvyšším cieľom. Za sloven-

ského štátu to bolo namierené aj proti nacizmu, nepriamo proti komunizmu. Odsudzoval každú autonómnu morálku ako nedostatočnú a mravné princípy odvodzoval od Boha, ktorý ich dáva človeku nepriamo, cez ľudskú prirodzenosť, spoznávanú rozumom, a priamo, zjavením, získavaným vierou. Katolícka mravouka bola eudaimonistická a jej najvyšším cieľom bolo pripodobnenie sa človeka k Bohu ako zvrchovanému dobru. "Vidieť Boha z tváre do tváre a byť v tom blažený", hovorí A. Spesz ([11], 7).

Už za prvej republiky, viac za slovenského štátu, ale najmä po vojne, keď na Slovensko začal vo väčšej miere prenikať marxizmus, venovali sa slovenskí novotomisti propagácii katolíckej sociálnej náuky, ktorá úzko súvisela s katolíckou morálkou. Vychádzala z Tomáša Akvinského, zo sociálnych a iných encyklík a usilovala sa riešiť naliehavé hospodárske, sociálne, politické a iné problémy súčasnosti. Jej zásady boli zhrnuté v spomenutom *Sociálnom zákonníku,* ktorý vydala Medzinárodná jednota pre sociálne štúdia už roku 1927, druhý raz — po vydaní encykliky *Quadragesimo anno* — roku 1933. Otvorene pripúšťal, že kým socialisti sú organizovaní a získavajú stále väčší vplyv, katolíci sú rozptýlení a ich názory si aj protirečia. Preto vznikla uvedená Medzinárodná jednota. *Zákonník* chcel síce "bojovať proti socialistickým bludom" ([12], 2), ale len sekundárne, lebo primárne mu išlo o to, aby na základe katolíckej viery a filozofie vybudoval náuku, ktorú by mohli prijímať nielen katolíci, ale aj socialisti.

Zákonník odsudzoval krajne individualistické a kolektivistické spoločenské systémy, amorálne šliapanie po dôstojnosti ľudskej osobnosti v stavovskej spoločnosti, ktorej sa inak zastával, a vo všetkých jej organizáciách hlásal potrebu riadenia sa kresťanskou morálkou, ktorej udržovateľkou je cirkev stojaca v tejto súvislosti nad štátom. Cirkev a štát sú božie ustanovizne. Štát sa stará o pozemské, cirkev o nadpozemské blaho občanov. Boh nepredpísal ľuďom žiadnu štátnu a hospodársku sústavu. Každá je dobrá, ak sa riadi kresťanskou morálkou. Štát upravuje aj vnútorné hospodárske vzťahy, zabraňuje vykorisťovaniu, úžerníctvu, riadi cenovú politiku, dane, dbá o spravodlivosť. Keďže však spravodlivosť nestačí, treba ju dopĺňať láskou, ktorá sa sústreďuje na "akýchkoľvek chudobných a vydedených". Jej príkaz zaväzuje bohatých dávať zvyšok svojho bohatstva tým, čo sú v núdzi, zriaďovať dobročinné ústavy a vôbec pestovať charitatívnu činnosť. Dozor nad ňou vykonáva zväčša cirkev. Národy tvoria prirodzené spoločenstvo a platí medzi nimi aj určité prirodzené právo. Vojna je prípustná, len keď ho bráni. Ľudstvo tvorí veľkú rodinu, ktorej zložky majú nažívať v spravodlivosti a láske.

Slovenskí novotomisti rozvádzali tieto otázky a osobitne akcentovali to, čo súviselo s domácou problematikou. Keďže na Slovensku katolícka sociológia ešte nebola rozvinutá, hojne sa opierali o jej českých reprezentantov, predovšetkým o B. Vašeka. Pomerne veľkú pozornosť venovali otázkam prirodzenej, hospodárskej, sociálnej a inej rovnosti človeka, súkromného vlastníctva, hlavných determinánt sociálneho pokroku, úlohe osobnosti v dejinách a iným. Podľa nich vedúcu úlohu v dejinách majú idey hlásané veľkými osobnosťami — aj zlými, zvrátenými, ako v novoveku —, vôľa ktorých je čiastočne slobodná, nedeterminovaná materiálnymi, sociálnymi a inými neideovými faktormi.[3]

Je pochopiteľné, že za slovenského štátu sa zvlášť živo diskutovali otázky národa, štátu, najmä slovenského, otázky rasy, rasizmu, nacionalizmu, šovinizmu, internaciona-

lizmu, kozmopolitizmu, nepriamo aj nacizmu a mnohé povedal by som imanentné problémy kresťanského riešenia nacionálnej otázky. Novotomisti azda napospol vítali existenciu kresťanského, prevažne katolíckeho slovenského štátu a sporadicky sa zúčastňovali aj diskusie o nacionalizme. Všetci diskutujúci vychádzali vcelku zo stanoviska, ktoré načrtol ešte za prvej republiky J. Tiso a nazval ho kresťanským nacionalizmom. Rozdelili sa však na dva tábory: na radikálnejší, šovinisticko-nacionalistický, a umiernený, kresťansko-nacionalistický. Do prvého patril predovšetkým sám novotomista J. Tiso a blondelista Š. Polakovič, v nejednej súvislosti Tisov žiak a obdivovateľ. Druhé, oveľa početnejšie krídlo na čele s M. Chladným-Hanošom, ku ktorému patrili aj viacerí neteológovia, zotrvávalo na pozíciách katolíckeho "internacionalizmu", do ktorého včleňovalo aj slovenský nacionalizmus. Deklaratívne zotrvávalo na ňom aj prvé krídlo, ktoré sa však na rozdiel od druhého angažovalo politicky a (slovensko-kresťansko-) národno-socialisticky, čo mu v očiach druhého priťažilo. Druhé krídlo vyhovovalo slovenským novotomistom najlepšie.[4]

Prirodzene, slovenskí novotomisti neprijímali rasizmus, ba odsudzovali ho, hoci sa vynorili aj úvahy o existencii slovenskej rasy. Neteológ L. Zachar zahrnul medzi tri atribúty slovenského národného socializmu (vodcovský princíp, ľudové Slovensko) aj "mierny slovenský rasový princíp" ([13], 60). O slovenskej rase uvažovali aj J. Tiso a L. Hanus. Týmto rasizmom však chápali len biologické špecifikum slovenského národa, o ktorom verili, že existuje, bližšie ho však neurčili a nemohli určiť. Oveľa častejšie sa ozývali hlasy, že v Európe v súčasnosti už čistej rasy niet. Dozaista tým reagovali aj na hlasy, ktoré sa ozývali v ľudáckej dennej tlači, v **Gardistovi a Slovákovi** a inde, o potrebe očisty slovenskej rasy od židovskej, keď bolo "riešenie" židovskej otázky na Slovensku postavené už na rasistické základy (pozri [14], 127, 144 a inde).

V súvislosti s odmietaním rasizmu sa viac-menej otvorene a niekedy obdivuhodne odvážne odmietal aj nacizmus. A. Šurjanský nechcel používať ani kompromitovaný termín nacionalizmus a hovoril o národovectve. Neteológ J. Dieška zavrhoval zase "totalitný nacionalizmus", ktorý je "v zásadnom rozpore s kresťanským svetonáhľadom a každý pokus o kompromis je tu márny" ([15], 199). Prirodzene, na systematickú kritiku nacizmu sa nepodujal nik. Protinacistické články sa v katolíckych časopisoch vynárali už v tridsiatych rokoch, napríklad v časopise **Svoradov,** kde A. Spesz analyzoval aj protinacistickú encykliku *S úzkostlivou starostlivosťou.*

Slovenský nacionalizmus a zdôrazňovanie kresťanských národných tradícií našli svoj výraz v propagovaní tzv. cyrilometodskej idey ako špecificky slovenskej duchovnej orientácie v minulosti a prítomnosti. Na rozdiel od maďarskej idey svätoštefanskej a českej idey svätováclavskej, nazývanej tiež husitskou, mal slovenský štát budovať na svätо-

3 Pozri o tom bližšie T. Münz: *Social Thought in Religious Philosophy of Slovakia in the First Half of the Twentieth Century.* In: *Human Affairs.* Bratislava 1991, Vol. 1, Num. 2; T. Münz: *Medzi Kristom a Marxom.* Historická revue, r. II, č. 1, Bratislava 1991.

4 Podrobnejšie o tejto problematike pozri T. Münz: *Nacionálna otázka u katolíckych teológov za Slovenského štátu.* In: Filozofia, r. 47, č. 1, Bratislava 1992.

plukovskej idei. Novotomisti chápali obidve predchádzajúce idey ako krycí plášť maďarského a českého šovinizmu, namiereného aj proti Slovákom.

Laický novotomista J. Rajec chcel založiť na cyrilometodskej idei filozofiu slovenských dejín, J. Hanus sa pokúšal nájsť slovenskú modifikáciu univerzalistického katolicizmu.

Ako novotomisti odsudzovali nemecký nacizmus, tak odsudzovali aj taliansky fašistický etatizmus, kult štátu, podľa ktorého ozajstnou skutočnosťou človeka je štát a nič ľudské mimo neho neplatí. Aj tu sú príčiny ich častého prízvukovania, podporovaného pápežskými encyklikami (Lev XIII., *Immortale Dei,* 1885), že štát nie je cieľom, ale prostriedkom.

Hoci však slovenskí novotomisti boli až na nepatrné výnimky teológmi a kňazmi, hoci hlásali potrebu kresťanskej morálky a lásky, hoci sa snažili nebyť šovinistami, ale katolíckymi humanistickými univerzalistami, neodsúdili protičeskú a najmä protižidovskú politiku slovenského štátu. Naopak, viacerí sa netajili svojím odporom k Čechom a tým menej svojím antisemitizmom (J. Šimalčík, L. Hanus, M. Chladný-Hanoš a najmä F. Jehlička). V Čechoch videli len kolonizátorov, demokratov, slobodomurárov, ateistov, v Židoch navyše aj ukrižovateľov Krista, prípadne aj utláčateľov Slovákov, ktorí spravodlivo trpia za svoje hriechy. Pravda, nik z týchto autorov dlho nevedel o fyzickej likvidácii Židov a dozaista si ju nikto neprial. Z autorov, ktorých analyzujem, sa dvakrát otvorene postavil proti antisemitizmu len A. Spesz (pozri [14], 45, 86-87). Pritom aj slovenskí cirkevní hodnostári sa individuálne i kolektívne viackrát otvorene postavili na obranu Židov proti štátnej politike. Nechýbali však ani takí, u ktorých predsudky víťazili nad humánnosťou. Prevažná časť novotomistov stála na pozíciách konfesionalistického alebo nacionalistického humanizmu, bránila len Židov prekrstených na katolicizmus alebo len kresťanov, prípadne len Slovákov. Navyše, v slovenskom štáte sa pestoval odpor proti Maďarom, tento štát bol vo vojnovom stave s Poľskom, so Sovietskym zväzom, so Spojenými štátmi a s Veľkou Britániou. Tento jednoznačne nacionalisticko-šovinistický postoj sa dal síce pochopiť psychologicky a politicky, nie však eticky a už vôbec nie katolícko-univerzalisticky.

Novotomistická filozofická produkcia za prvej republiky a najmä za Slovenského štátu bola pomerne rozsiahla. Autori písali väčšinou štúdie, menej monografie. Štúdie uverejňovali vo **Filozofickom zborníku,** v časopisoch **Svoradov, Kultúra, Pero, Obroda, Slovenské pohľady, Smer, Františkánsky obzor,** po vojne predovšetkým vo **Verbume** vychádzajúcom v Košiciach, kde bolo aj rovnomenné knižné vydavateľstvo.

V ďalšom texte analyzujem názory jednotlivých slovenských novotomistov. Rozdelil som ich do skupín, uvedomujem si však, že toto delenie je násilné, pretože myslenie týchto autorov bolo poväčšine také rozmanité, že takmer každého by bolo možné zaradiť aj do inej skupiny. Azda by pomohlo rozdelenie podľa problémov, to by však zase malo iné nevýhody.

PRÍRODOVEDECKÁ OBHAJOBA TOMIZMU

Jozef Florián Babor

Narodil sa 4. 5. 1872 v Prahe, bol vojenským lekárom v rôznych mestách republiky. Od r. 1924 pôsobil v Bratislave na Lekárskej a Prírodovedeckej fakulte UK. Prednášal a viedol rôzne ústavy. Za Slovenského štátu pôsobil na štyroch bratislavských vysokých školách. Zomrel 11. 1. 1951 v Bratislave.

Analýzu novotomistických postojov k prírodným vedám začneme rozborom názorov novotomistu-neteológa Jozefa Floriána Babora.

J. F. Babor teda nebol teológ, ale renomovaný biológ, známy aj v zahraničí, s veľmi širokým záujmovým okruhom. Už dávno pred vznikom slovenského štátu sa špecificky zapojil do prúdu slovenského novotomistického myslenia, čo mu ako Čechovi azda tiež pomohlo udržať sa na Slovensku. Ako oznámil **Františkánsky obzor** roku 1939, J. Babor sa stal členom Tretieho rádu sv. Františka a zasvätil mu aj svojho syna.

J. F. Babor uverejnil vo **Svoradove, Františkánskom obzore, Kultúre** a v odborných vedeckých časopisoch množstvo štúdií, v ktorých plynulo prechádzal od vedy k náboženstvu a filozofii, obhajoval najmä scholastiku a pestoval svoju metabiológiu. K týmto štúdiám patria *Evolúcia a evolucionizmus* (1931), *Počátky mendelismu a rasismu* (1936), *Ján Duns Scotus a dnešná biológia* (1938), *Teoretická biológia* (1938), *"Som synom kráľovským"* (1940), *Či nás klamú zmysly pri pozorovaní?* (1940), *Všeobecná fyziológia* (1941).

Podľa J. F. Babora sa prírodné vedy nesmú uzatvárať pred filozofickou kritikou. Okrem toho žiadna špeciálna veda nie je možná bez metafyzických pojmov sily, energie, potenciálnej energie a iných. Veda zbavená metafyziky by mala len praktický význam pre techniku, ale strácala by duchovný zmysel. Napokon, život je ovládaný životným činiteľom regulujúcim kauzálne mechanizmy v tele ako inertnej hmote a jeho výskum patrí do metafyziky. J. F. Babor robil aj sám exkurzie do tejto oblasti a aj on nachádzal tohto činiteľa v aristotelovsko-drieschovskej entelechei. Aristoteles a jeho tradícia ho zase priviedli ku scholastike a k novotomizmu. "Teoretická biológia, do ktorej sa teraz núti kdekto bez náležitej prípravy vo všetkých prírodných vedách a vo filozofii, musí poznať doteraz vykonanú ohromnú myšlienkovú prácu vo philosophia perennis, ak nechce zájsť senilným marazmom ešte skôr a smiešnejšie ako materialistické poblúznenie XIX. storočia" ([16], 53).

J. F. Babor si scholastiku osvojil a mal k nej osobitý vzťah. Dokazoval, že najväčšie scholastické autority — Albert Veľký, Tomáš Akvinský, Ján Duns Scotus, Bonaventúra, F. Suarez a iní — dosahovali práve v biológii takú úroveň, že sa možno o ne opierať nielen dnes, ale aj v budúcnosti. Tak vraj už Tomáš Akvinský učil o dedičnom prenášaní telesných i duševných vlastností, a preto je pochopiteľné, že dnešnými objaviteľmi dedičnosti boli katolícki teológovia Stolz a Mendel. Preto sa Babor vo svojich prácach týchto autorít ustavične dovolával, potvrdzoval ich názory, ba vedel sa oprieť aj o Mojžiša a apoštola

Pavla. Hlásil sa síce k filozofii perennis, nezdôraznil však len tomizmus, ale — ako františkán — aj scotizmus a scholastiku vôbec.

J. F. Babor zastával teda názor, že živý tvor je ovládaný špecifickým nehmotným činiteľom, entelecheiou, ktorá riadi fyzikálne, chemické a biologické procesy v organizme. Je tvorivá, koná účelne a je duchovná. Jej spojenie s materiálnym telom u živočíchov a človeka je však mystériom, ktoré nebude nikdy objasnené. Ďalej J. F. Babor o entelechei neuvažuje. Takto sa prihlásil k vitalizmu a primkol sa, hoci s výhradami, k H. Drieschovi, "doteraz najväčšiemu vitalistovi". Z českých autorov si vážil biológa a idealistického filozofa F. Mareša, "velikáša ducha s úctou ku katolicizmu", ktorý sa však, ako mu vyčíta Babor, na svoju škodu zabudol oboznámiť s filozofiou perennis.

Ako ostatní novotomisti, aj J. F. Babor zavrhoval vo svojom odbore viaceré novoveké prúdy, a to nie pre ich konkrétne výskumy, ale pre ich mechanistický a materialistický výklad života. Od 16. storočia sa podľa neho rojili vedecké bludy, ktoré sa stali príznačnými pre "osvietenstvo", a v 19. storočí bola situácia priam zúfalá. Aj J. F. Babor sa obrátil proti liberalizmu, no len vo vede, charakterizovanému podľa neho tým, že každý skúma čo chce, a verí, ako sám cíti. Liberalizmus hovorí veľa o hmote, ale málo o duši, lebo má strach z metafyziky.

J. F. Babor zavrhol aj darvinizmus. Darwinovo dielo podľa neho nevyniká vedeckou výškou a vcelku patrí medzi dávno prežité nezmysly 19. storočia o pôvode človeka. Podľa J. F. Babora "súvislosť človeka s nadprirodzeným poriadkom vylučuje akýkoľvek prirodzený pôvod človeka" ([17], 89). Inde hovorí, že život z neživota a rozum z nerozumu nemôže vzniknúť. Evolúcia existuje len v rámci druhov. Chýbajú dôkazy, že existovala aj medzi druhmi.

Aj J. F.Babor sa obrátil proti rasizmu, ktorý vraj teraz — r. 1936 — hýbe svetom a zachádza tak ďaleko, že kritizuje aj Tomáša Akvinského. J. F. Babor sa ironicky — difficile satiram non scribere — stavia k názoru, že by nordická rasa bola nadpriemerná, a súhlasí s E. Fischerom, že duchom vynikajúci Nemci sú všetci kríženci s inou rasou.

V noetike stojí J. F. Babor na kriticko-realistických pozíciách a s pomocou scholastických a novovekých autorov dokazuje, že vonkajší svet je poznateľný, že medzi popudmi vychádzajúcimi z neho a vnemami sú zákonité súvislosti, hoci ho nevnímame v originále.

J. F. Babor teda zahájil prírodovedeckú apologetiku Tomáša Akvinského a scholastiky vôbec v odbore, ktorému najlepšie rozumel, v biológii. Bol zároveň azda jediným odborníkom-prírodovedcom medzi slovenskými novotomistami. Ostatní prevádzali túto apologetiku v iných odboroch a na nižšej odbornej úrovni.

Peter Kosťov

Pochádzal z Juhoslávie a v Bratislave študoval rímskokatolícku teológiu. Zomrel roku 1987 v Beckove. Roku 1946 obhájil dizertačnú prácu Problém duše v dnešnej psychológii. Ešte toho istého roku uverejnil vo ***Filozofickom zborníku*** *rozsiahlu štúdiu Problém duše z hľadiska vitalizmu (1946) a jej pokračovanie Psychické javy a problém duše (1946). Opieral sa o biológiu, argumentoval Drieschom a prijímal existenciu entelechie. Vo* **Filozofickom zborníku** *z roku 1940 obsiahlo referoval o Baudinovej logike vied.*

Baudin, ako píše P. Kosťov, bol profesorom na bohosloveckej fakulte v Štrasburgu a Kosťov sa už v referáte o jeho knihe *Précis de Morale et de Logique des Sciences (Náčrt morálky a logiky vied)* dostal k problematike, ktorú potom riešil vo svojich štúdiách. Už tu sa vyjadroval so sympatiami o vitalistickej biológii — "ak iná je vôbec biológiou". Metafyzikou budujúcou na biológii a psychológii sa obrátil proti mechanicizmu a materializmu. Tieto stanoviská zastával P. Kosťov aj vo svojich štúdiách, kde ich rozviedol a doložil pomerne bohatým materiálom. Postupoval systematicky, od fyzických javov cez psychické až po dušu, a venoval pozornosť aj rôznym metafyzickým názorom na vzájomný vzťah telesného a duševného. Obrátil sa proti psychofyzickému paralelizmu, proti mechanicizmu, mechanistickému a dialektickému materializmu a pokiaľ išlo o samostatnú existenciu duše, tvrdil, že duša je duchovnou substanciou.

P. Kosťov sa neuspokojuje so vtedajšou empirickou psychológiou, ktorá je vraj zásluhou Huma a pozitivistov "vedou o duši bez duše", vedou len o duševných javoch. Tým nie je problém duše vyriešený. Ujíma sa ho filozofia a P. Kosťov chce zistiť, či súčasná biológia neoprávňuje filozofa ku starému, pôvodne Aristotelovmu predpokladu, ktorý P. Kosťov nazýva vitalistickým a podľa ktorého živý organizmus je ovládaný životodarným princípom zvaným entelecheia, v modernej biológii force évolutive, élan vital a inak, v teológii duša. Opiera sa o mnohých autorov, o Clauda Bernarda, Bergsona, Bertalanffyho, ale najviac o Driescha.

Živý organizmus sa vyznačuje účelnosťou, čo znamená nielen to, že koná účelne, ale aj to, že každý jeho orgán je účelne uspôsobený. Ďalej ho charakterizuje celostnosť, blízka účelnosti a hovoriaca, že potreby celku v ňom dominujú a že len keď máme na zreteli celok, chápeme, prečo má organizmus také orgány, prečo ich má toľko, prečo má určité chemické zloženie a podobne. Organizmus má ďalej regeneračné schopnosti, dokonca také, že z každej zo štyroch častí, na ktoré rozdelil Driesch ježovku, vyrástla samostatná ježovka. Mechanicizmus, opierajúci sa len o fyzikálno-chemický výklad životných javov, tieto vlastnosti vysvetliť nevie a podľa Kosťova sa takto ani nedajú vysvetliť.

"Musí teda pri vitálnych procesoch byť v činnosti nový "agens", ako to predpokladal Aristoteles" ([18], 46). Je to entelecheia, ktorú prijíma aj Driesch a ktorá sa u nižších živočíchov nazýva psychoid, u človeka psyche, duša, duch. Charakterizuje sa pojmami snaženie, chcenie, vedenie. Už psychoid má chemické vedomosti, ktoré ľudský rozum nemá doteraz a ktoré využíva na riadenie chemických procesov v tele. Vyššou formou života sú psychické javy, myslenie, cítenie a vôľa, ktoré majú takú životozáchovnú funkciu ako javy vitálne. V organizme vyznačujúcom sa psychikou netreba rozlišovať medzi vitálnym a psychickým princípom, lebo obidva majú veľa spoločného, ibaže psychický život je dokonalejší než biologický. Psychické funkcie sú menej závislé od hmoty, usmerňujú sa samostatnejšie, sú spontánnejšie.

Celkom logicky dochádzame teda k záveru, že metafyzický psychický faktor existuje a že je nehmotný, tvrdí P. Kosťov spolu s Bertalanffym a inými. Entelecheia sa prijíma za účelom kauzálneho vysvetľovania, a tak existuje nielen mechanické, ale aj iné kauzálne pôsobenie. P. Kosťov uvádza psychické, čím zrejme myslí nehmotné pôsobenie jedného psychického javu na druhý. Asi si však uvedomuje, že takto pôsobí len psychické na

psychické, ale nie psychické na fyzické, preto konštatuje, že "fakt spoluúčinkovania hmoty a ešte iného činiteľa, entelecheie, sme nútení pripustiť na základe uvedených dôkazov, i keď spôsob tohto spoluúčinkovania nepoznáme" ([18], 51). Tak sa uchyľuje k starej hypotéze ignorantiae humanae.

V druhej štúdii, *Psychické javy a problém duše,* P. Kosťov prehlbuje svoju argumentáciu z prvej štúdie, prechádza k metafyzike a kritizuje opozičné teórie, predovšetkým materializmus a psychofyzický paralelizmus. Od pohoršujúcich názorov vulgárnych materialistov, ktoré si sotva zasluhujú pozornosť — Vogt: mozog vylučuje myšlienky ako pečeň žlč; Büchner: myslenie je fosforeskovanie mozgu — prechádza P. Kosťov k energetistom, podľa ktorých sa fyzická energia mení na psychickú, ďalej k fyziologistom stotožňujúcim psychické s fyziologickým a k iným. Materializmus nevie vysvetliť dva základné problémy, tvrdí P. Kosťov: vznik uvedomených duševných javov z neuvedomených hmotných javov a zvláštnu psychickú zákonitosť, ktorá sa nedá odvodiť zo zákonitosti a štruktúry hmoty. Podľa P. Kosťova to platí aj o dialektickom materializme, ktorý síce uznáva rôzne stupne vývinu hmoty, ale tiež nevie vysvetliť prechod od hoci aj zložitého neživého k živému a od hmotného ku psychickému.

P. Kosťov priraďuje k materializmu aj paralelizmus, lebo sa vraj od neho líši len ako druhé vydanie knihy od prvého. Aj v tejto súvislosti sa opiera o Driescha, ktorý pokladá paralelizmus za mechanicizmus. Psychično je všade tvorivé, zážitky usporadúva do rôznych celkov, pretvára ich, niektoré raz vyzdvihuje, inokedy potláča, je kritické, systematizuje, tvorí pojmy správnosti, usporiadanosti, zmyslu, a to všetko nemôže mať mechanický korelát. Ďalej, psychika je skoncentrovaná do "ja", kým fyzické je "bytie vedľa seba". Napokon, vo fyzickom sú len atómy alebo elektróny a ich vzájomná príťažlivosť. Nedá sa nimi vysvetliť obrovská rozmanitosť psychického.

Psychično je ďalej nekvantitatívne, súhlasí P. Kosťov s Descartom, t. j. nepriestorové a nemerateľné. Plynie síce v čase, ale čas naň ako príčina na účinok nevplýva. Jeho intenzita je iná než fyzická, jednotky na jej meranie nejestvujú; niet jednotiek vôle, inteligencie. Psychické je nielen účelné, aktívne a spontánne, čo je opakom fyzikálnej a chemickej inercie, ale sa aj riadi vzťahmi a zákonmi, "ktoré nie sú zo sveta fyzického" ([19], 240). Ku spontánnosti patrí aj slobodná vôľa, čo hovorí o psychickom indeterminizme — na rozdiel od fyzického determinizmu.

Z týchto a iných argumentov P. Kosťov uzatvára, že na vzniku psychických javov sa zúčastňuje aj nefyzický faktor, duša. "Duša je tvorivou psychickou silou, ktorá dáva vznik vnemom, subjektívnym zážitkom farby, chuti, bolesti atď. A konečne, duša je princípom aj originálnej štruktúry a zákonitosti psychického. Je princípom účelnosti..." ([19], 243). A je nemennou substanciou, ako hovorí philosophia perennis, kým duševné javy sú jej akcidenty. Každý jav závisí od nejakej príčiny a žiaden nie je sebestačný, lebo jestvuje na inom. Tak aj psychické javy. Vonkajšie popudy zasahujú psychickú substanciu a jej zmeny, ktoré si zároveň uvedomuje, sú psychické javy. Vyžaduje si ju aj celostnosť, integrita duševných javov.

Takto P. Kosťov, ako sa domnieval, obhájil existenciu nehmotnej duše, proti "úžasným omylom" a "divokým hypotézam" materialistov, falšovateľov psychických faktov. Materializmus je pre svoju neschopnosť na ústupe, hovorí Kosťov.

Ján Rybár

Narodil sa 9. 2. 1911 v Černíku. Bol kňazom, piaristom, v rokoch 1940 — 1950 vyučoval ako stredoškolský profesor na piaristickom gymnáziu v Trenčíne. Neskôr pôsobil v pastorácii v Marianke, Štefanovej, teraz žije v Zohore pri Bratislave.

O vzájomnom vzťahu duše a tela z hľadiska lekárskych vied, psychológie a filozofie uvažoval aj Ján Rybár. Jeho hlavnou knižnou prácou je *Duša a telo* (1943). Jeho svetonázor dopĺňa monografia *Sociálno-psychologické úvahy o povahe reči a jej živote* (1944). Zo štúdií treba spomenúť *Idea "bogočlovečestva" u V. Solovjova* (1947), *Psychoanalýza a spoveď* (1970) a *Kňaz ako terapeut* (1970).

Ako naznačuje už názov Rybárovej hlavnej práce, aj jeho úvahy sa sústreďujú na riešenie problému vzájomného vzťahu duše a tela. Využil všetko, čo veda v jeho dobe a predtým hovorila o vzájomnej podmienenosti psychického a fyzického v človeku, a odvodil z toho metafyzické konzekvencie o duši ako osobitnej substancii.

J. Rybár vysvetľuje svoje filozofické stanovisko hneď na začiatku práce. Nesúhlasí s názorom mechanistického materializmu, že aj psychické javy sú hmotné a že človek je len stroj, lebo tento materializmus nevie vysvetliť účelnosť ľudského konania. Nepomáha mu ani Darwinov výklad účelnosti. Podľa Darwina hýrivá príroda tvorí množstvo variácií, z ktorých sa uchytia tie, čo najlepšie obstoja v životnom boji. Príroda strieľala na všetky strany, a preto musela aj trafiť, ironizuje Rybár. Takéto mrhanie by však bolo neúčelné, preto darvinizmus neobstojí.

Duševný život je síce viazaný na mozog, nevyčerpáva sa však mozgovými procesmi.

Neobstojí však ani protiklad materializmu, špiritualizmus, ktorý, naopak, redukuje hmotu na prejav ducha, ako to robil napríklad Leibniz. Telo je takto len iný druh duchovna než duša, čo vedie ku špiritualistickému dualizmu ako opaku materialistického dualizmu. Leibnizove monády ako duchovné substancie sú však navzájom nezávislé, a tak namiesto vzťahu duše a tela musel Leibniz riešiť problém vzájomnej súvislosti monád. Jeho predpoklad o predurčenej harmónii medzi nimi je z metafyzického hľadiska dosť násilný, hovorí J. Rybár.

A neobstojí ani psychofyzický paralelizmus prameniaci zo Spinozu. Podľa neho by psychiku musel mať aj anorganický svet, čo nebadáme, nevie vysvetliť osobitnú zákonitosť a oveľa väčšiu pestrosť duševného než telesného života a iné.

Podľa J. Rybára obstojí len dualistický predpoklad, že človek má osobitnú dušu, realitu, "ktorá je tvorcom a nositeľom zmyslu, vyjadreného fyzikálno-chemickými procesmi

a reakciami, realitu podstatne odlišnú od chemických procesov, ktoré riadi a na ktorých je i sama závislá" ([20], 9).

Duša a telo sa teda navzájom ovplyvňujú. Aj J. Rybár dozaista pripisuje duši vlastnosti, ktoré sú opakom hmoty, lebo si uvedomuje ťažkosti pri vysvetľovaní kauzálneho pôsobenia jednej substancie na druhú. Aj podľa neho starší pojem kauzality predpokladal rovnorodosť príčiny a účinku, čo už novší pojem nerobí. Nejde o rovnorodosť, ale "hlavné je to, že tento vzťah skutočne jestvuje". To síce nie je výklad, ale Rybár sa s ním uspokojuje, lebo vraj najlepšie vyhovuje ľudovému chápaniu a stanovisku vedy. A tak aj on mlčky prijíma starú teologickú hypotézu ignorantiae humanae — nevieme, ako vplýva duša na telo, ale jej vplyv vidíme.

J. Rybár prijíma túto hypotézu a zabezpečuje sa metafyzickou tézou, že duša ako duchovná nie je v tele empiricky postihnuteľná a jej existencia vyvrátiteľná, pričom sleduje systematicky staršie a novšie vedné odbory, ktoré skúmajú vzájomný vzťah psychična a fyzična, a zaujíma k nim stanovisko. Súhlasí so staršou fyziognomikou, podľa ktorej sa duša akýmsi spôsobom zračí na tvári, neuspokojuje ho však hodnotenie psychiky podľa fyzického výzoru, vtesnávajúce zložitú súhru výrazových prostriedkov tváre do niekoľkých schém. Odmieta fantazírujúcu frenológiu, ktorá chce poznať určitú duševnú schopnosť z tvaru lebky. Podnietila však úsilie o lokalizáciu duševných funkcií v mozgu, s výsledkami ktorého Rybár väčšinou súhlasí, ale zdôrazňuje, že viazanosť určitej duševnej funkcie na určitú časť mozgu znamená len toľko, že duša bez nej nemôže vykonávať svoju funkciu, a nie, že sa redukuje na fyziologické procesy v nej. Aj presvedčenie o súvislosti medzi stavbou tela a charakterom človeka má svoj reálny podklad, pripúšťa J. Rybár.

Zaujímavé sú Rybárove názory na vzťah medzi rasou a povahou človeka. Uvádza moderné rasistické teórie, počnúc A. de Gobineauom, a konštatuje, že "rasologické otázky sa vždy tisli do popredia s rozmachom nacionalizmu" ([20], 31). Hoci pripúšťa rozdiely medzi rasami a aj duševné rozdiely medzi ich príslušníkmi, odmieta názory, že v dnešnej Európe existujú čisté rasy. Dnes vraj niet európskeho národa, ktorý by patril len k jednej rase, a nordická rasa nie je nadradená ostatným. Pri skúmaní veľkých nemeckých štátnikov, vedcov, umelcov sa ukázalo, že príslušníci čistej nordickej rasy tvoria z nich mizivú menšinu, tvrdí akoby s J. F. Baborom aj J. Rybár.

Ako J. Rybár odsúdil rasizmus, tak odsúdil aj s ním súvisiaci egoistický nacionalizmus. V práci o reči prehlasuje, že "kliatbou je nacionalizmus vtedy, keď sa národ pokladá za idol, ktorý nepozná národných noriem, ktorému je všetko dovolené, všetko sväté, čo podporuje jeho egoistické ciele bez ohľadu na to, či sa to zrovnáva so všeobecnými mravnými normami, alebo nie. Všeobecné mravné normy neplatia iba pre jednotlivca, ale i pre celky, sú nadnárodné" (21], 52). Keď k tomu ešte pridáme Rybárov prudký útok na Nietzscheho nadčloveka, ktorý sa stal nečlovekom, sotva môžeme pochybovať o tom, že J. Rybár sa tu nepriamo obracia aj proti nemeckému nacizmu. Veď tieto riadky napísal roku 1944!

J. Rybár ďalej uvažuje o vplyve telesných deformácií na charakter človeka, o typológii, o psychizme a žľazách s vnútornou sekréciou, o vplyve omamných jedov na psychiku a všade uvádza svoje kritické stanovisko. A kým niektorí popierajú, že by duša ako jedno-

duchá a duchovná podstata mohla ochorieť, J. Rybár hovorí o duševných chorobách ako o samozrejmých javoch, ktoré môžu, ale nemusia mať fyzický korelát.

Pozoruhodné je Rybárovo kritické stanovisko ku psychoanalýze, predovšetkým Freudovej, o ktorej písal aj oveľa neskôr v súvislosti so spoveďou. Pripúšťa existenciu nevedomia a jeho vplyv na vedomie a na správanie sa človeka, nesúhlasí však s Freudovým takmer výlučne sexuálnym výkladom motivácie ľudského konania.

J. Rybár venuje pozornosť aj parapsychológii, všetky jej javy sa však usiluje vysvetliť prirodzenými, často ešte neznámymi psychologickými dispozíciami človeka. Napríklad telepatiu a jasnovidectvo vykladá žiarením, ktoré vychádza z človeka a je tiež viazané na fyzické podmienky. A samozrejme, "parapsychické úkazy nie sú výtvorom duchov, ako to hlásajú špiritistické teórie, ale ... domnelí duchovia sú media samy" ([20], 121-122).

Podstata spojenia duše s telom, podstata života vôbec je nám neznáma a zostane asi navždy taká, uzatvára J. Rybár. Duša je síce spojená s telom, ale obsah, zmysel jej ideí nezávisí od tela. Človek stále objavuje a objaví ešte veľa. Nie je zvieraťom, jeho myseľ sa povznáša k absolútnu, Bohu. Odvrátením sa od neho nastal by na svete chaos, zavládla by amorálnosť, ako je to vidieť u Nietzscheho, ktorý chcel odstrániť Boha, dosadiť na jeho miesto neviazaného človeka a prehodnotiť všetky hodnoty. Od pravej duchovnosti odvrátil však ľudstvo aj novodobý racionalizmus, pozitivizmus a materializmus. Táto perióda sa však chýli ku koncu, utešuje sa aj J. Rybár v štúdii o Soloviovovi.

Takmer tri desaťročia po vydaní *Duše a tela* sa J. Rybár vrátil k Freudovej psychoanalýze a uvažoval o paralelách i divergenciách medzi ňou a katolíckou spoveďou. Ako Freud liečil tým, že viedol pacienta k uvedomeniu si ich príčin, tak aj pri spovedi sa veriaci obracia do svojho vnútra, hľadá, nachádza hriechy a ľutuje ich, čím sa mu uľavuje. Duša sa vyznaním z hriechov uzdravuje. Kňaz by mal poznať rôzne duševné defekty, ktoré lieči psychiatria, lebo len tak môže účinne pôsobiť na dušu veriaceho.

Štefan Barnáš

Narodil sa 19. 1. 1900 v Slovenskej Vsi. Pôsobil ako profesor teológie a filozofie v Spišskej Kapitule, kde sa stal roku 1945 rektorom seminára a titulárnym biskupom spišskej diecézy. Zomrel 19. 4. 1964.

Medzi novotomistických apologétov tomizmu patril aj Štefan Barnáš. Aj on vychádzal z prírodných vied, no bez hlbšej analýzy robil hneď odvážne teologické dedukcie. Filozofiu perennis obhajoval však aj inak a zabiehal aj do duchovných vied a do filozofie.

Š. Barnáš napísal okrem monografie *Filozofia v modernej protestantskej teológii* (1938) mnoho článkov, uverejnených v rôznych časopisoch, z ktorých sú filozoficky zaujímavé len niektoré: *Ešte k otázke kresťanskej filozofie* (1942), *Niektoré črty modernej filozofie* (1942), *Kresťanské bytie a nebytie* (1942) a *Pravda a omyl individualizmu* (1944).

Svoj filozofický profil načrtol Š. Barnáš v krátkej úvahe *Ešte k otázke kresťanskej filozofie*. Zúčastnil sa ňou diskusie o kresťanskej filozofii, ktorá sa na Slovensku rozprúdila v rokoch 1943-44. Ak sa podľa Š. Barnáša o takejto filozofii dá hovoriť, tak ňou môže byť len philosophia perennis, lebo aj kresťanstvo reprezentuje večné, nemenné hodnoty. Táto filozofia sa však ešte stále môže zdokonaľovať, lebo zo štyroch príčin vytvárajúcich podstatu vecí: výkonnej (kauzálnej), cieľovej (finálnej), materiálnej a formálnej výskum posledných dvoch ešte trvá, robí ho veda a filozofia musí jej výsledky rešpektovať.

Štyristo rokov vládla vo vede zásada, že jedinou realitou je individuálne, čiastočné, kým všeobecné a celok sú len ľudské sumarizácie, konštatuje Š. Barnáš. Vo vede vládol fyzikalizmus, fyziológia atomizovala duševné javy na najmenšie jednotky, psychológiu opanoval mechanicizmus. Od začiatku 20. storočia je to inak. Vo všetkých vedách sa pripúšťa, že aj to, čo je abstraktné, je skutočné a že celok predchádza časti. Padla mechanistická kauzalita, a tým aj hlavná prekážka ideí účelnosti a slobody. "Dnes sa to už veľmi ľahko pripúšťa, že sú možné bez narušenia zákonitosti vo svete zásahy z vyšších bytostných sfér, ako napr. z biologických, duševných, do materiálneho sveta" ([22], 73). Biologické procesy sa dajú vysvetliť len ideou účelnosti, psychológia uznáva existenciu duše, formujúcej organizmus. Historické procesy nie sú sprievodné javy hospodárskych pomerov, ale evolúciou duchovných ideí, a problémom je len to, či duch kultúry je najvyššou formou ducha, alebo či existuje ešte vyšší duch, Boh. Podľa Š. Barnáša existuje, je stvoriteľom sveta a "vodcom" dejín a kultúry. Vrstvy dejín sa riadia svojskými zákonmi, ale ich vyššia vrstva prežiaruje nižšiu, hmotou presakuje život, životom zmyslové povedomie, ním racionálny duch a "nijako sa nenaruší poriadok sveta a svetových dejín, keď do života človeka a do behu sveta urobia sa aj vlomy, keď prídu zásahy z vyššieho poriadku. Keď už raz bola otrasená zásada fyzikálnej kauzality, nemôže sa nič zásadné namietať ani proti zázraku" ([22], 74).

V úvahe *Niektoré črty modernej filozofie* sa Š. Barnáš zamýšľa nad vedúcimi postavami novovekej filozofie, pre ktoré prejavuje málo pochopenia. Vidí v nich činnosť "úlisného a zlého ducha", ktorého videl Descartes v človeku a ktorý spôsobil, že filozofia sa práve počnúc Descartom odklonila od scholastiky, od jej hlásania bezprostredného poznania a zabŕdla do subjektivizmu, panteizmu, existencializmu, do Nietzscheho vitalizmu, odkiaľ prešla v rôznych podobách do ideológie nemeckého národného socializmu. Autor sa usiluje vysvetliť nadväznosť tejto ideológie na Nietzscheho, ale jeho výklad je násilný a kuriózny (pozri [23]).

Š. Barnáš prejavil aspoň abstraktný záujem o súčasnú filozofiu života a poukázal na jej súvislosť s katolicizmom. Zmysel evanjelií sa vraj absolútne kryje s ideálom filozofie života. Kristus totiž povedal, že on je cesta, pravda a život. A kto chce život poznať, musí sa do neho ponoriť a zasiahnuť do neho. To chce aj filozofia života.

Š. Barnáš sa napokon dotkol aj jedného z problémov kresťanskej sociológie, vzťahu indivídua ku kolektívu. Odmieta "zásadný individualizmus" priečiaci sa kresťanskému sociálnemu chápaniu, ale aj kolektivizmus, kde človek mizne v mase. Takýto človek je potom "homme machine" naturalistickej filozofie, alebo "homo faber" dialektického materializmu. Š. Barnáš je za osobnosť, individuálno-substanciálnu bytosť, indivíduum v

kolektíve. Takáto osobnosť nemizne v stavovskej spoločnosti, za ktorú sa Barnáš prihovára. Kresťanská sociológia je šťastnou syntézou individualizmu a kolektivizmu.

Barnášova monografia *Filozofia v modernej protestantskej teológii* poukazuje medziným na filozofické zdroje a postoje dialektickej teológie K. Bartha, ktorú Š. Barnáš zavrhuje.

Juraj Šimalčík

Narodil sa 13. 11. 1895 v Slanici na Orave. Teológiu študoval v Budapešti a Banskej Bystrici. Neskôr vyučoval v banskobystrickom seminári dogmatiku a filozofiu, roku 1933 bol vymenovaný za pápežského komorníka. V roku 1936 začal prednášať špeciálnu dogmatiku na Katolíckej bohosloveckej fakulte v Bratislave, kde pôsobil do roku 1957. Zomrel v Pezinku 4. 2. 1961.

Na základe prírodných vied, konkrétne astronómie a biológie, obhajoval novotomistickú filozofiu Juraj Šimalčík. Z jeho teologických prác spomenieme *Zázračný Lurd* (1928, 1932), *Špiritizmus (duchárstvo) vo svetle celej pravdy* (1932), *Predmluva* ku slovenskému prekladu knihy L. D. Nanássyho *Ľudská duša* (1932) a *Milosť božia a človek* (1939). Filozoficky najzaujímavejšia je jeho rozsiahla prírodovedecko-filozoficko-teologická štúdia (ako ju sám nazval) *Vesmír a Boh* (1944), ktorá vznikla syntézou kratších štúdií, uverejnených predovšetkým v **Kultúre.**

J. Šimalčík bol bojovník za čistotu katolicizmu na dvoch frontoch: proti poverám ako javom, ktoré mali blízko ku kresťanstvu, ale od ktorých ho chcel dištancovať, najmä od špiritizmu, a proti vedecko-filozofickým kacírstvam. Iné sú podľa neho Kristove alebo lurdské zázraky, ktoré sa dajú dokázať a ktoré porušujú prírodné zákony, čo potvrdzuje ich pravosť, a iné sú len podivuhodné a čudné špiritistické javy.

Pozoruhodnejšie sú Šimalčíkove názory vyslovené v práci *Vesmír a Boh.* Autor využíva súčasné prírodovedecké, predovšetkým astronomické a biologické poznatky a medzery v nich na to, aby dokázal existenciu Boha a stvorenia sveta, rozvádza viaceré tézy novotomistickej filozofie, kritizuje nenáboženskú novovekú filozofiu, predovšetkým mechanistický materializmus, a napokon uvádza aj čisto teologickú problematiku. Predstavuje sa tu ako do minulosti zahľadený teológ a filozof s malým porozumením pre novoveké myslenie, hlásajúci potrebu návratu k Tomášovi Akvinskému, neomylnosť biblie a cirkvi vo vieroučných otázkach a schvaľujúci aj cirkevné postupy voči niektorým ranonovovekým vedcom. Bol azda najkonzervatívnejším novotomistickým filozofom za slovenského štátu.

J. Šimalčík, ako sám hovorí, sa amatérsky venoval astronómii, preštudoval aj veľa literatúry, preto výkladu astronomických poznatkov venuje pomerne veľkú časť svojej knihy. Ich interpretáciou si upravuje cestu k dopredu vytýčenému cieľu: k dokázaniu existencie Boha ako stvoriteľa a usmerňovateľa vesmíru, Zeme a života na nej, najmä človeka a jeho osudov. Pozná diela popredných súčasných astronómov, opiera sa však najmä o J.

Jeansa, ktorého kniha *Vesmír okolo nás* (1931, 1936) ovplyvnila viacerých slovenských novotomistov. Hojne sa dovoláva aj katolíckych teológov a vedcov sledujúcich podobný cieľ ako on.

Po skončení svojich astronomických výkladov Šimalčík konštatuje, opierajúc sa o Speszove *Hranice poznania*, že nemôžeme povedať, že nevieme nič, ani že vieme všetko, lebo vieme aspoň niečo. Na vine je obmedzenosť zmyslov, ktorými sa poznanie začína a na ktorých buduje aj rozum. Nič nie je totiž v rozume, čo predtým nebolo v zmysloch, hovorí J. Šimalčík, odvolávajúc sa na scholastika Bonaventuru. Tak je potom obmedzený aj rozum, hoci je schopný dôjsť k poznatkom, ku ktorým zmysly neprichádzajú. Aj rozumové poznanie je však skromné a obmedzené. Mnohé problémy rieši len hypotézami, mnohé, a to základné, vôbec nemôže riešiť, lebo nepatria do kompetencie vedy. Preto môžeme napríklad hovoriť len o konečnej, ale nie o nekonečnej hmote, lebo nekonečnosť nie je predmetom skúsenosti. Hmota je konečná priestorovo, čo, ako tvrdí, vedecky dokázal medziiným aj Newton, ale aj časovo, lebo dnes už vieme, že vznikla a zanikne, čo vedecky vyplýva zo zákona entropie. Premení sa totiž na energiu, v ktorej sa všetky tepelné rozdiely vyrovnajú a všetka činnosť ustane.

Rozum je však vybavený síce induktívne vzniknutou, ale zato všeobecnou a nevyhnutnou zásadou dostatočného dôvodu, ktorej zložkou je zásada dostatočnej príčiny, pokračuje Šimalčík. Pomocou nej vyvodzuje, že dôvodom a príčinou existencie hmoty je Boh, príčinou existencie ktorého je však už len on sám.

Ďalšou vedou, od ktorej J. Šimalčík dospel k Bohu, je biológia a jej centrálna otázka: vznik a vývoj života a najmä človeka. J. Šimalčík zvažuje materialistické a idealistické teórie. Prvé zavrhuje a konštatuje, že v rastlinách, zvieratách a najviac v človeku je metafyzický, nehmotný a vede neprístupný činiteľ, ktorý riadi hmotnú činnosť v nich. Rastliny majú akúsi "živoriacu", zvieratá zvieraciu, človek rozumovú dušu. Život je síce zviazaný s hmotou, ale z nej nevznikol, lebo podstatná je v ňom nehmotná duša. Sama hmota je "mŕtva, bezmocná masa". Život pochádza od Boha, on je jeho Stvoriteľom. J. Šimalčík neprijíma ani vývojové teórie a darvinizmus pokladá za jed, ktorý dnes šíria pre svoje pozemské chúťky materialisti a polovzdelanci ako vnadidlo na ľudí. Ľutuje, že obeťou darvinizmu sa stal aj Jeans. Šimalčík neprijíma nielen vývoj človeka z nižšieho tvora — Haeckelov biogenetický zákon je mu najsmutnejšou fázou celej descendenčnej teórie —, ale ani vývoj týchto tvorov, zvierat. Každé vyššie zviera, hovorí, obsahuje niečo, čo v nižšom nie je. Kde sa to však vzalo, keď platí, že v účinku nie je viac ako v príčine? To, čo má vyššie zviera naviac, pochádza od jeho metafyzického činiteľa a napokon od Boha. Boh je stvoriteľom druhov, nepriamo tvrdí J. Šimalčík. Plynie to aj z jeho názoru, že biblia hlása absolútnu pravdu. A tak sa aj človek zjavil na zemi "naraz ako hotový a úplný človek, bez akýchkoľvek predchodcov" ([24], 273). Jeho vek od stvorenia Adama odhaduje J. Šimalčík najviac na 7000-8000 rokov. Boh stvoril vesmír pre človeka. Zem je životným stredom vesmíru. A človek zase žije a poznáva vesmír preto, aby obdivoval veľkosť Boha.

J. Šimalčík sa však neuspokojuje konštatovaním existencie Boha, ale popisuje aj jeho vlastnosti. Vedie nás k nemu spomenutá zásada dostatočného dôvodu a vytvárame si aj

jeho ideu a ideu jeho vlastností. Tieto idey sú však neprimerané, lebo rozum opierajúci sa len o zmysly nepoznáva Boha adekvátne. S istotou teda vieme, že Boh existuje, ale jeho vlastnosti poznávame nedokonale. J. Šimalčík uvádza aj metódy, ktorými si tvoríme ideu Boha a jeho vlastností. Je to predovšetkým negácia vlastností konkrétneho bytia, najmä prírody, a stupňovanie kladných vlastností, dokonalostí bytia až po absolútnu dokonalosť. Tak je Boh neobmedzený, nekonečný, jednoduchý, nedeliteľný, bezrozmerný, duchovný a tak je aj osobný, najlepší, najmúdrejší, je absolútnym životom, absolútnym bytím, absolútnou aktivitou, čírym poznaním, absolútnou pravdou, atď. Hoci Boh je takto mimo sveta, a J. Šimalčík vyzdvihuje dualizmus obidvoch týchto bytí, Boh je čiastočne aj vo svete, napríklad ako jeho zákonitosť, ktorá je len myšlienkou božou. Keďže je však abstraktná, nemôže byť bez konkrétneho bytia.

Niektoré božie vlastnosti má podľa J. Šimalčíka aj ľudská duchovná duša pochádzajúca od Boha. Je tiež nerozpriestranená, nedeliteľná, nezničiteľná, je samobytnou podstatou. Boh ju tvorí hneď pri utvorení zárodku nového človekal. Jej prebývanie v tele, spojenie s ním je však tiež veľké tajomstvo, ba zázrak, hovorí J. Šimalčík. Rozhodne popiera, že by duša mohla ochorieť tak ako telo, hoci takzvané duševné choroby by tomu vraj nasvedčovali. Duša je jednoduchá a netelesná, preto nemôže ochorieť. Ak nevykonáva riadne svoje funkcie, tak len preto, lebo nie je v poriadku telo, cez ktoré sa prejavuje. Je to podobne, ako keď dobrý klavirista hrá na zlom klavíri.

Ako poznáva podľa J. Šimalčíka ľudská duchovná duša, rozum, objektívnu skutočnosť? J. Šimalčík zastáva stanovisko scholastického realizmu, podľa ktorého je táto skutočnosť poznateľná, a to tromi druhmi pravdy. Prvá je bytostná, je to sama skutočnosť, ktorá nezávisí od človeka, lebo jestvuje mimo neho a jestvovala, aj keď na Zemi ešte nebol. Keď ju človek zachytáva rozumom a vyslovuje súdom, ide o druhú, logickú pravdu. Je to zhoda poznania, rozumu so skutočnosťou. Napokon pravda mravná vzniká vtedy, keď človek hovorí tak, ako myslí, keď je pravdovravný. Ak pravda existuje v objekte, istota je len v subjekte. Je to stav sprevádzajúci konštatovanie pravdy. Kritériom pravdy je predmetná očividnosť, dalo by sa azda povedať evidentnosť, ktorá vylučuje možnosť akéhokoľvek iného poznatku o danom predmete. Každá pravda je hotová, statická, absolútne nezávislá od priestoru a času. Relatívny rozum však nemôže spoznať všetku pravdu. Dopĺňa ho zjavenie a božia milosť, ktoré človeku umožňujú poznať to, čo nie je v prírode, ale nad ňou.

Podľa J. Šimalčíka medzi pravdou a istotou nerozlišoval Descartes, ktorý pokladal istotu za pravdu. Jeho Cogito, ergo sum vyjadruje len istotu, lebo ak by vyjadrovalo pravdu, potom by pravda bola subjektívna. Pravdou nie je Myslím, teda som, ale Myslím, pretože som. Hoci si J. Šimalčík váži Descarta ako osobnosť (podobne ako aj Kanta, tohto "obra myslenia"), jeho filozofický systém zavrhuje, lebo vraj zamieňaním subjektívneho (istoty) s objektívnym (pravdou) položil základy novovekého racionalizmu a subjektivizmu, čo malo a stále má neblahé dôsledky. J. Šimalčík rozhodne odmieta aj Descartov racionalistický názor, že idea Boha je človeku vrodená, že ju nezískavame skúsenostne, že je jasná a zreteľná. Podľa J. Šimalčíka je len induktívne vytvorená a analogická. Neprijíma ani Descartovo tvrdenie, že pravdivo poznávame len idey vecí, nie veci samotné,

lebo idey pochádzajú od Boha, ktorý nemôže klamať. Aj J. Šimalčík súhlasí s tým, že Boh nemôže klamať, lebo je absolútne pravdivý — ako namieta proti Berkeleymu —, ale práve preto pravdivo poznávame aj hmotnú realitu, stvorenú Bohom. Descartove názory viedli ku Spinozovmu panteizmu, ktorý je urážkou pravého Boha.

J. Šimalčík rovnako odsudzuje aj "skazonosný vplyv" Kanta, popri Descartovi druhého filozofa, z ktorých vraj "živorí... najnovšia, takzvaná moderná filozofia". Empirik J. Šimalčík neprijíma Kantovu náuku o vrodených umových kategóriách, rozumových ideách, apriórnych syntetických súdoch, jeho agnosticizmus a iné. Podľa neho sú všetky súdy aposteriórne, tvoria sa induktívne, hoci niektoré, ako napríklad zásada dostatočného dôvodu, sú všeobecné a nevyhnutné. Kantov agnosticizmus je mylný a taký je aj jeho názor, že Boh je len regulatívnou ideou ľudského rozumu, ktorej predmet, Boha, jeho objektívnu existenciu nepoznávame, ale len z mravných dôvodov postulujeme. J. Šimalčík nesúhlasí ani s Kantovými prívržencami prevolávajúcimi: Naspäť ku Kantovi. "Keď teda chcú už ísť naspäť — a je to nanajvýš potrebné —, tak nech idú ku jedine správnemu a pravdivému prameňu, ku očistenej a zveľadenej scholastike, ku filozofii kresťanskej, ku sv. Tomášovi Akvinskému" ([24], 179).

Keďže podľa J. Šimalčíka Boh neklame, je absolútne pravdivá aj biblia, tým skôr, že bola napísaná z vnuknutia Duchom svätým. Ak sú v nej nezrovnalosti, na ktoré poukazuje moderná veda, tak sú len zdanlivé, lebo Boh v nej vykladá svoje pravdy vzhľadom na ľudskú chápavosť, teda populárne, ľudovo. Niekdajšiemu nevedomému človeku bolo treba povedať, že Zem stojí. Ale "takéto populárne vyjadrenia označujú tiež len pravdu" ([24], 192). J. Šimalčík nevysvetlil, ako sa znáša táto pravda s vedeckou pravdou, ktorá je úplne iná a ktorú prijímal aj on, totiž, že Zem sa pohybuje. Galilei bol vraj oprávnene súdený inkvizíciou, lebo tvrdil, že možno obhajovať aj taký náhľad, ktorý sa biblii "výslovne protiví", a Bruno, človek pochybných mravov, cynik, racionalista a bláznivec, bol tiež oprávnene upálený, lebo hlásal panteizmus. Boh mu bol len svetovou dušou, celý vesmír bol podľa neho oživený a podobne.

J. Šimalčík končí svoju knihu akousi rozsiahlou filozofiou dejín. Podľa neho nie je oprávnený ani historický pesimizmus, tvrdiaci, že všetko na svete je zlé, ani jeho opak — optimizmus, hlásajúci, že všetko je dobré, ba najlepšie. Namieste je len tretia teória, podľa ktorej Boh síce dopustil na svet zlo (je dôsledkom dedičného hriechu), ale zároveň sa oň aj stará, vedie ho k cieľu, ktorým je oslava Boha a večná blaženosť človeka. Človek, najadekvátnejší obraz Boha na Zemi, musí urobiť stredobodom svojich snažení len Boha, od čoho ho však odvádza moderný liberalizmus a jeho rôzne výhonky — niektoré si zasluhujú názov l'enfant terrible —, ako sú renesancia, osvietenstvo a iné, snažiace sa urobiť centrom jeho pozornosti samého človeka. O ľudských dejinách rozhodujú veľké osobnosti, ako sú boží vyvolenci, ktoré jediné prinášajú niečo nové, tvorivé. Ešte viac však vplývajú tri historické energie, ktoré Boh votkal do ľudských dejín, a hoci pôsobia ako organicky s nimi súvisiace, sú zázračné, lebo sa z nich nedajú vysvetliť. Sú to *Starý zákon*, Ježiš Kristus a cirkev. Ony nakoniec v dejinách zvíťazia. Človek bude vykúpený na základe boja s vlastným zlom a s pomocou božej milosti. Filozofia vedie k uvedomeniu si toho, že musíme veriť, uzatvára J. Šimalčík.

Alexander Spesz

Narodil sa 23. 11. 1889 v Novej Ľubovni. Študoval na zahraničných fakultách a v Ríme dosiahol doktorát filozofie a teológie. Od roku 1918 vyučoval teológiu v košickom seminári, roku 1933 bol vymenovaný za pápežského komorníka, v rokoch 1936-1959 prednášal morálnu teológiu a filozofiu na Katolíckej teologickej fakulte v Bratislave. Zomrel 28. 11. 1967 v Bardejove.

Autorom v nejednej súvislosti podobným Šimalčíkovi bol Alexander Spesz. Aj on bojoval za očistu katolicizmu na dvoch frontoch: proti poverám a proti neprijateľným vedeckým poznatkom. Bol však menej konzervatívny ako J. Šimalčík a mal väčší prehľad o vedách. Od prírodných vied prechádzal k duchovným vedám a k filozofii, kde sa usiloval dokázať, že vzhľadom na principiálnu, kvantitatívno-kvalitatívnu nedostatočnosť vedeckého poznania náboženská viera a filozofia má v systéme ľudskej duchovnosti pevné miesto a oprávnenie.

A. Spesz bol veľmi sčítaný a literárne plodný autor, ktorý zanechal mnoho monografických prác, štúdií, článkov. Z monografií spomenieme *Okultizmus a zázrak* (1932), *Mystika, mágia, mediumizmus* (1939), *Psychológia slovenských ľudových povier* (1944), *Špiritizmus či parapsychológia?* (1947). Filozoficky sú zaujímavé predovšetkým monografie *Summarium philosophiae christianae* (*Systém kresťanskej filozofie*, 1928), *Psychoanalýza a kresťanstvo* (1934), *Hranice poznania* (1941), *Katolícka mravouka* (1948), *Boj proti vojne* (1948).

A. Spesz sa azda najviac spomedzi slovenských novotomistov — teológov zaujímal o prírodné a duchovné vedy a je pochopiteľné, že bol aj podpredsedom Akadémie vied a umení v Bratislave. Išlo mu najmä o riešenie vzťahu vedy k teológii a viere, o dokázanie možnosti ich spolupráce, predovšetkým možnosti existencie viery popri vede. Aby však mohol poukázať na pravú vieru, usiloval sa dištancovať ju, podobne ako J. Šimalčík, od ľudovej povery, a z tohto hľadiska sa aj on veľa zapodieval kritikou špiritizmu a parapsychológie. Viaceré parapsychologické javy pokladal za dokázané, a hoci niektoré vykladal prirodzeným spôsobom, o iných konštatoval, že ľudský duch sa aj bez sprostredkovania zmyslami môže dostať do styku s iným duchom, čo dokazuje, že tieto javy prebiehajú mimo priestoru a času, a teda mimo hmoty.

A. Spesz sa ďalej usiloval poukázať na rôzne kvantitatívne a kvalitatívne obmedzenia vedy, aby vyzdvihol potrebu dopĺňať ju vierou. Rešpektoval konkrétne vedecké poznatky a obracal sa proti nim, len keď niektorí vedci nimi frontálne napádali základné články viery. Tak odmietal darvinizmus a najmä freudizmus.

A. Spesz začínal svoju spisovateľskú činnosť filozofiou, ako vidieť z jeho raného diela *Summarium philosophiae christianae*, ktoré vyšlo v Turíne a v ktorom podal krátky prierez novotomistickou filozofiou. Z jej hľadiska kritizoval ostatné, aj novodobé filozofické systémy. Zaujal tu aj postoj k vede, usilujúc sa napríklad využiť teóriu entropie — ako potom J. Šimalčík — na podporu názoru, že svet bol stvorený z ničoho. Prijíma aj evolúciu živočíšstva, ale žiada, aby sa doplnila vnútorným princípom, t. j. Bohom ako stvoriteľom živočíchov a vedúcim činiteľom evolúcie. Neskôr, v *Hraniciach poznania* už nevie,

či má prijímať nemennosť alebo vývoj druhov, je však rozhodne proti myšlienke vývoja človeka. "Čo sa týka *človeka,* odmietame každú evolúciu" ([25], 42).

V tridsiatych rokoch, keď sa v radoch slovenských novotomistov ozývali hlasy proti freudizmu, vystúpil osobitnou monografiou proti nemu ako proti novému kritikovi kresťanstva aj A. Spesz. Ak totiž najstaršie kritiky náboženstva mali viac-menej osvietenský charakter, ak marxizmus poukazoval na hospodársko-sociálnu biedu ako na hlavný zdroj náboženstva, tak freudizmus ho vysvetľoval ako vonkajší prejav vnútorných, nevedomých a podvedomých konfliktov ambivalentných ľudských inštinktov. A. Spesz sa obracia predovšetkým proti Freudovej práci *Totem a tabu* (1913) a treba konštatovať, že pokiaľ ju kritizuje racionálne a logicky, hovorí zväčša výstižne. Keď však obhajuje biblické názory a články viery, stavia proti Freudovi to, čo on psychoanalyticky vyvracal, a tu sa jeho kritika míňa účinkom. Duchovia a čerti sú mu skutočnými bytosťami, nie projekciami ľudských duševných stavov navonok, zázraky sú skutočné udalosti, nie recidívy detskej viery vo všemohúcnosť zázrakov a podobne.

A. Spesz sa vrátil k filozofii v *Hraniciach poznania,* kde sa usiloval už dôkladnejšie vymedziť kompetenciu vedy, filozofie a viery. Tvrdí, že veda a filozofia, a to aj tomistická, opierajúca sa len o rozum, sú nedostatočné, medzerovité, relatívne, hoci aj vývojaschopné, preto ak chceme získať absolútne poznanie, musíme ich dopĺňať vierou, zjavením pochádzajúcim priamo od Boha. Viera je teda doplnkom vedy a filozofie, doplnkom rozumu. Neprotirečia si a nemôžu si protirečiť, lebo ich oblasti sa neprekrývajú, a tak vládne medzi nimi súlad. A. Speszovi ide predovšetkým o to, aby dokázal potrebu viery ako završenia poznania. S obdivuhodnou usilovnosťou zozbieral citáty vedcov a filozofov poukazujúce na všestrannú obmedzenosť, nemohúcnosť, ba niekedy až nezmyselnosť vedeckých poznatkov, aby v protiklade k nim vyzdvihol vlastnosti viery. Veď filozofiu pokladal len za "cintorín omylov" a mohla by sa vraj nazývať aj paradoxológiou, kým náboženstvo, viera je mu najvyšším výkonom ľudského umu!

A. Spesz nesúhlasí s dvomi krajnými názormi na ľudské vedenie, podľa ktorých buď vieme veľa, alebo nevieme nič. Podľa neho treba zaujať stredné stanovisko, podľa ktorého vieme niečo. Oprávňuje ho k tomu jeho kriticko-realistická noetika. Svet je podľa neho poznateľný, teda každá oblasť poznania má svoje pravdy, ale aj omyly. V podstate rozoznáva tri príčiny nedostatočnosti poznania. Prvou je kvantitatívna a kvalitatívna nedostatočnosť zmyslov. Druhou je nedostatočnosť rozumu budujúceho na zmysloch. V *Sumáriu* A. Spesz hovorí, že rozum získava primárne idey zo zmyslovej skúsenosti, kým sekundárne vlastnou úvahou. Sekundárne však pochádzajú z primárnych, a tak celé rozumové poznanie pochádza pôvodne zo zmyslov. Preto je rozum sám osebe prázdnou doskou. Napokon tretím zdrojom poznania a jeho chýb je dedukcia, ktorá môže do určitej miery dopĺňať zmyslové poznanie, ale sama je nedostatočná, lebo premisy môžu byť mylné, rozum nemusí chápať jednoznačné spojenie medzi premisami a záverom a podobne.

A. Spesz potom prechádza niektorými vednými disciplínami (všeobecnou históriou, fyzikou, chémiou, geológiou, astronómiou, biológiou, empirickou psychológiou, ba aj parapsychológiou) a všade poukazuje na to, čo v nich už vieme, ale ešte viac na to, čo nevieme. Napokon sa dostáva k filozofii, konkrétne k metafyzike, ktorá je pre neho naj-

zaujímavejšia. Rozdiel medzi ňou a vedou vidí okrem iného v tom, že kým vo vede je ešte možný pokrok a hranice poznania sa môžu stále posúvať ďalej, hranice filozofie už posúvať nemožno. Napríklad filozofia poznáva substanciu. Poznáva ju rozumom odkázaným na zmysly, ktoré však k nej neprenikajú. Preto nepreniká k nej ani rozum a tieto hranice sú neodstrániteľné. Rozum nemôže preniknúť ani k poslednému základu bytia, k Bohu. Čiastočne tu pomáha dedukcia, ktorá predsa len dovoľuje usudzovať na niečo, o čom zmysly neinformujú.

Aj metafyzika má teda svoje obmedzenia, na ktoré sa A. Spesz usiluje poukázať, hoci aj ona má "pevné body". Platí to aj o jej časti teodicei čiže prirodzenej teológii. Aj tu je niečo isté, a to vedenie o existencii Boha. Možno ju s istotou vyvodiť známymi dôkazmi Tomáša Akvinského, ktoré A. Spesz uvádza len zbežne. "Dôkazy z pohybu, z príčin, z jestvovania kontingentného bytia a z poriadku vedú s istotou k jestvovaniu nehybného pohybovateľa, nezapríčinenej príčiny, nevyhnutného bytia a usporiadateľa" ([25], 89).

Takto však poznávame len existenciu Boha, pokračuje A. Spesz, nie však jeho esenciu. Nepoznávame napríklad nehybného Hýbateľa samého osebe, lebo skúsenosť a rozum hovoria, že každý hýbateľ je sám hýbaný; nepoznávame nezapríčinenú príčinu, nevyhnutnú bytosť a iné. Napriek tomu Spesz predpokladá, že dôkazy Tomáša Akvinského sú presvedčivé.

Podobne je to aj s inými vlastnosťami Boha. Ak tvrdíme, že Boh je dobrý, pojem dobroty sme síce vytvorili na základe skúsenosti, ale tým, že sme z nej odstránili všetku nedokonalosť, nemôžeme ju chápať. Tak nechápeme ani božiu nekonečnosť, večnosť, jednoduchosť a iné vlastnosti.

Tak A. Spesz napokon dospieva ku svojmu cieľu. Racionálna, prirodzená teológia uvažujúca o Bohu bez zjavenia, hovorí o ňom len málo istého. Keďže však chceme, ba musíme mať o ňom úplnú istotu, rozum treba doplniť vierou, zjavením sa Boha samého, ktorý sa dal človeku spoznať v kresťanskom náboženstve. Veda (a v jej rámci aj filozofia) teda nie je proti viere, ale sa dopĺňajú. Ba čo viac, "veda ... *nevyhnutne vedie k viere* ... viera spravidla sa začína tam, kde veda prestáva. Nie je teda správne hovoriť o boji medzi vedou a vierou" ([25], 98). A. Spesz žiadal, aby sa uvažovalo aj o pravdách viery, lebo keď sa viera izoluje od vedy, neslúži to na jej prospech.

A. Spesz sa hlásil k novotomistickej filozofii, preto je podľa neho filozofia "v ozajstnom zmysle slúžka teológie" ([26], 21). Takáto filozofia kvitla vraj v stredoveku, potom ju však filozofi začali opúšťať, čo malo tie najhoršie následky, lebo to viedlo k protestantizmu, k encyklopedizmu, kantovstvu. A. Spesz nesúhlasí so žiadnym monizmom, ani idealistickým, nehovoriac už o materialistickom, nesúhlasí s panteizmom, v ktorom vidí ateizmus, s pragmatizmom, pozitivizmom a inými smermi. Proti "akozmistickému idealizmu", t. j. takému, čo popiera objektívnu existenciu materiálneho sveta a pokladá ho len za predstavy, či už človeka (Fichte), alebo Boha (Berkeley), namieta, že Boh by nás takto klamal a že niet dôvodu, prečo by to robil. Materiálny svet objektívne existuje, nie je predstavou nikoho a človek je schopný poznávať a využívať ho. Pravda je totiž zhoda rozumu s vecou. Jej kritériom je objektívna evidencia, očividnosť, s akou zmysly a rozum

reprodukujú veci. Preto Spesz odmieta agnosticizmus, ba aj Lockov empirizmus. Vo viacerých súvislostiach sa hlási — cez Tomáša Akvinského — k Aristotelovi.

A. Spesz, ktorý sa za slovenského štátu nevyjadril k otázke vojny, zaujal k nej stanovisko v roku 1948, keď začínala hroziť vízia tretej svetovej vojny. Ako naznačuje už titul jeho knihy, *Boj proti vojne,* vojnu odsudzuje, hoci pripúšťa oprávnenosť obrannej vojny. Príčinou vojny môže byť podľa neho nacionalizmus, hospodárske záujmy a podobne, ale jej hlavnou príčinou je egoizmus. Vojna je teda mravným problémom a možno ju odstrániť spojením sa európskych, alebo ešte lepšie svetových národov do jedného štátu. A. Spesz sa prihovára za "zdravú demokraciu", hlásanú Piom XII., ktorý požaduje tri vlastnosti predstaviteľov jej verejnej moci: mravnú výšku, praktickú spôsobilosť a duševnú schopnosť.

Napokon Speszova *Katolícka mravouka* je venovaná neinformovanej laickej inteligencii. Katolícku mravouku definuje ako "vedu o slobodných ľudských činoch smerujúcich k dosiahnutiu konečného nadprirodzeného cieľa" ([11], 7). Mravné činy musia byť aspoň relatívne slobodné v indeterministickom zmysle, lebo pri úplnom determinizme niet mravnej zodpovednosti. Cieľom mravnosti je videnie Boha, maximálne priblíženie sa k nemu a blaženosť z toho plynúca. Aj mravné direktívy, zákony pochádzajú od Boha. Sú trojaké: večné, prirodzené a pozitívne. Večné existovali najprv v božom rozume, potom v stvorenom svete. Takto existujú aj v človeku, ktorý ich poznáva rozumom a uskutočňuje slobodnou vôľou. Patrí k nim napríklad Desatoro. Sú všeobecné, majú na zreteli blaho celého ľudstva, sú nemenné a večné. Správny rozum je teda normou, meradlom mravných činov. Ozýva sa vo svedomí, ktoré je úsudkom praktického rozumu o tom, či nejaký čin je prikázaný, zakázaný, alebo dovolený. Ide tu vlastne o Kantov kategorický imperatív, konštatuje A. Spesz, ibaže Kant sa mýlil v tom, že ho nevyvodzoval z Boha, ale len z človeka. Ba sú autori, ktorí pokladajú najvšeobecnejšie morálne princípy za vrodené, napríklad: dobro treba robiť, zlu sa treba vyhýbať; čo nechceš aby ti druhí robili, nerob ani ty im! Nie sú však vrodené, iba ľahko pochopiteľné, evidentné. Napokon, pozitívny boží zákon zjavil človeku Boh v *Starom,* ale najmä v *Novom zákone* a vyjadruje ho napríklad prikázanie: Milovať budeš blížneho svojho ako seba samého! Pozitívne zákony vynáša aj štát a ich cieľom je pozemská blaženosť občanov. Toto právo vychádza z prirodzeného práva a pramení teda tiež v Bohu. Bez prirodzeného, teda božieho práva niet nijakého práva, uzatvára A. Spesz.[5]

---

5 Podrobnejšie som Speszovu filozofiu analyzoval v štúdii *Novotomistická filozofia Alexandra Spesza.* In: Ateizmus, r. 15, č. 4, Bratislava 1987.

Maximilián Chladný-Hanoš

Narodil sa 17. 2. 1912 v Starých Horách. Teológiu študoval najprv v banskobystrickom seminári, potom v Ríme. Od roku 1938 pracoval v pastorácii a až do svojej emigrácie roku 1949 prednášal filozofiu v nitrianskom a banskobystrickom seminári.

Najagilnejším slovenským novotomistom za slovenského štátu a krátko po ňom bol Maximilián Chladný-Hanoš. Jeho filozoficky pozoruhodnými prácami sú monografia *Láska k národu* (1941) a štúdie vo **Filozofickom zborníku:** *Ethos v nacionalizme* (1940), *Zákonitosti vývinu a stupne ich overenia* (1944) a *Okolo filozofie sociologickej školy hospodárskej* (1946). Kriticky vystupoval vo svojich recenziách: *PhDr. Jozef Dieška, Kritický, či intuitívny realizmus? K sporu o bezprostredné poznanie skutočnosti* (1946), *Igor Hrušovský, Francis Bacon a rozkvet anglickej filozofie* (1946), *Kritické poznámky ku knihe Sv. Štúra "Rozprava o živote" z hľadiska kresťanskej morálky* (1947) a v iných.

Hoci M. Chladný-Hanoš bol vari naším najväčším novotomistickým oslavovateľom stredoveku ako "zlatého veku" a hrdo sa hlásil k "jedine správnej a zdravej" filozofii "scholastickej, aristotelsko-tomistickej", najviac sa zaujímal o viaceré javy vtedajšieho spoločenského, vedeckého a filozofického života, aj keď ich zväčša odsudzoval ako symptómy úpadku novoveku, voči ktorému mal v podstate také isté výhrady ako jeho kolegovia. Kým však oni kritizovali súčasnosť často len globálne a abstraktne, M. Chladný-Hanoš bol zväčša celkom konkrétny. Jeho *Láska k národu* je najpodrobnejšou analýzou problematiky národa, aká vtedy na Slovensku vznikla, a bola najväčším príspevkom do diskusie o nacionalizme, ktorá sa tu už rozbiehala. Ešte pred vydaním knihy prispel do diskusie štúdiou *Ethos v nacionalizme* a inými, uverejnenými v **Slovenských pohľadoch.** Sám Chladný-Hanoš bol stúpencom kresťanského nacionalizmu.

So súdobou vedou a filozofiou polemizoval predovšetkým cez kritiku I. Hrušovského. Sústredil sa na jeho knihy a štúdie počnúc *Teóriou vedy* (1942) cez *Vývin vedeckého myslenia* (1942), *Francisa Bacona a rozkvet anglickej filozofie* (1945), *Kritiku intuitívneho realizmu* (1945) a končiac *Engelsom ako filozofom* (1946). Kritizoval ich, odsudzoval Hrušovského názory ako nevedecké a pokúšal sa dokázať, že pravdivé riešenie problematiky podáva novotomizmus. Tak odsúdil novopozitivizmus, evolucionizmus, predovšetkým darvinizmus, Bachofenovu myšlienku niekdajšej gynekokracie v ľudskej spoločnosti (Hrušovský preložil do slovenčiny prvú kapitolu Bachofenovej knihy *O materskom práve,* 1942), odmietol Hrušovského hodnotenie F. Bacona a s veľkou vehementnosťou kritizoval aj marxizmus, ako ho podávali Hrušovský v tejto monografii a Stalin v práci *O dialektickom a historickom materializme.* Hoci M. Chladný-Hanoš občas zjednodušoval, skresľoval, prejavoval nedostatočné znalosti a oponoval len novoscholastikou, nemožno mu uprieť invenciu, súdnosť a schopnosť vedeckej argumentácie. Hrušovský však na jeho kritiky nereagoval.

M. Chladný-Hanoš vydal v emigrácii protimarxistickú knihu *Hmota sa búri* (1953), ktorú napísal ešte na Slovensku, kde tajne kolovali jej opisy medzi slovenskou inteligenciou.

V knihe *Láska k národu* rozoberá M. Chladný-Hanoš podrobne a z viacerých hľadísk problém nacionalizmu a iné, s ním súvisiace problémy, pričom o slovenských pomeroch hovorí vcelku málo. Knihu chápe ako apologetiku katolicizmu a v jeho rámci aj kresťanského nacionalizmu. Preto v nej nábožensko-filozofické hľadisko prevláda. Je to katolícky pohľad na človeka vôbec a na národ ako na dôležitú zložku jeho života. Náboženskému aspektu autor podriaďuje aj aspekt etnografický, historický, etický z tohto hľadiska rieši problémy národovectva, vlastenectva, štátu, poslušnosti voči štátnej autorite, internacionalizmu, šovinizmu a iné. Autor završuje svoje úvahy filozofiou dejín. Táto filozofia prechádza do teológie dejín, pretože práve v tejto práci svetskú filozofiu najviac zavrhuje a konštatuje, že "rada ustupuje silnejšej a prezieravejšej viere" ([27], 133).

Podľa autora národ je nepopierateľnou historickou skutočnosťou a navrhuje definovať ho ako "ľudské spoločenstvo, ktoré na základe kultúrnej jednotnosti prejaví vôľu, aby ho pokladali výslovne za osobitný "národ"" ([27], 32). Tvorcom a udržiavateľom národov je Boh, preto národy sú pozitívne danosti a budú existovať aj v Božom kráľovstve. Boh stvoril rôzne veci, a teda aj národy preto, aby tým konkrétne prejavil svoje nekonečné vnútorné Bohatstvo, viditeľné v celom bytí. Schopenhauerovské principium indiscernibilitatis hovorí, že niet ani dvoch vecí, ktoré by sa nedali rozlíšiť špecifickými znakmi. Platí to aj o národoch.

Podľa M. Chladného-Hanoša láska k národu je zdôvodniteľná nábožensky, lebo Kristus miloval svoj židovský národ, hoci jeho väčšia časť v Krista neuverila a zavrhla ho. Kristus bol národovcom. Keďže všetky národy pochádzajú od prvých ľudí, stvorených Bohom, všetky sú rovnocenné, súrodenecké, majú sa milovať a nevyvyšovať sa nad iné. M. Chladný-Hanoš ostro odsudzoval aspoň teoreticky šovinizmus, pohanskú nenávisť voči iným národom (keďže všetci ľudia sú našimi blížnymi, máme ich bez ohľadu na ich národnosť pokladať za hodnotnejších, než sme my sami), podrobovanie si jedných národov druhými z akéhokoľvek dôvodu, otročenie slabších silnejším, ba vo väčšine prípadov pripúšťal právo utláčaného povstať proti utláčateľovi zbraňou, hoci ideálne by bolo bojovať proti nemu silou ducha. Tak bojoval M. Gándhí a na Slovensku A. Hlinka. Svetského predstaveného treba zväčša až po sebazaprenie poslúchať, lebo je tiež ustanovením božím a "kto siahne na neho, siahne na Boha". Ani M. Chladný-Hanoš nesúhlasil s uzurpátorstvom nemeckého nacizmu, proti ktorému sa ostro vyslovoval vo svojich povojnových štúdiách. Odsúdil však aj internacionalizmus, hlásaný slobodomurárstvom, marxizmom a inými hnutiami.

Hoci nacionalizmus je veľkou novovekou vymoženosťou, síce neznámou v "krásnej stredovekej kresťanskej Paneurópe" a podnietenou takými prúdmi, ako boli humanizmus, renesancia, protestantizmus a osvietenstvo, ktoré oslabili pravé stredoveké kresťanstvo, nemožno ho klásť nad náboženstvo, ktoré zostáva tou najvyššou hodnotou. Aj národ a jeho kultúra, ba aj štát pripravujú človeka pre jeho náboženský cieľ, pre jeho pozemskú morálnu a duchovnú vyspelosť, svätosť a nadpozemskú večnosť. Človek stvorený Bohom sa vracia k Bohu. Kým je človek na zemi, celé ľudstvo sa má zbratať a má uskutočniť božie kráľovstvo na zemi, kde bude panovať spravodlivosť, láska, mier a iné vytúžené hodnoty.

Smernice k tomu dáva kresťanské, katolícke náboženstvo, kým svetská filozofia sa k takýmto ideálom nemôže sama dopracovať.

Ak sa slovenskí novotomisti obracali proti darvinizmu a dialektickému evolucionizmu len zbežne, M. Chladný-Hanoš im venoval rozsiahlu štúdiu *Zákonitosti vývinu a stupne ich overenia*, kde sa pokúša obidve teórie systematicky vyvrátiť. Začína prírodnými vedami. V abiotickej sfére síce badáme zmenu jedného prvku na druhý, hovorí, nebadáme však prechod od neživého k živému. Paleontológia nehovorí o vývoji vyššieho živočíšstva z nižšieho nič, lebo často nachádzame v tých istých geologických vrstvách vyspelejšie živočíchy popri primitívnych. Prechodné tvary sa nenašli a tvrdiť bez podkladov, že vyhynuli, je nevedecké. Ak aj nachádzame vo vrstvách nasledujúcich po sebe stále vyššie živočíchy, neznamená to, že vznikli z nižších, ale len to, že sa vynárajú po sebe. Kauzálny výklad je tu falošný, postupuje podľa zásady: Po tom, a teda preto. V rámci druhov existujú síce variácie, ale sa nededia. Existujú aj mutácie, ale tiež len vnútri druhu; nezistilo sa, že by takto vznikali nové, vyššie druhy. Platí to aj o človeku. Takzvaní predchodcovia človeka sú len mutácie pôvodného človeka, ktorý sa teda nevyvinul zo svojho predchodcu. Haeckelov biogenetický zákon, podľa ktorého ľudské embryo prechádza vývojovými štádiami, ktorými prešiel človek a život vôbec od najnižších tvorov, tiež nič neprezrádza, lebo všetky živočíchy sa vyvíjajú z jednej bunky a vo svojom vývoji sa v podobných okolnostiach aj dlho na seba podobajú.

Slovom, vývoj vyššieho z nižšieho veda predbežne nedokázala, všetko sú len hypotézy, dohady alebo predsudky, viera v zázraky, ba takmer podvody (ako v Haeckelovom prípade) a celá descendenčná teória je "ako slnko jasnou ilúziou", dodáva M. Chladný-Hanoš v inej štúdii ([28], 58). A tak sa aj tento autor dostáva k teistickej, kreacionistickej teórii, ako hovorí, ktorá hlása "možnosť, že svet stvoril Veľký Duch a postupne, ako sa tvorili nové životné podmienky, tvoril Boh i nové druhy živočíšstva a starým dal vyhynúť" ([29], 32). Vedy síce napredujú, konštatuje autor, no keď sa majú povzniesť až k metafyzickým otázkam, sú "zanovito nepokrokové" a radšej upadajú do "zvieracieho — odpusťte tvrdosť výrazu — agnosticizmu", než aby uznali niečo viac, než sú zmyslami vnímateľné skutočnosti.

M. Chladný-Hanoš sa však neuspokojuje s prírodou a prechádza k ľudskej spoločnosti, ktorú nazýva psychickou sférou človeka. Uznáva síce, že je tu vývoj, ale vidí ho len v postupných zmenách vo vede, filozofii, umení, technike a inde. Avšak "či jestvuje skutočný pokrokový vývin v spoločenskom nažívaní ľudí, je veľmi otázne" ([29], 38). Marxistický výklad dejín znásilňuje historické fakty i psychofyzickú konštrukciu človeka, keď sa pokúša vysvetliť vývoj hospodárskym činiteľom. Popri ňom totiž pôsobia aj činitele náboženské a vôbec svetonáhľadové, ďalej vzdelanie, invencia, túžby ľudí a iné. Ako J. Šimalčík, tak aj M. Chladný-Hanoš sa dovoláva Wundtovho zákona tvorivých výsledkov, podľa ktorého v každej dejinnej udalosti ako účinku je viac, než bolo v jej príčinách. Hrušovský sa mýli, ak chce celý vývoj psychickej sféry vysvetliť "mutačným dialektickým pohybom". Vo vede, umení, filozofii a inde platí aj pozvoľný vývoj, bez antitézy. "Vývoj sa z veľkej väčšiny uberá touto evolučnou cestou a len z času načas príde antitetická mutácia ("revolúcia", prelom)" ([29], 39).

M. Chladný-Hanoš sa obracia proti marxizmu v Hrušovského (*Engels ako filozof*) a Stalinovom podaní ešte raz, a to v článku *Okolo filozofie sociologickej školy hospodárskej*. Argumentuje tu proti marxistickej ontológii, noetike a znovu sa podrobnejšie vracia k dialektike vývoja.

Ak je kritériom pravdivosti ideí prax, napríklad kritériom marxistických ideí prax výstavby socializmu v ZSSR, argumentuje M. Chladný-Hanoš, potom kapitalistická prax v Amerike a Anglicku potvrdzuje úspešnosť kapitalizmu v týchto krajinách. Ba toto pragmatistické kritérium potvrdzuje aj pravdivosť názoru o samostatnej existencii ľudskej duše a kresťanstva, ktoré prejavilo v dejinách obrovskú mobilizačnú silu. Hrušovský hovorí o materialistickej, hoci by mal správne hovoriť o realistickej noetike. Materializmus je metafyzický pojem, no marxizmus pozná len dialektický a metafyzický materializmus, hoci posledný by sa mal nazývať statický. Stalin nedokazuje oprávnenosť materialistického svetonáhľadu, pretože pravdivý je len kresťanský spiritualizmus. Oveľa menej sa stretávame s dialektickými skokmi než s evolučnou postupnosťou a idey sú často silnejším hýbadlom ľudí než hospodársky záujem. Dokázali to svojím životom aj Marx a Engels. Dialektika neplatí ani vo vývoji pravdy, lebo pravda je statická, často večne platná. Je to zhoda myslenia s vecou, ako hlásala scholastika. Na druhej strane však marxizmus pokladá za nemenné také pravdy ako: Boh nejestvuje, všetko vo svete sa deje dialekticky a iné. V Hrušovského knihe je podľa neho dobré len to, čo je v nej scholastické a novoscholastické (názor na univerzálie a kauzalitu).

M. Chladný-Hanoš sa tu predstavuje aj v inej súvislosti. Proti Hrušovského kritickému realizmu v noetike stavia Losského intuitívny realizmus, ku ktorému sa medzitým prepracoval, ako svedčí jeho recenzia knihy J. Diešku *Kritický či intuitívny realizmus?* Hovorí v nej, že sa "o noetických názoroch intuitívneho realizmu dal autorom plne presvedčiť" ([30], 74). O kritickom realizme tvrdí, že je to len zakuklený starý noetický idealizmus, ktorý sa rúti do skepticizmu a solipsizmu. Sám Tomáš Akvinský by vraj mohol — spolu s H. Drieschom — byť korunným svedkom pre intuitívny realizmus. Dôležité je pre M. Chladného-Hanoša to, že tento systém, tak ako aj kresťanstvo, pokladá ľudskú dušu za nadpriestorového a nadčasového činiteľa, že pestuje metafyziku, v dôsledku čoho "Kantov umieráčik nad ňou je zlomený".

Ak je teda podľa M. Chladného-Hanoša intuitívny realizmus zistiteľný už u Tomáša Akvinského, tak aj na F. Baconovi je dobré najmä to, čo prevzal od scholastiky (substancia, kvalita, matéria-forma), ale aj upozornenie na plánovitý postup vo vedeckej práci, objavenie nových vedných disciplín a kritika idolov ako prekážok poznania. Jeho vyzdvihovanie materiálneho prospechu z vedy bol však jeho hlavný hriech, nie zásluha. "Novovek", ktorého mal byť heroldom, bol vlastne úpadkom, lebo v porovnaní so zosocializovaným blahobytom stredoveku vytvoril "psancov Zeme" — proletárov. Rútime sa aj s pomocou Baconovou do skazy a záchrana je len v návrate k Tomášovi a Františkovi, ba lepšie povedané, ku Kristovi ([31], 290).

Napokon v poznámkach proti *Rozprave o živote* Sv. Štúra obracia sa M. Chladný-Hanoš proti Štúrovmu názoru na nezávislosť mravnosti od náboženstva. Takto konajúci človek je len vysnívaný. V mravnosti s Bohom ide o sebazáchovu ľudstva, bez neho o samovraždu, tvrdí.

Juraj Rajec

Narodil sa roku 1906 v Dubnici nad Váhom. Za slovenského štátu bol odborným radcom Ministerstva školstva a národnej osvety. Od roku 1941 prednášal filozofiu práva na Právnickej fakulte Slovenskej univerzity.

Aj Juraj Rajec bol laickým, prírodovedecko-humanitným apologétom novotomizmu. Z jeho prác spomenieme štúdie *Sv. Tomáš — stĺp kresťanskej kultúry* (**Svoradov** 1938, 5-6) a *O svojskú filozofiu našich dejín* (**Kultúra** 1940, 9-10). Jeho hlavnou prácou je monografia *Princípy hierarchie normovej* (1940).

Ako vidieť už z názvu Rajecovej štúdie o sv. Tomášovi, aj on sa hlási k Tomášovi Akvinskému. Volá po návrate k nemu ako kantorovi "správneho poznania a vzácnych cností" ([36], 6).

O Tomáša Akvinského, ale aj o iných autorov opiera sa J. Rajec aj v knihe *Princípy hierarchie normovej,* v ktorej si vytýčil cieľ určiť najvyššie pojmy a princípy bytia a poznania a na ich základe aj konania. Najvyššie princípy sa skladajú z najvyšších pojmov ako: bytnosť, bytie, vec, niečo, čosi, pravda, dobro, krása, veľkosť, váha, podoba, priestor, čas a iné. Hoci sú obsiahnuté v celom poznaní, teda aj vo vede, vedy ako také o nich neuvažujú a robí to len filozofia. Rajecova kniha je preto filozofickým pohľadom na bytie cez vedy o ňom, na anorganickú a organickú prírodu s osobitným zreteľom na človeka, jeho fyzikum a psychikum, na jeho svetonázor a filozofiu ako vedu vied, reprezentovanú predovšetkým noetikou, etikou a metafyzikou, bez ktorej filozofia nie je možná. Táto filozofia je novotomistická. Autor nachádza tri najvyššie, už neodvoditeľné a navzájom neredukovateľné princípy bytia a poznania: princíp kontradikcie, dostatočného dôvodu a kauzality.

Bytie, nazývané vo všeobecnosti aj vesmír, malo začiatok — vzniklo z hmoty a sily stvoriteľským aktom božím — a podľa zákona entropie bude mať aj koniec. Aj J. Rajec sa tu dovoláva Jeansovej knihy *Vesmír okolo nás.* Zo Slnka vznikla pred viac než 2000 miliónmi rokov Zem, na ktorej sa po určitom vývojovom štádiu zrodil život a jeho vrchol — človek. Živočíšne druhy vrátane človeka vznikli naraz, tiež stvorením božím a "vývoj základných druhov nešiel jedon z druhého, ale jedon vedľa druhého" ([32], 55). Aj J. Rajec odmieta Darwina, ktorého teóriu vraj zničil Mendel objavením dedičnosti.

Aj človek bol stvorený. Skladá sa zo smrteľného tela a nesmrteľnej duše, cez ktorú sa spája s Bohom. Prevahu má duša, telo jej pri poznávaní zacláňa. A ak výskum zákonitosti subatomárnej oblasti je sťažený platnosťou princípu neurčitosti, ak v makroskopickom, ale anorganickom svete platí klasická kauzalita, tak v živej prírode je mechanistická kauzalita suspendovaná, lebo organizmus koná účelne a človek má už aj slobodnú vôľu, ktorej charakter však Rajec bližšie neurčuje. Človek poznáva bytie, chce poznať aj jeho posledné princípy, čo mu umožňuje správna filozofia, schopná podať odantropomorfizovanú, objektívnu pravdu, dôležitú v každom poznaní. Jej základom je realistická, presnejšie povedané umiernene realistická noetika, podľa ktorej pravdivo poznávame samu objektívnu skutočnosť. Pravda existuje vo veci, keď ju však človek poznáva, existuje aj v rozume. Je

to zhoda rozumu s poznávanou vecou. V pravdivom akte sa poznávajúci subjekt stáva ideálne tým, čím je poznávaný objekt reálne. Pravda je obsiahnutá už v zmysloch, ktoré však nie sú schopné ju poznať. Platí teda zásada: Nič nie je v rozume, čo predtým nebolo v zmysloch, hoci aj Rajec uznáva určité bezprostredne evidentné pravdy, napríklad najvyššiu mravnú zásadu.

Od poznávania toho, čo je, od noetiky, dostáva sa človek k poznávaniu toho, čo má byť, k etike, hoci autor tento termín nepoužíva a hovorí len o mravnom a sociálnom poriadku. Tu už platí slobodná vôľa pôsobiaca cez praktický rozum. Usiluje sa o dobro, ktorého mierou je absolútne dobro, a cezeň o absolútnu blaženosť a dokonalosť. Najvyšší princíp praktického rozumu, podľa ktorého treba robiť dobro a vyhýbať sa zlu, je človeku vrodený, metafyzicky založený bezprostredne v ľudskom rozume a ďalej bezprostredne v božom rozume, na ktorého svetle ľudský rozum participuje.

Slobodná vôľa teda túži po adekvátnom objekte, ktorým je nekonečné dobro a sloboda, a takto je akozmická, má metafyzický apetít, ako hovorí autor. Preniká, hoci už len vierou ako nadprirodzeným prameňom poznania, do nadprirodzenej oblasti a usiluje sa o splynutie s absolútnou pravdou, dobrom a krásou v jednote, ktorou je Boh. Ak v anorganickej a organickej ríši bytia, do ktorej patrí človek svojím telom, platí poriadok nevyhnutnosti a v druhej, duchovno-morálnej, poriadok slobody, tak v tretej, v oblasti viery, platí poriadok milosti.

Bytie sa riadi nemenným, večným zákonom, ktorý jestvoval najprv v mysli Boha ako poriadok medzi ideami vecí budúceho bytia, ale po jeho stvorení existuje aj v ňom. Je daný v inštinkte a rozume aj človeku, a to ako prirodzený zákon, ktorý poznáva rozumom a ktorý, keď ho poslúcha, ho vedie k jeho najvyššiemu cieľu. Jeho prejavom je napríklad Desatoro, vpísané, ako sa obrazne hovorí, do ľudského srdca a formulované už v *Starom zákone*. Z prirodzeného zákona plynie prirodzené právo človeka.

Rajecova štúdia *O svojskú filozofiu našich dejín* poukazuje na cyrilometodskú ideu ako špecificky slovenskú národnú filozofiu, na rozdiel napríklad od idey svätoštefanskej, maďarskej. Vinie sa dejinami Slovákov a inšpiruje najmä katolíkov ku kultúrnym činom. Autor ju však bližšie necharakterizuje, nehovorí, prečo ju pokladá za filozofiu (hoci ňou myslí asi len kresťanské náboženstvo), a sám k nej nepristupuje s filozofickým nadhľadom, takže štúdia nespĺňa to, čo sľubuje jej názov.

Anton Ján Šurjanský

Narodil sa 6. 1. 1912 v Muránskej Huti. Študoval v banskobystrickom rímskokatolíckom seminári a dvakrát v Ríme. Od roku 1940 bol profesorom biblických štúdií v banskobystrickom seminári. V rokoch 1943-44 redigoval ***Filozofický zborník****, od roku 1946 bol predsedom Filozofického odboru Matice Slovenskej. Viedol pracovnú komisiu pre prípravu slovenského filozofického slovníka. Roku 1951 sa zriekol profesúry a venoval sa pastorácii. V šesťdesiatych rokoch odišiel do Bratislavy. Zomrel 12. 3. 1991.*

O Bohu, svete a v ňom o človeku novotomisticky uvažoval Anton Ján Šurjanský. Vo **Filozofickom zborníku** uverejnil tri filozofické štúdie: *Pojem logos v gréckej a helenistickej filozofii a teológii* (1941), *Bytostná tvárnosť súcna* (1943-1944). Do diskusie o nacionalizme zasiahol štúdiou *Národovectvo ako súčiastka svetového náhľadu* (1943).

Hoci sa A. J. Šurjanský v podstate pridržiava novotomizmu a vykladá najmä jeho ontológiu, uplatňuje aj vlastnú interpretáciu, argumentáciu a osobné stanoviská. Je totiž veľmi sčítaný, dobre pozná aj súčasnú a v jej rámci aj neteologickú literatúru, nemá k nej apriórny odpor a vie sa s ňou seriózne vyrovnať; tak s filozofiou života, ako aj s existencializmom a inými. Pozná aj Blondela, propagovaného Š. Polakovičom, a vie ho využiť. V diskusii o nacionalizme sa síce nie otvorene, ale jednoznačne stavia proti nemeckému nacizmu, rasizmu, ale aj proti nacionalizmu.

Štúdia o pojme logos je pre nás málo zaujímavá, lebo sleduje, ako prešiel tento pojem z gréckej filozofie do židovskej a kresťanskej teológie. Oveľa zaujímavejšia je štúdia *Bytostná tvárnosť súcna,* ktorej čítanie sťažuje len pokus, za slovenského štátu bežný a často vydarený (zvlášť u A. J. Šurjanskeho), nahradiť latinskú filozofickú terminológiu slovenskou. Autor v nej sleduje tri druhy bytia: hmotné, duchovno-hmotné a duchovné. Hmotné bytie je nám dané zmyslami a jeho objektívnu existenciu novoveká noetika sproblematizovala. A. J. Šurjanský sa hlási ku kritickému realizmu, predpokladá, že toto bytie existuje aj objektívne, hoci jeho poznávanie je subjektívne podmienené. Predpokladá aj to, že rozum je schopný prenikať za zmysly, do transcendentna, budovať nosnú metafyziku a poznávať ňou substanciálne bytie, a tak aj čisto duchovného Boha. Rozum je totiž organickou zložkou bytia, je schopný ho poznávať a zákon príčinnosti, ktorým sa rozum povznáša k Bohu ako k prvej príčine, je aj zákonom hmotného a duchovného bytia, namieta A. J. Šurjanský proti Kantovi. Veda sa obmedzuje len na skúsenostné poznanie, metafyziku nepestuje, ale pripravuje jej pôdu. Ak vedec nedovolene zabieha do metafyziky, škodí tým svojej veci. Ak sa však zase filozofia obmedzuje len na vedu a zavrhuje metafyziku, ako to robí scientizmus, novopozitivizmus, prestáva byť filozofiou.

Hmotné, javové súcno nie je bytím samým, ale len vonkajším prejavom svojho nositeľa, na ktorého poukazuje a umožňuje cestu k nemu. Chýba mu dokonalosť, obsiahnutá v pojme bytia. Je konkrétne, niečo zo svojho druhu, rodu vyjadruje, niečo nie, stále sa mení, je v procese stávania, je časovo obmedzené, lebo nebolo a nebude. A také je aj živé bytie, ktoré sa síce rodí, vyvíja, ale aj hynie. Hmotné a hmotno-duchovné bytie tvoria organický celok, ktorého časti sa kauzálne podmieňujú. Sú rôzne druhy kauzality: fyzikálna, fyzicko-psychická, biologická, sociálna a iná, tvrdí aj A. J. Šurjanský.

Protikladom hmotného bytia je duchovné bytie, ktorého pojem aj podľa Šurjanského vzniká len ako negácia alebo zdokonalenie predstáv hmotného sveta. Niet v ňom kvantity, neexistuje v priestore a čase, je jednoduché a matematicky sa dá vyjadriť bodom. Trvá ako nepretržité "teraz", je teda večné a dokonalé, nepodmienené, nevyhnutné, jeho existencia a jeho vedomie o nej splývajú. Jestvuje však takéto bytie?, pýta sa A. J. Šurjanský. Musí jestvovať, lebo tvorí dôvod existencie konečného podmieneného bytia, ktoré nemôže existovať samo od seba, ale musí mať príčinu a dôvod v prvej, najvyššej príčine. Len ona je bytím v ozajstnom slova zmysle, udržiava pevnosť, ale aj pohyb konečného bytia, a hoci

ho transcenduje, prevyšuje, je mu zároveň aj imanentná. Boh je aj vo svete, no len ako príčina, nie ako bytosť, zdôrazňuje dualista Šurjanský.

Pokiaľ ide o hmotno-duchovné bytie, konkrétne o človeka, je obdarené dušou, ktorá sa však nemôže prejavovať vo svojej čistote, lebo je zaťažená telom, a preto je tiež konečná. Prejavuje sa len duchovnými prvkami, vôľou a rozumom. Keď duša nie je v rovnováhe s telom, keď akosi prevažuje, môže sa prejaviť vo svojej podstatnosti a potom dochádza k parapsychologickým javom.

Konečné bytie nie je nesúvislý sled dejov, ale jednota a harmónia v mnohosti. Všetko postupuje k vyššiemu a napokon jednému cieľu, k Bohu. V bytí pôsobia účelové príčiny, a to objektívne i subjektívne, ľudské, závislé od poznania a slobodnej vôle — natoľko slobodnej, že môže pôsobiť proti bytnosti, podstate človeka a spôsobovať zlo. Človek je totiž rozporný: je človekom, ale zároveň sa ním aj stáva. Je človekom po bytostnej, podstatnej, Bohom určenej, prirodzenej, dá sa povedať dobrej stránke. Jeho bytostná, javová, činná stránka je však s ňou často v rozpore a v mravnom zdokonaľovaní človeka ide o to, uviesť bytosť do súladu s bytnosťou — prvá musí preniknúť do druhej. Takto sa človek aj stáva tým, čím už je, stáva sa osobnosťou a blíži sa k Bohu, pôvodcovi mravnosti a objektívnych účelových príčin.

V štúdii o národovectve sa A. J. Šurjanský pokúsil podložiť národovectvo kresťanskou etikou. Tvorcom národa a národného cítenia je Boh, národ je stará historická danosť. Dnes, keď je národ nepopierateľnou realitou, je mravnou povinnosťou a nevyhnutnosťou vytvárať si národnú ideológiu ako zložku svetonáhľadu a uvažovať z tohto hľadiska aj o problémoch národa. Týka sa to aj slovenského národa a slovenské národovectvo je činorodá láska k nemu. Slováci majú vlastný štát, ktorý kladie na národ nesmiernu zodpovednosť a veľké povinnosti. Treba pracovať aj na poli ducha, Slováci potrebujú vedu, umenie, kritický postoj k svojim národným charakterovým vlastnostiam a musia sa učiť od iných národov. Pokiaľ ide o vzťah k týmto národom, láska Slovákov k sebe, k svojmu nesmie prerásť do nenávisti k druhému, do národného šovinizmu, ktorý porušuje kresťanské prikázanie lásky k blížnemu, celému ľudstvu. Neslobodno zabúdať, že národovectvo bude raz prekonané všeľudskosťou.

Šovinizmus, vypínanie sa jedného národa nad ostatné, uprednostňovanie vlastného dobra na úkor iných, útočnosť voči nim, pestované ako štátnopolitická ideológia — to je kameň úrazu dnešných čias, hovorí A. J. Šurjanský. Práve to sa zahŕňa pod súčasný pojem nacionalizmu, najmä totalitného nacionalizmu, preto A. J. Šurjanský odmieta používať aj termín nacionalizmus a hovorí len o národovectve. Národovectvo je teda v súlade s kresťanskou mravnosťou, pokiaľ neprerastá do šovinizmu a totalitného nacionalizmu. Na druhej strane však utláčaný národ má právo brániť sa aj so zbraňou v ruke, odporovať zlému, ak mu iný národ alebo dokonca viacnárodný štát upiera prirodzené, Bohom mu dané právo na slobodu a samostatnosť.

Takto sa A. J. Šurjanský dištancoval od vtedajšieho nemeckého nacizmu a od prejavov extrémneho slovenského nacionalizmu za slovenského štátu.

SOCIÁLNOVEDECKÁ OBHAJOBA TOMIZMU

Cyril Dudáš

Narodil sa 8. 2. 1910 v Zeleneči. Po štúdiách v Trnave a Olomouci pôsobil ako kaplán na rôznych miestach. V rokoch 1939-1941 vyučoval náboženstvo na stredných školách v Bratislave. Od roku 1941 bol asistentom, od roku 1947 docentom kresťanskej filozofie a sociológie, od roku 1950 profesorom kresťanskej sociológie, filozofie a morálky na Cyrilometodejskej Bohosloveckej fakulte v Bratislave. Zomrel v Bratislave 10. 1. 1982.

Novotomizmus proti novátorskému blondelizmu obhajoval Cyril Dudáš. Z jeho monografických prác, napísaných v období, ktoré skúmame, sú filozoficky zaujímavé len dve: *Hľadanie absolútna* (1942) a *Problém rovnosti* (1946).

V *Hľadaní absolútna* sa C. Dudáš predstavuje ako novotomista, noeticko-metafyzicky blízky A. Speszovi, ktorého práce *Hranice poznania* sa aj častejšie dovoláva. Na rozdiel od Spesza sa tu však neorientuje na vedu a svoju obhajobu novotomizmu rozvíja len v konfrontácii s filozofiou, a to nenáboženskou, u novotomistov tradične petraktovanou (Descartes, Kant, panteizmus, antropocentrizmus, dialektický materializmus), i náboženskou, najmä s Polakovičovým blondelizmom. Dudáš jediný spomedzi slovenských novotomistov venoval väčšiu pozornosť kritike blondelizmu v Polakovičovom podaní. Apologetický charakter má aj Dudášova práca *Problém rovnosti,* kde popri kritike starých i nových teórií rôznych druhov spoločenskej rovnosti (z nových predovšetkým marxistickej teórie) obhajuje katolícke stanovisko.

Modernú dobu charakterizuje pátranie po pravde, začína svoje úvahy C. Dudáš v *Hľadaní absolútna,* čo je v podstate náboženská činnosť, lebo sa pritom nemožno vyhnúť úsiliu nájsť absolútnu pravdu — Boha. Na druhej strane je však moderná doba poznačená aj blúdením, skepsou, relativizmom, z ktorých sa možno vyslobodiť len návratom k filozofii perennis. A Dudáš, horliaci za scholastickú metafyziku, neváha súhlasiť s Maritainom, že človek pohŕdajúci scholastikou je mysliaci surovec.

Ako však poznávame najvyššiu pravdu, absolútno? C. Dudáš predkladá scholastickú noetiku, ktorú rozvíjajú aj A. Spesz a J. Šimalčík. Každé poznávanie vychádza zo zmyslovej skúsenosti — "nič nie je v rozume, čo by prv nebolo v zmysle" —, ale rozum abstrakčnou činnosťou preniká za zmysly, k podstatám vecí. Tomizmus je teda zlatou strednou cestou medzi empirizmom a racionalizmom, hovorí C. Dudáš. O neduchovných, hmotných veciach je rozum schopný tvoriť si adekvátne idey, poznávať ich pravdivo. Duchovný Boh však nie je predmetom zmyslov, preto pojmové poznanie Boha je len analogické a negatívne. Tvoríme ho tak, že od hmoty odmýšľame všetky nedokonalosti a všetko dokonalé na nej pripisujeme Bohu. Dôkazmi jeho existencie síce zisťujeme, že nepochybne existuje a aké má vlastnosti, ale ich nechápeme, lebo presahujú všetko, čo je obsiahnuté v zmyslovom svete. "V oblasti čisto duchovnej požiadavka empirickosti je len negatívna;

vyžaduje sa, aby určitý záver nebol v rozpore so zaručenou skúsenosťou, alebo, aby opak určitého záveru skúsenosti zrejme odporoval" ([33], 19).

A ak Kant a iní novodobí myslitelia spochybnili, ba vyvrátili klasickú metafyziku ako vedu, C. Dudáš ju pokladá za istejšiu vedu ako ktorúkoľvek inú, ba za najvyššiu vedu vôbec. Umožňujú to tzv. prima intelligibilia, základné, všeobecné, každému intuitívne zrozumiteľné, neomylné, hoci nie vrodené rozumové pravdy, na ktorých metafyzika buduje a z ktorých dedukuje poznanie Boha, slobody, nesmrteľnosti, mravnosti. Takéto pravdy sú: Ja jestvujem; tá istá vec nemôže zároveň byť aj nebyť; rozum je schopný poznávať pravdu a iné.

Ako teda dospieva C. Dudáš k základným, istým pravdám o Bohu?

Tomášovými, podrobne rozvádzanými piatimi cestami čiže dôkazmi existencie Boha, na podporu ktorých pridáva ďalších päť. Boh je prvý nehybný Hýbateľ všetkého, prvá príčina všetkého, nevyhnutné bytie, najdokonalejšie súcno, najmúdrejší usporiadateľ sveta. Boh ďalej existuje preto, lebo všetci ľudia túžia po absolútnom dobre, šťastí, a musí byť niekto, kto ich uspokojí; lebo existujú večné pravdy, ktorých je tvorcom; lebo ho hľadá umenie ako pôvodcu dokonalosti, harmónie, krásy; lebo máme svedomie, ktoré je od neho; lebo niet národa bez náboženstva, viery v Boha. Všetky tieto dispozície a túžby vložil do človeka Boh, preto ich prejavovanie sa je dôkazom jeho existencie.

Keďže však prirodzené poznávanie Boha je nedokonalé, musí sa dopĺňať poznávaním nadprirodzeným, zjavením, vierou, svetlom milosti. Stojí nad prirodzeným poznávaním a spätne ho osvecuje, hoci aj ono musí prejsť cez zmysly. Takto stojí teológia nad filozofiou a filozofia je jej slúžkou, aj keď nie otrokyňou. Je samostatnou vedou, ale — aspoň správna, teistická filozofia — vedie k teológii. Teológia jej aj ukazuje správnu cestu, aby nezablúdila.

Naopak, nesprávna filozofia buď vôbec nevedie k Bohu, ako materializmus, alebo vedie k fiktívnemu Bohu, poznávanému len filozoficky, bez viery, ako je to v antropocentrizme a panteizme. Antropocentrizmus sa začína Descartom, ktorý postavil do ohniska pravdy človeka, a nie Boha, čím všetko zvrátil; pokračovali v tom Feuerbach, Nietzsche a iní. Panteisti — Herder, Fichte, Hegel — zase stotožnili Boha so svetom, čím ho sprofanizovali. Najhrubšou formou filozofického defetizmu a náboženského nihilizmu je podľa Dudáša Marxov historický materializmus. C. Dudáš ho však interpretuje spôsobom, ktorý svedčí o tom, že ho dobre nepoznal.

V knihe *Problém rovnosti,* ktorá vyšla rok po skončení druhej svetovej vojny, obrátil sa C. Dudáš k sociálnej obhajobe katolicizmu. Usiluje sa v nej vyrovnať sa s navzájom protikladnými sociálnopolitickými hnutiami, ktoré v novoveku, ale najmä v nedávnej minulosti a súčasnosti hýbali Európou, viedli k tragickým vojnovým udalostiam, k víťazstvu jedných nad druhými, ktoré však v nijakom prípade nevyhovovali Dudášovej a vôbec katolíckej predstave ideálneho spoločenského poriadku. Boli to kapitalizmus, rasizmus a komunizmus. C. Dudáš k nim zaujíma postoj pri skúmaní idey rovnosti, ktorú sa nejakým spôsobom usilovali uskutočniť; nie však len ony, ale už aj najstaršie spoločenské systémy, lebo boj o uskutočnenie idey rovnosti sa vinie celými dejinami.

C. Dudáš skúma mechanickú rovnosť (rovnaké rozdelenie hmotných a duchovných hodnôt), politickú (všetci občania sa priamo alebo nepriamo zúčastňujú na riadení štátu), hospodársku (vyvlastnenie a rozdelenie majetkov), právnu (rovnosť pred zákonom), rasovú (príslušnosť k jednej rase) a inú. Konštatuje, že objektívne niet zo žiadneho hľadiska medzi ľuďmi rovnosti, lebo nie sú v ničom rovnakí. Rovnosť je idea, ktorá sa rodí z túžby človeka po najvyššom dobre. Nie je však ani fikciou, lebo má obrovský morálny význam, mobilizuje v dejinách ľudstvo, aby sa v rôznych životných oblastiach usilovalo zmierňovať medziľudské rozdiely, zlepšovať svoje postavenie a humanizovať sa. Rozdiely sú prirodzené a umelé. Druhé sú vytvorené ideológiami. Ideológie sú buď úplne špekulatívne, a preto aj zhubné, ako bol nemecký rasizmus, alebo ženú do extrémov určité prirodzené ľudské dispozície. Taký bol kapitalistický liberalizmus, ktorý vybičovával individualizmus, egoizmus, viedol k neľudskému vykorisťovaniu a bol podobne ako rasizmus praktickým darvinizmom. Na druhej strane zase marxizmus preexponováva kolektivizmus, v ktorom sa stráca špecifickosť indivídua, jeho iniciatíva a iné vlastnosti.

C. Dudáš sa napokon usiluje o strednú cestu, o katolícky personalizmus, ktorý oceňuje indivíduum, vidí v ňom osobnosť, ale na druhej strane ho nevyčleňuje zo spoločnosti tvoriacej jednotu, vedenej kresťansko-katolíckou, všeobecne platnou morálkou a autoritou cirkvi, ktorá dostala svoju moc od Boha. Úplná majetková rovnosť nie je možná, človek má prirodzené právo na súkromné vlastníctvo nadobudnuté vlastnými schopnosťami a prácou. Prirodzená je aj existencia Bohatých a chudobných a ide len o zmierňovanie rozdielov medzi nimi — viac na základe kresťanskej lásky než spravodlivosti, lebo spravodlivosť rozdeľuje, ale láska spája, uzatvára C. Dudáš.

Ján Bubán

Narodil sa 9. 1. 1914 v Pavlovciach nad Uhom. Teológiu študoval v Košiciach, pokračoval v Bratislave. Po kaplánskej činnosti stal sa roku 1943 docentom a r. 1948 profesorom na Cyrilometodejskej Bohosloveckej fakulte v Bratislave. Od roku 1952 pôsobil ako správca farností na viacerých miestach, od roku 1961 v Plechoticiach.

Novotomistickej obhajobe katolicizmu výhradne na základe spoločenskovedných a náboženských úvah sa venoval Ján Bubán. Jeho filozoficky zaujímavé monografie sú: *Najhlbší koreň vlastnenia* (1942) a *Filozofia slobody* (1944). Jeho ďalšími prácami sú *Filozofia citov* (1946) a *Za hlbším životom* (1948).

Kým doteraz spomenutí slovenskí novotomistickí filozofi pristupovali k Bohu zväčša noeticko-metafyzicky, J. Bubán pristupoval k nemu len sociálno-eticky. Jeho *Najhlbší koreň vlastnenia* vyšiel dokonca o dva roky skôr než Dudášov *Problém rovnosti*, takže Bubán bol prvý spomedzi popredných slovenských novotomistov, ktorý sa začal zoširoka venovať druhej, sociálnovednej vetve obrany katolicizmu. Ako keby bol predvídal vývoj povojnových sociálnych pomerov na Slovensku, zvolil si problematiku vlastníctva, ktoré obhajoval najviac proti jeho socialistickým teóriám.

J. Bubán rieši problém vlastnenia a vlastníctva veľmi zoširoka. Nejde mu len o hmotné vlastníctvo, ktorému venuje síce najviac pozornosti, lebo je najvyhľadávanejšie, ale aj o duchovné, a to predovšetkým o vlastnenie najvyššieho dobra, Boha. Človek túži od svojej prirodzenosti po blaženosti, hovorí. Blaženosť je však plodom dobra, preto sa človek celým svojím konaním usiluje o dobro. Vášňam ide o rôzne druhy materiálneho dobra, kým vyšším citom, duši, ide o duševné a duchovné dobrá, ktoré sa stupňujú, až duša nakoniec zakotví pri najvyššom, už neprekonateľnom dobre, pri Bohu, ktorý je konečným cieľom ľudského úsilia. Dobro však milujeme, preto dosiahnuté dobro je naplnenou láskou, zdôrazňuje Bubán mnohokrát. Láska je pokoj, vyrovnanie, jej opakom je nepokoj, úsilie, boj s prekážkami o dosiahnutie dobra, čo je zdrojom slasti a strasti v pozemskom živote.

Boh uspôsobil človeka tak, že k duchovnému vlastníctvu speje cez hmotné. A pretože hmotné je najrozšírenejšie a ide oň aj bezbožníkom-socialistom, zostupuje k jeho problematike aj Bubán. Materiálne a v jeho rámci súkromné vlastníctvo je nevyhnutné, konštatuje. "Nakoľko je nám prirodzené, aby sa naša láska k hmotným dobrám legitimne plnila, natoľko je nám prirodzené i súkromné vlastníctvo" ([34], 89). Jeho potreba je hlasom ľudskej prirodzenosti, ktorý vštepil človeku Boh. Človek chce žiť, rozvíjať svoju individualitu, byť samostatný, iniciatívny, konať dobro sebe i druhým a na to potrebuje súkromné vlastníctvo. Mnohé veci sa úspešnejšie rozvíjajú pri súkromnom než spoločenskom vlastníctve. Okrem prirodzených dôvodov hovorí preň aj zjavenie, *Písmo*, najmä *Nový zákon*, ktorý J. Bubán hojne cituje.

Boh dal prvým ľuďom do užívania celú Zem a každý mal toľko, koľko zabral. To bolo prirodzené a správne. Dnes je už zabraté až na malé výnimky — napríklad vzduch — všetko a okolo súkromného vlastníctva sa vynára množstvo problémov, ktoré musí riešiť sociálna spravodlivosť, ale aj kresťanská láska. Kto má, odkazuje druhým, preto dedenie je tiež prirodzené. Majetok možno teda získať i bez práce, no bez práce nemožno žiť. Preto každý musí pracovať a štát mu musí zaručiť právo na prácu. Ak niekto nemá ani na holé živobytie, smie si v krajnom prípade vziať z cudzieho. Mnohí majú totiž priveľa a iní nič. Preto štát má dozerať aj na rozdeľovanie súkromného vlastníctva, čo nerobil kapitalistický liberalizmus, ktorý žiadal od štátu len ochranu tohto vlastníctva. Podnikanie sa riadilo zásadou "laissez faire, laissez passer", čo viedlo k bezohľadnému vykorisťovaniu robotníkov. Štát však nesmie prevziať do svojich rúk súkromné vlastníctvo, lebo to znamená vziať ho jednotlivcom, čo je protiprirodzené, hoci, ak sa tým dosiahne väčšie dobro, má právo určité objekty prevziať do svojho vlastníctva — napríklad železnice, školy, múzeá. Štát zastupuje celú spoločnosť, ktorá je morálnou osobou a má tiež právo na vlastníctvo. Oprávnená je aj pozemková reforma, lebo Boh chce, aby z pôdy žili všetci, a nie len niekoľkí. Robotník má dostať takú mzdu, aby z nej mohol aj ušetriť.

Štát je prirodzený útvar, preto tiež musí slúžiť dobru. Ako súkromník, tak aj on sa musí riadiť prikázaním Nepokradneš! Ak ho nedodržiava, okradnutí sa bránia a vzniká vojna, ktorá môže byť spravodlivá i nespravodlivá. Na riešenie medzinárodných problémov sa má vytvoriť univerzálna spoločnosť, ktorá tiež musí konať dobro a mať tiež svoje vlastníctvo. More, vzduch, viaceré statky Zeme patria všetkým.

Vo *Filozofii slobody* sa J. Bubán dotkol otázky súkromného vlastníctva ešte raz, ale čiastočne z iného hľadiska. Znovu hovorí o dobre, o najvyššom dobre, o činnosti ako o láske smerujúcej k dobru, ale teraz uvažuje o všetkom z hľadiska ľudskej slobody. Človek je k nej nútený svojou prirodzenosťou, ktorá žiada, aby hľadal dobro, miloval, zdokonaľoval sa, túžil po blaženosti. Ako sa prepracováva k vyššiemu dobru, tak sa stáva slobodnejším a najslobodnejším; a zároveň i mocnejším a najmocnejším, lebo dobro a sloboda znamenajú aj moc, ktorá sa v histórii znásobuje. Pravda, ide o právnu moc, o moc získanú oprávnene. Každej ľudskej činnosti sa zúčastňujú všetky tri zložky psychiky: poznávanie (rozum), vôľa a cit. Vôľa je principiálne slobodná, čo Bubán zdôvodňuje metafyzicky: vôľa je schopnosť duše ako metafyzickej substancie. Keďže hmota je determinovaná, duša, jej protiklad, je nedeterminovaná, čiže vôľa je slobodná. Sloboda vôle znamená možnosť voľby, neprítomnosť nútenia. Človek je však ku slobode aj nútený, a to znútra i zvonku, preto od principiálnej slobody vôle treba rozlišovať ešte slobodu cieľovú, a to vnútornú a vonkajšiu. Človek je svojou prirodzenosťou nútený milovať seba, hľadať svoje dobro, pokiaľ však necíti nútenie k tomu, je slobodný. Ide tu teda o psychologickú slobodu. Podobne pri vonkajšej cieľovej slobode je človek slobodný, keď mu v konaní nikto nebráni. Napokon mravná sloboda je sloboda podložená mravným zákonom.

Človek smie získavať len mravne oprávnené dobro a len vtedy je vskutku slobodný. Súkromné vlastníctvo je potom "mravná sloboda nad hmotnými dobrami" ([35], 263).

J. Bubán poukazujúci na mnoho druhov nutnosti, totožných s ľudskou slobodou, sa napokon nechtiac kloní k moderným, posttomistickým názorom, podľa ktorých sloboda je myslitelná len spolu s nevyhnutnosťou a človek, ktorý je svojou prirodzenosťou nútený poznávať, stávať sa mocnejším a šťastnejším, stáva sa i slobodnejším.

J. Bubán sa obracia aj proti opozičným náhľadom, najmä proti Kantovi, ktorý slobodu pre mravnú konanie len postuloval, keďže ju v empirickom svete nemohol dokázať. Ďalej, Kant buduje mravnosť len na autonómnom kategorickom imperatíve, kým podľa Bubána je mravnosť heteronómna, pochádza od Boha a je vložená do ľudskej prirodzenosti. U Kanta je teda len rozumová, kategorický imperatív sa vnucuje ako povinnosť, kým u Bubána sa na nej zúčastňuje rozum, cit a vôľa, ide v nej o blaženosť, ktorú Kant odsudzuje.

KULTÚRA, BUDÚCNOSŤ, HUMANIZMUS

František Skyčák ml.

Narodil sa 17. 2. 1899 v Kline. Keď skončil teologické štúdiá v Budapešti a Prahe, pôsobil od roku 1922 ako profesor filozofie na Teologickej akadémii v Spišskej Kapitule, v rokoch 1938-1945 bol rektorom Spišského seminára. Zomrel 5. 1. 1945.

Viacerí slovenskí novotomistickí filozofi riešili zo svojho hľadiska problémy kultúry, zamýšľali sa nad kresťansko-katolíckym univerzalizmom, ktorému bude zase patriť bu-

dúcnosť, a v súvislosti s tým aj nad rôznymi druhmi humanizmu. Patril k nim aj František Skyčák ml., bežne nazývaný Ferko Skyčák, ktorý prešiel svojráznym vývinom od novotomistického k modernejšiemu poňatiu filozofie.

F. Skyčák zanechal len časopisecké štúdie. Filozoficky zaujímavé sú: *Filozofia a šport* (1935), *Výkonnosť dnešnej scholastiky* (1940), *Sv. Tomáš na prelome časov* (1941), *Samostatné chápanie sveta* (1946). Roku 1932 napadol Skyčák marxizmus v článku *Filozofický postoj komunizmu,* uverejnenom v **Pere.** Odpovedal mu V. Clementis. Polemika, ktorá sa medzi nimi rozvinula, sa skončila až roku 1934.

F. Skyčák vystúpil ako novotomista obdivujúci a obhajujúci filozofický systém Tomáša Akvinského, ale uznávajúci potrebu jeho novovekej adaptácie a korekcie. Hoci patril k autorom, ktorí najviac moralizovali nad chaotickosťou novoveku, predsa si napokon našiel cestu k nemu. Usiloval sa porozumieť všetkému, čo ním hýbalo, a hoci súhlasil s existenciou slovenského štátu, kriticky sa obrátil proti fanatizmu niektorých jeho predstaviteľov. Skončil zdôrazňovaním potreby samostatného chápania sveta, čo vzťahoval aj na filozofiu, o ktorej novšie ponímanie sa sám pokúsil.

Ešte skôr, než F. Skyčák začal obhajovať Tomáša Akvinského, obrátil sa so všetkou vehemenciou proti sovietskemu komunizmu a marxizmu vôbec, proti **Davu,** V. Clementisovi a iným. Podnietil ho k tomu Clementisov referát na zjazde mladej slovenskej generácie v Trenčianskych Tepliciach v júni 1932 nazvaný *Stanovisko k platnému spoločenskému poriadku,* v ktorom Clementis kritizoval súčasný kapitalizmus, poukázal na budovanie socializmu v Sovietskom zväze a dotkol sa marxistickej filozofie. V uvedenom článku a v ďalších piatich Skyčák tvrdí, že komunizmus filozoficky stroskotal, že filozofiu, materializmus a ateizmus si osvojil od kapitalizmu, že je novým náboženstvom, je chaotický, amorálny, že komunizmus a DAV hlásajú pragmatický relativizmus, že je protirečivý, podväzuje tvorivé sily indivídua, vyvolal k životu Hitlera. F. Skyčák namiesto komunizmu odporúča katolícky svetonáhľad. Clementis odpovedal najprv v **Dave,** v článku *"Hlboko založeným filozofom" odsúdený komunizmus* (1932), neskôr článkami priamo v **Pere.** Argumentoval vecnejšie než F. Skyčák, hoci ironicky, nepresvedčil ho a polemika sa skončila bez vyriešenia problematiky.

V štúdii *Sv. Tomáš na prelome časov* podáva F. Skyčák krátky prierez Tomášovou filozofiou, ktorú vraj objavil až novovek, kým predtým bola známa len Tomášova teológia. Jadrom jeho učenia je náuka o kozme, ktorý chápe ako dielo rozumu, kde má všetko svoje miesto a zmysel. Človek sa podľa neho skladá z hmoty a ducha, nežije teda len duchovne, ale aj telesne, a mravne musí byť v súlade s obidvomi substanciami. Jeho poznanie vychádza zo skúsenosti, na ktorej buduje rozum, a pojmami a analógiami sa dostáva až k Bohu.

Tomášova náuka upadla spolu s aristotelizmom, pokračuje F. Skyčák, pretože v novoveku neobstála po prírodovedeckej stránke. Novovek objavil jej duchovnú hodnotu, hoci sa usiloval zmodernizovať ju i prírodovedecky. Neznamenal len všestranné trieštenie stredoveku, pokrok v prírodných vedách, ale aj úpadok myslenia do materializmu, čo súviselo s hospodárskym a celkovým mravným úpadkom. Pravda, mravnosť, umenie a náboženstvo sa pokladali len za nevyhnutnú výslednicu jemnejšej organizácie hmotných

častíc. Súčasnosť sa zase vracia k duchu, a tak aj k Tomášovi a podľa F. Skyčáka jednou z najdôležitejších úloh druhej svetovej vojny je "duchovno-psychologický problém očisty mozgov od týchto myšlienok" ([36], 3-4). Skyčák si teda od vojny sľuboval porážku materializmu, hoci vojnu vcelku odsudzoval a horlil za svetový mier.

Zbraňou proti úpadku je aj Tomášova filozofia, ktorá tiež nemôže byť novoveku cudzia, lebo ho zrodilo práve zdravé jadro scholastiky. Ona totiž vytvorila pravú kultúru a aj dnes ju vo viacerých súvislostiach usmerňuje. F. Skyčák si od novotomizmu sľubuje veľa aj pre Slovákov v novom štáte. Pozdravil zahájenie vychádzania **Filozofického zborníka** a zdôraznil, že nie náhodou je na jeho čele "katolícky kňaz-scholastik (hoci scholastik v širšom zmysle)" ([37], 681), ktorým myslel Š. Polakoviča. Scholastika rozhýbala Slovákov filozoficky a v súlade s ňou je aj nové chápanie života. Dnes sa totiž vie, že ľudstvom nehýbe hmota, ale idea a osobnosť. Osobnosť však môže prospievať len zapojením sa do celku, lebo vo svete víťazí kolektivizmus. Každý musí pracovať pre celok, z ktorého má úžitok. Produktívnu prácu umožňuje nový štát, ktorý zjednocuje národ; najmodernejšou vládou ľudu prostredníctvom vodcovského princípu dosahuje sa súlad záujmov medzi nerovnými činiteľmi. Napokon, vo svetovom zápase národov musí stáť na čele ten najlepší a všetky národy musia mať rovnaké možnosti.

F. Skyčák sa postavil proti nemeckému fašistickému fanatizmu. Kritizoval aj fanatizmus, "kodifikovanie násilia", netolerantnosť, straníckosť, povýšeneckosť a iné nekresťanské prejavy v slovenskom štáte, menujúc pritom aj niektorých jeho činiteľov. Útočnosť dnes vraj patrí k podstate hnutia, prejavuje sa hromadným vybíjaním a deportovaním protivníka, ktorý je trestaný do siedmeho pokolenia. To je návrat do barbarstva a do ázijských stepí, napísal F. Skyčák roku 1943 v úvahe *Náš príspevok ku pokoju*.

F. Skyčák, ktorý poukazoval na to, ako novovekom oplodnená scholastika usmerňuje moderný život, vniesol toto hľadisko aj do definície filozofie. V úvahe *Samostatné chápanie sveta* sa odkláňa od tradičného ponímania filozofie v scholastike a dožaduje sa potreby samostatného, individuálneho chápania sveta. Filozofiu ponímа ako "skúmanie posledných základov a súvisov sveta a ďalej ako najdokonalejšie zvládnutie života" ([38], 2). Sám poukazuje na to, že takáto filozofia je spojením názorov Aristotela a filozofie života, spojením teoretickej a praktickej úlohy filozofie. Zároveň naznačuje, že novoveký filozof nemá zabúdať na filozofické výdobytky minulosti. Samostatné myslenie učí nepoddávať sa mienkam duchovných autorít, neuchyľovať sa k myšlienkovým kompromisom, víťaziť nad fanatizmom, spájať slobodu s disciplínou. Úsilie samostatne myslieť pestuje pevnú vôľu, schopnosť prijímať kritiku, byť sebakritický a podobne. Slovensko malo doteraz málo samostatne mysliacich a tvorivých osobností, lebo bolo zaostalé a "domácky založené", a preto primitívne. Takí boli aj kultúrni pracovníci, ktorí mali viesť národ. Slováci potrebujú tvorivé, vyhranené osobnosti, ktoré strávili a premysleli mnoho životných impulzov a vedia viesť ľudí nie diktátorsky, ako automaty, ale ako slobodné a tvorivé osoby. Slovenské podujatia musia vyvierať z dokonalej myšlienkovej náplne, z úplnej technickej vyspelosti, a najcitlivejší treba byť na to, aby v slovenských podujatiach vládla etickosť čiže kresťanská dobrota, konštatuje F. Skyčák v úvahe *Nová slovenská náročnosť* (**Obroda** 1944, 4).

Ladislav Hanus

Narodil sa 26. 2. 1907 v Liptovskom sv. Mikuláši. Teológiu študoval v Spišskej Kapitule a v Innsbrucku. V rokoch 1938-1950 bol profesorom morálnej teológie v Spišskej Kapitule. Od roku 1941 poltreťa roka redigoval Kultúru, potom Obrodu, napokon bol spoluredaktorom Verbumu až do jeho zrušenia roku 1948. Zomrel 7. 3. 1994 v Ružomberku.

Ladislav Hanus bol novotomistom so širokým záujmovým okruhom. Literárne bol veľmi plodný, napísal množstvo štúdií, recenzií, poznámok. Myšlienky z niektorých zhrnul do monografií *Rozhľadenie* (1943), *Rozprava o kultúrnosti* (1943) a *Všeobecné kresťanstvo* (1944). Z jeho štúdií sú filozoficky významnejšie *Engadin* (1940), *Ideové základy 19. a nášho storočia* (1943), *Kresťan a dejiny* (1947).

L. Hanus bol filozofom kultúry. Osobitnú pozornosť venoval umeniu a od neho sa dostal aj k hodnoteniu náboženstva, filozofie, ale aj nacionalizmu, štátnosti, kresťanského humanizmu a ďalších. Kultúru chápe ako ľudskú činnosť vôbec, hmotnú i duchovnú, ako všetko, čo na rozdiel od prírody vytvoril človek. Kultúra je praktické i teoretické zmocňovanie sa skutočnosti až "po jej posledné kráže", takže má nekonečné možnosti rozvoja. Jej základom a vrcholom je náboženstvo, viera v Boha, ktorý dal človeku ducha a umožnil mu kultúru. Začína sa poznávaním a aj po tejto stránke má obrovské pole pôsobnosti, lebo všetko, čo jestvuje, je pravdivé a dá sa spoznať. Ak najvyšším reprezentantom svetonáhľadu je náboženstvo, lebo odpovedá na posledné otázky bytia, odkiaľ a kam, tak filozofia nasleduje hneď za ním. Je kráľovnou racionálnej oblasti, kráľovnou vied, stelesnenou múdrosťou, lebo skúma posledné príčiny vecí a tvorí svetonázor. Reprezentuje národ pred svetom, zapája ho do všeľudskej intelektuálnej práce. Týmito slovami uvítal L. Hanus vychádzanie **Filozofického zborníka** v roku 1940.

Hoci aj L. Hanus má mnoho výhrad proti novoveku, proti jeho egoizmu, individualizmu, kolektivizmu, materializmu, šovinizmu, rasizmu, hoci má odstup aj od renesancie, reformácie, osvietenstva, hoci odsudzuje ako zločin antropocentrizmus, vie novovek aj chápať a dívať sa naň pozitívne. Platí to aj o filozofii. L. Hanus doceňuje dielo nemeckej idealistickej filozofie, Marxovu kritiku idealizmu, ba aj v Nietzschem vidí mysliteľa, ktorý odhalil morálnu rozvrátenosť, pokryteckosť a tragickosť moderného človeka. Kresťanstvo zapája L. Hanus do vzostupnej línie európskej kultúry začínajúcej antickým Gréckom a vidí jeho budúcnosť optimisticky. Súhlasí s Maritainom, že z katolíckeho hľadiska nemá zmysel hovoriť o negatívnych dejinných obdobiach, za aké by sa mohli pokladať Francúzska revolúcia, boľševizmus alebo vojna. Nevieme totiž, akou cestou sa v konkrétnych prípadoch presadzuje dobro, dielo Prozreteľnosti. L. Hanus verí, že "v Európe aj v skrytosti pracujú jej dobré sily. Po veľkých výkyvoch sa ona vždy nájde. Možno dôverovať v tohto európskeho ducha" ([39], 28).

Takto sa realizuje kresťanský univerzalizmus, ktorý integruje všetko historicky cenné do náboženskej sféry, posväcuje a začleňuje to do nového poriadku. A takto sa buduje aj kresťanský humanizmus, ktorý chce držať krok s pokrokom, implikuje aj pozitívne hodnoty antiky a uznáva vôbec aj pozitívne hodnoty mimokresťanské. Kresťanským huma-

nizmom rozumel L. Hanus katolícky humanizmus, keďže protestantizmus je podľa neho individualistický, a teda nehumanistický.

Hoci L. Hanus obdivuje ucelený, premyslený, univerzálny stredovek, nechce sa už do neho vrátiť, ale hľadí do budúcnosti, ktorá ho má obnoviť takpovediac na kvalitatívne vyššej úrovni. Bude rešpektovať výdobytky novoveku, nájde napríklad zlatú strednú cestu medzi individualistickou slobodou a kolektivistickou viazanosťou. L. Hanus ju nazýva katolíckym pluralizmom. Bude zahŕňať celú realitu tak ako katolícky univerzalizmus, bude integralistická a organicistická. "Výstavba nového veku pozostáva v tom, že prirodzené prvky pospájajú sa vo veľkú organickú jednotu... Bude pluralita, uznávanie všetkej mnohosti, komplikovanosti a rozčlenenosti vecí a bude predsa jednota v pevnom živom celku" ([3], 12)). Pravda, tento nový humanizmus, ktorý spolu s Maritainom nazýva aj integrálnym humanizmom, bude stúpať k Bohu, bude teocentrický. "Humanitizmus čiro prirodzený je najväčšia neľudskosť, je najnešťastnejší čin, čo bolo možno podniknúť v záujme človeka" ([3], 91). Podľa L. Hanusa základy tejto novej náuky sú obsiahnuté už v Tomášovi Akvinskom a v pápežských encyklikách.

Štefan Náhalka

Narodil sa 16. 3. 1916 v Liptovskej Tepličke. Študoval teológiu v Ríme, od roku 1946 do roku 1951 pôsobil v Spišskej Kapitule ako biskupský tajomník, neskôr ako profesor teológie. V emigrácii bol v rokoch 1953-1963 pracovníkom ústrednej katolíckej kancelárie a v rokoch 1965-1975 vedúcim slovenského katolíckeho ústredia v Ríme. Zomrel 6. 3. 1975 v Ríme.

Štefan Náhalka sa zaoberal problematikou indivídua, osobnosti, existencializmu. Svoje filozofické úvahy uverejňoval predovšetkým vo **Verbume,** kde vyšli jeho štúdie *Láska ako etos osobnosti* (1947), *Filozofia zúfalcov?* (1947), *Príchod existencializmu k nám* (1947) a *Jacques Maritain* (1948). Knižne vyšla jeho *Láska v duchovnom živote* (1947).

Povojnový život Európy, prosperovanie kapitalizmu, ale aj vzmáhanie sa socializmu a komunizmu, dialektického materializmu, rozvoj existencializmu, najmä ateistického, a iných, náboženskej filozofii málo prajných smerov utvrdzovali novotomistu Š. Náhalku v pesimistickom pohľade na súčasnosť, v moralizovaní nad ňou a hľadaní lieku proti všetko prenikajúcemu materializmu, ktorého filozofia sa stala hlavným terčom jeho kritiky. Aj on vidí príčiny úpadku novoveku v renesancii, reformácii, ani on nezabúda odsudzovať otcov týchto ziel — Luthera, Descarta a iných. Niekdajšia osobnosť upadla na úroveň indivídua ako výtvoru moderného liberalizmu, totalitarizmu a kolektivizmu, hovorí, duchovná láska zdegenerovala na sexuálnu, učiteľom ktorej je Freud, ateistické zúfalstvo z absurdity bytia vyústilo do existencializmu, založeného protestantom Kierkegaardom. Aj Š. Náhalka však verí, že upadnutá súčasnosť povedie k obnove katolicizmu v budúcnosti. Najprv je však treba ozdraviť samého človeka a tomu má pomôcť aj Náhalkova štúdia *Láska ako etos osobnosti* (**Verbum** 1947, 9). Jeho filozofickými autoritami sú Tomáš Akvinský a J. Maritain.

Človek je schopný všetkých stupňov lásky, konštatuje Náhalka, od zmyslovej, sexuálnej a inej, ktorá má v živote tiež svoj význam, až po duchovnú, charakteristickú len pre človeka. Ak dnes prevažuje prvá, má to na svedomí fakt, že človek upadol na úroveň indivídua, výtvoru novoveku, ktoré je síce špecifickou jednotkou, no po morálnej stránke je prízemné, zmyslové, egoistické. Proti nemu stojí osobnosť idúca za duchovným dobrom, prelamujúca svoje hranice, altruistická, sebaobetujúca. Indivíduum berie, osobnosť dáva, ono je monológ, ona dialóg. Najvyššou duchovnou láskou je láska ľudskej, duchovnej, nehmotnej duše k duchovnému Bohu. Ak sa má znovu obnoviť jednota kresťanskej kultúry, musí sa prejsť od individualizmu k personalizmu.

Š. Náhalka stvrdil svoj novotomistický postoj aj v úvahách o existencializme. Moderné ľudstvo vyhlásilo Boha za mŕtveho, nahrádzalo ho Rozumom, Prírodou, Rasou, Triedou, no boli to len "farebné skielka", a ateistický existencializmus — Heidegger, Sartre, francúzski spisovatelia, ktorí prenikajú aj na Slovensko — si strhol masku a ukázal, k akému pohľadu na svet vedie ateizmus: "Život je tragika, bez zmyslu, zúfalstvo, hnus. V existencializme možno teda vidieť kulminačný bod cesty, ktorou sa človek vzďaľoval od Boha a sústreďoval svoj záujem na seba" ([40], 47).

Š. Náhalka potom vykladá charakteristické črty ontologického existencializmu — existencia predchádza esenciu, vytváranie existencie subjektom, vôľový indeterminizmus a iné — a kladie ho proti esencializmu, tradovanému od Platóna, cez Augustina, Tomáša Akvinského a ďalších. Podľa neho esencia je pred existenciou, jestvuje v transcendentne, v Božej mysli, ďalej vo veciach a v človeku, determinuje existenciu a určuje aj mravné, všeľudské normy. Sám Š. Náhalka sa podľa všetkého hlási k esencializmu, hoci javí pochopenie aj pre kresťanských existencialistov, konkrétne pre G. Marcela, ktorý premáha zúfalstvo nádejou. Mrzí ho, že do slovenčiny bol preložený práve román ateistickej existencialistky Simone de Beauvoirovej *Krv iných* (1947).

Štefan Hatala

Narodil sa roku 1915 v Černovej. V Innsbrucku študoval filozofiu, v Segedíne teológiu. Od roku 1943 pracoval ako archivár v Spišskej Kapitule. Od roku 1969 bol správcom fary v Bielom Potoku, od roku 1973 v Liptovskom Jáne.

Štefan Hatala riešil rôznu kultúrnu problematiku. Z viacerých jeho štúdií a recenzií sú filozoficky zaujímavé: *Absolútne kritérium pravdy* (1947), *Úloha osobnosti v dejinách* (1947), *Ideál organickej celistvosti* (1947), *Totálna demokracia* (1947). Roku 1944 vydal monografiu *Kresťanský humanizmus*. Výslednicou jeho viacerých sociálnych štúdií bola monografia *Kresťanský sociálny poriadok* (1948).

Hoci Š. Hatala publikoval už za slovenského štátu, ťažisko jeho činnosti spadá do povojnového obdobia, keď sa ozýval predovšetkým v časopise **Verbum.** To vplývalo aj na jeho tematiku. Bol novotomistom, hlásil sa k filozofii perennis, venoval sa sociálnej obhajobe katolicizmu. Po vojne sa sústreďoval na otázky vlastníctva, katolíckej etiky, demokracie, obhajoval a rozvádzal sociálne encykliky. Ako novotomista sa obrátil proti

Losského intuitívno-realistickej noetike, rovnako vehementne však aj proti Plechanovovým, Kammariho a Szántóovým názorom na úlohu osobnosti v dejinách. Kritizoval aj iných marxistických autorov a svoje stanovisko rozvíjal najviac v opozícii voči marxizmu.

Hoci Š. Hatala tiež vyzdvihoval organickú celistvosť stredoveku voči roztrieštenosti a úpadkovosti novoveku, zároveň si uvedomoval, že nástup novoveku bol nevyhnutný, a ako Náhalka, tak aj on si prial, aby sa stredovek integroval do novoveku. V tom bol vlastne zmysel jeho boja. Vedy a výdobytky civilizácie chápe ako dar zjavenia, nie ako kliatbu, ktorá vrhá človeka do otroctva. Do života musí však vstúpiť Kristus a len s ním sa majú odhaľovať ďalšie hodnoty v človeku.

V rovnomennej recenzii Losského knihy *Absolútne kritérium pravdy* (**Verbum** 1947, 3) obhajuje Š. Hatala novotomistický kritický realizmus proti Losského intuitívnemu realizmu. Nesúhlasí s N. O. Losským, že vedomie uchopuje predmety v originále, ale obhajuje tézu o sprostredkovaní ich poznania zmyslami, na ktorých buduje a ktoré dopĺňa rozum. Zavrhuje všetky tri druhy Losského intuície: zmyslovú, intelektuálnu a mystickú a jeho názor o Ja ako o nadprirodzenom a nadčasovom činiteli. Z priestoru a času je vyňatý len Boh, nestvorené bytie, nie však stvorená duša. Hatala neupiera Losskému kresťanský charakter, ani netvrdí, že jeho filozofia nepomáha kresťanskému svetonázoru v dobe vzostupu materializmu, pochybuje však, že sama je kresťanská, lebo sa vedome a zámerne nezapája do Kristovho zjavenia.

Jednu zo svojich výhrad voči marxizmu vyslovil Š. Hatala v štúdii *Úloha osobnosti v dejinách* (**Verbum** 1947, 2), kde kritizoval názory spomenutých autorov. V týchto názoroch vidí protirečenie, pretože síce tvrdia, že historická osobnosť je determinovaná hospodársko-sociálnymi podmienkami, pripisujú jej však veľkú slobodu, lebo uznávajú, že ak uchopí správne ohnivko kauzálnej reťaze, môže uskutočniť historický prevrat, ale môže aj zložiť ruky do lona a neurobiť to, čo od nej žiada ekonómia. Prvotnou hybnou silou dejín je človek, on vedome usmerňuje aj hospodársky vývin a aj sama spoločenská zákonitosť má len štatistický charakter. Tým, že marxizmus pripúšťa slobodné rozhodovanie osobnosti, prikláňa sa k poňatiu filozofie perennis. Aj podľa Š. Hatalu dejinami hýbu idey, dobré či zlé, ktoré hlásajú veľké osobnosti, a aj podľa neho je rozdiel medzi osobou a osobnosťou. Osoba je len rozumný podmet bytia a konania, kým osobnosť svojou múdrosťou a vôľou vedie alebo ovplyvňuje množstvo ľudí.

V knihe *Kresťanský humanizmus* sa Š. Hatala pokúša v intenciách svojho tolerovania novoveku spojiť súčasnú kultúru s náboženstvom, previesť syntézu všetkého pozitívneho, čo priniesli dejiny. Keďže však kresťanstvo chápe ako katolicizmus, jeho chápanie humanizmu je určené týmto vymedzením. Odsudzuje trieštenie sa spoločnosti na skupiny, triedy, je proti individualizmu, pozitivizmu, materializmu, ba odmieta aj — pod Maritainovým vplyvom — tri iné druhy humanizmu, ktoré uvádza: ateistický (marxistický), protestantský, ktorý je podľa neho vlastne antihumanizmom, a ortodoxný (grécko-katolícky), ktorý problém humanizmu vôbec nepozná.

Ak Hatalovou hlavnou autoritou v *Kresťanskom humanizme* bol Maritain a ak tu konštatoval, že kresťanský humanizmus je len "rozšírený tomizmus", tak v plnej miere sa

oprel o Tomáša Akvinského v knihe *Kresťanský spoločenský poriadok*. Podľa neho totiž Tomáš "vyslovil zásady, platné v hospodárstve aj dnes" ([41], 176). Preto mu venuje primárnu pozornosť a až potom sa obracia k sociálnym encyklikám a k súčasným katolíckym sociológom. Ako teda J. B. Babor v biológii, tak Š. Hatala v ekonómii a sociológii dokazuje, že Tomáša stačí rozvádzať a netreba ho korigovať.

Hatalova kniha na širokom základe obraňuje katolícku teóriu spoločenského poriadku a usiluje sa vyvrátiť každú inú, medziiným aj marxistickú. Zasadzuje sa za integrálne chápanie jednotlivca, spoločnosti. Človek je telesno-duchovná bytosť a jeho telesnú dostatočnosť zabezpečuje dostatočnosť duchovná, ovládaná slobodnou vôľou a rozumom. Má teda aj duchovné potreby, ktoré treba udržiavať, lebo v dôsledku prvotného pádu má tendenciu odkláňať sa od morálnosti a racionálnosti. Udržuje ich náboženstvo a cirkev, spojená s Bohom, stvoriteľom človeka. Duchovné je v človeku primárne, preto primárne sú aj náboženstvo a cirkev, ktorá je nadprirodzenou spoločnosťou stojacou nad prirodzenou. Je to spoločnosť lásky, nadštátna, nadsvetová, ktorá má však svoje poslanie vo svete. Nemožno ju teda odtrhávať od štátu a bez jej súhlasu a spolupráce nemožno uplatňovať žiadnu národohospodársku náuku. O toto odtrhnutie sa pokúsil medziiným aj marxizmus, ktorý proti integralizmu postavil ateizmus nerešpektujúci význam duchovnej stránky človeka. Neosvedčil sa však ani merkantilizmus, fyziokratizmus, liberalizmus, máltuziánstvo a nijaký socializmus a prijateľné je len katolícke sociálne učenie. Začalo sa rozvíjať už v prvej polovici minulého storočia, prekonalo Marxovo učenie a encyklika *Rerum novarum* bola len jeho završením. Súkromné vlastníctvo pokladá za prirodzenú potrebu človeka, odsudzuje revolúciu, je za evolúciu, pre robotníka požaduje primeranú mzdu, za ktorú si môže zakúpiť vlastníctvo ako trvalý zdroj živobytia, na základe kresťanskej lásky nabáda Bohatých udeľovať chudobným zo svojho nadbytku, zamestnávateľom i zamestnancom doporučuje združovať sa v odborových organizáciách, požaduje katolícke odborové združenia, ktoré budú dbať aj o duchovné, mravné a náboženské potreby katolíckeho robotníctva. Veľký význam mala aj encyklika *Quadragesimo anno*, ktorá je súhrnom katolíckej sociológie po vydaní encykliky *Rerum novarum* a ktorá zjednocuje výdobytky storočí. "Najbližšie dejiny budú znamenať fázu vyrovnávania kladov individualizmu a socializmu s hnutím náboženským a kresťansko-sociálnym", konštatuje Š. Hatala v *Doslove* svojej knihy ([41], 251).

POLITIKA, NACIONALIZMUS

František Jehlička

Narodil sa 20. 1. 1879 v Kútoch. Teológiu vyštudoval vo Viedni, bol učiteľom náboženstva v Modre, kňazom v Bratislave a Budapešti, profesorom na teologickej fakulte v Budapešti, vo Varšave, pôsobil aj vo Washingtone a vo Viedni. Bol spoluzakladateľom Slovenskej ľudovej strany, jej poslancom v uhorskom sneme. Usiloval o obnovenie Uhorska a o znovuspojenie sa Slovákov s Maďarmi. Zomrel vo Viedni 3. 1. 1939.

František Jehlička zahájil prúd slovenského novotomizmu, pričom prejavil nacionalisticko-šovinistické záujmy. Z množstva jeho prác treba spomenúť: *Novoveká filozofia a*

Slováci (1903), *O tlači* (1911), *Sociáldemokracia a náboženstvo* (1912), *O vzdelanosti* (1926), *Náš program. Marš von Česi! Slovensko patrí Slovákom!* (1932), *České ukrutnosti proti rimsko-katolíckej cirkvi na Slovensku* (rukopis), *Bijeme na zvon* (rok a miesto vydania neudané).

F. Jehlička sa narodil v roku vydania encykliky *Aeterni Patris* a stal sa novotomistom. Jeho práca *Novoveká filozofia a Slováci* zatracuje vo filozofii všetko, čo prišlo po Tomášovi Akvinskom. Nezostal len pri filozofii, ale v duchu sociálnych encyklík sa obrátil aj proti socializmu a jeho vzťahu k náboženstvu.

Práca *Novoveká filozofia a Slováci* kritizuje hlasistov, ktorým vytýka nielen to, že ich ovplyvňuje Čech Masaryk, ale dostali sa podľa F. Jehličku aj pod vplyv darvinizmu a rozsievajú na Slovensku semeno náboženskej revolúcie. Preto hlasista A. Štefánek reagoval na ňu rovnomennou prácou, uverejňovanou na pokračovanie v V. ročníku **Hlasu** (1903), a Masaryka v nej zvlášť vyzdvihol. Aby odhalil zhubnosť onoho modernizmu, pustil sa F. Jehlička do kritiky celej postredovekej, podľa neho zvrátenej filozofie odvádzajúcej od Boha, cirkvi a dobrých mravov. Postupuje, ako sám hovorí, od jednostranného Descarta, ktorý násilne odtrhol ducha od tela, cez Huma ospravedlňujúceho vraždu a znižujúceho človeka v teórii poznania až na zviera, cez Kanta, ktorý spôsobil zmätok v najnovšej nemeckej filozofii, k Schopenhauerovi, ktorý odhalil, že filozofia je hryzovisko, ku Stirnerovi a Nietzschemu snažiacim sa usalašiť v človeku zviera. Všíma si Comta, anglickú senzualistickú, utilitaristickú a inú etiku, darvinizmus, ale neanalyzuje a neargumentuje, iba moralizuje a škandalizuje nenáboženských filozofov, ktorými napospol opovrhuje. Aj diabol, čo zviedol v raji Evu, bol vraj filozof. Oni, ich morálka tigrov a vlkov má na svedomí novoveké sociálne vzbury a revolúcie.

F. Jehlička vidí záchranu v návrate k náboženstvu, k osobnému Bohu, vo filozofii k Tomášovi Akvinskému. "Áno, ja smelo hlásim: späť k sv. Tomášovi... K tomuto prameňu vrátiť sa musí doba naša, ktorá tepla cnosti a svetla múdrosti tak veľmi potrebuje. Vráťme sa teda k Tomášovi, vráťme sa k metafyzike!" ([42], 28-29).

Keďže podľa F. Jehličku civilizácia dôstojná človeka musí byť kresťanská, v práci *Sociáldemokracia a náboženstvo* napáda aj socializmus, ktorý, keďže je ateistický, je podľa neho slepý, hluchý, nemý a hlúpy. Socialista verí len tomu, čo vidí, počuje, hmatá, a preto sa stará len o hmotu, o telo, nevie nič o ľudskej duši, o vede, umení, nehovoriac o náboženstve a Bohu. Ak tvrdí, že náboženstvo je súkromnou vecou človeka, je to podvod, úsilie votrieť sa do priazne nevzdelaného robotníctva. Odluka cirkvi od štátu, ktorú hlásajú sociálni demokrati, je zbojstvo, podobne ako aj ich úsilie odstrániť náboženstvo zo škôl. Nech žije osveta! volá Jehlička, ale len taká, čo nepodlamuje mravnosť, a teda ani náboženstvo.

Na túto Jehličkovu prácu reagoval — pod pseudonymom X. Rozkošný — r. 1913 šéfredaktor **Robotníckych novín** E. Borek prácou *Sociálna demokracia a náboženstvo,* ktorá vyšla najprv v týchto novinách a potom samostatne.

Svoje názory na osvetu podal Jehlička v práci *O vzdelanosti,* kde znovu uznáva len vzdelanosť, ktorá sa spája s náboženstvom, a znovu kritizuje filozofov Huma, Comta, Kanta, Hegela, ako úhlavných nepriateľov kresťanstva, a iných — Smitha, Helvétia, Ro-

usseaua, Feuerbacha, Stirnera, Nietzscheho — hlásajúcich, podľa F. Jehličku, že kresťanstvo a mravnosť národom len škodia. Hojnými citátmi z Marxa a Engelsa poukazoval F. Jehlička na obrovskú biedu robotníctva a citátmi z Masarykovej *Sebevraždy* mu slúžili na potvrdenie názoru, že život bez Boha vedie k dobrovoľnej smrti.

Napokon v práci *O tlači* sa F. Jehlička obracia proti nemorálnemu zneužívaniu slobody tlače a za vzor kladie katolícku cirkev s indexom a cenzúrou nevhodných kníh.

F. Jehlička uviedol slovenský novotomizmus na scénu veľmi nevhodným spôsobom. Preto sa nemožno diviť, že neskorší slovenskí novotomisti sa o ňom nezmieňujú.

Jozef Tiso

Narodil sa 13. 10. 1887 v Bytči, vyštudoval teológiu na viedenskom Pázmaneu a bol kaplánom vo viacerých slovenských obciach. Po prvej svetovej vojne sa stal profesorom morálnej a pastorálnej teológie v nitrianskom seminári a biskupským tajomníkom. Svoje kňazské účinkovanie zavŕšil v Bánovciach nad Bebravou. Tiso bol totiž takmer od začiatku svojej kňazskej činnosti aktívny aj ako politik a po čase sa začal venovať len politike. Už v roku 1930 sa stal podpredsedom, roku 1938 predsedom HSĽS, po zániku prvej Československej republiky toho istého roku predsedom autonómnej slovenskej vlády, o rok neskôr, po utvorení slovenského štátu, jeho prezidentom. Bol hlavným politickým ideológom slovenského kresťanského nacionalizmu a slovenského národného socializmu. Po vojne ho národný súd v Bratislave roku 1947 odsúdil na smrť.

J. Tiso zanechal množstvo článkov, prejavov, rozhovorov, posolstiev. Nenáboženská filozofia bola podľa neho efemérnou, relatívne názory hlásajúcou disciplínou, kým sám sa snažil budovať len na lex aeterna — večnom zákone, na tom, čo bolo v poznaní nemenné. Nachádzal to v katolicizme. Opieral sa oň aj vo svojej ideologickej činnosti a ním, jeho morálkou podopieral svoju politiku. Katolicizmus, ako vyhlásil, tvoril chrbtovú kosť autonomistickej ideológie. Keďže však na tom, čo je v poznaní večné, budovala aj philosophia perennis a Tiso sa viackrát pozitívne vyjadril o katolíckej filozofii a Tomášovi Akvinskom, jeho základnú filozofickú orientáciu treba pokladať za novotomistickú. Patril však k tým novotomistom, čo sa dívali dopredu a obnovenú jednotu katolicizmu videli v budúcnosti.

J. Tiso sa venoval aj filozofickej etike. Ako profesor morálnej teológie v Nitre napísal sériu krátkych článkov, nazvaných *Laická morálka,* ktoré uverejnil roku 1923 v časopise **Slovenský učiteľ** (pozri [43]). Ich poslaním bolo varovať učiteľov pred filozofickou morálkou, ak by sa jej vyučovanie malo zaviesť v školách. Vyrovnáva sa tu s niektorými systémami tejto morálky, zamieta ich a kladie proti nim kresťanskú morálku ako vrodenú všetkým ľuďom, nemennú, a preto jedine vhodnú pre celé ľudstvo.

Kresťanská morálka sa podľa J. Tisa poznáva prirodzenou cestou, rozumom a je obsiahnutá aj v Zjavení, v *Novom zákone.* J. Tiso konštatuje, že "mravouka náboženská... za

najvyššiu normu mravnosti pokladá Boha a Jeho večný zákon, prípadne rozumnú prírodu ľudskú, ktorá je tlmočníkom tohto večného zákona tým spôsobom, že čo sa zrovnáva so zdravým rozumom ľudským, to je mravne dobré, pretože to sa zrovnáva i s večnou ideou božskou, ktorá je pôvodným vzorom všetkého života na svete" ([43], 303). Inokedy J. Tiso hovorí, že praktickou normou večného božieho zákona je individuálne ľudské svedomie, cez ktoré sa zjavuje univerzálna božia vôľa.

Tento všeobecný mravný zákon v človeku vyjadruje podľa J. Tisa katolicizmus, ktorý je takto pôvodným, nesfalšovaným náboženstvom. Ostatné sekty, ako hovorí, sa odštiepili od neho a znamenali vždy degeneráciu.

Podľa tejto morálky hodnotí J. Tiso morálku filozofickú. Vyčíta jej relatívnosť, opieranie sa o city, ba aj o inštinkty, psychologizmus, biologizmus, sociologizmus, odbojnosť, lebo chce urobiť človeka mravným bez Boha, spoločenskú škodlivosť a iné. Všíma si Kantov racionalizmus, ďalej utilitarizmus, hedonizmus, eudaimonizmus a iné smery a svoj postoj k nim vyjadruje Cicerovým výrokom: Niet takej absurdity, ktorú by netvrdil niektorý filozof. Uvedenými morálkami, okrem Kantovej, sa podľa J. Tisa riadia liberalistické, demokratické a kolektivistické politické systémy a majú na svedomí ich mravný úpadok.

Kantov kategorický imperatív, pochádzajúci síce tiež z ľudského rozumu, ale nie od Boha, nemá podľa J. Tisa hodnotu, lebo mu chýba vznešenosť mravného cieľa určovaného Bohom. Tisove námietky proti Kantovi budia miestami dojem, že Kanta dobre nepoznal, lebo mu imputuje práve to, čo mu kritika vždy vyčítala ako nedostatok. Ak totiž Kantov kategorický imperatív je všeobecný, pozná len plnenie povinnosti bez ohľadu na osobný prospech, citové uspokojenie, a blaženosť je podľa neho len odmenou za to, následkom, J. Tiso mu vyčíta, že podľa neho každý môže hľadať svoju blaženosť na úkor iného. "Lebo však čo rozhodne o mravnej akosti činu vtedy, keď dvaja rozliční ľudia v dvoch protivných veciach vidia svoju blaženosť, a každý z nich, vedený kategorickým imperatívom, svoju blaženosť silou — mocou chtiac zabezpečiť, vrhne sa na čin, druhému úplne odporujúci?" ([43], 307). Boháč je blažený, keď má Bohatstvo, zlodej, keď mu ho ukradne. A obidvom to podľa J. Tisa káže kategorický imperatív. J. Tiso neuvážil, že tento imperatív prikazuje konať len to, čo môže mať všeobecnú platnosť. Spamätáva sa však a vzápätí už vyčíta kategorickému imperatívu neľudskosť, lebo kto je vraj už v živote taký chladný a suchý, že poslúchajúc povinnosť, zabúda na svoju blaženosť a šťastie?

Nepochopenie Kanta prezrádza aj výčitka, že vraj zákon, ktorý si človek ukladá sám, môže v kritických chvíľach zmeniť a tak ospravedlniť svoje zlyhanie. J. Tiso tu zase predpokladá, že podľa Kanta si morálku určujú jednotlivci akoby podľa svojej ľubovôle.

Napokon Kant podľa J. Tisa zabúda, že človek koná mnohé mravné činy bez toho, aby ho k nim nútil kategorický imperatív. Taká je mravná hrdinskosť, venovanie celého života službe blížnemu, Kristove skutky z lásky k ľuďom a iné. Tu treba povedať, že Kant vskutku neuznával za morálne také činy, ktoré neboli motivované kategorickým imperatívom čistého praktického rozumu a boli podľa neho iba legálne.

J. Tiso dostatočne nediferencuje ani v kritike ďalších etických teórií. Stavia na jednu úroveň utilitarizmus, hedonizmus a eudaimonizmus a ich spoločného menovateľa nachá-

dza v tom, že mravne dobré je podľa neho všetko, čo jednotlivcovi alebo spoločnosti prináša blaženosť, radosť, pôžitok, kým zlé naopak. Sú to teda systémy individualistické, egoistické a ešte menej hodnotné než Kantov, ktorý aspoň pripúšťa existenciu Boha a nesmrteľnej duše. Fakticky ju Kant nepripúšťa, ale len postuluje.

Podľa J. Tisa zásady individuálnej alebo aj celospoločenskej užitočnosti spoločnosť nakoniec ničia, lebo ak je jednému dobré to, čo je druhému zlé, ak je jedna vec súčasne dobrá i zlá, ak niet noriem záväzných pre všetkých, tak sa spoločnosť rozpadne. Stane sa to však aj vtedy, ak tieto normy existujú, ale nie sú správne, lebo neplatí, že čo je dobré pre celú spoločnosť, je aj mravne dobré. Najvyšším cieľom nie je jedna spoločnosť, ale celé ľudstvo, ktoré má na mysli len Boh, preto obstojí len morálka od neho.

Ďalší nedostatok tejto utilitárnej morálky vidí J. Tiso v tom, že v takejto spoločnosti neprinesie nik obeť pre druhého, lebo z toho nemá úžitok.

Prijateľná je teda len kresťanská morálka. Ak by sa totiž jedna spoločnosť aj riadila jednou morálkou, ale iná inou, viedlo by to k anarchii a do záhuby.

J. Tiso odsudzuje aj systém mravného skepticizmu, subjektivizmu popierajúci podľa neho každú morálnu sústavu. Dopracovali ho Stirner a Nietzsche a hlása, že niet objektívnej a záväznej normy mravnosti, že to, čo kto a kedy podľa svojho citu a rozumu pokladá za mravné, také to pre neho aj je. Morálka je potom individuálna, triedna, národná a iná, ale vždy len príležitostná.

Odklon súčasných národov a ich politických systémov od prirodzenej a všeobecnej morálky vysvetľoval J. Tiso dedičným hriechom. Vodcovia štátov, ovládaní týmto hriechom, sa jej spreneverili a vydali štát napospas ľudským náklonnostiam.

Napokon je podľa J. Tisa bludná aj racionalistická morálna sústava preceňujúca rozum, ktorý vie síce dedukovať, ale pokiaľ ide o primárne pravdy, vždy bude odkázaný na svetlo a poučenie nepochádzajúce z neho. Človek nemá len rozum, má aj city, ktoré rozum nikdy celkom neovládne. Nesprávny bol teda i stoický racionalizmus riadiaci sa heslom: Vydrž a zdrž, nepodliehaj citom!

J. Tiso teda odmieta filozofické teórie morálky a prijíma len kresťanskú. Verí, že je daná všetkým ľuďom, aj keď nie je vždy uvedomená a aj keď ľudia nekonajú vždy v súlade s ňou, verí, že pôsobí aj na filozofické morálky a že čo je v nich dobré, to majú od nej. Tak podľa neho Kantov kategorický imperatív hovorí len inými slovami to, že treba poslúchať boží zákon, ktorý sprostredkuje rozum. Kresťanskú morálku implikuje aj utilitarizmus keď tvrdí, že mravné konanie robí človeka aj blaženým. Aj subjektivizmus má kus pravdy, lebo boží zákon sa ohlasuje aj vo svedomí jednotlivca.

A čo platí o filozofických morálkach, to platí aj o politických ideológiách, tvrdí J. Tiso. Kresťanská, Kristom formulovaná morálka prenikla do duchovného rezervoára ľudstva a na svete sa neobjavilo nič lepšie a šľachetnejšie, čo by nebolo obsiahnuté v Kristovom učení. Tak heslá Francúzskej revolúcie: sloboda, rovnosť, bratstvo, socialistické heslo bratstva, súdružstva, ba aj marxistické a socialistické učenie, podľa ktorého bez vzájomnej lásky a spravodlivosti nie je možný pokojný ľudský život na svete. Všetky tieto učenia sa však zvrhli, lebo neobsahovali celé kresťanstvo, ale len jeho časť.

Podľa J. Tisa kresťanstvo, konkrétne katolicizmus, však už zase natoľko prenikol na povrch, že súčasnosť a budúcnosť patria len jemu. Po stroskotaní všetkých svetských systémov "na katolicizme je rad, aby spravoval svet" ([43], 263). Je pôvodný, napojený na večnosť a z nej obrodzovaný, nevyhnutný, všeobsiahly, nepotrebuje oBohacovanie a vývoj či už v náboženskom, politickom, alebo sociálnom ohľade, lebo rieši všetky materiálne i duchovné problémy ľudstva, v dôsledku čoho je aj najdemokratickejší. Katolíci sa nemajú dať mýliť pominuteľnými svetskými systémami a majú ísť svojou cestou.

J. Tiso vytvoril ešte za prvej Československej republiky teóriu kresťanského nacionalizmu. Hoci spomenul "Kristov nacionalizmus", čím naznačil myšlienku rozvádzanú neskôr inými autormi, že totiž kresťanský nacionalizmus sa dá odvodiť z Kristovej lásky k vlastnému národu, J. Tiso ho vyvodzoval aj z náboženských prikázaní. Podľa neho z prikázania "Miluj blížneho svojho ako seba samého" plynie jednak láska k vlastnému národu, ktorá je prvotná, jednak láska k ostatným národom. Je to povinnosť, a kto ju neplní, je zradca. Navyše, kto miluje len svoj národ a nie aj ostatné, je šovinista, nekresťanský nacionalista. Nekresťansky zmýšľa aj internacionalista a ešte nekresťanskejšie kozmopolita, ktorý necíti lásku k žiadnemu národu. Kresťanský nacionalizmus je ďalej pacifistický, nesmie narážať na záujmy iných ani naštrbovať práva iných národov. Napokon vytvára kresťanské spolunažívanie rôznych národností v jednom štáte. Hoci všetky národy sú rovnocenné, dnes žijú v porobe, otroctve, čo však nie je prirodzený, ale historický jav, pokračuje J. Tiso. Národy majú prirodzené právo nielen na život, ale aj na slobodu a samostatnosť. Boh nestvoril človeka otrokom. Apoštol Pavol bojoval proti otroctvu a sloboda je podstatným znakom nielen jednotlivca, ale aj národa. Národ sa stáva slobodným vo svojom štáte, ktorý je tiež božím výtvorom. Boh chce, aby bol štát. Národ je však starší ako štát, preto štát musí slúžiť národu, a nie naopak. Tak sa Tiso a potom aj iní autori vyrovnávali s etatizmom, kultom štátu, obsiahnutým predovšetkým v talianskom fašizme.

Nad národom je však Boh, ktorého vôľu na Zemi vyjadruje náboženstvo a cirkev. Boh určil prirodzené práva jednotlivcov a národov a tieto práva sa poznávajú svedomím, rozumom. Náboženstvo, predovšetkým jeho mravnosť, sa prostredníctvom cirkvi vyjadruje k veciam národa a štátu. Tvorcom nacionalistického partikularizmu a katolíckeho univerzalizmu je Boh a už aj preto si nemôžu protirečiť, ale sa dopĺňajú. Napokon, pravý nacionalizmus sa vyvíja k univerzalizmu a svetský univerzalizmus sa tak stretáva s náboženským, uzatvára J. Tiso.

BLONDELIZMUS

V porovnaní s mocným prúdom novotomizmu na Slovensku blondelizmus tu bol kvantitatívne zastúpený len jedným autorom, Štefanom Polakovičom. Hoci viacerí slovenskí novotomisti Blondela poznali, ba aj prijímali jeho dielčie názory, vcelku bol novotomizmus s blondelizmom — najmä s filozofiou raného Blondela — v konflikte. Ako sa domnieval u nás C. Dudáš, Blondelov odklon od racionalizmu k iracionalizmu vedie k subjektivizmu, relativizmu a môže ústiť až do ateizmu. Na Slovensku k tomuto konfliktu

prispela aj Polakovičova politická orientácia. Bol popredným filozofickým ideológom slovenského štátu, aj on propagoval slovenský národný socializmus a vzbudzoval nielen ideovú, ale aj politickú nevôľu niektorých novotomistov.

Hlbšia analýza názorov novotomistov a Polakovičových, napokon aj samého Blondela však ukazuje, že blondelizmus nebol v zásadnej opozícii voči novotomizmu, ale že sa iba snažil novšími argumentami podporiť jeho východiská a závery. Nechcel tým katolicizmu škodiť, ale ho skôr zachrániť a aktualizovať pre novovek, ako všetci katolícki, najmä francúzski nenovotomistickí filozofi 19. a 20. storočia. Napokon, Blondela sa v spore s novotomistami zastal aj sám pápež. Blondel mal k nim v podstate blízko. Aj Š. Polakovič charakterizoval svoje úsilie veľmi výstižne, keď v *Úvode do filozofie* napísal, že mu ide o "obnovu scholastiky blondelizmom" ([44], 200-201).

Maurice Blondel (1861-1949) začínal dielom *L'Action (Činnosť,* 1894*)*, ktorým sa priradil k filozofii života.[6] Ľudská činnosť sa podľa neho dvíha z intuitívneho, žitého, neuvedomeného základu, nezostáva však živelnou, lebo k nej organicky patrí aj poznávanie. Samo je na prvom stupni zväčša iracionálne, hoci svojím spôsobom dokonalé a pre život postačujúce. Je prospektívne, predhliadajúce, ako hovorí Polakovič, zamerané na budúcnosť. Na druhom stupni prechádza do poznania pojmového, reflektívneho a retrospektívneho, spätne analytického. Na tomto stupni buduje veda a filozofia. Vracia sa však k prvému stupňu, zobúdza, obrodzuje a vedie ho k vyšším cieľom a métam, no prvý stupeň je v ňom vždy obsiahnutý ako jeho živná pôda. Aj veda a filozofia slúžia životu, povznášajú ho však už k duchu a kultúre a pripravujú ho pre prehĺbenejšiu vieru v Boha než samo náboženstvo, ktoré patrí už k prvému stupňu poznania.

Nielen človek, ale aj bytie ako celok je aktívne, dynamické. Každá jeho zložka sa vo svojej činnosti riadi normou, ktorú doň vložil Boh-Stvoriteľ. No tieto zložky sú nedokonalé, smerujú ponad seba k vyššiemu, dokonalejšiemu stupňu. To platí aj o človeku, najvyššom stupni riadiacom sa rozumovou normou a smerujúcom už poza samo bytie k Bohu.

Novotomizmus a blondelizmus vychádzali teda zo skúsenosti a popierali, že rozum môže samostatne a kompetentne poznávať aj zazmyslovú alebo nadzmyslovú skutočnosť, konkrétne Boha, lebo prenikanie k nemu vyhradzovali viere, zjaveniu. Kým však novotomizmus vychádzal z klasického filozofického empirizmu, známeho už v stredoveku, blondelizmus chápal empíriu širšie, ako životnú prax, z ktorej vyrastá teória vracajúca sa späť k nej. A kým sa novotomizmus dostával k Bohu popri viere aj rozumom, kým jeho existenciu dokazoval, a to často aj s pomocou vedy, podľa blondelizmu vedie k nemu len život, ktorý človeku jeho ideu priam vnucuje. Aj pravda sa podľa blondelizmu vytvára v životnej činnosti, nie je teda vždy zhodou rozumu s predmetom, ako tvrdili novotomisti.

---

6 Podrobnejšiu charakteristiku Blondelovej filozofie som podal v štúdii *Blondelizmus Štefana Polakoviča.* In: Ateizmus, r. 16, č. 3, Bratislava 1988.

Veda nie je pre svetonázor a filozofiu rozhodujúca, lebo má síce utilitárny a civilizačný význam, ale základné problémy ľudského bytia a osudu nerieši. V konečnom dôsledku ich nerieši ani filozofia, ale len náboženstvo.

Ak teda novotomizmus je akýmsi katolíckym scientizmom, blondelizmus je jeho antropologizmom.

Hoci však blondelizmus vychádzal zo života a dalo by sa predpokladať, že sa bude snažiť pochopiť všetky jeho prejavy, aj on mnoho z neho kritizoval a odmietal. Aj on kritizoval z pozícií katolíckeho univerzalizmu a humanizmu liberalizmus, kapitalizmus, demokratizmus, socializmus a, prirodzene, komunizmus, nacionalizmus, aj on bol proti voľnomyšlienkárstvu, materializmu. Takto sa jeho integralizmus, ktorý nechcel nechať nepovšimnutý ani jeden jav, napokon tiež zúžil len na prijímanie toho prúdu života a myslenia, ku ktorému sa pozitívne staval katolicizmus.

Štefan Polakovič

Narodil sa 22. 9. 1912 v Chtelnici. Na Lateránskej univerzite v Ríme študoval teológiu a filozofiu. V roku 1944 sa stal profesorom Filozofickej fakulty Slovenskej univerzity, medzitým roku 1941 pracovníkom Úradu propagandy pri Predsedníctve vlády, odkiaľ pomáhal usmerňovať tlač, rozhlas, umenie a výchovu. Na sklonku vojny emigroval a napokon sa usadil a žije Argentíne.

Š. Polakovič veľa publikoval aj na Slovensku a okrem množstva štúdií, poznámok uverejnených vo **Svoradove, Kultúre,** neskôr vo **Filozofickom zborníku** a inde uverejnil monografie: *K základom slovenského štátu* (1939), *Slovenský národný socializmus* (1941), *Tisova náuka* (1941), *Z Tisovho boja* (1941; posledné dve knihy sú výberom z Tisových článkov a prejavov), *Úvod do filozofie* (1941), *Slovenské národné vyznanie* (anonymne 1942), *Vývin základných myšlienok slovenskej politiky* (rok vydania neudaný), *Náš duch* (1943), *O pojem filozofie* (1944), *Začiatky slovenskej národnej filozofie* (1944) a iné. V prvom a druhom ročníku **Filozofického zborníka** (1940-41) uverejnil rozsiahlu štúdiu *Úvod do blondelizmu.* Blondelovská je aj jeho prvá kniha, ktorá vyšla ešte v Ríme, *Il problema di destino (Problém osudu,* 1939).

Z Polakovičovej publikačnej činnosti je vidieť, že bol aktívny nielen filozoficky, ale aj ideologicky (čo u neho splývalo), a že bol vôbec najaktívnejším filozofom za slovenského štátu. Súdiac podľa článkov, ktoré uverejnil ešte pred vznikom tohto štátu ako vysokoškolák vo **Svoradove** (*Na dne hmlovín, Integralizmus,* 1936, 1937), prešiel aj Š. Polakovič fázou, v ktorej odsudzoval novovek a vyzdvihoval stredovek. Odsúdil demokraciu, lebo nie je vraj vhodná pre človeka poškvrneného dedičným hriechom, odsúdil aj mnoho sociálnych, umeleckých, vedeckých a filozofických prúdov novoveku a napokon aj humanizmus, renesanciu, osvietenstvo. Mrzela ho strata všestrannej autority stredovekej cirkvi. "Princíp autority, ktorý mal normovať život, už dávno padol do prachu, prekotený ostrým nástupom liberalizmu, naturalizmu a utilitarizmu", napísal neskôr v *Úvode*

do blondelizmu ([45], 71). Vinu za novovek pripísal, tak ako Maritain, Lutherovi, Descartovi a Rousseauovi.

Š. Polakovič získal živý zmysel pre prítomnosť, ba aj pre budúcnosť až vznikom slovenského štátu. Práve v roku jeho vzniku, 1939, sa vracal zo štúdií v Ríme domov a postihol svoju veľkú šancu formovať život v štáte, vedenom prevažne katolíkmi, podľa blondelovskej filozofie. Filozofia listuje v ľudskom živote, vyberá z neho vedúce myšlienky, hovorí neskôr v *Úvode do blondelizmu,* hľadá zmysel jeho pohybu, nachádza jeho intuitívne žitú normu, predkladá mu ju a podľa nej mu ukazuje jeho ďalší smer, jeho osudové zameranie. Stáva sa nielen filozofiou, ale splýva s ideológiou, preniká do každodenného života. "Opravdivá filozofia smeruje k opravdivej, každodennej činnosti, uskutočňovaniu života" ([46], 19).

V slovenskom štáte videl Š. Polakovič realizáciu plánov Božej prozreteľnosti a za svoju úlohu pokladal hľadať jeho špecificky slovenskú normu, vyabstrahovať ju zo slovenského života, aby ho potom v podobe filozofie-ideológie viedla. Podľa neho bol ňou katolícky totalitarizmus, ako nazval svoje stanovisko, snaha o preniknutie celého slovenského života katolíckym princípom autority a uniformity. Ešte v tom istom roku, 1939, vydal svoju hlavnú prácu *K základom Slovenského štátu,* v ktorej vyslovil akýsi svoj program a jeho nábožensko-filozofické zdôvodnenie.

Š. Polakovič sa aj teraz postavil proti parlamentnej demokracii, argumenty však už čerpal z prítomnosti. Ľahké víťazstvá Nemecka nad demokratickými štátmi na začiatku druhej svetovej vojny a iné faktory ho utvrdili v názore, že tieto štáty sú vyžité a morálne rozložené, lebo budujú na občianskej rôznosti, a nie na jednote, ktorej sa teraz začal vehementne dožadovať, lebo ju pokladal za životne nevyhnutnú. Víťazili totalitaristické štáty ako Nemecko, Taliansko, krátko predtým Španielsko a Portugalsko. Pre slabosť, nejednotnosť, "stranícke mláky" sa podľa Š. Polakoviča rozpadlo Československo, kým Slovensko sa, naopak, totalitarizovalo a Š. Polakovič urobil normou slovenského života katolícku totalitu podľa svojich predstáv.

Š. Polakovič zavrhol predovšetkým liberalisticko-demokratickú slobodu myslenia. "Najviac zla narobila takzvaná sloboda myšlienky a jej voľného šírenia" ([47], 76). Myšlienka sa môže obracať proti životu, najmä národnému, podrývať ho, môže byť teda zhubná, preto slobodu myslenia možno pripustiť len vo svedomí, náboženskom presvedčení, pri šírení "konštruktívnych myšlienok" a uverejňovaní vedeckých poznatkov. A nemožno ju dať nevzdelancom, ktorí nevedia, čo si s ňou počať. V demokracii kvality a výberu, ktorá mala podľa J. Tisa a Š. Polakoviča zavládnuť v slovenskom štáte, mala nevzdelané vrstvy viesť a kultivovať vybraná inteligencia. Pravá demokracia, hovorí Š. Polakovič, nespočíva na kvantite, ale na kvalitných jednotlivcoch. Inokedy poznamenáva, že ozajstná demokracia vznikne vtedy, keď sa ľudia zbavia vášní.

Je teda pochopiteľné, že Š. Polakovič sa dožadoval pre Slovákov jednotného zmýšľania. Keďže tvoria jeden národ, keďže žijú jeden život, musia byť aj v konaní a myslení jednotní, a nie liberálno-demokraticky rozdrobení a oslabení.

Na čelo národa dosadzoval Š. Polakovič vodcu. Vodcovstvo veľkých osobností spočiatku zdôvodňoval ich duchovnými kvalitami, aké mali napríklad Rázus, Hlinka a iní.

Neskôr, keď už hovoril len o vodcovstve J. Tisa, mal na mysli aj politické vodcovstvo. Na jednostraníckosť, vodcovstvo a viaceré iné politické inštitúcie sa Š. Polakovič díval ako na dočasné. "Keď korporatívny systém sa stane úplne prirodzeným", zanikne. Zanikne strana, vodca sa premení na vládcu, predsedu vlády s veľmi širokou právomocou, voleného parlamentom. Parlament sa bude skladať z oných kvalitných ľudí, ktorých vyšle každý spoločenský stav; nie na základe liberálno-demokratických volieb, ale výberu. "Vláda ľudu bude plne vychádzať z ľudu" ([47], 130). Š. Polakovič poukázal na to, že tu ide o zriadenie podobné hierarchizácii v katolíckej cirkvi. "Tento novoupravený politický systém podobal by sa podstatne zaužívanému a dvojtisícročnou tradíciou vyskúšanému právnemu zriadeniu Cirkvi katolíckej" ([47], 131).

Š. Polakovič dokonca aj pri propagácii slovenského národného socializmu, o ktorý sa určitý čas zasadzoval, pravda, v kresťanskej verzii, tvrdil, že v ňom ide len o uskutočňovanie toho, "čo odporúčali Lev XIII. a Pius XI., keď apelovali na svedomie sveta sociálnymi encyklikami" ([48], 17).

Vo všetkých týchto Polakovičových názoroch preráža myšlienka katolíckeho totalitarizmu, politického autoritativizmu a národného unitarizmu. Prirodzene, Š. Polakovič si dobre uvedomoval nebezpečnosť týchto termínov, ktoré používali aj nacizmus a fašizmus, preto poukazoval na ich špecifickosť v katolíckom totalitarizme. Podľa neho tento totalitarizmus zdôrazňuje tiež celok, jednotu, no je namierený proti škodlivému novovekému individualizmu ako dieťaťu liberalizmu a parlamentnej demokracie. Polakovič bol katolícky personalista a spolu s novotomistami vyzdvihoval osobu a osobnosť ako akýsi stred medzi anarchistickým individualizmom a nivelizujúcim kolektivizmom. Osoba má tu prirodzené a pozitívne práva, dané všetkým ľuďom, určité slobody, materiálne a duchovné hodnoty, bez ktorých človek nemôže ľudsky žiť. Nešlo teda o nacistický a fašistický totalitarizmus.

Takáto je prvá časť špecificky slovenskej filozofie života, jeho normy, ktorú Š. Polakovič hľadal a formuloval. Ako sme však počuli, nocionálna, uvedomená časť poznania vyrastá z prospektívnej, neuvedomenej, žitej, hoci pre život postačujúcej časti. Kde ju Š. Polakovič na Slovensku hľadal? V každodennom živote, predovšetkým však v minulosti, v tradíciách. V nich sa podľa neho dlho, stáročia žilo a pripravovalo to, čo sa teraz uvedomilo a stalo zákonitosťou, uvedomenou normou. Preto Š. Polakovič hojne siahal do slovenskej histórie a dokazoval, že celá slovenská politicko-sociálno-kultúrna prítomnosť je pokračovaním minulosti, že pri svojej norme musí zotrvať, lebo čo je neživotné, pomýlené, to život zmetie. Nepripúšťal ani väčšie-menšie úchylky od nej, ak nemá národný organizmus ochorieť. Obdivuhodne tu podchytil aj niektoré názory J. Tisa, ktoré organicky včlenil do svojej filozofie života.

Slovenské národné spoločenstvo, tvrdí Š. Polakovič, nebolo nikdy diferencované na rôzne "kasty", je to nediferencovaná spoločnosť roľníkov, robotníkov a remeselníkov. To vytvára dobré predpoklady jednak pre prijatie slovenského národného socializmu, jednak pre odmietnutie parlamentnej demokracie. Tento socializmus je napokon podľa Š. Polakovič len novým názorom pre starý program strany, HSĽS, ktorá "prvá zo všetkých európskych obrodných hnutí dospela k totalitnému chápaniu politiky" ([49], 192).

K tradíciám, na ktorých vyrastá prítomnosť a na ktorých aj Š. Polakovič budoval svoj kresťanský totalitarizmus, patrí aj kresťanskosť Slovákov.

Napokon, v minulosti, hovorí Š. Polakovič, za čias Pribinových a Svätoplukových vznikla z "hlbín slovenského ľudu" aj prvá slovenská štátnosť, na ktorú nadväzuje súčasná, pripravovaná od čias Hollého a Štúra.

Tieto tradície si podľa Š. Polakoviča musia Slováci s ešte väčšou okázalosťou pestovať ďalej, no nesmú stratiť zo zreteľa ani duchovnú prítomnosť, lebo dnes ich už vedie reflektívne, vedecko-filozofické poznanie k najvyšším duchovným cieľom. A tu priložil ruku k dielu i sám Š. Polakovič. Hoci aj on zdieľal Blondelov názor, že veda nerieši hlavné problémy ľudského života, vedel, že rieši mnohé jeho praktické problémy, a zasadzoval sa o založenie Slovenskej akadémie vied a umení, o doplnenie Slovenskej univerzity o prírodovedeckú fakultu, z jeho iniciatívy vznikol Filozofický odbor Matice slovenskej a **Filozofický zborník,** ktorý spočiatku aj redigoval a vychádzanie ktorého zahajoval (1940) článkom vyžiadaným od Blondela. Š. Polakovič aj tým ukázal, že už neodsudzoval prítomnosť a že získal zmysel pre súdobé umenie, vedu, filozofiu. V knihe *O pojem filozofie* (1944) sa už predstavil ako skutočný blondelovský integralista. Pri hľadaní definície filozofie si všímal všetky minulé i súdobé, ba aj tie filozofické prúdy, ktoré odmietal, aby napokon filozofiu definoval ako úsilie "o syntetické zobrazenie vrcholných problémov všetkého, čo je, zameraným k stvárneniu života alebo vyplývajúcim zo stvárneného života" ([50], 114).

V tom istom roku, rok pred skončením druhej svetovej vojny, vydal Š. Polakovič vo viacerých jazykoch brožúru *Warum eine freie Slowakei?,* určenú teda aj Nemcom. Politicky najangažovanejší filozof slovenského štátu pokladal za potrebné vysloviť sa tak jasne, ako vtedy mohol, o nemeckom nacizme. Rozumná politika, hovorí, nemôže hlásať teóriu o poslaní jedného národa vládnuť nad druhým z titulu jeho fyzickej prevahy nad ním, jeho dávnej nadvlády nad ním, o jeho práve zavádzať svoje poriadky u iných národov a podobne. Nemožno si zamieňať moc s právom, najmä nie s prirodzeným právom, ktoré oprávňuje každý národ na život. Malý národ má také isté právo naň ako veľký, chudobný také isté ako Boháč, slabý také isté ako silný. To isté platí pre národy. Rasizmus Š. Polakovič zavrhol už roku 1939 keď konštatoval, že "o biologicky čistej rase medzi kultúrnymi národmi Európy dnes nemožno už hovoriť ako o realite, lebo dnešné národy sú biologicky silno pomiešané" ([47], 58).

Štefan Polakovič žije a publikuje v Argentíne. Pokiaľ možno súdiť z jeho tamojších kníh (a z autorovej súkromnej korešpondencie s ním), viacerých svojich niekdajších názorov sa vzdal, viaceré skorigoval, viaceré si podržal, vysvetlil mnoho nejasného a zákulisného zo slovenského štátu. Posledné slovo nám však ešte zostáva dlžný.

Hoci Š. Polakovič bol modernejší filozof než novotomisti, aj jemu išlo, ako sme videli, len o obnovu scholastiky blondelizmom. Sviežejší duch zavial vo svetovej, a tak aj slovenskej katolíckej filozofii až v šesťdesiatych rokoch tohto storočia zásluhou pápeža Jána XXIII., ktorý sa usiloval zmodernizovať katolícku cirkev a jej myslenie. Slovenskí katolícki filozofi píšu v tomto období s uľahčením o nových prúdoch v katolíckej filozofii (T. J. Zúbek, Ján Dieška) a o druhom vatikánskom koncile (1962-1965). Zúbek konštatuje,

že Ján XXIII. chcel očistiť cirkev "od nánosov stáročného prachu" a že moderný katolícky človek "opúšťa svoj uzavretý kruh (ghetto) myslenia a pôsobenia" ([51], 61). Do katolíckej filozofie vraj vnikajú prvky existencializmu "a vytláčajú tradičnú aristotelsko-tomistickú filozofiu ako základňu a oporu katolíckej teológie", ktorá je ťažkopádna a zastaraná ([51], 61). Ba katolícku teológiu pozitívne ovplyvňuje aj súčasná protestantská teológia, reprezentovaná R. Bultmannom, známym svojou metódou demytologizácie kresťanstva, pokračuje Zúbek, ďalej protestantský sekularizmus, hlásaný D. Bonhoefferom a tvrdiaci, že Boh odovzdáva svet do rúk človeka a odchádza z javiska. Túto ideu dotiahli do krajnosti P. van Buren a T. Altizer hovoriaci o mŕtvom Bohu. A vplyv všetkých týchto prúdov na katolicizmus možno "hodnotiť aj kladne" ([51], 64).

Toto svedčí o tom, že aj katolícke myslenie vedelo byť pružné a chcelo sa včleniť do moderných ideových prúdov. Jeho eufória netrvala však dlho a jeho sľubný rozbeh sa v sedemdesiatych a osemdesiatych rokoch v mnohom zastavil.

LUTERÁNSKA FILOZOFIA

Luteránsky protestantizmus tvoril najmohutnejší z reformačných prúdov, ktoré sa vynorili začiatkom novoveku ako náboženská reakcia na vtedajší katolicizmus. Je to teda do istej miery novoveká forma kresťanstva, ktorá zase spätne pomáhala novovek tvoriť a podieľala sa na jeho prednostiach i nedostatkoch. V luteranizme sa napríklad zreteľne prejavujú črty novovekého demokratizmu, individualizmu a subjektivizmu. Ak je v katolicizme autoritatívnym vykladačom biblie a viery neomylný učiteľský úrad cirkvi pozostávajúci z pápeža a biskupov, tak v protestantizme ho niet. Ani Lutherova autorita nie je vždy záväzná a potreba biblického kristologického a vôbec teologického bádania, ktorá sa zmocnila luteránskych teológov už pred niekoľkými storočiami, ich rýchlo doviedla k názorom, ktoré by Luther zatratil. Títo teológovia popreli nielen Ježišovo božstvo, ale aj jeho historickú existenciu a jedna ich vetva dnes hlása teológiu "smrti Boha" vôbec.

Účinnou pomocníčkou luteránskej teológie v tomto úsilí bola novoveká nenáboženská filozofia, od ktorej sa táto teológia nikdy neodťahovala, ale ju intenzívne využívala, transformovala pre svoje potreby a vydávala sa s ňou vo svojej oblasti na myšlienkové výboje. Tak jedni z prvých, čo pozitívne reagovali na Heideggera — pôvodne katolíka, neskôr ateistu — a jeho dielo *Sein und Zeit,* boli nemeckí protestantskí teológovia. Napokon, K. Barth, zakladateľ protestantskej dialektickej teológie, zahŕňa vo svojom diele *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* medzi protestantských teológov aj filozofov Wolffa, Kanta, Hegela a iných, dokonca aj niekoľkonásobného konvertitu Rousseaua, a nezastavuje sa ani pred materialistom Feuerbachom. Stačí mu, že títo filozofi boli pôvodne alebo niekedy protestanti, že filozofovali alebo vedecky uvažovali aj o Bohu, čo je napokon v súhlase s pojmom teológie.

S takmer voľným prístupom luteránov k dobovej filozofii sa stretávame aj v dejinách slovenskej filozofie. Ak sa napríklad slovenskí katolíci postavili proti Kantovi už na trnavskej univerzite hneď po vydaní jeho *Kritiky čistého rozumu* a ak ich odpor voči nemu trval ešte v období, ktoré tu skúmame, tak osvietenskí luteráni, kňazi i nenáboženskí filozofi sa k nemu po začiatočných rozpakoch hlásili stále viac, až napokon si ho celkom osvojili, a to aj s jeho úplne neortodoxnými teologickými názormi. Záujem o Kanta v našom osvietenstve rýchlo vytlačil začiatočný záujem o Leibniza a Wolffa. Pri takomto pohľade aj na poosvietenskú, národnoobrodeneckú epochu treba konštatovať, že to nie je náhoda, že hoci prvé, jazykovedné prípravy na ňu urobili katolícki bernolákovci, iniciatíva potom prešla do rúk luteránskych štúrovcov, ktorí ju filozoficky zdôvodnili a potom ju rozvinuli. Opreli sa totiž o filozofiu luteránskych monistov a panteistov Herdera a najmä Hegela (o jeho filozofiu dejín), ktorých katolicizmus neprijímal (čerpal z neho Blondel). Slovenskí katolíci nemali vtedy k dispozícii filozofiu, ktorou by boli svoje snahy zastrešili, a stratili šancu, čo im história ponúkala. Bol to dôsledok uzavretia sa katolicizmu pred novovekou filozofiou, ktoré je badateľné aj v dejinách slovenskej filozofie.

Ešte v minulom storočí sa na filozofickej tvorbe slovenských luteránov podieľali rovnako teológovia i nenáboženskí filozofi. V našom storočí sa však táto situácia zmenila. Iniciatívu prevzali nenáboženskí filozofi (I. Hrušovský, Sv. Štúr a iní), ktorí sa od nábo-

ženstva úplne odklonili, kým teológovia postupne strácali záujem o súdobú filozofickú tvorbu, a to aj nábožensko-filozofickú, a ani v tejto oblasti sa ničím výrazným nepredstavili. Ich popredný reprezentant S. Š. Osuský písal už len o filozofii slovenských luteránov v minulosti a vydal *Prvé slovenské dejiny filozofie*. Podobne ďalší významný luteránsky teológ J. Kvačala bol síce odborníkom na Komenského, písal o Campanellovi, ale z hľadiska pedagogického, a vlastné filozofické úvahy nezanechal. To bol zreteľný regres.

Publikujúca skupina ideovo abstraktnejšie zameraných luteránskych teológov skúmaného obdobia bola pomerne malá. Z luteránskych časopisov sa s takýmito úvahami stretávame v **Stráži na Sione,** vo **Viere a vede,** v **Tvorbe** a najviac v **Službe.** Bez veľkého preháňania sa dá povedať, že slovenskí luteránski teológovia tohto obdobia zakopali filozofickú hrivnu zdedenú po predkoch, že zostúpili zo slovenského filozofického Parnasu a prenechali iniciatívu v náboženskej filozofii katolíkom, ktorí ju však zo spomínaných dôvodov nemohli naplno rozvíjať.

Príčina nezáujmu týchto slovenských luteránov o súdobú filozofiu bola podľa môjho názoru v podstate taká istá ako aj u katolíkov pri odmietaní novoveku vôbec: sklamanie, až úľak z jeho nenáboženských a protináboženských dôsledkov — morálnych, sociálnych, politických a duchovno-kultúrnych; dôsledkov, ktoré luteránstvo často, hoci nechtiac, samo pomáhalo vyvolávať. Aj luteráni sa zľakli socializmu a komunizmu, aj oni zavrhovali fašizmus a nacizmus, liberalizmus, kapitalizmus, voľnú súťaž, voľnomyšlienkárstvo, slobodomurárstvo a iné novoveké zlá. Zavrhovali však aj viaceré vlastné, luteránske kultúrne, najmä teologicko-filozofické prúdy minulosti, pretože vraj zašli priďaleko a podieľali sa na súčasnej sekularizácii, na náboženskej ľahostajnosti, ba nevere a jej dôsledkoch. Sebaspytovanie a sebakritika boli u luteránov viacstranné a väčšie než u katolíkov.

Tak zavrhovali osvietenskú čiže racionalistickú a pohegelovskú čiže liberalistickú, ba "ultraliberalistickú" luteránsku teológiu, pretože posledná už poprela historickú existenciu Ježiša Krista a Boha chápala hegelovsko-panteisticky len ako ducha doby. Hegel, opora štúrovcov, stratil teda u nich pozitívny význam, stal sa protikresťanským panteistom, ba vyvracaným dialektikom, predchodcom Marxa. Ako hovorí J. Filo, Hegel "pre pozitívnu biblickú evanjelickú teológiu nepredstavuje prínos, ale skôr úpadok" ([52], 134). Náboženstvo pokladal za nižší stupeň ducha a evanjelium a bibliu degradoval tým, že nad ne postavil ľudského ducha a jeho filozofiu, pokračuje J. Filo. Význam stratil aj v slovenskom osvietenstve preferovaný Kant — v tom osvietenstve, ktoré na Slovensku vytvorila oná racionalistická teológia ruka v ruke s racionalistickou nenáboženskou, ale teologizujúcou filozofiou. Kantom predsa racionalistická filozofia vrcholila. Boh bol u neho už len najvyššou regulatívnou ideou čistého a postulátom praktického rozumu. Tak aj u nás (G. Šulek, M. Steigel)[7] · J. Filo mu vyčíta antropocentrizmus a racionalizmus. Súdobá nenáboženská filozofia, hoci aj tvorená protestantmi, autorov skúmaného obdobia sklamala a odvracali sa od nej. Takmer sa odvrátili od filozofie vôbec. Odvrátil sa od nej

7 Pozri T. Münz: *Filozofia slovenského osvietenstva*. Bratislava 1961.

už Luther, ktorý ju na rozdiel od Tomáša Akvinského a v protiklade k nemu do teológie nevnášal (pozri [52]). Tak sa u nás od nej odvrátil aj luteránsky kňaz a senior Ľ. Szeberényi, žijúci síce v Maďarsku, ale uverejňujúci aj na Slovensku, keď hovoril o "kdejakom filozofovi sveta" a podobne ako Jehlička aj on obvinil filozofov, že patria medzi ľudí, "ktorých cieľom je úplné zborenie dnešnej ľudskej spoločnosti" ([53], 64). Rôzne smery sú vraj ovocím "najnovšieho nemeckého myslenia a prílišného filozofovania, a výsledkom pokusov s každým smerom myšlienkovým" ([53], 65). V knihe *Od Marxa po Lenina* (slovenský preklad 1933) pokladá Szeberényi Feuerbacha za zbankrotovaného teológa, Marxa za najväčšieho demagóga na svete, no nie sú na tom u neho lepšie ani Stirner, Comte, Spencer, Schopenhauer, E. Hartmann, Kierkegaard a mnohí iní, ktorí vraj napomáhali moderný ateizmus a pohanstvo.

Aj slovenskí luteráni skúmaného obdobia videli jednu z príčin novovekého zla v názoroch veľkých osobností, ani oni nezabúdali na Nietzscheho, "Judáša kresťanstva" (Szeberényi), ktorému venovali osobitnú pozornosť. Má vraj na svedomí nemecký fašizmus, lebo, ako hovorí P. Čobrda, nadčlovek sa premenil na nadnárod a nadrasu, vrhol kresťanstvu do tváre obvinenie, že svojou otrockou morálkou oslabuje sily národa a podobne. J. Hano nazýva nacizmus teutonským barbarstvom.

Skúmaní luteránski autori sa opierali len o súdobých teológov, predovšetkým nemeckých. Podľa J. Filu sa títo teológovia síce vyrovnávali so súdobou filozofiou, no u našich teológov sa tento ich vplyv výraznejšie neprejavil.

Slovenskí luteráni však vo svojej historickej sebakritickej reflexii ďaleko nezachádzali. Ak Max Weber, nemecký národohospodár a sociológ, už na začiatku nášho storočia poukázal vo svojej známej stati *Protestantská etika a duch kapitalizmu* [74] na to, že protestantská etika nadobúdania a zveľaďovania hmotných statkov, nie však požívačníckeho mrhania nimi, si osvojila ducha kapitalizmu, tak luteráni R. Koštial a J. Cibulka to vyvracali. Prvý tvrdil, že to platí najviac o kalvinizme a puritanizme, podľa druhého pracovitosť a patrí k podstate protestantizmu, ktorý v protiklade k obradníctvu, asketizmu a pasivite voči svetským povinnostiam v predreformačnej dobe vrátil náboženstvo do života (Služba 1941, č. 5 a 9).

Luteráni skúmaného obdobia sa stávajú konzervatívnymi, sami poukazujú na neblahé dôsledky svojho individualizmu, prílišného vnútrocirkevného a vieroučného demokratizmu, nedostatku autority, ktorú závidia katolíkom, lebo sú jednotní, a tak lepšie pripravení odolávať súdobému zlu. "Módne ideové prúdy neslúžia našej cirkvi" sťažuje sa J. Gömöry. "Krutý zápas individualizmu s kolektivizmom plaví našu cirkev ku krútňave na každom poli života" ([54], 224). Nečudo potom, že V. Rolko súčasne prehlasuje, že "nič tak neotrávilo myseľ ľudí, ako ľudské heslo: voľnosť, rovnosť, bratstvo" ([55], 367). Aj luteráni prešli k vedeckej, sociálnej a inej apologetike nielen svojich názorov, ale kresťanského náboženstva vôbec, aj oni kritizujú mechanicistický svetonázor, aj oni obhajujú viacero druhov kauzality vo svete a iné, pre kresťanstvo prijateľné názory.

A aj luteráni privítali vznik slovenského štátu. V **Službe** z roku 1939 nachádzame niekoľko uvítacích článkov na túto tému a len jeden obranný. V októbrovom čísle Š. M. (uvádzaný len iniciálkami) blahoželal J. Tisovi ku zvoleniu za prvého prezidenta prvej

Slovenskej republiky a konštatoval, že ak mu deň predtým, 25. októbra, vodca nemeckého národa udelil najvyššie nemecké vyznamenanie, Veľkokríž radu Nemeckého orla, tak o deň neskôr dostal najvyššie slovenské vyznamenanie: dôveru slovenského národa. - om - v aprílovom čísle v článku *Dnešné časy a evanjelictvo* konštatuje, že "za reformami v duchu slovenského nacionalizmu stojí nielen rimsko katolícka väčšina, ale aj evanjelická menšina. Z toho, že aj evanjelici sa zúčastnili, i keď v pomere menšom, autonomistického hnutia, museli, aspoň mali by Česi a celý svet poznať, že tu ide o vec národa celého" ([56], 125). Aktuálny je vraj "vypjatý nacionalizmus", ktorý sa obracia nielen proti Čechom-Slavianom, ale aj proti Maďarom.

A už nechýbalo ani prikyvovanie autoritatívnym systémom. Ak Š. Polakovič na katolíckej strane poukazoval na to, že demokracie v dôsledku svojej roztrieštenosti, stranického egoizmu a iných nežiadúcich vlastností zlyhali, kým totality dokazujú svoju životaschopnosť, tak v podstate so zhodnými názormi sa stretávame na luteránskej strane u J. Cibulku a M. Chalupku v 1. a 3. čísle **Služby** 1939. Demokracia je síce ideálne politické zriadenie, konštatuje prvý v článku *Potreba autority*, no keď sa v nej sloboda mení na svojvôľu, vedie jednotlivcov, stavy, politické skupiny k bratovražedným vojnám. Demokracia je udržateľná len vtedy, keď ľud uznáva aspoň autoritu Boha. Musia ju uznávať aj autoritatívne režimy, ak nechcú padnúť. Druhý autor je prísnejší. Demokracie sklamali, hovorí. Systémy opierajúce sa o takzvanú voľnosť, rovnosť, bratstvo majú mnoho slabostí. "Skutočnosť znie: ak autorita Boha, tak aj autorita človeka", prehlasuje autor v článku, tiež nazvanom *Potreba autority* ([57], 82). Autoritatívne režimy človeka netrieštia, ale zameriavajú ho na jeden cieľ, hovorí ďalej. Napokon, nie je rozhodujúca forma štátu, ale poriadok a duchovná disciplína v ňom.

Len S. Š. Osuský bol už vo februári 1939 prezieravejší. V článku *Zmysel slovenských národných dejín* konštatuje: "Československo, Česko-Slovensko, Slovensko... Prežili sme prvé, žijeme v druhom, bojíme sa tretieho" ([58], 42). Proti prvému namietal, že ""jednota" bola stotožňovaná s pojmom "jedno"" ([58], 43). "Stojíme na pôde druhého", prehlásil ([58], 42). Posledného sa bál preto, lebo katolicizmus podľa neho falšoval slovenské dejiny, keď zásluhy o Slovensko pripisoval len sebe a evanjelictvo začal vytláčať. Osuského obavy sa ukázali oprávnené, a preto prvotný štátotvorný zápal slovenského luteránstva rýchlo opadával. V **Službe** a inde sa stále viac objavovali články sťažujúce sa na prehmaty katolíkov voči luteránom, až napokon slovenské luteránstvo prešlo aj do politickej opozície, ktorá slovenskému štátu neprospela, hoci jeho osud veľmi neovplyvnila.

Aj slovenskí luteráni venovali veľkú, ba najväčšiu pozornosť sociálnej otázke a aj v tejto súvislosti im bola prekážkou celková nejednotnosť svetového luteránstva. Ako výstižne hovorí F. Bednár v dvadsiatych rokoch, "evanjelické cirkvi viedli a väčšinou vedú proti jednotnému nepriateľovi rozdelený a rozdrobený boj. Deje sa to na ich škodu. Nepredstavujú jednotku, ktorá by postupovala spoločne, ale zmes rôznych názorov a spoločností s rôznou taktikou. Ich spôsobom je skôr horská vojna, ktorá nepriateľa tu a tam oslabuje, ale ktorému nepripravuje rozhodujúcu porážku. Len posledné udalosti a problémy prinútili cirkvi, aby sa pri riešení sociálnych otázok spájali" ([59], 18). Preto sa nemô-

žeme diviť, že slovenskí luteránski autori sa obzerali po katolíckych predlohách. Poukazovali na sociálne encykliky (E. B. Lukáč), citovali *Sociálny zákonník*, ba aj domácich katolíckych autorov (R. Koštial), prípadne sa dovolávali rozhodnutí zahraničných, švajčiarskych, švédskych a iných protestantských cirkevných združení. Ešte viac než katolíci sa kajali za to, že ani oni nemali rozpracovanú sociálnu náuku, že socializmus a komunizmus ich našli nepripravených, lebo abstraktným heslom lásky k blížnemu sa nedajú riešiť konkrétne sociálne problémy nastolené vývojom komunizmu a zrodom proletariátu. "Každý proletár, s ktorým sa stretneme, budí v nás, kresťanoch, pocit viny", cituje R. Koštial švajčiarskych náboženských socialistov ([60], 13), kým E. B. Lukáč uvádza zase manifest štokholmského kongresu aliancie cirkví: "Uznávame pred Bohom i pred svetom viny a premeškania, akých sa cirkev dopustila z nedostatku lásky a súcitného porozumenia" ([61], 178).

Ak však slovenskí luteráni nemali sociálne encykliky, sociálny zákonník a iné sociálne jednotiace smernice, mali svoj "kresťanský socializmus", ktorý ich vo veľkej miere zjednocoval. V Európe vznikol už v 19. storočí na katolíckej strane ako protiváha protináboženského socializmu a mal viac odtieňov. Jeho popredným protestantským reprezentantom bol švajčiarsky kalvínsky teológ Leonhard Ragaz z prvej polovice nášho storočia, ktorého dielo *Od Krista k Marxovi, od Marxa ku Kristovi* (český preklad Praha 1935) malo na slovenských luteránov mimoriadne silný vplyv. (V **Službe** 1947 vyšiel aj slovenský preklad jeho práce *Zvesť o kráľovstve Božom*). Podľa Ragaza socializmus je svojou povahou idealistickou vzburou ľudskej duše, ducha človeka proti sociálnej nespravodlivosti. Spojil sa však so svetonázorom, ktorý mu je bytostne cudzí a obrátil sa proti kresťanstvu. Kresťanstvo sa však ešte skôr obrátilo proti nemu. Toto nešťastie sa začalo roku 1525, keď sa Luther postavil proti búriacim sa sedliakom, priam nariadil zabíjať ich a prehlásil, že evanjelium nemá nič spoločné so svetskými vecami. "Tým spojil vec Kristovu s vecou kniežat a mocných tak pevne, že sa zdá skoro nemožné toto spojenie roztrhnúť" ([62], 14). Náboženstvo sa stalo nepriateľom socializmu a "ópiom ľudu". Prepadlo falošnému idealizmu, pre samo ukazovanie na nebo zabudlo na zem, pre samú službu Bohu zabudlo na človeka.

Ragaz vidí možnosť nápravy v tom, že socializmus, predovšetkým marxizmus, sa vráti k svojmu pôvodnému idealizmu a vzdá sa materialistického, prírodovedeckého, mechanisticko-kauzalistického, deterministického a inak nevhodného svetonázoru. Tým sa, prirodzene, vzdá aj svojich nevhodných metód: hlásania triedneho boja, potreby násilia a vôbec darvinizmu a vráti sa k duchu, jeho právam, dôstojnosti, slobode, tvorivosti, svätosti osobného života, k demokracii. Pochopiteľne, musí sa zmeniť aj kresťanstvo, ktoré je "posvätením daného sveta náboženstvom" ([62], 220) a ktoré zlyhalo v otázke majetku a násilia. Aj ono sa musí vrátiť k svojmu pôvodnému, sociálnemu poslaniu a stretnúť sa tak so socializmom akoby na polceste. "Kresťanstvo zvestovalo "nové nebo", ale zabudlo na "novú zem", socializmus však zvestoval "novú zem" a zabudol na "nové nebo"" ([62], 220). Rok 1525 sa musí odčiniť, tvrdí Ragaz.

Slovenskí luteráni síce nezhltli horkú pilulu, ktorú im podal kalvín Ragaz v podobe uvedenej kritiky Luthera, a bránili ho, ale v podstate si Ragazove myšlienky osvojili a propagovali ich; neprijali však ani Ragazovu ostrú kritiku oficiálneho kresťanstva. Ale

propagovali ich; neprijali však ani Ragazovu ostrú kritiku oficiálneho kresťanstva. Ale takto sa dostali k socializmu, konkrétne k marxizmu, bližšie než katolíci — ktorí Ragaza tiež citovali —, nachádzali v ňom aj pozitíva a uvažovali o tom, čo by sa dalo z neho zachrániť. Vcelku však ľutovali, že marxizmus zobral kresťanstvu v dôsledku jeho neschopnosti vietor z plachiet, ba že musel vôbec vzniknúť. Ich hlasy na túto tému sa ozývali už koncom prvej svetovej vojny, keď ešte Ragaza nespomínali, za prvej republiky, za druhej svetovej vojny, ale najmä po nej, keď videli, podobne ako katolíci, že marxizmus v nezmenenej podobe skutočne na Slovensko preniká, a zosilnili svoju apologetiku kresťanského socializmu.

Refrén úvah všetkých autorov je rovnaký: socializmus musel vzniknúť, lebo kresťanstvo zanedbalo sociálnu otázku, ale musí sa pokresťanštiť, lebo jeho svetonázor a metódy boja odporujú jeho cieľom. Takto uvažuje už roku 1918 A. Mihal v článku *Šľachetný socializmus* (**Stráž na Sione,** č. 6), tak rozmýšľajú M. Beblavý a E. Makovický o desať rokov neskôr v článkoch *Socializmus a kňazstvo* (**Cirkevné listy,** r. 1928) a aj S. Š. Osuský roku 1926 v dlhej úvahe *Vývin socializmu po stránke sociálnej teórie* (**Cirkevné listy**). M. R. Martáková roku 1942 prehlásila, že "mal to byť Kristus a nie Marx, kto donucoval vlády vynášať ľudskejšie zákony" ([63], 99). M. Kašuba uvažuje v povojnovom článku *Komunizmus a kresťanstvo* o styčných a rozchodných bodoch týchto životných zložiek a konštatuje, že komunizmus je tiež náboženstvo, "lenže z protivného póla kresťanstva". "Komunizmus je akýmsi súdom kresťanstva, kontrolou zvlášť povrchného kresťanstva, preto nemožno ho šmahom ruky odsúdiť, ale treba poznať príčiny jeho postoja a pomôcť mu k rozsobášu nerovného manželstva s materializmom" ([64], 233).

S ragazovskými myšlienkami ostatných autorov sa stretneme pri rozbore ich názorov.

Marxa teda poznali aj luteráni, a ak sa o jeho analýzu kapitalizmu oprel už Jehlička, tak to urobil ešte oveľa neskôr aj Koštial a iní. Viacerí však zastávali názor J. Dérera, bežný aj v katolicizme, že úplná rovnosť medzi ľuďmi je pium desiderium. Ľudia nemajú rovnaké schopnosti a vlastnosti, preto je prirodzená aj sociálna nerovnosť, aj Bohatí. Na druhej strane však aj chudobní musia byť sociálne zabezpečení. Kresťanstvo musí vykonávať aj charitatívnu činnosť, láskou musí vypĺňať medzery v sociálnom živote, ktoré ponechávajú štátne zákony. Po spravodlivosti musí prísť láska, hlásajú aj luteráni a aj podľa ich názoru sa náboženstvo má miešať aj do politického života, lebo aj politika sa musí riadiť kresťanskou mravnosťou.

Samuel Štefan Osuský

Narodil sa 7. 6. 1888 v Brezovej pod Bradlom. V Bratislave a Erlangene študoval teológiu, v Prešove právo, v Prahe filozofiu. V rokoch 1925-1951 bol profesorom Evanjelickej Bohosloveckej fakulty v Bratislave, v rokoch 1933-1951 biskupom Západoslovenského dištriktu. Zomrel vo svojom rodisku 14. 11. 1975.

Samuel Štefan Osuský bol reprezentatívnou postavou slovenskkého luteránstva v prvej polovici 20. storočia. Napísal mnoho prác, z ktorých sú pre nás zaujímavé len niektoré,

ako napríklad *Filozofia štúrovcov* I-III (1926, 1928, 1932), *Vývin socializmu po stránke sociálnej teórie* (1926), *Úvod do sociológie* (1930), *Filozofia boľševizmu, fašizmu a hitlerizmu* (1934), *Prvé slovenské dejiny filozofie* (1939), *Bráň pravdu* (1946), *Naše úlohy* (1946), a viaceré štúdie z dejín slovenskej filozofie: *Filozofia Karlovskovcov* (1932), *Filozofia Ondreja Plachého* (1946) a iné.

Hoci S. Š. Osuský ako luterán mal určitú slobodu filozofického pohybu, nestretávame sa u neho s úsilím dopracovať sa k originálnejšiemu filozofickému stanovisku, ale ani s tendenciou primknúť sa k nejakému filozofickému smeru alebo osobnosti. Takmer vo všetkých problémoch, ktoré riešil a ktoré boli často totožné s problémami katolíkov, sa však prejavuje jeho liberálnejšie stanovisko. Aj keď videl mnohé tiene novoveku, neodsudzoval ho, prejavil porozumenie aj pre jeho sekularizačné a laicizačné tendencie, ba aj sám sa pokúšal laicky a historicko-evolucionisticky vysvetľovať to, čo katolíci vysvetľovali zväčša teologicko-dogmaticky. Išlo predovšetkým o súčasné sociálno-politicko-ideové problémy, ktoré ho znepokojovali tak isto ako katolíkov. Keď však prišlo na základné svetonázorové otázky, na samo náboženstvo, zaprel v sebe filozofa, nezaprel však teológa a problémy riešil tak isto, často aj tými istými argumentami ako katolíci.

Najväčšiu zásluhu o filozofiu si S. Š. Osuský získal svojím výskumom v oblasti dejín slovenskej filozofie. Nielen že napísal obsiahle monografie o štúrovcoch, ale uverejnil aj menšie štúdie o niektorých slovenských luteránskych filozofoch v minulosti, čím dal impulz k systematickejšiemu výskumu dejín slovenskej filozofie. K ich spracovávaniu nabádal aj v úvahe *Naše úlohy,* uverejnenej v prvom čísle **Filozofického zborníka MS** 1946. Svoju prácu na výskume dejín svetovej i slovenskej filozofie zavŕšil *Prvými slovenskými dejinami filozofie.* Napriek ostrej kritike tohto diela z katolíckej strany aj ona uznávala jeho priekopnícky význam pre Slovensko. O napísaní dejín slovenskej filozofie uvažovali totiž za slovenského štátu aj katolíci, zostalo však len pri prvých úvahách (J. Dieška: *K problému dejín slovenskej filozofie,* **Kultúra,** r. XIV., č. 4, Bratislava 1942).

V *Prvých slovenských dejinách filozofie* S. Š. Osuský charakterizuje filozofiu ako úsilie byť múdrym čiže odpovedať na základné otázky zmyslu sveta a života, nie však vierou, ako náboženstvo, ale rozumom, ktorým pracuje aj veda, no ktorá na tieto otázky neodpovedá. Kolískou filozofie je náboženstvo a kolískou vied je filozofia. S. Š. Osuský aj v iných prácach vychádza z názoru, že kultúra vznikla diferenciáciou pôvodnej ideovej jednoty, ktorej prazákladom bolo náboženstvo. Filozofia, ktorej systémy rúcajú jeden druhý, vedie človeka k sokratovskej pokore: viem, že nič neviem, a pokora zase k Bohu. Tak je aj podľa Osuského filozofia v istom zmysle slúžkou teológie.

Najliberálnejšie, hoci pokiaľ ide o zodpovedanie nadhodených otázok pozitivisticky rezervované stanovisko prejavuje S. Š. Osuský v *Úvode do sociológie,* v ktorom sa miestami dotýka aj filozofických problémov. Práca je naširoko rozvrhnutá (vyšla len prvá časť), začína otázkou kde, kedy a ako vznikol ľudský rod. Podľa S. Š. Osuského ľudské pokolenie je staré najmenej stopäťdesiattisíc, najviac tri milióny rokov. Nevedno, kde vzniklo, dôležité je však, ako vzniklo. Zrodilo sa v treťohorách a blízko vody, keďže voda určovala bydlisko a rozvoj života. Nie však rozvoj človeka, lebo ani podľa Osuského sa človek nevyvinul z nižších živočíchov. S. Š. Osuský síce darvinizmus výslovne neodmie-

ta, uvádza však námietky, na ktoré vraj darvinizmus nevie odpovedať: Ak silnejší v životnom boji víťazí, prečo najsilnejšie zvieratá v minulosti vyhynuli, prečo paleontológia nenachádza prechodné tvory medzi zvieratami a človekom a iné? Ľudstvo tvorí inštinktívne i vedome jeden rod, špecifický celok, a necíti spojitosť so zvieratstvom, ktorému chýba "obraz boží".

Človek nie je od prírody ani dobrý, ani zlý a tieto jeho vlastnosti závisia len od podmienok, v ktorých sa prejavuje, pokračuje S. Š. Osuský. Názory o prirodzenom náboženstve, prirodzenej mravnosti, prirodzenom práve sa zrodili v novoveku ako reakcia na stredovek, v ktorom sa náboženstvo, mravnosť a právo vysvetľovali ako vzniknuté nadprirodzeným spôsobom. Utláčané vrstvy a národy sa budú vždy utiekať k prirodzenému, panujúce k nadprirodzenému právu.

Pokiaľ ide o utláčaných a vládnúcich, súčasný spoločenský život charakterizuje medziiným boj kapitalizmu so socializmom. Krajnou formou socializmu je marxistický komunizmus. Hoci aj S. Š. Osuský uznáva význam marxizmu pre odhalenie biedy robotníctva a jej odstránenie, podľa neho sa ľudstvo vyvíja od kolektivizmu k individualizmu v zmysle osobnej slobody a iniciatívy, preto je komunizácia podľa neho anachronizmom. Heslom musí byť spolupráca vrstiev, tried. Napokon, vládne duch, idey, názory, city a vôľa, nie hmota. "Podľa ideológie sa tvoria hospodárske pomery a nie naopak" ([65], 92).

Prirodzene, aj S. Š. Osuský poznal Ragaza (hoci v uvedenej štúdii *Vývin socializmu po stránke sociálnej teórie* ho ešte nespomína) a obšírne referoval o celom jeho diele, najviac však o jeho hlavnom diele. Aj on bráni Luthera proti Ragazovi, no nakoniec prehlasuje: "Buďme sociálnejší, aby bol socializmus náboženskejší... Stavajme nový svet ako Ragaz, ale dodávam: nerúcajme tak nešetrne starý — ako Ragaz! Stavať sa dá na starých základoch, netreba nových..." ([66], 24-25).

Ako mravnosť, právo, tak aj štát vznikol prirodzeným vývojom. Najlepšou štátnou formou je podľa S. Š. Osuského demokracia, ktorej znakmi sú sloboda, rovnosť — t. j. všeobecné volebné právo — parlamentarizmus, politické strany. Prirodzene, môže mať množstvo nedostatkov a môže sa aj zvrhnúť. Sloboda sa nesmie stať svojvôľou, kvantita nesmie prevládať nad kvalitou, musí vládnuť ľud, nie luza.

Národy a národné povedomie sa zrodili len v novoveku ako dôsledok oslobodzovania sa človeka, vzrastu jeho sebavedomia, dôstojnosti a podobne. Pokiaľ sa národ vyžíva v boji proti svojmu utláčateľovi, jeho povedomie je len negatívne a ústi do nežiadúceho šovinizmu. Ani Slováci sa nesmú vyžívať len v nenávisti k Čechom, ale ich povedomie musí mať aj pozitívny obsah. S. Š. Osuský sa usiluje pochopiť aj židovský a cigánsky problém, a to nielen na Slovensku, ale aj v cudzine. "Židovský problém nemožno riešiť ani nenávisťou, ani pohŕdaním, ale objektívnym poznaním a zariadením sa podľa toho" ([65], 155).

Slovenský štát nazval S. Š. Osuský po vojne Čínskym múrom, fašizujúcou tyraniou, "morou, ktorá každý slobodný prejav myslenia, bádania znemožňovala" ([67], 53).

Proti nacionalizmu sa stavajú internacionalizmus a kozmopolitizmus. Kým druhý je nemožný, prvý je uskutočniteľný, ale len ako spolupráca všetkých národov, ako prekonávanie šovinistického imperializmu. Aj kresťanstvo je v podstate internacionalistické, hoci

implikuje aj nacionalizmus. Kristus miloval, hoci aj karhal svoj národ a zdôrazňoval, že má veriacich aj z iného ovčinca. Aj S. Š. Osuský sa teda pri zdôvodňovaní nacionalizmu uchýlil k biblii.

Vojna síce prináša aj mnoho dobrého, no je viac zlom a treba sa usilovať o trvalý mier medzi národmi. Keďže príčinou vojen je mravný úpadok, do mierového úsilia sa musia zapojiť aj cirkvi.

S určitými teologicko-filozofickými úvahami sa stretávame v Osuského práci *Bráň pravdu,* ktorej cieľom je obrana náboženstva, kresťanstva a zvlášť protestantizmu. Tak sa delí na tri časti, z ktorých sú pre nás zaujímavé len prvé dve. Keďže v nich ide o základné otázky kresťanského náboženstva a filozofie, S. Š. Osuský sa v nich zhoduje takmer vo všetkom s katolíckym, najmä novotomistickým stanoviskom. Opiera sa o mnohých vedcov a filozofov a usiluje sa rozriešiť v krátkosti veľa problémov. Práca má však popularizačný charakter a tomu primeraná je aj jej argumentácia.

Aj podľa S. Š. Osuského sa veda dobre znáša s vierou, ale len kým každá zostáva vo svojej oblasti. Keď sa viera mieša do vedy, vzniká povera, keď veda do viery, vzniká neviera. Máme tri poznávacie dispozície: zmysly, rozum a vieru. Keď sa oblasť viery chce chápať zmyslami, zablúdi sa do materializmu, energetizmu, monizmu, keď rozumom, dôjde sa k deizmu, panteizmu. Náboženstvo nie je výmyslom kňazov, štátnikov, básnikov a filozofov, ani reakciou na bezmocnosť ľudského boja s prírodou, ale človek má vážne dôvody pre vieru v Boha. Sú to: každý národ verí v Boha; každý jav má príčinu a pôvod, ktorým je v konečnom dôsledku Boh; bytie je rozvrstvené, nižšie slúži vyššiemu a posledným stupňom musí byť Boh; v bytí vládne účelnosť, ktorú nemožno vysvetliť zákonmi evolúcie, lebo by sme sa museli pýtať, kde sa vzali; človek má predstavu dokonalosti, ktorú mu musela vnuknúť len dokonalá bytosť — Boh; Boh je dôvodom mravného konania, hlasu svedomia a podobne. Pravda, všetky tieto dôvody nestačia dokázať, že Boh existuje, pripúšťa S. Š. Osuský, preto zmysly a rozum treba dopĺňať vierou a vieru zjavením. Aj viera sa môže mýliť, ale aj ona sa prehlbuje, vyvíja ako všetko ľudské. Aj v biblii, zjavení je mnoho ľudského.

Boh je duch a možno ho charakterizovať len ako protiklad hmoty: je večný, všadeprítomný, vševedúci a najmä dokonalý. Predstavujeme si ho antropomorficky, je to však len výpomoc, lebo v súčasnosti hľadíme na neho len akoby cez mliečne sklo, vidíme ho matne. Nie je správne predpokladať, že medzi jednotlivými božími vlastnosťami sú protirečenia, čo mnohých doviedlo až k ateizmu. Ťažkú otázku: Prečo sa s mravnosťou človeka nezrovnáva jeho osud? možno riešiť tak, že Boh človeka skúša, že napríklad telesné zlo prináša duševné dobro, lebo duša s telom aj zápasí. Boha nemožno stotožňovať so svetom, lebo potom je človek proti nemu bezmocný a oddáva sa fatalizmu. Nemožno ho stotožňovať ani s osudom, lebo osudu niet. Človek má čiastočne slobodnú vôľu, a hoci vševedúci Boh vie, ako sa človek bude správať, nepredurčil to. Ako novotomisti, ani Osuský nevedel zladiť slobodu ľudskej vôle s božou vševedúcnosťou a prozreteľnosťou. Úplne slobodnú vôľu mal len Adam, keďže však zhrešil, zaťažil ľudstvo dedičným hriechom, ktorý je prvou príčinou každého ľudského zla. Ani tu sa teda S. Š. Osuský nedostal ďalej než katolíci. Zázraky sú možné, ale sú to prejavy nám ešte neznámych prírodných síl. Keď budeme

vedieť všetko, nebude zázrakov. Ako Boh nemôže byť svetom, tak hmota, energia nemôže byť Bohom. Hmota je pasívna, prebiehajú v nej len mechanické deje a nemôže vytvoriť účelnosť, dušu, vnímanie, myslenie, reč, vedomie, mravnosť. Svet a v ňom človeka stvoril Boh z ničoho, za šesť dní a v takom poradí, aké uvádza biblia. V *Úvode do sociológie* S. Š. Osuský naznačuje, že jednotlivé geologické obdobia sú totožné s biblickými dňami stvorenia. Boh stvoril človeka z prachu zeme. Darwinov a Haeckelov evolucionizmus nie je totiž dokázaný, zdôrazňuje znovu S. Š. Osuský. Nenachádzame prechodné druhy medzi najvyššími živočíchmi a človekom, krížením sa získava len ten istý druh, hoci zdokonalený, proti selekcii možno namietať, že vyhynuli aj silnejšie druhy, že sa ňou netvoria nové druhy, nie je jednoznačne dokázaná dedičnosť, prispôsobovanie sa prírodným podmienkam a iné.

Pokiaľ ide o rôzne vedecké námietky proti biblii, treba konštatovať, že nie je prírodovedeckou učebnicou. "Biblia podáva stvorenie, vznik sveta a človeka z hľadiska zbožnosti srdca" ([68], 44). Biblia upravuje mravno-náboženský život a S. Š. Osuský sa pokúša vyvrátiť niektoré námietky modernej — protestantskej — biblistiky proti hodnovernosti biblie. Ježiš Kristus je historickou osobou a S. Š. Osuský neváha ako dôkaz uviesť zmienky nekresťanských autorov o Ježišovi, pričom neuvádza, že sa pokladajú za dodatočné interpolácie. Ježiš nielen existoval, ale bol aj božím synom, čo dosvedčil Boh, učeníci a on sám svojím učením a dielom. Jeho morálka nie je otrocká, ako hlásal Nietzsche, ale má veľký sociálny význam, hoci Ježiš nebol ani socialistom, ani revolucionárom, ale len reformátorom mravov. Kresťanstvo svojou charitatívnou činnosťou polepšuje svet, ale svoje dielo ešte nedokončilo a kresťanskú sociálnu etiku treba ešte len vypracovať. Jej vzormi budú život Ježiša a listy apoštolov. "Ideálnou snahou musí byť, aby aj zemské sociálne zväzky boli šťastné, život radostný, aby nikto nikoho nevykorisťoval, každý statočne pracoval, aby sa sociálne rozdiely evolutívne miernili, nik sa nemusel báť o svoj život, o budúcnosť v prípadoch nezamestnanosti, neduživosti... aby jednotlivec i celok súladne spolupracovali, aby majetok a hmota slúžili živobytným a vyšším duchovným záujmom všetkých" ([68], 89). Pravým kresťanstvom je však len luteránstvo, uzatvára S. Š. Osuský.

Martin Rázus

Narodil sa 18. 10. 1888 vo Vrbici. Evanjelickú teológiu študoval v Bratislave a v Edinburgu, kňazom bol vo viacerých slovenských mestách, nakoniec v Brezne. Bol povojnovým ideológom autonomistickej Slovenskej národnej strany, v rokoch 1929-37 jej predsedom. Zomrel v Brezne 8. 8. 1937.

Svoje životné nábožensko-filozofické krédo zanechal aj básnik, spisovateľ a politik Martin Rázus. Toto krédo podal v knihe *Argumenty* (1932). Predostiera tu svojmu synovi na poučenie, výstrahu i nasledovanie svoje úvahy o živote, smrti, náboženstve, filozofii, ľudskom údeli od kolísky po hrob, sociálnych bojoch, ich perspektívach. Jeho názory nie sú nové a nevybočujú z vtedajšieho všeobecného rámca takýchto úvah na Slovensku, sú

však ucelené, osobne hlboko prežité a podané formou dôstojnou M. Rázusa — básnika a spisovateľa.

Otázky pôvodu, cieľa a budúcnosti človeka ustavične rozpaľujú ľudskú myseľ a žiadajú si odpoveď, hovorí M. Rázus. Rozum sa ženie za absolútnom, ale absolútna pravda je nedosiahnuteľná, preto sa nemožno spoliehať iba na rozum. Cit neraz vystihne viac než päť zmyslov a rozumová logika. Človeku, ktorý sa nechce utopiť vo veľrieke života, treba sa preto oprieť o obidva piliere: cit i rozum, ale tak, aby sa obidva zladili, lebo cit nemôže mať inú pravdu než rozum. A keďže z relatívnych právd si treba často voliť, človek si má vybrať nie tú, čo zabíja, ale tú, čo dodáva chuti žiť a víťaziť nad životom. "Pravda sa stáva životnou nie jej odhalením, ale pečaťou vyskúsenia, čo môžu uzrieť nie tí, čo žiť počínajú, ale tí, čo už žili, alebo aspoň dosť prežili", hovorí M. Rázus, filozof života prikyvujúci všetkým jeho svetlým stránkam ([69], 9).

Keďže teda iracionálno hrá v živote rovnakú, ba väčšiu úlohu než racionálno, M. Rázus sa rozhoduje pre náboženský svetonázor. "Vrodený inštinkt", ktorým M. Rázus akoby nahrádzal Kantovu metafyzickú potrebu, ťahá človeka do oblasti metafyziky, no kompetentné je v nej iba náboženstvo. Veda mu svojimi fyzikálnymi zákonmi a číslami nemôže dať odpoveď na metafyzické otázky a nemôže to urobiť ani relatívna, rozumom sa riadiaca filozofia. Ani M. Rázus ju nemá rád, hoci kedysi sa vraj vrhol do jej náručia, lebo aj jemu imponovali jej systémy. Keď však videl, ako sa navzájom porážajú, odvrátil sa od nich. A čo by si aj bol počal s filozofiou medzi biednym ľudom, pýta sa, medzi matkami a ženami, ktorým muži hynuli na bojiskách prvej svetovej vojny?! Jediné, čo ich dvíhalo, bolo náboženstvo.

Podľa M. Rázusa uvedený vrodený inštinkt alebo tiež šiesty zmysel ťahajúci sa za transcendentnom je taký silný, že sa prejavuje aj mimo náboženstva, v telepatii. A keď sa z nejakých dôvodov potláča v ľuďoch náboženstvo, nahrádzajú si ho okultizmom a špiritizmom, prípadne si robia náboženstvo z náuky, ktorá ho vytláča, ako je to podľa M. Rázusa s marxizmom.

Jediná veda, ktorá by podľa Rázusa bola schopná zodpovedať aspoň otázku pôvodu života, je chémia, a to keby vedela vytvoriť vajce, z ktorého by sa vyliahlo kura, alebo zostrojiť amébu. Dodnes to však nevie, hoci už vie vytvoriť zrnká zlata z hliny. Prírodovedecký náhľad na svet má trhliny, ktoré sa vypĺňajú vierou, ktorá nie je ďaleko od náboženskej viery. Prvá trhlina je medzi anorganickým a organickým svetom, druhá medzi živočíšstvom a človekom. Zhon po deformovaných kostrách a stlačených lebkách v starých vrstvách zeme nemá čím zaimponovať, lebo ak takto rodil strom života kedysi, prečo nerodí aj dnes? Ani M. Rázus teda neprijíma darvinizmus. A hoci dobre vie, že v ľudskom pokolení sa "túla množstvo bezchvostých opíc", že v človeku je veľa zvieracieho a zverského, predsa verí, že ho stvoril Boh na svoj obraz, lebo má v sebe aj to dobré, čo zvieratá nemajú. M. Rázus neuznáva "tvorivú náhodu" v hmote ani "slepý zákon prírody". A keby vraj jeho náboženstvo bolo hneď len monumentálnou básňou, aj tak má jeho duch z nej viac "než zo zajakavých slov, ktoré chcú spraviť človeka Bohom a vysotia ho vlastne ako žobráka v oblasti priestoru a času" ([69], 12).

M. Rázus verí, že život je mohutný prúd v prírode, prasila diferencujúca sa na množstvo foriem a dvíhajúca sa nahor k duchu. A ako v náboženstve, tak aj v celom ľudskom živote hrá dôležitú úlohu cit, a to cit ľudskosti, tvorca pozitívnych medziľudských vzťahov. On, a nie "dobýjanie doktorátov" rozhoduje, on dvíha človeka nahor, lebo sám je len prejavom ešte hlbšieho mravného zákona, čo svojou dialektikou riadi životný vzostup i zmar. Pôsobí na človeka biologicky, morálne a duchovne, je všeobecný — zase podobne ako Kantov kategorický imperatív — a niet z neho úniku. Jednotlivec, ba aj národ sa síce môže postaviť proti nemu, to sú však chvíle jeho úpadku. Dlho bol inštinktívny a prví si ho uvedomili Židia, dal im ho v podobe Desatora Mojžiš. Mnohé životné pravdy totiž žijú v ľudstve a dozrievajú celé veky, kým prídu veľké osobnosti, ktoré ich vyjadria. Preto sa hovorí, že prichádzajú "v plnosti času". Či už dve kamenné dosky, do ktorých bolo vpísané Desatoro, "uznáme božími, či len ľudskými, obsahovo sú to tak priliehavé rady pre život jednotlivca a ľudské spoločenstvo, že i dnešné zákonodarstvo pravidelne na nich, ako na základe buduje svoje paragrafy" ([69], 50). Desatoro sa viac-menej prejavuje vo všetkých svetových náboženstvách, je ich spoločným menovateľom.

Tento zákon riadi teda život, vzostup, vrchol a pád všetkého v histórii. Prúdy zmaru podmyli stredoveké zemianstvo, dnes už podmývajú meštiansku triedu a kapitalistické magnátstvo. Preto postavili v Rusku proti diktatúre kapitalizmu diktatúru proletariátu. M. Rázus pokladá tento proces za historickú nevyhnutnosť, neverí však, že by komunizmus so svojím materializmom, triednym egoizmom, revolučnosťou mohol byť posledným slovom vývoja. A ak sa dnes v socializme a komunizme hovorí o prehodnocovaní mravnosti, treba vyčkať, čo na to povie mravný zákon. Podľa M. Rázusa celosvetovou spoločnosťou budúcnosti nebude ani komunizmus, ani terajší kapitalizmus, ale "životaschopný kompromis".

Aj M. Rázus totiž predpokladá, že dnešná nacionálna roztrieštenosť a rôznosť záujmov v budúcnosti ustúpi. Nacionalizmus je nevyhnutná vývojová fáza ľudstva a pre Slovákov bol formou, ktorou sa osamostatnili a oslobodili. Bez neho by boli prehrali životný boj a boli by sa stali sluhami silnejších a panujúcich.

Treba však ísť ďalej, postúpiť k beztriednemu, univerzálnemu internacionalizmu. Jeho uskutočnenie bude ťažké, lebo ľudia nie sú rovnakí, treba však veriť, že evolúciou sa vytvorí. Žiada si to mravný zákon a túžba ľudstva po šťastnom živote, končí M. Rázus.

Rudolf Koštial

Narodil sa 3. 4. 1913 v Starej Turej. Teológiu vyštudoval v Bratislave, pôsobil medzi americkými Slovákmi a ako kňaz na rôznych miestach na Slovensku.

Kresťanský socializmus v luteránskom okruhu začal po vojne rozvíjať Rudolf Koštial. Z jeho prác nás zaujíma kniha *Kresťanstvo a sociálna otázka* (1946), ktorá po prvý raz na Slovensku systematickejšie rozvádza problematiku kresťanského socializmu. Neopiera sa však len o Ragaza, ale aj o Masaryka a iných autorov.

Súčasná generácia je postavená pred vážny problém, hovorí R. Koštial, ktorým je riešenie sociálnej otázky. Kresťanstvo tu mnoho zanedbalo, prenechalo svetskej vrchnosti, štátu to, čo malo riešiť samo, pretože duch a telo sú neoddeliteľné a sú doménou božou. Dnešná spoločnosť nemá tú stabilitu, ktorú mala aspoň formálne teokratická (stredoveká) spoločnosť a vládne v nej všestranný chaos, ktorý má na svedomí sekularizácia. Umenie, filozofia, ktorá bola dlho slúžkou teológie, hospodárstvo, obchod, škola, výchova stratili kresťanský ráz, v ideovej oblasti sa objavili rôzne kacírske -izmy, ako kapitalizmus, socializmus, kolektivizmus, individualizmus, syndikalizmus, merkantilizmus a iné. Vynorila sa sociálna bieda, vznikli masy ako typický produkt posledných storočí, ako dielo industrializácie.

Podľa R. Koštiala prekážkou na ceste k otepleniu a zvrúcneniu ľudských vzťahov je nevyriešená sociálna otázka. Aj podľa neho je to otázka predovšetkým mravná. Keďže však podľa Masaryka mravnosť vyviera z náboženstva, sociálna otázka je predovšetkým náboženská a filozofická, a až potom materiálna a chlebová. A práve preto sa do jej riešenia musí zaangažovať aj kresťanstvo, a teda aj luteránska cirkev, ktorá tvorí "vykryštalizovaný a čistý stred" medzi kapitalistickým individualizmom a komunistickým kolektivizmom, tvrdí R. Koštial spolu s viacerými inými luteránskymi autormi (V. Rolko, J. Hano). Obidva tieto extrémy sú neprijateľné. Prvý spôsobil súčasnú sociálnu biedu, kým druhý sa ju síce usiluje odstrániť, zväčša však neprijateľným spôsobom.

R. Koštial odsudzuje kapitalizmus, jeho zásady kto z koho, homo homini lupus, jeho egoizmus, individualizmus, neúprosný boj medzi konkurentmi a iné. Treba ľutovať, hovorí, že v kresťanskej spoločnosti mohlo dôjsť k takýmto javom. Ich prvú hlbokú analýzu podal Marx, usilujúci sa zároveň o ich odstránenie, lebo aj v ňom horel oheň hnevu starozákonných prorokov proti tým, čo spájali pole s poľom a dom s domom. R. Koštial pripomína slová J. Maritaina ľutujúceho, že takú knihu, akú napísal Marx o kapitáli, ale opierajúcu sa o správne princípy, nenapísal ešte pred ním niektorý žiak Tomáša Akvinského, lebo mnoho vecí by bolo vraj dopadlo celkom inak. A hoci "negácia súčasného kapitalistického systému, ako i hospodárska pozitívna stránka socializmu je prínosom do svetového diania" ([60], 68), filozofická stránka socializmu nie je definitívna. Hmota, jediná substancia, ktorú marxizmus uznáva, neexistuje, dnes je už len fantómom a jedinou realitou je duch. Hmotu nemožno dnes nielen vidieť, ale sa jej nemožno ani dotknúť, tvrdí R. Koštial, citujúc českého autora Ryšavého, podľa ktorého medzi rukou a hmotou zostáva akoby tenká rukavička silového poľa. Tvrdosť a pevnosť hmoty je len účinkom silového poľa neznámych a neprístupných silových centier.

Duch je tvorcom a vládcom vesmíru, tvrdí R. Koštial, a materializmus je len následok falošného idealizmu a špiritualizmu, ktoré nesprávne obhajovali práva ducha, a preto zrodili svoj protiklad. Materializmus sa spojil s kauzalizmom a determinizmom, ktorý nevie nič o zmysle a účeli, nepozná Boha, dušu, slobodu. Ďalej sa spojil s darvinizmom, lebo ho potreboval pre zdôvodnenie triedneho boja.

To všetko sú protirečenia, tvrdí R. Koštial, lebo darvinizmus hlása víťazstvo silného, kým socializmus chce pomôcť slabým, priznáva sa k materializmu, ale verí vo víťazstvo

spravodlivosti, sám je vlastne vierou a proti náboženstvu je preto, lebo sám je náboženstvom. Ateizmus prevzal od kapitalizmu, ktorého bol výtvorom a pomáhačom.

Aké východisko navrhuje R. Koštial? Uvedenú strednú cestu, ktorou ide cirkev. Na jednej strane je isté, že budúcnosť patrí pracujúcim masám, cituje R. Koštial Berďajeva, ktoré už nemožno stratiť zo zreteľa. Na druhej strane, pokiaľ ide o Bohatstvo, nie ono samo je kameňom úrazu, ale jeho duch, láska k peniazom. R. Koštial nenavrhuje odnímať ho, hoci vraj z náboženského hľadiska nemožno namietať nič proti tomu, aby vlastníctvo výrobných prostriedkov prešlo do rúk spoločnosti, štátu. Najprv musí dôjsť k slovu spravodlivosť, a potom láska, charita, kde má kresťanstvo veľké pole pôsobnosti. Musí sa starať o duchovnú obrodu, po ktorej príde sociálne vyrovnanie a zmierenie, lebo duch je primárny. A aj R. Koštial pripomína Tertuliánove slová, obľúbené u katolíkov: ľudská duša je od prírody kresťanská. Slovom: "Kresťanstvo sa stane sociálnym. Nech sa i socializmus stane kresťanským!" navrhuje ragazovsky R. Koštial ([60], 78).

Ján Hano

Rok po vydaní Koštialovej knihy vyšla ďalšia práca obhajujúca kresťanský socializmus. Jej autor Ján Hano ju nazval *Všetko skúmaj, najlepšieho sa drž* (*Apologické úvahy o kresťanstve a socializme*. 1947).

Aj J. Hano vychádza z Ragaza (hoci ho aj kritizuje), ale aj z iných autorov. Pokúša sa o systematickú kritiku marxizmu, riadiac sa akoby Ragazovou kritikou vyvracajúcou bod po bode nesprávny marxistický svetonázor, dialektický a historický materializmus a na nich vybudovaný socializmus. Jeho kritika je však miestami, najmä v prvej časti, nepresvedčivá a povrchná.

J. Hano zavrhuje aj filozofické zdroje marxizmu, Hegela a Feuerbacha. Hegel vraj upadol do krajnosti, lebo príliš ospevoval ducha a nevšímal si hmotu. Preto Feuerbach, jeho kritik, prešiel k druhej krajnosti a základom bytia a žitia sa mu stala hmota. Už jemu bol Bohom človek, kým Marxovi a Engelsovi proletariát. Ale filozofia nie je veda, preto vedecký svetonáhľad, akým chcel byť marxizmus, nie je možný. "Koľko filozofov, toľko rozličných filozofických náhľadov", konštatuje J. Hano ([70], 11). Z Hegela a Feuerbacha vyšli aj Stirner a Nietzsche, ktorí zase dospeli k nadčloveku a pripravili Hitlerov národný socializmus. Feuerbach sa mýlil, keď stotožnil idealistickú filozofiu s kresťanstvom. Idealista a panteista Hegel nebol kresťanským filozofom.

Rozpor je aj v názve dialektický materializmus, pokračuje J. Hano. Dialektika znamená pohyb, matéria stálosť bez pohybu. A ako možno tvrdiť, že svet je celok, a neuznávať existenciu Boha? Kto ho urobil celkom? Vo svete, najmä v živom, existuje cieľavedomosť, účelnosť, ktorá sa nedá vysvetliť mechanistickou kauzalitou, ako tvrdí aj ruský vedec Timirjazev a český vedec Herčík. Preto treba túto kauzalitu nahradiť zákonom pravdepodobnosti. Teória relativity vyvracia zase názor o konečnosti sveta v priestore. A keď je konečný v priestore, je taký aj v čase, usudzuje autor. "Pred jeho vznikom nebolo nič" ([70], 17). Okrem pohybu existuje aj absolútno, pokoj.

Z prírody prechádza J. Hano do ľudských dejín. Len hospodárskym triednym záujmom, výrobnými pomermi dejiny nevysvetlíme, tvrdí už presvedčivejšie. Veď sám Marx s Engelsom boli idealistickí zanietenci, argumentuje J. Hano podobne ako M. Chladný-Hanoš. V dejinách vládnu aj spoločenské ideály spravodlivosti, bratstva, vládnu rôzne túžby, prinášajú sa obete. Hybné sily, ktoré uvádza marxizmus, sa uplatňujú len tam, kde rozhodujú ľudské pudy. Hýbali azda prorokmi, mnohými géniami, hýbali Kristom, Lutherom, Rousseauom, ktorý pripravoval Francúzsku revolúciu?

Darvinizmus, hoci je prekonaný, zostáva jedným z pilierov marxizmu, lebo pripúšťa mechanický vývoj bez zasahovania tvorivej sily a ospravedlňuje prax a teóriu triedneho boja. Ako možno však takýmito metódami vybudovať lepší a spravodlivejší svet? Najsilnejšou hnacou silou dejín nie je triedny boj, ale vzájomná pomoc. Keby Ježiš dnes žil, nestal by sa komunistom, ako tvrdia niektorí marxisti, lebo Ježiš miloval, odpúšťal, pomáhal, nestaral sa o telo. Nie Marx, ale Kristus! Čo by bolo s človekom, s Európou bez Krista? Vládlo by zúfalstvo, peklo, ako ukázala aj druhá svetová vojna.

Kresťanský socializmus je strednou cestou medzi oficiálnym kresťanstvom a socializmom. Toto kresťanstvo zabudlo na novú zem a socializmus na nové nebo, a preto sa musia spojiť, "podajú si ruky v bratskej láske ku spoločnému kladeniu základov krajšej a lepšej budúcnosti" ([70], 57). Príčinou sociálnych neduhov je odpadnutie od Boha, duchovná, mravná kríza. Tým, že sa človek nasýti, nestáva sa ešte šťastnejším. Socializmus chce spravodlivosť, kresťanstvo vypĺňa jej trhliny láskou. Ako nemožno budovať na triednom boji, tak nemožno budovať ani na internacionalizme, ktorý sa stavia proti realite nacionalizmu. Prvý musí implikovať druhý. A neprijateľný je aj "stádový kolektivizmus". Kam sa podel jednotlivec? Napokon nie je prijateľná ani myšlienka zrieknutia sa súkromného vlastníctva. Ježiš to nežiadal, sám mal Bohatého učeníka Jozefa z Arimatie a prijímal pohostenie od Bohatých. Žiadal len dobročinnosť. Vlastníctvo samo osebe nie je hriechom, zlom je len jeho zneužívanie — práve tak, ako chudoba nie je dobrom.

J. Hano uverejnil v tom istom roku 1947 aj článok *Kristus či Marx?* a aj tu obrátil Masarykovo heslo: Ježiš, nie Cézar na otázku: Kristus, či Marx? Odpoveď je jednoznačná: Marx, Engels, Bebel, Lenin nemôžu zatieniť Krista, tak ako nemôžu sviečky zatieniť slnko (pozri [71]).

Ľ. Čečetka

Podobným spôsobom ako predošlí autori riešil sociálnu problematiku aj Ľ. Čečetka.

V **Cirkevných listoch** roku 1947 uverejnil na pokračovanie (č. 2, 3, 5) ragazovsky zameranú štúdiu *Kresťanstvo a socializmus.* Obracia sa v nej proti kapitalistickému individualizmu a egoizmu, proti americkému chápaniu prosperity riadiacemu sa zásadou: Nech si každý urve, koľko môže, ale aj proti natískajúcemu sa socializmu, ktorý porovnáva s kresťanstvom. Kresťanstvo je univerzálnejšie a inak zamerané než socializmus, stará sa o dušu, ide mu o vzťah k Bohu, o mravnú obrodu, formuje morálny svet, posudzuje ľudí bez ohľadu na ich triednu príslušnosť a na rasu, kým socializmus sa stará o telo, o vzťah človeka k človeku, o hos-

podársku obrodu, formuje sociálny svet, díva sa na ľudí z triedneho hľadiska. Spája ich však úsilie o humanistickú spoločnosť. Kresťanstvo zlyhalo, nerozišlo sa so svojou sestrou, socializmom — ako hovorí Ragaz —, ale samo so sebou, lebo zabudlo, že viera je mŕtva, že jeho podstatnou náplňou je humanita. Socializmus sa rozišiel s kresťanstvom, keď začal hlásať, že náboženstvo je ópiom ľudu. Ide o pokresťančenie socializmu, aby lepšie usporiadanie spoločnosti budovalo na Kristovi. Po nasýtení žalúdka ozve sa aj duša, po egoistickej a nihilistickej fáze vývoja nastane náboženská a morálna renesancia, "dôjde na revíziu nejedného skameneného postoja" ([72], 93). Náboženstvo bez ľudskosti nemôže byť správne, ale ani ľudskosť bez náboženstva.

Emil Boleslav Lukáč

Narodil sa 1. 11. 1900 v Banskej Hodruši. Po skončení štúdií na filozofickej a teologickej fakulte v Bratislave bol kaplánom na rôznych miestach, funkcionárom evanjelickej cirkvi, redaktorom viacerých časopisov, za prvej republiky a slovenského štátu bol aj politicky činný. Zomrel 14. 9. 1979 v Bratislave.

Básnik Emil Boleslav Lukáč sa od Ragaza odchyľoval. Jeho sociálne úvahy sú uložené v zbierke kázní *Kam ho položili?* (1943). Ako hovorí podtitul tejto zbierky, sú to meditácie o kresťanstve a dnešku. E. B. Lukáč v nich zaujíma stanovisko k viacerým problémom, pretriasaným vtedy v náboženskej filozofii na Slovensku. Neprichádza s novými myšlienkami, prijíma sociálny pokrok, ale len pod záštitou kresťanstva, a vcelku uprednostňuje kresťansko-náboženský svetonázor pred akýmkoľvek iným. Odmieta každý filozofický názor na Boha. Deistický Boh, ktorý stvoril svet, dal mu zákony, ale už do neho nezasahuje, je Lukáčovi bledým, necitlivým prízrakom, neznámym Bohom, je to vlastne prírodný zákon nazvaný Bohom, ktorého nedojíma ľudský osud. Svetom nevládne ani slepá náhoda, ani osud, svet nie je mechanizmus, ale živý, zmysluplný organizmus. Vládnu v ňom síce neotrasiteľné zákony, z ktorých mnoho poznáme, ale ešte viac nepoznáme, a ktoré sú pod večnou správou Boha. Nič sa v ňom nestratí, všetko pokračuje, a to v oblasti fyzikálnej, fyzickej i nadfyzickej, lebo platí zákon zachovania energie, ktorá sa nestráca, iba premieňa. Z večných božích zákonov je pre človeka hlavný dvojjediný zákon, doplnený Kristom, ktorý robí človeka človekom: Miluj Boha z celej sily a miluj blížneho ako seba samého!

Hoci kresťanstvo malo pôvodne sociálne poslanie, postupom času sa od neho odchýlilo, a dnes, v období rozvinutého priemyslu a jeho výtvoru, robotníckej triedy bojujúcej o svoje sociálne zabezpečenie, dostáva sa otázka jeho sociálnosti znovu na pretras, a to na katolíckej strane, v sociálnych encyklikách i na strane evanjelickej. Hoci je dosť neskoro, nič nie je stratené. Katolíci v encyklikách a evanjelici v rôznych manifestoch dokazujú, že Ježišove zásady sú schopné riešiť i dnešnú zložitú situáciu. Ježiš však nebol majetkovým a sociálnym organizátorom sveta, lebo v spore o majetok vyhlásil: "Človeče, kto ma ustanovil za sudcu alebo dediča medzi vami"? Hoci odsúdil Bohatstvo ako ideál a životný

cieľ antického sveta, nezavrhol ho úplne. Dnes ide o to, hovorí E. B. Lukáč, že Bohatstvo stojí nižšie ako duchovné hodnoty a že Bohatý s chudobným sa majú spojiť na základe bratstva, lásky k blížnemu. Ježiš žiadal od pánov, aby boli voči sluhom spravodliví a slušní. Ide najmä o tú slušnosť, o to, aby sa v zamestnancovi videl človek, dieťa božie. Slušnosť, ľudskosť, láska potom dopĺňajú aj mrazivú spravodlivosť. Pracujúci človek nie je len číslo. Sociálnu problematiku majú síce riešiť odborníci, "ale je potrebné, aby boli kresťania" ([61], 189). Hoci E. B. Lukáč často spomína Ragaza, neverí, že dve sestry, kresťanstvo a socializmus, ktoré sa podľa neho rozišli, mohli by sa zase spojiť. V básni *Leonhardovi Ragazovi,* ktorú mu venoval v zbierke *Európsky hodokvas* (1971), ho nazval milým fantastom. E. B. Lukáč veril v kresťanský, no nie, ako iní, pokresťančený socializmus.

Láska človeka k človeku sa musí podľa E. B. Lukáča prejaviť nielen v sociálnej, ale aj nacionálnej rovine. Národ sa nemusí vzdávať svojej svojráznosti a osobitosti, hoci hovoriť o nejakej krvnej príbuznosti ako národnej základni "je hodne problematické, a najmä tu v strednej Európe" ([61], 230-231). Láska k národu sa však nikdy nesmie skriviť v plamennú a plemennú nenávisť k iným národom a kresťanstvo musí trvať na svojom univerzalizme. Kresťanstvo zušľachťuje bezuzdné pudové sily národov, preto nemal pravdu Nietzsche, podľa ktorého kresťanstvo svojou morálkou oslabuje národné sily.

Aj E. B. Lukáč však prejavil obavu pred historickým úsilím osamostatňovania sa človeka, ktoré nakoniec vedie k neznabožstvu. Táto démonická pýcha hýbe ním vraj od úsvitu dejín a je vedená diablovým sľubom daným prvým ľuďom: Budete ako Bohovia. Prejavila sa už v stavbe veže babylonskej a v podstate je výrazom túžby po stratenom raji. Boh však zmätením jazykov toto úsilie zmaril, čím naznačil, že je márna "každá pyšná snaha, dosiahnuť vlastnou silou a schopnosťou prestavbu sveta, bez Božej pomoci" ([61], 284). Teda nie Bábel, ale Kríž, uzatvára E. B. Lukáč.

xxx

Slobodná povojnová katolícka i protestantská kritika socializmu a komunizmu na Slovensku netrvala dlho. Prevrat vo februári 1948 v mnohom potvrdil jej názory a kruto vysmial luteránsko-ragazovské úvahy o možnosti spojenia sa kresťanstva so socializmom tým, že si výjdu v ústrety. Diktatúra sovietskeho marxizmu umlčala každú kritiku zo strany náboženstva a jeho filozofie, vyžadovala si podrobenie sa nielen náboženskej, ale aj nenáboženskej filozofie a marxizmus sa prednášal ešte aj na teologických fakultách. To, čo sa vtedy v náboženskej filozofii oficiálne vytvorilo, bolo z veľkej časti oportunistické, neautentické. O to väčšiu hodnotu získala náboženská predfebruárová kritika po novembri 1989, keď sa mohlo slobodne poukázať na pravdivosť mnohých jej téz, hypotéz a predpovedí o komunizme, marxistickej filozofii.

Súčasnosť však potvrdzuje aj viaceré názory tejto kritiky, vyslovené na adresu kapitalizmu a prednesené ešte za prvej Československej republiky.

Vcelku možno povedať, že náboženská filozofia na Slovensku v prvej polovici nášho storočia, najmä niektoré jej disciplíny, bola hodnotným prínosom k celkovému slovenskému filozofickému mysleniu v tomto období. Venovala sa oblasti, ktorá nepatrila do

kompetencie nenáboženskej filozofie, a obidve tak tvorili vždy nevyhnutný celok filozofického myslenia.

LITERATÚRA

[1] DIEŠKA, J.: Výhľady slovenskej filozofie, jej úskalia a budúcnosť. In: Filozofický zborník, r. VI-VII. Turčiansky sv. Martin 1946.
[2] PIUS XI.: S úzkostlivou starostlivosťou. O postavení katolíckej cirkvi v Nemecku. Trnava 1937.
[3] HANUS, L.: Rozhľadenie. Trnava 1943.
[4] PIUS XI. O katolíckom kňazstve. Bratislava 1936.
[5] KRATOCHVÍL, J.: Filosofie středního věku. Olomouc 1924.
[6] HANUS, L.: Kresťan a dejiny. In: Verbum, r. I, č. 5, Košice 1947.
[7] BOR, J. E.: Spomienky na Martitaina. In: Pero, r. II, č. 2, Bratislava 1933.
[8] FELBER, S.: Klérofašistická ideológia a prírodné vedy. In: Filozofický časopis, r. X, č. 4, Bratislava 1955.
[9] CHLADNÝ-HANOŠ, M.: Zákonitosti vývinu a stupne ich overenia. In: Filozofický zborník, r. V., č. 1-2, Turčiansky sv. Martin 1944.
[10] BOR, Ján E.: Návrat k minulosti. Bratislava 1933.
[11] SPESZ, A.: Katolícka mravouka. Trnava 1948.
[12] Ako sa díva Cirkev na sociálnu otázku? Sociálny zákonník — náčrt katolíckeho sociálneho učenia. Bratislava 1935.
[13] ZACHAR, L.: Katolicizmus a slovenský národný socializmus. Bratislava 1940.
[14] KAMENEC, I.: Po stopách tragédie. Bratislava 1991.
[15] DIEŠKA, J.: Filozofické základy nacionalizmu. In: Filozofický zborník, r.I., č. 3., Turčiansky Sv. Martin 1943.
[16] BABOR, J. F.: Ján Duns Scotus a dnešná biológia. In: Františkánsky obzor. Bratislava 1938.
[17] BABOR, J. F.: "Som synom kráľovským". In: Svoradov, r. VII. Bratislava 1940.
[18] KOSŤOV, P.: Problém duše z hľadiska vitalizmu. In: Filozofický zborník, r. VI-VII, č. 1, Turčiansky sv. Martin 1946.
[19] KOSŤOV, P.: Psychické javy a problém duše. In: Filozofický zborník, r. VI-VII, č.4, Turčiansky sv. Martin 1946.
[20] RYBÁR, J.: Duša a telo. Trenčín 1943.
[21] RYBÁR, J.: Sociálno-psychologické úvahy o povahe reči a jej živote. Nové Mesto nad Váhom 1944.
[22] BARNÁŠ, Š.: Ešte k otázke kresťanskej filozofie. In: Kultúra, r. XVII, č. 2, Trnava 1994.
[23] BARNÁŠ, Š.: Niektoré črty modernej filozofie. In: Filozofický zborník, r. III, č. 4, Turčiansky sv. Matin 1942.
[24] ŠIMALČÍK, J.: Vesmír a Boh. Trnava 1944.
[25] SPESZ, A.: Hranice poznania. Bratislava 1941.
[26] SPESZ, A.: Summarium philosophiae christianae. Turin 1928.
[27] CHLADNÝ-HANOŠ, M.: Láska k národu. Turčiansky sv. Martin 1941.
[28] CHLADNÝ-HANOŠ, M.: Okolo filozofie sociologickej školy hospodárskej. In: Filozofický zborník, r. VI-VII, č. 4, Turčiansky sv. Martin 1946.
[29] CHLADNÝ HANOŠ, M.: Zákonitosti vývinu a stupne ich overenia. In: Filozofický zborník, r. V, č. 1-2, Turčiansky sv. Martin 1944.
[30] CHLADNÝ-HANOŠ, M.: PhDr. Jozef Dieška, Kritický či intuitívny realizmus? - K sporu o bezprostrené poznanie skutočnosti v súčasnej noetike. In: Filozofický zborník, r. VI-VII, č. 1, Turčiansky sv. Martin 1946.
[31] CHLADNÝ-HANOŠ, M.: Igor Hrušovský, Francis Bacon a rozkvet anglickej filozofie. In: Filozofický zborník, r. VI-VII, č. 4, Turčiansky sv. Martin 1946.
[32] RAJEC, J.: Princípy hierarchie normovej. Bratislava 1940.
[33] DUDÁŠ, C.: Hľadanie absolútna. Bratislava 1942.

[34] BUBÁN, J.: Najhlbší koreň vlastnenia. Trnava 1942.
[35] BUBÁN, J.: Filozofia slobody. Bratislava 1944.
[36] SKYČÁK, F.: Sv. Tomáš na prelome časov. In: Kultúra, r. XIII, č. 1, Trnava 1941.
[37] SKYČÁK, F.: Výkonnosť dnešnej scholastiky. In: Slovenské pohľady, r. 56, č. 12, Bratislava 1940.
[38] SKYČÁK, F.: Samostatné chápanie sveta. In: Verbum, r. I, č. 1, Košice 1946.
[39] HANUS, L.: Rozprava o kultúrnosti. Ružomberok 1943.
[40] NÁHALKA, Š.: Filozofia zúfalcov? In: Verbum, r. 2, č. 2, Košice 1947.
[41] HATALA, Š.: Kresťanský spoločenský poriadok. Košice 1948.
[42] JEHLIČKA, F.: Novoveká filozofia a Slováci. Turčiansky sv. Martin 1903.
[43] POLAKOVIČ, Š.: Tisova náuka. Bratislava 1941.
[44] POLAKOVIČ, Š.: Úvod do filozofie. Turčiansky sv. Martin 1941.
[45] POLAKOVIČ, Š.: Úvod do blondelizmu. In: Filozofický zborník, r. I, č. 2, Turčiansky sv. Martin 1940.
[46] POLAKOVIČ, Š.: Úvod do blondelizmu. In: Filozofický zborník, r. II, č. 1, Turčiansky sv. Martin 1941.
[47] POLAKOVIČ, Š.: K základom slovenského štátu. Turčiansky sv. Martin 1939.
[48] POLAKOVIČ, Š.: Slovenský národný socializmus. Bratislava 1941.
[49] POLAKOVIČ, Š.: Náš duch. Bratislava 1943.
[50] POLAKOVIČ, Š.: O pojem filozofie. Bratislava 1944.
[51] ZÚBEK, T. J.: Nové prúdy v katolíckej teológii. In: Literárny almanach, Bratislava 1969.
[52] FILO, J.: Služba filozofie v evanjelickej teológii a cirkvi. In: Teologický zborník. Liptovský Mikuláš 1972
[53] SZEBERENYI, Ľ. Ž.: Od Marxa po Lenina. Liptovský sv. Mikuláš 1933.
[54] GÖMÖRY, J.: Naša cirkev v labyrinte moderných ideových prúdov. In: Cirkevné listy, r. XLVIII, č. 10, Liptovský sv. Mikuláš 1934.
[55] ROLKO, V.: Pokoj vedomia. In: Cirkevné listy, r. XLVIII, č. 16, Liptovský sv. Mikuláš 1934.
[56] -om - : Dnešné časy a evanjelictvo. In: Služba, r. III, č. 4, Bratislava 1939.
[57] CHALUPKA, M.: Potreba autority. In: Služba, r. III, č. 3, Bratislava 1939.
[58] OSUSKÝ, S. Š.: Zmysel slovenských národných dejín. In: Služba, r. III, č. 2, Bratislava 1939.
[59] BEDNÁŘ, F.: Snahy o řešení sociální otázky v novodobém protestantismu. Praha 1923.
[60] KOŠTIAL, R.: Kresťanstvo a sociálna otázka. Liptovský sv. Mikuláš 1946.
[61] LUKÁČ, E. B.: Kam ho položili? Liptovský sv. Mikuláš 1947.
[62] RAGAZ, L.: Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu. Praha 1935.
[63] MARTÁKOVÁ, M. R.: S Bohom či bez Boha. In: Cirkevné listy, r. LV, č. 6, Liptovský sv. Mikuláš 1942.
[64] KAŠUBA, M.: Komunizmus a kresťanstvo. In: Služba, r. X, Bratislava 1946.
[65] OSUSKÝ, S. Š.: Úvod do sociológie I. Praha 1930.
[66] OSUSKÝ, S. Š.: Ragazov náboženský socializmus. Vedou k viere. Liptovský sv. Mikuláš 1947.
[67] OSUSKÝ, S. Š.: Naše úlohy. In: Filozofický zborník, r. VI-VII, č. 1, Turčiansky sv. Martin 1946.
[68] OSUSKÝ, S. Š.: Bráň pravdu. Liptovský sv. Mikuláš 1946.
[69] RÁZUS, M.: Argumenty. Praha 1932.
[70] HANO, J.: Všetko skúmaj, najlepšieho sa drž. Liptovský sv. Mikuláš 1947.
[71] HANO, J.: Kristus či Marx? In: Cirkevné listy, r. 60, č. 5, Liptovský sv. Mikuláš 1947.
[72] ČEČETKA, Ľ.: Kresťanstvo a socializmus. In: Cirkevné listy, r. 60, č. 2, 3, 5, Liptovský sv. Mikuláš 1947.
[73] UEBERWEG, F.: Grundriss der Geschichte der Philosophie, II. Berlín 1928.
[74] WEBER, M.: K metodológii sociálnych vied. Bratislava 1983.

TEODOR MÜNZ, Vansovej 5, 811 03 Bratislava, SR.