

K FILOZOFII DEJÍN SLOVENSKEJ KULTÚRY

TEODOR MÜNZ, Bratislava

(MILAN HAMADA: Zrod novodobej slovenskej kultúry. Bratislava, Veda 1995, 344 s.)

Historik slovenskej filozofie si nemôže nevšimnúť knihu s názvom *Zrod novodobej slovenskej kultúry*. Vyšla v roku 1995 a jej autorom je známy slovenský literárny vedec Milan Hamada. V názve knihy sa síce o filozofii nehovorí, to však nemôže tohto historika pomýliť. Dobré vie, že pokiaľ by hľadal minulé filozofiu na Slovensku v knihách, ktoré ju ohlasujú už v názve, veľa by toho nenašiel. Filozofia bola u nás roztrúsená aj v inej literatúre, v náučnej, v krásnej próze, v poézii, v kázňach a treba ju často zhľadávať a vypreparúvať z inotematických textov.

Preto som s nádejou siahol po Hamadovej knihe, naznačujúcej, že je v nej reč aj o filozofii, ktorá napokon tiež patrí ku kultúre. Nemýlil som sa, ba bol som príjemne prekvapený, lebo filozofii sa tu venuje veľká, často osobitná pozornosť a vcelku sa stavia na čestné miesto; v istom zmysle na najčestnejšie. Už v záhlaví čítam, že "v práci sa uplatňuje komplexný kultúrohistorický prístup, neredukovateľný ani na jeden z použitých interpretačných prístupov (filozofickohistorický, literárnohistorický, teologický), ale všetky sú v práci podľa potreby prítomné". Je tu teda zastúpený aj filozofickohistorický prístup, ba sú tu aj štúdie venované len filozofii.

To však autorovi nestačí a ide ďalej. V *Úvode* hovorí, že "hneď od začiatku sa k tejto orientácii (kultúrohistorickej - T. M.) pridružoval, podobne ako v literárnokritickej práci, zmysel pre filozofiu literatúry a kultúry. Od odhaľovania významov akéhokoľvek textu kultúry sme smerovali k uchopeniu ich sústredenia do zmyslu. Súviselo to s postupnou orientáciou na existenciálnu a fenomenologickú filozofiu, čo nás v historickej práci viedlo k záujmu o dejiny myslenia alebo ináč povedané o filozofiu dejín našej kultúry, teda nielen alebo nie predovšetkým o dejiny našej staršej filozofie, ale o dejiny našej staršej kultúry" (s. 9). Autor však nielenže prejavuje záujem o filozofiu dejín našej kultúry, ale ju aj svojím spôsobom podáva. To už nie je len latka, ktorú si takto vysoko postavil, ale je to aj uznanie hodnoty filozofie. A je to ambícia, s ktorou som sa u historikov našej kultúry nestretol, hoci je potrebná a nevyhnutná. Táto filozofia je totiž najvyšší, posledný cieľ, ku ktorému má smerovať spracovávanie dejín každej, aj našej kultúry, najmä slovesnej, ktorej jedinej sa Hamada venuje; je to destilát, najvyššia abstrakcia, bodka nad *i* po konkrétnom spracovaní jednotlivých oblastí kultúry, ich resumé. Nezostať stáť pri faktoch ani pri teórii vybudovanej na nich, ale vrhnúť pohľad na ne z najvyššieho, filozofického hľadiska, začleniť ich nielen do celkového európskeho kultúrneho kontextu, ale pozrieť sa ešte aj naň z nadhľadu, z hľadiska "ducha doby", vidieť, odkiaľ a kam sa uberal, čo sledoval, prípadne poukázať ešte aj na jeho domáce, slovenské špecifiká. To je úloha, ktorú vôbec nemusí plniť len filozof (nemusí poznať celú kultúrnu minulosť) a ktorú lepšie môže zvládnuť historik

kultúry, orientovaný aj vo filozofii. Pokúsím sa zistiť, ako ju zvládol Milan Hamada, ktorý svoje filozofické ambície a schopnosti prejavil aj v iných prácach.

Hamadova kniha je súbor štúdií, ilustrujúcich na reprezentatívnych postavách zrod a smerovanie novodobej slovenskej slovesnej kultúry, počínajúc reformačným humanizmom (L. Stöckel) a končiac klasicizmom (J. Hollý), ba zastavujúc sa "na prahu modernej lyrickej poézie" u P. J. Šafárika a J. Kollára. Autor vybral tieto postavy azda zo všetkých oblastí slovesnej kultúry - z poézie, prózy, teológie, vedy, filozofie, čo má pre filozofiu jej dejín zásadný význam. Najprv by som si však chcel všimnúť, čím by mohli jeho filozofické štúdie obohatiť prácu na dejinách staršej slovenskej filozofie vôbec, a to aj po tom, čo už bola relatívne skončená (pozri *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I*, Bratislava 1987).

Už pri prvom listovaní knihou stretávame sa s menami vynárajúcimi sa aj v dejinách našej filozofie. J. Duchoň, J. Bayer, I. Caban, M. Bel, séria mien profesorov trnavskej univerzity, H. Gavlovič, F. A. Kollár a iní. A spomínajú sa tu aj filozofické štúdiá a práce. Prvou z nich je autorom podrobne komentovaný preklad Cabanovej dizertácie pod názvom *Dizertácia, v ktorej sa skúma táto mravná otázka: Môže učiteľ alebo profesor, prepustený hlavne z donútenia, s čistým svedomím obchodovať?* Táto dizertácia sa v spomenutých *Dejinách* ani neuvádza a dalo by sa povedať, že oprávnené, lebo o Cabanovej filozofii veľa neprezrádza. Ťažisko jeho filozofie bolo predsa v obhajobe atomizmu, kým tu sa rieši podružná etická problematika. Je to však práca, ktorá charakterizuje metódu Cabanovho a za Cabanových čias ešte bežného spôsobu uvažovania a riešenia problémov a dokresľuje obraz o jej autorovi. Ten, kto sa ním raz bude zaoberať podrobnejšie (po J. Miklešovi), musí si ju všimnúť a všeličo z nej vyčítať. U Hamadu však túto dizertáciu predchádza jeho vlastná obširná štúdia o nej a v nej je ťažisko jeho záujmu o Cabana vôbec. Preto sa k nej ešte vrátim.

Hneď nasledujúca štúdia je venovaná J. Bayerovi. Má názov "*Veľká obnova*" *vzdelanosti a kultúry v druhej polovici 17. storočia*. Hamada pozná všetky hlavné štúdie, ktoré sa doteraz o Bayerovi u nás napísali (prírodné, aj Felberovu knihu o ňom), a aj preto, aby neopakoval už povedané, hovorí o menej pertraktovanej - a v *Dejinách* zasa obídenej - téme: Bayer totiž "svoju filozofickú orientáciu premietol aj do školského návrhu, čím ju chcel uplatniť priamo vo vzdelávacej praxi" (s. 68). Išlo o Bayerov návrh z roku 1664 na reorganizáciu prešovského lýcea. Bayer totiž nechcel špekulovať, patril k filozofom, ktorí nechceli svet len vysvetľovať, ale aj meniť. Aj jemu - ako Baconovi a Komenskému - išlo o všenápravu, "o nápravu všetkého", ako hovorí Hamada. V podrobnom rozbere Bayerovho návrhu potom ukazuje, ako novátorsky a priebojne chcel Bayer zasahovať do reformy školstva na úžitok celej spoločnosti. Ide teda zasa o obohatenie poznania o Bayerovi; tým skôr, že, ako hovorí autor, "sme na rozdiel od doterajších bádateľov (filozofov a pedagógov) odhalili doteraz nepovšimnutý pokus o syntézu Baconovej a Komenského filozofie nielen v otázkach metodológie vedy... a prírodnej filozofie..., ale aj v novom teologicko-filozofickom antropologickom koncepte" (s. 289). Tento koncept ma bude zaujímať neskôr, inak prenechávam zhodnotenie tohto tvrdenia lepším znalcom Bayera, než som ja.

Štúdia *Kultúrne a pedagogické aspekty vzniku a pôsobenia Trnavskej univerzity vo svetle Ratio Studiorum* hovorí o rôznych druhoch scholastiky u nás, o scotizme,

tomizme, o jej jezuitskej verzii, a nielen tu, ale i vo viacerých iných štúdiách sa hovorí aj o protestantskom aristotelizme, založenom na krátky čas Melanchtonom. Vcelku tu však ide o analýzu *Ratio studiorum*, jezuitského školského poriadku, o aplikáciu jeho direktív vo výuke filozofie na trnavskej a košickej univerzite. Dozvedáme sa, čo sa tu uvádza o štúdiu Aristotela, Tomáša Akvinského, o prírodných vedách, o výbere z nich, o - negatívnom - vzťahu k novovekým filozofom, najmä k Descartovi a Leibnizovi, o študijných predmetoch, o témach prác a dišputácií študentov, o promóciách, o reforme trnavskej univerzity v roku 1752 a o jej dôsledkoch pre ďalšiu výuku filozofie atď. Je tu množstvo faktov, ktoré môže historik filozofie využiť.

Takto by sme mohli ešte pokračovať. V štúdií o M. Belovi autor analyzuje Belov pietetizmus, poukazuje na jeho odpor voči filozofickej, špekulatívnej etike a na jeho uprednostňovanie "šalamúnsko-dávidovskej" čiže kresťanskej etiky, na jeho odmietanie spinozovského panteizmu, hobbessovského materializmu, prijímanie kresťanského názoru na stvorenie sveta bohom z ničoho, na jeho atomizmus, podobný Cabanovmu, atď.

Dost' však o týchto štúdiách. Hamadovi nejde primárne o to, aby ponúkol historikom slovenskej filozofie nový materiál na spracovanie. Jeho konečným cieľom je filozofia dejín staršej slovenskej - slovesnej - kultúry, aj filozofickej, "pátranie po zmysle", ako hovorí (s. 9), čím sa všetko dostáva do nového svetla. Zrazu chápeme nielen Hamadov špecifický prístup k spomínaným filozofickým osobnostiam, ale aj to, prečo sa ocitávajú v spoločnosti celkom inak orientovaných autorov, ako boli L. Stöckel, J. Trnovský, Š. Pilárik, D. Krman, S. Hruškovíc, P. Doležal, J. Hollý, A. Bernolák a mnohí iní, ktorým sú venované tiež osobitné štúdie. Spája ich totiž určitá tendencia, ktorú vedome či nevedome vyjadrujú, ktorej slúžia a ktorou sa presadzuje onen "duch doby", u-nášajúci aj našu kultúru smerom, akým sa uberal raný novovek vôbec. Preto autor začleňuje každú osobnosť a jej špecifiká do európskych súvislostí a poukazuje na ich účinky v domácom prostredí. Zdá sa, že každé väčšie európske hnutie našlo u nás odozvu a že sa prejavovalo ako istá tendencia. O čo tu išlo konkrétne?

Zhrnul by som to všetko pod najvyšší strešný názov: sekularizácia, hoci Hamada ho používa málo a konkretizuje ho vo viacerých čiastkových názvoch, ako sú reformačný humanizmus, kresťanský humanizmus, antroposociálny koncept, antroposociálny jav, antropologický koncept, antropocentrizmus, teologická antropológia, demokratizačné pôsobenie reformačného myslenia, zabezpečenie celkovej ľudskej blaženosti, a nie iba blaženosti supranaturálnej, povýšenie človeka na úroveň Boha, zosvetštenie transcendentna, a vo viacerých iných názvoch. Humanizmus a renesancia vniesli totiž do supranaturalistického myslenia stredoveku rušivý a rozkolnícky pohanský prvok: naturalizmus, svetskosť, prírodnosť a prirodzenosť. Najprv len v úzkej oblasti, v slovesnom a výtvarnom umení, pootvorené dvere sa však stále viac otvárali a začali proces, ktorý trvá dodnes a znamená sekularizáciu niekdajšieho vševládneho náboženského myslenia a konania v ďalších a stále nových oblastiach života, so všetkými jej pozitívnymi a negatívnymi dôsledkami. Kultúra v najširšom slova zmysle sa odnáboženšťovala, laicizovala, čo bol pre samotných nositeľov tohto trendu často namáhavý a bolestivý proces, pretože znamenal rozchod s tradičnou a pevnou hierarchiou hodnôt a hľadanie novej, neistej hierarchie založenej už len na človeku. Boh

ustupoval do úzadia, do popredia sa dostával človek, absolútne sa relativizovalo. Obranné sily boli veľké, vlny sa prevažovali nielen dopredu, ale aj dozadu.

Na zaostalom Slovensku väziacom v hlbokom feudalizme, pomerne vzdialenom od západnej kultúry, kde sa toto úsilie zrodilo a bolo najintenzívnejšie, na Slovensku, kde náboženstvo ešte dlho suplovalo filozofiu alebo ju formovalo a deformovalo, bol tento proces zvlášť bolestivý, pomalý a pokrútený. Náboženstvo tu bolo hlavnou životnou direktívou a zakolísanie v ňom bolo nebezpečnou profanáciou. Našťastie samo náboženstvo vyšlo v ústrety sekularizácii a antropologizácii myslenia, a to v podobe protestantizmu, u nás predovšetkým luteranizmu. Ten bol novovekou formou kresťanstva, stavajúcou sa proti jeho stredovekej forme, sám pomáhal novovek budovať a podstatne ho ovplyvňoval, bol mu prístupný, kráčal s ním, áno, sám svojím spôsobom sekularizoval, no pritom zostával na pôde náboženstva, vychádzal z boha a k nemu sa vracal, ibaže ho chápal modernejšie, voľnejšie, antropologizoval ho, nachádzal v jeho objatí voľné miesto pre pohyb človeka, lebo ho s ním - v podobe Krista - z veľkej časti stotožnil. A to bol kanál, ktorým mohla priam pod záštitou boha prúdiť sekularizácia a antropologizácia aj k nám. Nebola to náhoda, že novovekú slovesnú kultúru tvorili u nás prevažne luteráni, hoci silno zdecimovaní protireformáciou, a že katolíci do nej zasahovali sporadicky, často s retardačnými tendenciami, hoci, ako autor ukazuje v niektorých štúdiách, venovaných práve im, osvietených, ba priam osvietenských, katolíckych hláv sa vtedy u nás vynorilo viac.

Hamada toto smerovanie ducha novoveku na západe i u nás pozná, hoci ho necharakterizuje *expressis verbis* a tak pregnantne, ako som to načrtol, a podľa toho radí jednotlivé osobnosti. Na začiatku stojí L. Stöckel, zaujímavý stanovisko, "ktoré možno považovať za dominantné pre reformačný humanizmus" (s. 16) a pre ktorého "integrálnou súčasťou reformačnej kultúry, náboženskej a s ňou súvisiacej sociálnej reformy bola okrem idey pôvodného kresťanstva aktívna recepcia antickej kultúry, pochopiteľne podriadená požiadavkám a potrebám reformačnej ideológie" (s. 16). Slovom, svetský, dokonca pohanský prvok sa predieral do kresťanského sveta a bolo treba nájsť správnu proporciu medzi nimi. To sa pochopiteľne nedalo a zakrátko sa vynára reakcia v osobe Juraja Tranovského, ktorý sa v *Rozprave o kresťanskom pohanstve* (1629) "postavil proti kresťanskému pohanstvu na pozíciu ortodoxného biblizmu" (s. 18). No už jeho súčasník, banskobystrický Ján Duchoň "ani raz" príkro neodsúdil antických básnikov a jeho "obdiv voči Ciceronovi, Aristotelovi, kráľovi filozofov, Platónovi, Vergiliovi, kráľovi básnikov, Plautovi a iným je jednoznačný" (s. 19).

A tak sa dostávame k spomenutej Hamadovej štúdii o Cabanovi *Človek v barokovej kultúre. Izák Caban*. Je naozaj obdivuhodné, čo z nej autor vedel pre myšlienku zosvetšťovania a spozemšťovania - aj keď v náboženskom rúchu - svetonázoru vyťažiť. Podľa neho Caban sa postavil proti Aristotelovej téze *homo - animal rationale* (človek - rozumný živočích) na stranu tézy *homo - imago Dei* (človek - obraz boží), "čo znamenalo vyjadrenie významu a dôstojnosti človeka ako partnera Boha, pána absolútne nadradeného tvorstvu, akéhosi mikrokozmu" (s. 43). Tak bola táto Cabanova "nová filozofia" nezlučiteľná s ortodoxiou, stala sa teologickou antropológiou, pavlovskou kristológiou, vysoko hodnotiacou aktivitu človeka, kópiu boha. Prakticky sa to prejavilo tak, že človek dostáva náboženský placet aj na činnosti, ktoré priniesol novovek, najmä na

obchodnícku prácu, na obchodné podnikanie, že všetky jeho činnosti, napr. poľnohospodárska, remeselnícka a iné, sa zrovnoprávnili, takže "máme tu dočinenia s akýmsi demokratizačným pôsobením reformačného myslenia" (s. 46). Všetky, aj tie najjednoduchšie práce nadobúdajú "božskú dimenziu" a naopak, božské hodnoty nadobúdajú "ľudskú dimenziu". Boh (Kristus) a človek sa tu stretávajú a vyrovnávajú - tak kedysi charakterizoval protestantizmus Feuerbach, ktorého Hamada cituje. Zo sociálneho hľadiska sa tu uplatňuje princíp rovnoprávnosti, z hľadiska cieľa ľudského snaženia ide o zabezpečenie celkovej - a teda aj pozemskej, a nielen supranaturálnej blaženosti. Caban oslobodzuje aj ženu, ktorej poslanie neobmedzuje len na rodinu, ale robí z nej pomocníčku manžela, obchodníka. Tak sa napokon Caban stáva autorom antropologických (v rámci teológie) názorov, ktoré vyslovil z hľadiska ponímania človeka, práce a konkrétne obchodného podnikania (s. 49), autorom reprezentujúcim barokovú kultúru nielen v podobe poníženia človeka pred Bohom, "ale aj v jeho vyvýšení na úroveň Boha" (s. 50), autorom, v ktorom je barok "zosvetštením transcendentna" (s. 50).

Tu, vo vyhmatávaní týchto tendencií je ťažisko Hamadovho záujmu nielen o Cabana, ale aj o Bayera, Duchoňa, Bela a iných filozofujúcich autorov. Tak sa dozvedáme, že kým Stöckel "podriaďoval filozofiu autorite teológie, hoci filozofii ako "náuke rozumu" už pripisoval nezastupiteľné poslanie, ... filozofi Ján Bayer a Izák Caban dosahujú už vysoký stupeň emancipácie filozofie, najmä tzv. prírodnej filozofie, z ktorej sa vyčleňovali jednotlivé "prírodovedné disciplíny" (s. 40).

Zasa však prichádzali aj protivlny a aj vlny proti týmto vlnám, a to v podobe jezuitskej protireformácie, luteránskeho aristotelizmu, pietizmu, jansenizmu, fran-tiškánskeho scotizmu a iných prúdov. Hoci však na trnavskej univerzite platil zákaz prednášať nové teórie šíriace sa od druhej polovice 17. storočia (*philosophia recentiorum*), hoci bol zákaz prijímať učenie Descarta a Leibniza, ani táto univerzita a ani tieto prúdy už nemohli - a neskôr už ani nechceli - zastaviť to, čo prinášali oveľa silnejšie vlny dopredu hľadiaceho novoveku. A tak práve na trnavskej univerzite sa začalo prednášať prirodzené právo, o ktorom Hamada celkom správne hovorí, že "znamená radikálnu ideovú zmenu, ktorá bola zatiaľ nedocenená...", že "signalizovalo príchod osvietenstva rovnako výrazne, ak nie výraznejšie ako emancipácia filozofie prírody a autonómny rozvoj prírodných vied" (s. 145 - 146). Sám potom naznačuje, čo znamenala práca "s pojmami z arzenálu prirodzeného práva" u Bernoláka (s. 260), ktorý sa už dožadoval ustanovenia občianskej spoločnosti. Dodávam, že problematika prirodzeného práva sa skutočne najviac rozpracovávala v našom osvietenstve a že napríklad v osobe levočského profesora S. Fuchsa (1770 - 1817) viedla k požiadavke takých občianskych práv a slobôd, ktoré nielenže rozleptávali feudálnu stavovskú spoločnosť, ale o presadenie ktorých bojujeme u nás dodnes. Prirodzené práva boli predchodcami dnešných ľudských práv, charakteristických pre vyspelé demokratické spoločnosti.

To je len malá ukážka Hamadovho výkladu sekularizácie, antropologizácie, demokratizácie, "socializácie" svetonázoru u nás v ranom a neskoršom novoveku. Prebiehala nezadržateľne, podvoľovali sa jej napokon aj prekážky, ktoré sa jej kládli do cesty, a prebiehala v mnohých oblastiach duchovnej, ale aj materiálnej kultúry. Zasiahla chápanie autority, štátu, spoločenských stavov, jazyka, národa, umeleckej slobody a najmä literárnej tvorby. Pokračovala u nás aj neskôr (čo už Hamada nesleduje) až do

pádu Rakúsko-Uhorska a pokračuje, opakujem, aj dnes. Treba len ľutovať, že jej prienik v širších vrstvách spoločnosti nebol taký hlboký ako v krajinách, v ktorých sa táto tendencia zrodila. Dnes by sme nemali tie problémy s demokraciou, ktoré máme.

Jednotlivé štúdie Hamadovej knihy vznikali, ako píše, "v rozpätí viac ako troch desaťročí" (s. 335). Neviem, či autor zamýšľal hneď od začiatku podať raz filozofiu dejín našej kultúry, myslím však, že sa mu to vcelku podarilo. Z jeho niekoľkých viet o tomto predsavzatí nie je ani celkom jasné, ako túto filozofiu chápal. Z celku som vyrozumel, že mu išlo len o snahu zaradiť našu kultúru do celkového európskeho smerovania, ukázať, že s ním držala krok a že to bolo filozoficky podložené. Myslím, že to sa mu podarilo, hoci by sa azda žiadalo osobitne poukázať aj na slovenské špecifiká tohto procesu. Tieto špecifiká existovali, hoci boli zväčša negatívne: kopírovanie, skresľovanie pôvodných myšlienok, strach pred ortodoxiou, obava odvážnejšie dedukovať z prijatých téz, nerozvíjanie týchto téz atď. Prirodzene, vďaka našim autorom v minulosti aj za to, čo urobili.

Do Hamadovej knihy som sa začítal so záujmom, lebo stojí na pozíciách, z ktorých sa dívam na dejiny, hoci len našej filozofie, aj ja. O jednotlivostiach by sa dalo vo viacerých prípadoch diskutovať, ale to je teraz druhoradé. Nemám však taký široký záber do našej kultúrnej minulosti ako Hamada, a tak som rád, že rozšíril môj pohľad a vcelku ho potvrdil. Vďaka teda aj jemu.

PhDr. Teodor Münz, CSc.

Vansovej 5

811 03 Bratislava

SR