

sústred'uje na analýzu Štúrovej noetickej koncepcie, nevyhýba sa však ani explikovaníu Štúrovho (Masarykovými názormi inšpirovaného) kritického vzťahu k marxizmu, ako aj jeho artikulácii politicko-ekonomického vývoja vnímaného optikou postupnej evolučnej premeny. Treba dodať, že autorka tu využíva i podnety prác historikov slovenskej filozofie V. Bakoša a znalca Štúrovho myslenia T. Pichlera. Publikáciu pokladám za reprezentatívny výber erudovaného autorského kolektívu, výrazne dokumentujúci jednak tematickú pestrosť, a jednak originalitu výkladu toho, čo Katedra filozofie a dejín filozofie FFUK dokáže svojim poslucháčom aktuálne ponúknuť.

Dagmar Smreková

PhDr. Dagmar Smreková, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 13
813 64 Bratislava
SR

NEHLASNÝ HLAS BYTIA

(KAROL NANDRÁSKY: *Milan Rúfus - poeta sacer (v rozhovore so životom)*. Bratislava, Q 111, 2002, s.)

Ludskosť ako rozhovor? Milan Rúfus - Básnik "používajúci poéziu na veci, ktoré sú mimo nej" - slúži Nandráskemu ako obraz *poetu sacer*. Cez svoju tvorbu umožňuje človeku "prikloniť sa k tomu, čo je bytostné, žijúce z bytia." Básnici tohto rodukmeňa sú podmanení bytím, žijú "jeho dynamikou" a ich poézia "nechce byť nič iné ako rozhovor" s Ním. Tým sa verše poetu sacer stávajú "viac ako umením". Avšak básnik "rúfusovského údely" nehovorí a nesvedčí o sebe a svojej poézii. To podľa Nandráskeho čaká na ľudí, ktorí sú ochotní načúvať *Niečomu*, čomu je od Básnika prepožičaný hlas a časopriestor poetického textu. Pri "čítaní" si však každý z nás tvorí svoj vlastný imágén a ten artikuluje. Tu je (napríklad) literárne vyslovený Rúfus zobrazený tak, ako "sa vyníma v horizonte perspektívy" profesora starozmluvnej teológie. Nejde teda o žiadny príspevok do literárnej vedy (v úzkom zmysle). Titul skôr patrí do rúk tým, ktorí si "budujú" teologickú knižnicu. Autor - teológ - sa vo svojej práci ani nesnaží štylizovať do pozície niekoho iného. Prečo by sa mal? Rúfus nepatrí len literárnym kritikom, *Rúfus je Boží* (teda "patrí" všetkým ľuďom) a ako taký *má poslanie* hovoriť do situácie človeka. Tento druh poslania by sa však mal zhodovať s poslaním teológie - aj takto by sa dalo charakterizovať Nandráskeho spektrum nahliadania Rúfusovej tvorby. Nandrásky, zaoberajúci sa biblickou metaforikou, totiž nielen ako vedec, ale aj bytostne precitňuje, že pre teológiu ako "zodpovedné hovorenie o Bohu" a poéziu, ktorá chce byť "rozhovorom s bytím", je spoločne príznačné ono rúfusovské (a estétmi kritizované) "balansovanie na prahu mlčania" z neustále prítomného pocitu, že "to podstatné je mimo slov". Rúfus s poetickou tajomosťou dodáva: "Je to bytie." Paul Tillich by len podotkol, že poslednou hĺbčinou a samotným základom "bytia" je TO, čo sme pomenovali "Bohom". Tu by som sa však mal vyjadrovať "heideggerovsky": Ako inak než *poeticky*

sa dnes TO hlboko-božské môže predrať (inkarnovať) do vysoko-ludského? Naozaj už niet nikoho (okrem básnikov), kto by "nezabudol na bytie"?

Ak v "Boha" neveríte, *nevadí*, povedzte si len, že Rúfus "tam v tých knihách" hovoril s bytím, hovoril s tým, "čo sa nás bezprostredne dotýka, čo berieme bezvýhradne vážne" (P. Tillich). Ale ak už neveríte ani básnikom, potom si len hľadajte jaskyňu..., lebo ste sami seba odsúdili k hluchote a slepote voči "hovoriacemu bytiu", na večný spánok ducha a "bdíce podobajúc se spícím" ďalej sa vyzliekajte z ľudskosti, akoby bola iba had'ou šupinatou kožou. Prečo? Pretože ako je dýchanie známkou života, tak je "hovorenie s bytím" pečat'ou ľudskosti. Pre súčasnosť je totiž najcharakteristickejší práve úkaz "vyzliekania sa z ľudskosti". Jej zavrnutie sa od človeka priam vyžaduje Aby sa megastroj euro-americko-kresťanskej kultúry nezadrel, je potrebné čo najväčšie množstvo ľudí v podobe "stádných zvierat" (F. Nietzsche), je treba množstva duchovne zbabelých a k "hovoreniu s bytím" ľahostajných (t. j. skutočne neveriacich) ľudí, ba čo viac - odložiť ľudskosť je jednou z najzákladnejších podmienok prežitia, kariéry, pokoja... Nandrásky upozorňuje, že "proces vyzliekania sa z ľudskosti dosahuje také zrýchlené tempo, že nás stavia pred otázku, či sa ľudský človek pre budúcnosť vôbec zachová". Kriesiť ľudskosť - to je vraj údelom básnikov, ako je Rúfus, ktorým Nandrásky prisudzuje rodokmeňové prímene "sacer". Tento prastarý rod siaha hlboko do dejín, archetypálne až k biblickým prorokom, ochotným načúvať "nehlasnému hlasu bytia", bez ktorého sa "zabúda na to ľudské v nás" (Kunert).

Až v 19. storočí však poeta sacer vystupuje na dejinnú scénu vo svojej "dnešnej" podobe. Nandrásky upozorňuje, že "napriek narcistickej zaľúbenosti novovekého človeka do seba, sme viac *plodení*, ako sme to ochotní priznať". Z rolí, ktoré nám duch (doby?) ponúka, si potom vyberáme... a platí to aj o Milanovi Rúfusovi. Avšak predtým, ako sa vnoríme do Nandráskeho štúdií rodu "sacer", je potrebné, aby sme si bližšie posvietili do ideovo-kultúrnej overtúry, ktorá svojou skryto-temnou náladou vytvorila "vhodné" podmienky pre počatie poetov sacer.

Za nový príbeh kresťanstva bez "meta" predpôň. Kto aspoň sčasti pozná tvorbu profesora Nandráskeho, určite nepovažuje jeho kritiku kresťanstva za lacnú. Nandráskeho kriticko-reflexívne príspevky sa vyznačujú značnou vedomostnou základňou (nielen) z oblastí biblických vied, filozofie a dejín. Sú ukuté kladivom celoživotnej exegetickej práce, zakalené martýrskou smrťou jeho duchovného otca (L. Remeteho), vybrúsené schopnosťou hlboko preniknúť do textu a navyše - sú pochrómované obraznou štylistikou (aj keď niekedy možno trpia na preštylizovanosť a časté opakovanie výrazov, ktoré miestami vyznievajú krčvovito, čím sa stráca prirodzená zrozumiteľnosť). Žiaľ, na hlbšie predstavenie autorovho myšlienkového sveta (ktorého základnou partitúrou je postavenie aristotelovskej, statizujúcej "nekrologiky", nachádzajúcej v tomizme svoj zhubný prejav v rámci kresťanstva, do protivy hebrejsko-kristovskej, dynamickej "biologike") v tejto "recenzii" nie je dostatok miesta. Avšak (tak trochu čierno-biela) kritika cirkvi za "svadbu s Aristotelom" a za ťažké ideové následky, vyplývajúce z tohto "fatálneho omylu", je *aj tu* refrénom jeho literárneho počinu.

Katolícky kritik by sa pravdepodobne (citujúc napr. C. Tresmontanta) pokúsil upozorniť, že "každý organizmus (cirkev) sa vyvíja tým, že asimiluje a vylučuje. Pokus vystačiť si jedine a výhradne s biblickými obsahmi je od samého počiatku nemožný a sterilný. Keby sme totiž mali byť dôslední, museli by sme zo samotnej Biblie vylúčiť to, čo je helenistického pôvodu, potom to, čo je iránske, čo pochádza z Babylonu, atď." Tieto názory síce triafajú do čierneho v tom zmysle, že sa protestantizmus zvrhol na statizujúce lipnutie na Biblii, kým katolicizmus chytá zárodoky nového dychu a svoju úlohu vo vzťahu k Biblii dnes chápe oveľa dynamickejšie - v zmysle "pokračovania". Na druhej strane sa mi však tento názor vidí trochu lacným výpadom proti protestantskému "sola scriptura". Dôraz na Písmo v protestantizme totiž vôbec neznamená, že cirkev so svojou Knihou má byť odtrhnutá od všetkého duchovno-kultúrneho okolia a "ostatných kníh". *Jedine Písmo* je (okrem iného) artikulovaná potreba "vykladania Písma Písmom" a nie Aristotelom alebo inými nesúrodými prvkami. Až na tejto neustále sa vyvíjajúcej "základni" môžeme správne "asimilovať a vylučovať", teda rásť ako živý organizmus. Avšak pri všetkej "sebachvále" si myslím, že je najvyšší čas zobrať vážne aj kritiku vlastných teologicko-vedeckých metód, ako je tzv. historicko-kritická metóda výkladu, vytvorená osvietenským rozumom (zúženým iba na svoju kognitívnu funkciu), ktorá (podľa Nandráskeho a mnohých iných) zabúda na samotný zmysel existencie Biblie. Rozbíja síce dogmatický prístup scholastiky a jej zvecnené obrazy či historicko-reálne chápanie mýto-poetických príbehov Biblie, ale, ako už upozorňoval aj Nietzsche, pili si konár, na ktorom sedí, keď používa konštatujúci spôsob vyjadrovania vedy. Nandrásky upozorňuje, že teológia by mala používať "oslovujúcu (performatívnu) funkciu reči a zážitkový a operatívny spôsob vyjadrovania, ktorý charakterizuje autentickú, neodvedenú náboženskú reč". V opačnom prípade je kresťanská teológia iba "novým pohanstvom" (G. Gollwitzer). Tvorba nových, autentických náboženských textov, ale najprv hľadanie "novej" reči, ktorá by "lámala ľad v kultúre aj v dušiach ľudí" - to je súčasná úloha "teológie", ktorá by mala vyjadriť univerzálnosť *svojho Boha* procesuálne. Teda už žiadny ucelený "metapríbeh", ale *môj, tvoj príbeh nasledovania?* Áno, čas "reformácií a reštaurácií sa vyčerpal a nastal čas nového exodu!"

Záhada "zabudnutého bytia" a neautentickosť "teológie". Napriek tomu, že sa so stanoviskom autora nedokážem bezvýhradne stotožniť, nemôže mi byť nesympatická jeho analýza "dvetisícročnej drámy" európskej kultúry, v ktorej hlavnú úlohu nesporne zohralo kresťanstvo: "Regres sa začal (?)... po stavbe teologicko-filozofického chrámu tomistickej scholastiky... v štýle metafyzického realizmu" - zdôrazňuje autor vo svojej celožitvej mantre. Či s tým súhlasíme alebo nie, pravdou (podľa mňa) zostáva, že statizujúci "systém" je v kresťanstve pečaťou úpadku a ten tomistický "na základe aristotelovskej kozmológie odsunul Boha a Jeho kráľovstvo do diaľav vesmíru, spásu do záhrobia a zem bola prehlásená za údolie plaču..." Zrušila sa participácia neba a zeme, medzi človekom a Bohom vznikla priepasť. Oddelilo sa prirodzené od nadprirodzeného, časné od večného... a táto dualistická diferenciacia je podľa autora "začiatkom (podľa mňa zosilnením) ústupu, krízy a konca" euro-amerického kresťanstva. Je to logický dôsledok spojenia dvoch nesúrodých tradícií - hebrejskej a antickej, pričom tá prvá ťahá za kratší koniec napriek tomu, že mala byť najzákladnejším nosným stĺpom kresťanstva,

ktoré z nej priamo vzišlo. Nandrásky však neprízvukuje koniec kresťanstva ako takého ("esencia autentického života kristianizmu je to, čo tu bolo pred jeho historickými podobami a bude aj po nich"), iba konštatuje (a to nie je prognóza, ale opis prebiehajúceho procesu) "koniec euro-amerického kresťanstva" ako neoddeliteľnej a súčinnej časti kultúry, ktorá sa zbavuje ľudskosti a človečiek v nej akoby už túžil iba po tom, aby sa dokázal zbaviť svojho vzťahového rozmeru (a teda aj svojej *existujúcnosti*?). Nandrásky chce poukázať na historický "bod", kde sa (podľa neho) stala "chyba", a prečo nasledovný algoritmus teológie dospel k takým ideám, k akým dospel. Jednou z "chýb" (podľa Nandráskeho hlavnou) je spomínaná tomistická scholastika a jej aristotelovský realizmus, ktorý so sebou priniesla: Boh, pre prorokov a Ježiša Krista "Pán času a dejín", do tomistického kresťanstva nebol ani len vpustený. Prečo? Pretože tu "chlieb poetickéj reči" používanej prorokmi a Ježišom (ako corpus osobnej pravdivosti?) podľahol "prepodstatneniu" na kameň (objektívnej pravdy). Funkcia poetickéj reči nebola pochopená! Objektívovanie a ontologizácia (bez "fundamentu"?) doviedli vandalizmus v prístupe ku Knihe kníh. Statizovalo a uzavrelo sa to, čo malo zostať dynamické a otvorené. Následkom týchto procesov sa "uzdravujúce zmenilo na chorobné, oslobodzujúce na utláčajúce, čo privolávalo Boží súd." Ten podľa autora prišiel v podobe novovekého filozofického a vedeckého vývoja na čele s Kantom a osvietenstvo započalo dosiaľ najradikálnejšiu kritiku cirkvi, ktorá bola reakciou na tomizmus. Myslím si však, že *tento* chybný algoritmus predznamenal už Anselmova "ontologická chyba", keď biskup z Canterbury (v snahe o racionálne uchopenie "objektu" svojej viery) z Boha, ktorý v najosobnejšom vzťahu dôvery *platí* (viac-ako-existuje), vygeneroval vecne sa vyskytujúceho Boha (aj keď súceho ako niečo, nad čo sa už nič "väčšie" nedá myslieť) a týmto počínom regresívne pomútil vody kresťanskej teológie, ktorá vzápätí prestala artikulovať bezprostredne zjavujúco-prijímaného Boha a začala s Ním "vedecky pracovať" ako s "vecou medzi vecami", ale hlavne *neosobne* - akoby z druhej ruky. Stačí si porovnať pasáže z Augustínových "vyznaní" s výňatkami z Tomášových "teologických súm" a čitateľ pochopí, čo kresťanská teológia (okrem niektorých mystikov) až do Kierkegaarda nadobro stratila - osobný rozmer a interakciu s biblickými textami, dimenziu *existenciálne* potrebného "pokračovania" (tak podobne aj E. Rádl).

Jedným zo závažných dôsledkov osvietenskej kritiky bolo to, že sa kňaz (ako ten, ktorý sa "hrá" na sprostredkovateľa medzi nebom a zemou na základe magicky a sakramentálne chápanej vysviacky a úradu) stal pochybnou postavou. Bol zásadne nahlodaný nárok cirkvi na *vlastníctvo* absolútnej pravdy, v ktorom sa vytratilo tvorivé napätie "spojené so slobodou, voľbou a rôznosťou alternatív." Je teda logické, že volanie po stratenom dynamickom napätí (prinášajúcim so sebou božskú moc tvorenia a pretvárania) sa začalo ozývať z hĺbín jedinej sféry ľudského ducha, ktorá si (v dejinách) zachováva určitú mieru slobody a otvorenosti - z umenia. Nandrásky začína skúmanie koreňov spomínaného básnického rodokmeňa práve v tomto dejinnom okamihu, keď "na situáciu človeka v európskej kultúre (opäť?) začal namiesto kňaza poukazovať básnik", a tak v druhej polovici 18. storočia "nastala zmena na poste strážcov ľudskosti". Tých, ktorí na seba vzali bremeno otázok o zmysle, teda "dali sa do služieb nebeských faktorov", autor nazýva *poetmi sacer*. Oni sa stávajú novými "horiacimi mostami" (E. B. Lukáč) medzi Bohom a ľudmi.

Poeta sacer - médium Božieho hlasu? Poeta sacer (začujúc "hovoriace bytie") je "splodený" duchom (doby) v momente rozhodnutia byť radšej vysmiaty, vydedený, prekliaty a zavrhnutý ľuďmi, než by mal v sebe umlčať kviliaci, volajúci a prosiaci Hlas bytia, ktorý chce byť (perom, ústami alebo samotnou existenciou Básnika) vrhnutý do ľudského sveta. V SZ sa "rozhodnutie" poetov sacer (vtedy prorokov) začína slovami: "Hospodin hovorí..." (a myslím, že by nás nemalo myliť, že v prípade Ježišových "priamych rečí" prorockého zamerania je tento "úvod" vynechaný - na to má kresťanská viera svoje "prirodzené" dôvody).

Sacer (od sancire - t. j. ustanoviť, ale aj potrestať a vysmiať, od ktorého je aj sanctus čiže svätý) má dvojaký význam - znamená svätý aj prekliaty, vznešený aj úbohý zároveň. Sacer pred ľuďmi zastupuje božské, pred bohmi však ľudské, a tak sprostredkujúco spája nebo a zem. Poeta sacer je (v etymologickom zmysle) tvorca ako ten, kto horí Božím tvorivým a pretvárajúcim plameňom, kým kňaz (sacerdos) tento plameň "iba" ochraňuje. Poeta sacer je teda *Božím nástrojom*, ustanoveným *do služby ľudskosti*. Jeho poézia je teda modlitbou, hoc by to boli aj "Litánie k Satanovi" (Ch. Baudelaire)?

Za teologicko-filozofického praotca poetov sacer Nandrásky považuje S. Kierkegaard, ktorý svojou prorockou kritikou cirkvi zasadil duchovné semienka rodu do živnej pôdy "existencie". Tak ako prorok Ezechiel pokladal za reťaz hriechov celé dejiny biblického Izraela, tak aj "nosorožec" Kierkegaard "škrtol celých osemnásť storočí cirkevných dejín a kresťanstvo svojej doby hodnotil ako ľudské lumpáctvo a to, že sme kresťanmi za domýšľavosť z moci tohto lumpáctva." Autor tu postupne predstavuje líniu rodu začínajúc takmer zabudnutým Hölderlinom (vidiacim v Bohu pôvod svojej tvorby) cez "prekliatych básnikov" (P. Verlaine, Ch. Baudelaire, J. N. A. Rimbaud, S. Mallarmé), ktorí "ako prví začali prekonávať zúžené pozitivisticko-scientistické chápanie sveta" svojím dynamickým symbolizmom a spätne vplývali na teologické a filozofické oblasti (napr. parížska škola), ale aj na iné sféry ľudského ducha. Nandrásky nezabúda ani na O. Březinu, A. Gida či Dostojevského (*spolu s "jasnozrivým" Nietzsche*), ktorí medzi poetov sacer tiež právom patria. Avšak autorov pohľad na Paula Claudela sa mi javí trochu tvrdý. Claudel, sediaci na "katolíckom kresle", totiž podľa mňa písal "protestantským atramentom", aj keď sa zdá, že trochu menej "nadvoko". Myslím si, že poeticko-profetická reč môže čerpať svoje prostriedky z tradičného výraziva, pokiaľ toto výrazivo nezostane v jej podaní vnútorne nepreniknutým frázovaním, čo je (žiaľ) nezvratný proces v akomkoľvek tradicionalistickom prostredí. Autor sa vo svojej práci dotýka aj židovského poetu Alfréda Momberta a jeho *Stvorenia*, ďalej F. J. Thompsona, či dokonca T. S. Eliota. O slovo sa tu hlási R. M. Rilke, kráčajúci chodníkom skúsenosti Boha ako Suseda, a ďalší. To je súručenstvo básnikov sacer, medzi ktorých, samozrejme, patrí aj "náš" Milan Rúfus. Oni v spaľujúcom ohni subjektivity tvoria protipól všetkých, ktorí "vlastnia a majú svoje zdanlivo objektívne pravdy."

Nandrásky sleduje Rúfusu cestu skrze jeho tvorbu už od "tichoústeho chlapca" a konfrontuje ho postupne s biblickými prorokmi (ako archetypmi). Tvrdí, že Boh si svoj "nástroj" formuje, a toto formovanie sa u človeka-nástroja navonok prejavuje ako vnútroosobný zápas. Rúfus sa (ako Jeremiáš) bránil, pociťujúc zdesenie zo stále jasnejšie videnej údelu, ktorý sa jeho duchovnému zraku črtal. Volajúci Boh ho však

naplnil ako mohutný zvuk zvonu. Potom si Rúfus už iba pýtal "oči, hlboké ako jazerá", aby mohol jasnejšie "vidieť" na cestu. Rúfus sa takto stáva Nandráskemu "Božím synom". Toto *skutočné* synovstvo však nie je jednotou substancii, ale Božej a ľudskej vôle. Je to okamih, keď človek *stretáva* pravosť neodcudzenej existencie, je transformovaný božským, ktoré si nachádza cestu von skrze "tvorbu" transformovaného človeka (psychológ A. H. Maslow by v tomto prípade možno hovoril iba o "sebaaktualizujúcich sa" ľuďoch). Okamih zjednotenia vôle (Nandrásky tu akoby vychádzal z tendencií západnej mystiky) však nie je prechádzkou po ružovej záhrade. Okamih je prchavý a poeta sacer to dokazuje svojim životom. Na scénu prichádza Jób a jeho otázky...

Poeta sacer (na obraz Boží) prekonáva "chaos" svojim slovom (vytvára "novú krajinu" viery?), a dáva tak nádej a chuť do života (nového života?). Sacer (Básnik) sa tu od básnika líši hlavne tým, že jeho báseň je viac ako len "dobro urobená ručná práca" (*je to stánok môjho, tvojho stretania sa s božským - sme predsa na ceste!*). Ak je to tak, potom báseň skutočne *žije*, skrze jej verše nás obľubuje plameň Božieho prerodného ohňa a *Ruach básne* má moc čistiť "zasypané pramene" ľudskosti v nás. Táto báseň však nie je nič definitívne, statické a magické - vstupujúc do čitateľa len a len *skrze neho* (v interaktívnom vzťahu) môže byť *silou okamihu bezprostredného dotyku Bytia*. Báseň, aj "keď je len kvapkou rosy, v dobe sucha má cenu zlata" (M. Rúfus). Doba sucha, situácia NE-existenciálnej, ne-exodusovskej odcudzenosti je však transdejninná, toto "sucho" (nevera ako nedôvera?) je medzi ľuďmi neustálou prítomnosťou... a uzaviera nám "brány" do krajiny Eschaton.

V dobe prázdnych rečí, fráz a klišé, ktoré kňazi (česť výnimkám) plnými priehršťami nepružne rozhadzujú do sveta, je báseň jednou z možností šírenia "Božieho Slova". (Táto situácia tiež nie je ničím novým.) Nandrásky prízvukuje, že s *Božím Slovom* sa nedá disponovať, naopak, ono môže disponovať človekom - mlčiacim človekom. Až keď človek zmĺkne, Boh sa ujíma slova. Báseň poetu sacer je teda ovocím mlčania. Áno: "všetko je z ticha a pre ticho v človeku" - vyznáva iný z Básnikov, Pavol Strauss, akoby zvnútra-dovnútra preosieval onen "nehlasný hlas bytia" - krehký, neuchopiteľný a obklopujúci *horizont Boha v nás*. "To si však iba bytie hľadá ľudské srdce." (M. Rúfus) Avšak byť nájdený Bytím znamená zásadný obrat stavu mysle - je to *zexistenciálne* sa v úplne inom Svetle, než je to denné. Tu už ani noc nemá svoju moc a človek-básnik si ju môže zamilovať. Aj v nej, poslepieacky, dokáže čítať "symbolický text prírody", pretože už nie je ten, kto tupo hľadí.

"A blázni sú, čo stavajú Tvoj chrám" (E. B. Lukáč). V hlbkovej dimenzii biblických veršov našiel Nandrásky *vidiace oči* Básnikov. V tej chvíli pochopil, že metafora je amfórou Božieho životodarného mlieka a medu, ale aj to, že teológia, ktorá zo stavebného (subjektívneho) materiálu poetickej reči Biblie stavia (objektívne) dogmatické mosty do *Ničova*, je svätokrádežou, ba omnoho viac: že kvôli tejto "teológii" dnes niet nebies a Boh mlčí, akoby bol mŕtvy. Nie je to volanie po nejakom návrate. Nandrásky vyzýva na "prehodnotenie hodnôt" doterajších ciest kresťanskej kultúry, a tým vlastne na akési *nové* vykročenie viery. Ponorený do jeho *Poetu sacer* som si však mnohokrát položil trpkú otázku, či "Onkel Rasky" (ako Nietzscheho blázon s lampiónom) neprichádza príliš skoro (alebo príliš neskoro?) a či k nemu ukážkovo

zbožní, ale pritom absolútne "prozaickí" zabíjači prorokov a konvenční kresťania vôbec niekedy napriahnu svoje uši? Či to znovu neskončí iba potleskom "váženému profesoro- vi teológie" a či sa konečne niekto aj bytostne započúva? Prečo? Pretože tento "blázon" s hebrejským lampášom bio-logiky má čo povedať aj dnes a posvietiť nám do temných útrob všetkého "hovorenia o Bohu". Nie, neočakávajte, že vám podá konečné odpovede alebo absolútne pravdy v darčekovom balení za pár stoviek (to by tiež bola svätokrádež), ale položí ľudskému duchu otázku, ktorá sa nedá len tak zahodiť alebo odložiť. Táto otázka má moc otvoriť nám *vlastnú* cestu. Pravdy totiž niet bez (osobnej) *cesty* k nej, bez jacobovského *zápasu*, bez vnútroosobných *rozporov* viery, bez svätého *nepokoja*, pochybností a bez odvahy k nedokonalosti. Hľadanie (ba mnohokrát aj nenachádzanie) totiž nie je hneď synonymom stratenosti! Kedy pochopíme, že stratený je ten, kto sa nepýta, a že neautentickosť je niečo ako "večná smrť"? V automatickom pri- takávaní "absolútnym pravdám", ktoré sú nám podávané ako sedatíva proti životu, totiž nejestvujú "protiklady" (rozpory), preto tam niet nijakej "cesty" v zmysle dynamickej, živej viery, vyzývajúcej nás na "ježišovskú existenciu", na život z transcencie, v ktorom sa "pod zorným uhlom večnosti" nebo znovu zasnuje so zemou a každoden- nosť je naplnená milosťou stretania sa s božským. A báseň je tiež "dobrý smer", kde HO smieme hľadať, aby sme konečne mohli nájsť seba samých a nový "prah mlčania", na ktorom stojac raz budeme môcť "otvoriť ústa" (ako Ježiš na vrchu), aby aspoň na oka- mih mali naše slová (a skrze slová aj naša existencia) význam a zmysel. Tu vždy platila, platí a bude platiť rovnica: Prázdne slová - prázdny život! Alebo naopak? Teda: "Bez zápasu protikladov niet napredovania" - tvrdí aj guru slovenskej teológie a autor tu spomínaného diela. Čo je však *podstatou* "napredovania", to chcem ponechať subjekti- vite čitateľa, pretože je to cesta do hĺbín nielen Rúfusovej tvorby, ale predovšetkým do každého z nás osobne - je to *cesta do človeka* v nás.

V tejto Nandráskeho "exegéze" teda primárne vôbec nejde o "výklad" Rúfusovej tvorby. Naopak - Rúfus je tu "zneužitý" v pozitívnom zmysle slova (a nielen z komerčných dôvodov, ako sa nám to môže javiť, keď sa posunieme do úlohy netvo- rivých štatistov). Nejde tu totiž o nič iné ako o Nandráskeho "rozhovor so Životom". V autorovej "teopoézii" preto nie je podstatnou "poézia" ako špecifická sféra ľudského ducha, ale jej hĺbka - tvorivý rozhovor s bytím, ktorý je (vyjadrím sa predsa len tilli- chovsky) univerzálnou dimenziou akejkolvek duchovnej činnosti pýtajúcej sa na zmysel vlastného života v kontexte bytia sveta. Znamená to, že "teopoézia" je prítomná v každej takejto činnosti a ako "rozhovor" je zároveň tvoriacim faktorom človečej ľudskosti. Stopy tejto ľudskosti sú vždy kúskom "Božieho kráľovstva", ktoré sa prelamuje do ríše beznádejného odcudzenia a opustenosti človeka - sú kúskom vždy "nového neba" a vždy "novej zeme", teleportovanej vierou z Eschatonu.

Róbert Adamec

Róbert Adamec
EBF UK
Bartókova 8
811 02 Bratislava
SR