

Terminologický slovník

Predložené heslá budú súčasťou *Stručného tematického slovníka* ako finálneho publikačného výstupu projektu APVV-17-0026 Tematologická interpretácia, analýza a systemizácia arcinaratívov ako semiotických modelov životného sveta a existenciálnych stratégií. Zameranie slovníka je vymedzené popri orientácii na tematickú úroveň textu koncepciou arcitextuálnej tematólogie (Čechová, Mariana: Arcinaratív/arcitext – tematický algoritmus – arcitextuálna tematólogia; in: Litikon, 2017, roč. 2, č. 1, s. 280 – 282). To znamená, že materiálou a výkladovou bázou hesiel sú arcinaratívy (s. 278 – 279).

KONKRÉTNE EXISTENCIÁLY – IKONIZÁCIA

.....

§ 1. Zobrazenie základných daností ľudskej existencie v téme umeleckého diela.

§ 2. Konkrétne existenciály

Pobyt. To, čo je, Martin Heidegger označuje v práci *Bytie a čas* ako *súcno*: „Súce je všetko, o čom hovoríme, k čomu sa tak či onak vzťahujeme, súce je tiež to, čo a ako sme my sami“ (Heidegger, 1996, s. 22). Súcnom je napríklad kameň, strom, kôň, pílka, počítač či človek. „Bytie“ potom „spočíva v tom, že a ako niečo je, v realite, vo výskyte [...] v existencii, v tom, že niečo ,je dané“ (s. 22). Bytie človeka, čiže ľudskú existenciu M. Heidegger označuje ako *pobyt* (v origináli: *Dasein*). *Pobyt* je pritom „zásadne odlišný od všetkého a reálneho súcna“ (s. 345), pretože sa „nikdy iba nevyskytuje, ale vždy už, nech už akýmkoľvek mýtickým či magickým spôsobom, *sám sebe rozumie*“ (s. 345), „aj keď toto rozumenie nie je pojmovo artikulované“ (ibid. s. 346). „Pobyt vždy niekam mieri a je nejakým spôsobom na ceste“ (s. 100). „Bytie v [...] spolubyťi s druhými [...] je spolupobyť“ (s. 144).

Totalita takto chápaného (spolu)pobytu je potom najvšeobecnejšie vymedzenou témou umenia.

Rozpoloženie je nálada, to, „ako nám je“, „ako sa máme“ (s. 161; pozri aj s. 372). Vedno s rozumením a rečou predstavuje „fundamentálne existenciály“ (s. 187; pozri aj s. 188, 208). „Bytie vo svete [...] je vždy v nejakom rozpoložení“ (s. 218), „pobyt je vždy už naladený“ (s. 161): vždy sa nejakو máme, nejakو nám je (príjemne, povznášajúco, úzkostne, „nijako“, „nanič“ atď.). Rozpoloženie je naše ustanovujúce naladenie, v akom sa vo svete ocitáme: „nálada predstavuje spôsob, ktorým primárne“ sme (s. 372). Nejde teda o „prchavé zážitky, ktoré iba zafarbujú celok duševného stavu“, je to pôvodný spôsob bytia pobytu, predchádzajúci „všetko poznanie a chcenie“ (s. 372), pričom „ani najčistejšia teória sa nezbavila všetkých nálad“ (s. 165).

Arcitextuálna tematólogia, ktorá sa odvodzuje z niektorých Mikových iniciatív (Čechová a kol., 2016, s. 185 – 186), tieto Heideggerove určenia zaraďuje medzi druhotné dosvedčenia

(prvotným argumentom je tu recepčná skúsenosť) v prospech Mikovho zistenia, že výrazové kategórie (vidy, modality pôsobnosti textu, t. j. rozpoloženia či stavy, ktoré v nás dielo vyvoláva) sú zakladajúcou, v teoretických výkladoch iba dodatočne odmyšľanou alebo nepriзнávanou danosťou toho, ako sa nám obraz sveta v texte predstavuje (Miko, 1978). V súlade s okrídlenou frázou „krajina je stav duše“, ktorá sa pôvodne vzťahovala na krajinomalbu, možno povedať, že vyjadrené (do znakov vtelené) rozpoloženie je spôsobom bytia témy. To značí, že téma je vždy výrazom istého naladenia a že naladenie sa v diele manifestuje (aj) prostredníctvom témy.

Zobrazeniu, resp. vyjadreniu rozpoloženia v Mikovom modeli →témy zodpovedá kategória →stavu (M. Heidegger na rozdiel od arcitextuálnej tematológie označuje termínom „kategória“ výlučne „určenia nepobytového súcna“; 1996, s. 62). Zobrazenie, resp. vyjadrenie stavu je príznačné najmä pre lyriku a tie umelecké slohy, smery, prúdy, druhy a žánre, ktoré budujú na subjektívnosti, emocionálnosti a konotatívniosti výrazu (Plesník a kol., 2008, s. 33 – 60, 147 – 151).

V arcinaratívoch sa rozpoloženie, čiže to, čo postava vnútorne prežíva, zväčša (nie bez výrazných výnimiek) priamo netematizuje ako ústredná danosť rozprávania. Je v nich prítomné príznaково bez výslovného vyjadrenia (implicitne), alebo ako len okrajovo či kuso zmieňovaná pohnútka konania hrdinu alebo spôsob prežívania situácií, v ktorých sa ocitá. Príklady: Slovenské čarovné rozprávky sa na stav postáv odkazujú iba marginálne (napr. v rozprávke *Zlatá podkova, zlatô pero, zlatý vlas*: „Janko čušal, bál sa ďalej slovo prerieť“; s. 18, pozri aj s. 22, 24, 25, 26, 28; okrajovo, aj keď výraznejšie, je zachytený stav antagonistu, kráľa s funkciou škodcu: „Tu v hneve a zlosti napadlo mu to najhoršie: Janka zmárniť, lebo sa nazdal, že keď ten skazu vezme, bude /krásna „panička“ – E. P./ jeho ľúbiť“; s. 30; resp. v rozprávke *Myšacia bundička*: „Pán bol veľmi smutný a nič ho nechcelo tešiť. Len ti mu raz bolo pozrieť na svoju dcéru a tu sa mu všetko tak zazdalo, že si nebohú ženu vidí. Hneď si vzal do hlavy, že ona musí jeho ženou byť“; s. 34, pozri aj s. 35, 36, 38, 39, 40, 42). Obdobne je to aj v najstaršom kanonizovanom evanjeliu, označovanom ako *Evanjelium podľa Svätého Marka*, jednom z najvýznamnejších kultúrotrvorných príbehov západného civilizačného kultúrneho okruhu, ku ktorému sa tu budeme vzhľadom na tento status odvolávať opakovane: okrem epizódy s Ježišom a ženou trpiacou na krvotok („prišla v zástupe odzadu a dotkla sa /Ježišovho – E. P./ rúcha, lebo si bola povedala: Ak sa len jeho rúcha dotknem, budem uzdravená. A hneď vyschol prameň jej krvi a pocítila na tele, že je uzdravená od svojej choroby. A Ježiš hneď poznal v sebe, že vyšla z neho moc...“; Mr, 5, 28 – 30) či epizódy so zapierajúcim Petrom (Mr, 14, 72) sa v evanjeliu stav postáv netematizuje zvnútra, a to dokonca ani v obrazoch Ježiša v Getsemanskej záhrade (o jeho úzkosti sa referuje sa formou Ježišovej priamej reči adresovanej Petrovi, Jánovi a Jakubovi; Mr. 14, 34) či jeho mučenia a ukrižovania. Formálne by v Markovom evanjeliu na stav postáv mohli odkazovať výrazy ako „ľútosťou hnutý“, „zarmútený“, „báli sa“, „žasli“, „nevedel“, „zamiloval si ho“, „desili sa“, „rozpamätajúc sa“ a pod. Z naratologického hľadiska však nie sú podané ako jednoznačný prienik personálneho, vševediaceho a tobôž nie priameho rozprávača do vnútra postavy, ale skôr ako vonkajší výraz jej stavu, sprostredkovaný rozprávačom „oko kamery“.

Vyjadrené bytostné naladenie (životný pocit) pritom predstavuje základ – práve pre túto osnovnú samozrejmosť nezriedka prehliadaný – umeleckých slohov, štýlov, smerov a prúdov (do istej miery aj umeleckých druhov alebo žánrov). Prostredníctvom neho možno uviesť

na jednotiaci menovateľ aj pre tieto celky príznačné (slohotvorné, štýlotvorné) vyjadrovacie postupy a formálne príznaky (poetiky, „gramatiky“), a to práve ako prostriedky vyjadrenia príslušného životného pocitu (Plesník, 2012, s. 179 – 188).

Reč predstavuje podľa M. Heideggera jednu z ustanovujúcich („konštitutívnych“) daností pobytu (Heidegger, 1996, s. 208): pobyt je „hovoriace bytie“ (s. 193). V reči dochádza „k spoločnej účasti na spolurozpoložení“ (s. 190). Pritom každá reč, ktorá „niečo sprostredkúva, má zároveň charakter *sebvyslovovania*“ (s. 190; ide o Mikovu subjektívnosť výrazu).

V Mikovom modeli témy predstavuje →reč samostatnú zložku.

Problémová situácia ako prekonávanie odporu. Pobyt je zo svojej podstaty „v problematickej situácii“ (s. 368). Prvotne už preto, lebo realita, v ktorej sa ocitá „je odpor, presnejšie povedané, kladenie odporu“ (s. 239). Odpor nám kladie samo telo: jeho výkonnostné limity, z toho vyplývajúca časopriestorová nedosiahnuteľnosť dačoho, podliehanie chorobám, starnutiu a smrti (podľa F. Mika spočíva choroba práve v „kladení odporu“; 2008, s. 12). Odpor nám kladú aj obmedzenia nášho vedomia (kapacita pamäte, intelektu, poznania, vôle a pod.), prostredie a iní ľudia (napr. svojou inakosťou, cudzotou, nevedomým či zámerným prekážaním alebo ubližovaním). V tomto zmysle je problémovosť spôsobená kladením odporu pohnútkovým podložíom témy všetkých arcitextov, a to tak, že tento odpor:

- vedno s jeho prekonávaním (po ikonickej linke) zobrazujú ako súčasť problémovej situácie (k tomu pozri napríklad →Popoluškin cyklus), alebo príčiny takéhoto zadania existenciálnej problémovej situácie vysvetľujú (príklad: biblický príbeh o Eve a Adamovi objasňuje príčinu ľudskej smrteľnosti a utrpenia);
- (po operatívnej linke) poskytujú nepriamy či výslovný návod na prekonanie toho, čo nám kladie odpor pri dosiahnutí ideality, t. j. bezproblémového stavu, zbaveného súženia (nirvány, raja, kráľovstva nebeského a pod., napríklad v evanjeliách a sútrach).

Väčšina existenciálov potom dourčuje kladenie odporu ako podstaty problémovej situácie, ktorej zobrazenie je →*generálnou témou umenia*.

Starosť a každodenné obstarávanie. Pobyt sa v dôsledku odporu, ktorý mu kladie realita, „odhaľuje ako starosť“ (Heidegger, 1996, s. 211; pozri aj s. 58, 76, 222, 348). Pritom „najprv a zväčša je starosť praktickým obstarávaním“ (s. 364, pozri aj s. 367), t. j. zabezpečovaním obživy, obydlia, odetia, ochrany a pod. Prvotnosť takýchto starostí vyplýva z nutnosti uspokojiť najzákladnejšie ľudské potreby. Pobyt je preto „rozptýlený do rôznych spôsobov obstarávania“ (s. 87), takže so „svetom obstarávania“ najprv „splýva“ (s. 200), „upadá“ do neho (s. 439) a „vo svojej faktickej odkázanosti na to, čo treba obstať“ (s. 381) sa „stráca v rozmanitosti toho, čím sa v obstarávaní zamestnáva“ (s. 443, pozri aj s. 353, 443, 457).

„Spôsob bytia, v ktorom sa pobyt zdržiava najprv a zväčša“ M. Heidegger označuje ako „každodennosť“ (s. 403). „Pobyt môže každodennosťou tuho trpieť, v jej tuposti sa utápať, alebo sa jej vyhýbať tým, že namiesto rozptýlenosti v obstarávaných záležitostiach hľadá nové rozptýlenia“ (s. 404).

Pokiaľ sa existenciál starosti v zmysle každodenného obstarávania v arcinaratívoch dostáva do zobrazovaného popredia, deje sa tak predovšetkým v úvodnej (expozičnej) časti

rozprávania, a to ako vstupné zadanie hrdinovej problémovej situácie, jeho východiskového postavenia (statusu), ktoré sa snaží prekonať (napr. rodičia hrdinu žijú v biede, hrdlačia, pre niečo trpia, prípadne hrdina sa z tejto všednosti vydáva do sveta za niečím výnimočným). Arcinaratívy sa obvykle tematicky zacieľujú na výnimočné udalosti a zvláštne deje, ktoré svet každodenného obstarávania presahujú (ústrednou, jadrovou témou umeleckých naratívov sa existenciál starosti v zmysle každodenného obstarávania stáva až v novej literatúre, a to v súvisi so zameraním na všedný život či sociálne problémy, ako sa s tým stretávame v realizme a v naň nadväzujúcich či typovo súvisiacich literárnych smeroch).

Telesné upadanie a bytie k smrti. „Základným spôsobom bytia každodennosti“ je podľa M. Heideggera *upadanie* (s. 204); pobyt „väčšinou končí nenaplnený, alebo rozpadnutý a vyčerpaný“ (s. 274). Za osnovný prípad upadania potom možno pokladať telesné chátranie a starnutie, a to ako predpolie nevyhnutného spenia pobytu ku koncu (M. Heidegger objasňuje tento existenciál odlišne, a to ako strácanie sa v obstarávanom svete, prepadnutie svetu a rozptýlenosť v ňom, „odpadnutie“ od seba samého; Heidegger, 1996, s. 204).

Mariana Čechová (2019) poukázala na prítomnosť modelového algoritmu upadania na spôsob chátrania v rozprávke *Smrek* od Hansa Christiana Andersena. Jej sujetový pôdorys je založený na zostupnej (antiklimaxovej) súslednosti zhoršení situácie hlavnej postavy, personifikovaného smreku: 1. mladý smrek vytnú, aby mohol slúžiť ako ozdobná vianočná rekvizita (odlúčenie od životo-darnej pôdy, počiatok odumierania); 2. po Vianociach smrek odzdobia a odložia na tmavú, opustenú povalu, kde mu robia spoločnosť iba potkany a myši; 3. smrek chradne, zvierací obyvatelia povaly strácajú záujem o jeho príbehy; 4. pán domu vyschnutý strom vynesie na dvor (jedno z detí, ktoré na Vianoce obdivovali jeho krásu, pritom zvolá: „Lala, čo to tu ešte bolo na tom škaredom starom vianočnom stromčeku!“ a skáče po konároch, až mu pod topánkami praskajú“; Andersen, 1998, s. 141), smrek porúbe a spáli.

Ukázkovým arcitextom, ktorý zobrazuje existenciál telesného upadania, je budhistická sútra *Refáz utrpenia* (*Mahádukkhakkhandhasuttam*) zo *Sútrapitaky* (koša Budhových rozpráv) z budhistického kánonu *Tripitaka* (jeho vznik siaha zrejme do 5. storočia p. n. l., zapísaný bol v 1. storočí p. n. l.): „Čo je potom, mnísi, posilnenie telesnosti? Napríklad, mnísi, kráľovská dcéra alebo mladá brahmanská panna alebo nejaké meštiacke dievča v kvete pätnástich, šestnástich rokov [...]. Nezjavuje sa takáto žiarivá krása [...] v tomto veku najnádhornejšie? [...] Pozrime [...] na túto sestru v inom veku, keď má osemdesiat, deväťdesiat alebo sto rokov – zhrbená, ohnutá, schradnutá, vlečie sa vrávoravo o palici, vetchá, vráskavá, bezzubá, so šedivými vlasmi, s takmer holou, traslavou hlavou, koža samá škvrna [...] Zmizlo to, čo kedysi bolo žiarivou krásou? [...] Potom [...] vidíme túto sestru chorú, trpiacu, zoslabnutú ležať tu v telesnej špine, ostatnými podopieranú, na ostatných závislú [...]. To je [...] bieda telesnosti. [...] Potom vidíme túto sestru, telo na mórach [...], napuchnutú, modročiernu, rozkladajúcu sa. [...] Potom [...] vidíme túto sestru na pohrebisku, telo rozožraté od havranov, vrán alebo supov, roztrhané od psov alebo šakalov, prelezené množstvom červov. [...] Potom [...] vidíme kostru ovešanú mäsom, zaliatu krvou, šlachami spojenú; kostru bez mäsa [...] tu a tam rozhádzanú, tu kosť z ruky, [...] tu panva a tam chrbtica, tu lebka [...], kosti bledé, zažltnuté [...] kosti z tela na prach rozpadnuté“ (Kozák, 1993, s. 112, 113).

Završením upadania a „koncom bytia vo svete je smrť“ (Heidegger, 1996, s. 264; pozri aj s. 266). Podľa M. Heideggera „smrť nie je k pobytu na jeho ‚konci‘ pridaná, ale ako starosť je

pobyt [...] základom svojej smrti“ (s. 337). To značí, že „smrť je spôsob bytia, ktorý na seba pobyt berie, akonáhle je“ (s. 275). Od počiatku je teda „vydaný svojej smrti“ a umiera „fakticky nestále“ (s. 289; M. Heidegger v tejto súvislosti cituje výrok Jana ze Žatce: „Hneď ako človek nadobudne život, je dostatočne starý na to, aby zomrel“; s. 275).

Spenie k smrti, predčasná, resp. neprirodzená smrť alebo ich hrozba, zomieranie a smrteľnosť výrazne určujú problémotvornú mohutnosť → *generálnej témy umenia, ako sa ona sfarmovala v arcitextoch*. Už v nich zaznamenávame všetky základné podoby a spôsoby, ktorými zobrazenie uvedených daností zasahujú do estetických naratívov, a to ako:

- najsilnejší zdroj dramatickosti, napätia (tenzie) a tragickosti príbehu (zástupne to dokladá katastrofa, čiže hrdinova smrť ako završenie pentadickej sujetovej osnovy klasickej antickej drámy, ktorá areálovo i časovo presahuje antický areál k naratívom rôznych kultúr a vývinu umenia až po súčasnosť; Všeticka, 2011, s. 279 – 283), pričom priama alebo nepriama hrozba smrti je tu zväčša sústavným úbežníkom hrdinových problémových situácií, či už ide o súboje a zápasy „na život a na smrť“, úskoky, pôsobenie živlov či vyšších mocností (exemplárne v Homérových eposoch alebo vo výpravných rozprávkových či mýtických sujetoch, v ktorých hrdina bojuje s mocnými nadprirodzenými nepriateľmi /démonické božstvá, drak, obor, striga atď./).

- smrteľnosť ako danosť, ktorej postava podlieha, alebo je idealizujúco mimo jej pôsobnosti (nadprirodzené postavy, božstvá, záporné postavy typu Koščeja Nesmrteľného), prípadne sa ju snaží prekonať (príklady: ústredným motívom jedného z najstarších dochovaných arcinaratívov, eposu o Gilgamešovi, je hľadanie nesmrteľnosti; v indickom epose *Mahábhárata* si starý kráľ Jajáti chce vymeniť zo svojimi synmi vek, aby predĺžil život a užíval si ho v mladíckej vitalite);

- ale aj ako zdroj detenzívneho završenia príbehu (napr. smrť ako spravodlivý trest pre škodcu/antagonistu/zápornej postavu v klasických čarovných rozprávkach; Danišová, 2020).

Bližšie k tomu pozri → smrť ako motív.

Existenciálne upadanie ~ neautentické a autentické bytie (prívrat k svetu , odvrat od sveta ~ úzkosť, osamelosť, nehostinnosť, svedomie, otras). Pobyt podľa M. Heideggera „fakticky umiera, pokiaľ existuje, ale najprv a zväčša v mode *upadania*“ do pohľtenosti „obstarávaným svetom“ (1996, s. 281): „upadajúci pobyt je najprv a zväčša stratený v obstarávaní. V tejto stratenosti sa však ohlasuje skrytý útek pobytu pred svojou autentickou existenciou [...]. V obstarávanom úteku tkvie útek *pred smrťou*, to značí odhliadanie od konca ,bytia vo svete““ (s. 457). „Každodenné obstarávanie si neurčitost istej smrti určuje tým, že pred ňu vsúva dohľadnuteľné nevyhnutnosti a možnosti budúceho všedného dňa“ (s. 288): zajtra treba zohnať to a to, postarať sa o tamto a vyriešiť toto a pod. „V tomto upadajúcom bytí [...] sa ohlasuje útek pred tiesnivou nehostinnosťou [...] bytia k smrti“ (s. 281). „Každodenné bytie k smrti je ako upadajúce neustálym *útekom pred smrťou*. Bytie *ku* koncu má modus prekrúcajúceho [...] a zastierajúceho *uhýbania pred smrťou*“ (s. 284; pozri aj s. 285).

„Smrť je v [...] rečiach chápaná ako niečo neurčité, čo raz odniekiaľ príde, čo však pre nás samých ešte nie je na dohľad, a preto nás neohrozuje. [...] Verejný výklad pobytu vraví: ‚umrie každý‘, pretože tak si každý druhý i človek sám môže hovoriť: práve ja nie; lebo každý nie je vlastne *nikto*“ (s. 283). „Vyslovená alebo väčšinou i zamlčaná, prchavá myšlienka na smrť hovorí: umrieť sa raz musí, ale zatiaľ sa nás to netýka. [...] V prípade dožitia nechce byť verejnost

touto udalosťou rušená a znepokojovaná vo svojej ustaranej bezstarostnosti“ (s. 283). „Už ‚myslieť na smrť‘ pokladá verejnosť za zbabelý strach, neistotu pobytu a ponuré strávenie sa sveta“, preto „*nedovolí, aby sa prebudila odvaha k úzkosti zo smrti*. [...] Táto úzkosť [...] je vydávaná za slabosť, ktorú by sebaistý pobyt nemal vôbec poznať. Čo sa ‚patrí‘ [...], je ľahostajný pokoj voči ‚faktu‘, že sa umiera (s. 284), a to v ‚pohľadenosti obstarávaným svetom‘“ (s. 281).

„Každodenné upadajúce uhýbanie pred smrťou je *neautentické* bytie k smrti“ (s. 289, k opozícii autentického a neautentického bytia pozri s. 60). Pobyt tak „odpadáva od seba samého ako autentického ‚môcť byť sebou‘ a prepadáva ‚svetu‘. Prepadnutie ‚svetu‘ znamená rozptýlenosť v ‚bytí spolu‘ [...], ‚v spolupobyte s druhými‘“ (s. 204), t. j. v „zabývanosti, ktorú poskytuje verejnosť“ (s. 218), únik do „bezstarostnosti každodenného obstarávania“ (s. 218), strácanie sa v „rečiach“, „prahnutí po novinkách“ a „nových rozptýleniach“ (s. 439; bližšie k tomu pozri → *Existenciály – metodologický dosah*).

Podľa týchto charakteristík možno pod záhlavie „prekrúcajúceho a zastierajúceho uhýbania pred smrťou“ a odvratu od autentického bytia zaradiť marketingovú sústavu tzv. zážitkových a zábavných aktivít či, širšie, nesmierne rozľahlý a štruktúrovaný komplex spôsobov života či životných stratégií a taktík založených na princípe úniku od ticha a samoty „tam, kde to žije“ (v intenciách M. Heideggera, ale aj mnohých ustanovujúcich náboženských arcitextov sú práve tieto postupy „najsmrtejšie“). „Pád [...] do nezakotvenosti a ničotnosti neautentickej každodennosti [...] však vďaka verejnému výkladu (tomu, čo sa všeobecne hovorí – pozn. L. P.) zostáva skrytý, a to tak, že sa vykladá ako ‚vzostup a konkrétny život‘“ (s. 207).

Predpokladovým úbežníkom autentického, neuhýbajúceho, nezastierajúceho bytia, prívratu k autentickému bytiu je podľa M. Heideggera *úzkosť, osamelosť a nezabývanosť*.

„Vrhnutosť do smrti“ sa nám „odhaľuje [...] v rozporení úzkosti“ (s. 281). „Bytie k smrti je“ teda „bytosťne úzkosť“ (s. 295). „Nie je to žiadna ľubovoľná a náhodná ‚slabá‘ nálada jednotlivca, ale základné rozporenie pobytu, v ktorom je mu odomknuté, že pobyt existuje ako vrhnuté bytie ku svojmu koncu“ (s. 281). „To, z čoho je nám úzko, je svet ako taký“ (s. 215), „bytie vo svete samo“ (s. 216).

„Úzkosť osamocuje a odomyká tak pobyt ako ‚solus ipse‘“ (sám osebe – L. P.). [...] „V úzkosti sa ocitáme v ‚tiesnivej nehostinnosti‘“ (s. 217; resp. „tiesnivá nehostinnosť osamelosti“ pobytu sa „odomyká rozporením úzkosti“; s. 326). „Tiesnivá nehostinnosť je základný, aj keď v každodennosti zakrytý spôsob, bytia vo svete“ (s. 307).

„Byť tiesnený nehostinnosťou znamená [...] nebyť doma“ (s. 217). Bytie tak „prechádza do existenciálneho ‚modu nezabývanosti‘“ (s. 217). „Útek, ktorý sa vo svojom upadaní uchýľuje do ‚zabývanosti‘, ktorú poskytuje verejnosť, je útekom pred *nezabývanosťou*, tzn. pred onou ‚tiesnivou nehostinnosťou, ktorá preniká pobytom“ (s. 218). Naopak, „osamocovanie vyzdvihuje pobyt z upadania a zjavuje mu autentickosť a neautentickosť ako možnosti jeho bytia“ (s. 219, 220), umožňuje „pripravenosť ku skoku“ (s. 376), v ktorom je prítomný „moment nárazu, *otrasu*“ (s. 301, 302).

Onen „skok“, čiže „prívrat“ k autentickému bytiu sa deje vďaka „volaniu hlasu *svedomia*“ (s. 301), ktoré sa „týka toho, kto chce byť privedený späť“ (s. 302).

Takto uskutočnený prívrat k autentickému bytiu (odvrat od sveta) spôsobuje, že „okolitý svet“ síce „nezmizne, ale pobyt sa s ním stretáva ako s niečím, v čom sa už nevyzná“ (s. 374). Uhýbajúce a zastierajúce stratégie upadajúceho pobytu, „všetko bytie pri obstarávanom [...] zlyháva“ (s. 293): „Svet nemá už čo ponúknuť a práve tak spolupobyt druhých“ (s. 216), „všetko

príručné a výskytové súcno (napr. to, čo sme získali v každodennom obstarávaní – pozn. E. P.) ma už vonkoncom neoslovuje. Súcno sveta môjho okolia už na nič nedostačuje. Svet, v ktorom existujem, stratil všetku významovosť [...]. Táto ničotnosť sveta, z ktorej je nám úzko“ sa nám ukazuje „vo svojej nelútostnej prázdnote“ (s. 375).

Uvedená súslednosť existenciálov spätých so zastierajúcim a uhýbajúcim odvratom od autentického bytia, resp. k prívratom k nemu pritom predstavuje arcsémantému (pradávný významovú jednotku) celého komplexu textov, ktoré zohrali kultúrotvornú úlohu v rôznych civilizačných okruhoch, presahujúcich kontinentálne hranice. Ide predovšetkým mýtické a náboženské naratívy, ktoré form(ul)ovali celostný obraz sveta: jeho vzniku, usporiadania, v ňom vládnuceho pravidiel a v rámci toho vymedzovali (z ich hľadiska) čo najzmysluplnejšie a najhodnotnejšie stratégie zvládania pobytu v ňom. Patria k nim aj naratívy, ktoré podkladali väčšinu tzv. veľkých svetových náboženstiev: taoizmus, budhizmus a z ich syntézy odvodené sústavy typu čchanu či zenu, z védizmu, brahmánizmu, upanišádovej gnózy a reformných nezávislých hnutí vychádzajúci hinduizmus, s judaizmom späť kresťanstvo a islam.

Inštitucionalizované náboženské systémy (napr. cirkvi) s prapríbehmi, ktoré ich podkladajú, pritom nemožno bezo zvyšku stotožňovať. Ide o dve pomerne nezávislé sústavy, ktoré sa môžu popri vzájomnom prieniku navzájom rozchádzať, alebo si dokonca, prinajmenšom v niektorých podobách svojho historického vývinu, protirečiť.

Arcisémantémy trýznivej úzkosti a osamelosti pobytu v nehostinnom svete zaznamenávame napríklad v babylónskom mýte o Ištare a Asúšu-namirovi, sumerskom mýte o Inanne, indickom mýte o kráľovi duchov Kalamitrovi a bohyni Šrí, egyptskom mýte o Izis a Ozirisovi, v príbehu o Sulamit zo židovskej Piesne piesní, v gnostickom mýte o Sofii (Čechová, 2019, s. 133 – 143; metonymicky uvedené rozporenie postihuje trojveršie z gnostickej *Piesni o perle* /asi 3. storočie n. l./, ktorej protagonista sa o pobyte v „tomto svete“ vyjadruje slovami: „Bol som tam sám a osamelý / a zostal som cudzincom i pre tých, / medzi ktorými som tam žil“; Pokorný, 1998, s. 18; bližšie k tomu pozri Čechová – Plesník, 2016, s. 108 – 111).

Spomínané existenciály (v ich vecnom význame, bez ohľadu na Heideggerove dourčenia) sú exemplárne prítomné aj v kresťanskom *Novom Zákone*, súbore kanonizovaných arcitextov, ktoré zohrali zakladajúcu ideologickú úlohu v euro-americkom civilizačno-kultúrnom okruhu.

Jedným z význačných motívov („integračným prvkom“, „kompozičnou osou“ či „niťou“; Všeticka, 2011, s. 238, 239, 243) je odvrät Ježiša Krista od „tohto sveta“, predostieraný v škále od nepríslušnosti k nemu („ja nie som z tohto sveta“; Ján, 8, 23; „moje kráľovstvo nie je z tohto sveta [...], nie je odtiaľto“; Ján 18,36, pozri aj Ján, 17) až po jednoznačné seba-vymedzovanie do nezmieriteľného rozporu s ním („Mňa svet nenávidí“, Ján 7, 7; pozri aj Ján 18, 19; Luk. 21,17; „Ak ide niekto ku mne a nemá v nenávisti svojho otca i matere i ženy, bratov i sestier, ba ešte len aj svojej vlastnej duše, nemôže byť mojim učeníkom“; Luk. 14, 26) a zápas s „kniežatom tohto sveta“ (Ján 16, 11; tu ide o typologickú súbežnosť so zápasom medzi Budhom a „staviteľom“ sveta, Márom) i so svetom ako takým („Vo svete máte len súženie, ale dúfajte, lebo ja som premohol svet“; Ján 16,33). S tým súvisí odvrät od pobytu podliehajúcemu „starostiam tohto sveta“ (Mar. 4, 19), od „udusení starosťami, bohatstvom a rozkošami života“, ako aj od príslušných profitov vrátane spoločenského uznania (Luk, 8,14; Mar., 12, 38 – 40; 31; Ján 12, 43): „Nestarajte sa o svoj život, že čo budete jesť, alebo čo budete piť, ani o svoje telo, čím sa odejete“ (Mat. 6, 25, pozri aj 6, 31; Luk. 21, 34); „nestarajte sa o zajtrajší deň, lebo zajtrajší

deň sa bude starať o svoje veci. Dost' má deň na svojom trápení“ (Mat 6, 34), „nehľadajte, čo budete jesť, alebo čo budete piť, ani sa takými starosťami neznepekujete“ (Luk. 12, 29; pozri aj 18, 29), „predajte svoje imania“ (Luk. 12, 33; pozri aj Mat. 6; Luk. 16, 11,12; Luk. 6, 24, resp. logion, podľa ktorého opustiť „tu“ „domy alebo bratov alebo sestry alebo otca alebo matku alebo manželku“ značí získať „inde“ viac; Mat. 19, 29, pozri aj Mar. 10; 29,30, Luk. 14, 25 – 35; Ján 12, 25; Mat. 10; 9, Mat. 16, 26; Mat. 22, 5). Obdobný zmysel má aj podobenstvo o svadbe a pozvaných hostí, ktorí na ňu neprídu pre starosti o pole, dobytok, novomanželku (Luk., 14, 7 – 24) či pohreb otca (Mat. 8; 21,22); príhoda o bohatom mládencovi, ktorého Ježiš Kristus vyzýva „predaj všetko, čo máš“ (Mar. 10, 21; Luk. 18, 18 – 30) a s ňou súvisiace príslovie o ihle a ťave, imperatív „opustiť všetko“ (Mar. 10, 28; pozri aj Mat. 19; 16 – 30; Mar. 10, 17 – 31; Luk. 9, 3), epizóda s Martou a Máriou (Luk., 10, 38-42), podobenstvá o boháčovi a Lazarovi (Luk. 16, 19 – 31) a o dvoch cestách (Mat. 7, 13). Odvrat od „tohto sveta“ je pritom vyžadovaný nekompromisne (podobenstvo o nemožnosti slúžiť dvom pánom; Luk., 16, 13 – 15).

Svet v zmysle spolupobytu, za ktorý sa Kristus prišiel spasiteľsky obetovať, mu ponad prejavy oddanosti, obdivu, úcty a vďaky preukazuje zväčša a gradujúco nehostinnú tvár, ktorá umocňuje jeho situáciu nezabývanosti („Syn človeka nemá, kde by hlavu sklonil“; Mat. 8, 20; pozri aj Ján 1, 10): viacnásobne o ňom pochybujú poslucháči (Ján, 6, 41 – 42; Ján, 7, 14 – 24, 40 – 44; Ján 8, 48 – 58) i sami apoštoli (Mat. 28, 18; Ján 20, 24 – 29), mnohí prívrženci po Ježišovej „tvrdej reči“ v Kafarnaume od neho „odpadnú“ (Ján, 6, 60 – 68), Gadarčania Ježiša žiadajú, aby „odišiel z ich kraja“ (Mat. 8, 34; Mar. 5, 17) a niektorí „príbuzní“ ho pokladajú za „pomäteného“ (Mar. 3, 21). V Ježišovom „vlastnom“ kraji, v Nazarete, si ho nielenže nectia (Mar. 6, 1 – 6; Ján 4, 43 – 45), ale ho dokonca vyženú von z mesta a chcú zhodiť z vrchu (Luk. 4, 28 – 29). Poslucháči jeho kázania v Jeruzaleme sa ho snažia opakovane ukameňovať (Ján 7, 1 – 2; Ján 8,59; 10,31). Farizejci a zákonníci proti nemu snujú úskoky a zahŕňajú ho výčitkami či obvineniami (pozri napr. Mat. 22, 15-22; ide však o kontinuálnu motivickú líniu, pričom výčitky a obvinenia sú obojstranné), až sa napokon uznesú, že ho usmrtia, pričom Ježišovu smrť si žiada i dav, ktorému Pilát dáva možnosť Ježiša (namiesto Barabáša) prepustiť (Mat. 26 – 27; Mar. 14 – 15; Luk. 22 – 23; Ján 18 – 19). Napokon už príchod Ježiša na „tento svet“ sprevádza súbežne s prejavmi úcty (pastieri, traja mudrci) Herodovo úsilie pripraviť ho o život (Mat. 2).

Naratívy o Ježišovom pobyte v nehostinnom svete sú potom nevyhnutne pretkávané obrazmi jeho samoty a napokon i osamelosti: ouvertúrou Ježišovej misie je štyridsaťdňová odlúčenosť v púšti (kde odoláva satanom nastraženým lákadlám „tohto sveta“, Mat. 4; Luk. 4), pričom rozprávanie o jeho ďalšej pôsobnosti v ľudskom spoločenstve priebežne prerývajú motívy Ježišovho stiahnutia sa či úniku do samoty, na miesta, pri opise ktorých sa zdôrazňuje ich „opustenosť“ (Mat. 14; 13, 23, Mar. 1, 35; 6, 46; Luk. 5, 16; 6, 12; 9, 18; Ján 6,15). Táto motivická línia vrcholí v obraze Ježišovej osamelosti a smrteľnej úzkosti v Getsemanskej záhrade (Mat. 26, 36 – 56; Mar. 14, 32 – 52; Luk. 22, 39 – 53) a završuje sa tým, že jeden spomedzi učeníkov Ježiša zradí, druhý zaprie a ostatní ho opustia, pričom jeho posledné slová na kríži sú podľa najstaršieho kanonického evanjelia „Elói, Elói, lama sabachtani?!“ („Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil?“; Mar. 15, 34).

Uvedenými existenciálnymi sa obsah a zmysel novozákonných evanjelií rozhodne nevyčerpávajú, sú v nich jednoznačne prítomné.

Nový Zákon obsahuje aj vzorový obraz odvratu od neautentického bytia k bytiu autentickému (v danom kontexte: od farizejstva ku Kristovi) na základe doslovne stvárneného otrasu:

ide o „obrátenia Šavla na Pavla“ po šokujúcom zážitku na jeho ceste do Damašku (Šavol sa počas neho „trasie“, „desí“, „padá na kolená“, „je ohromený“, stratí zrak, Sk. 9). Doslovne sa tu ozýva aj (Heideggerom obrazne mienený) *hlas svedomia* (Sk. 9, 4, 5).

Iným archetypickým príkladom odvratu od neautentického bytia k bytiu autentickému na základe otrasu a volania *hlasu svedomia* (v tomto prípade vnútorného) je legenda o historickom Budhovi, Siddhárthovi Gautamovi (566/563? – 486/483? p. n. l.): Siddhártha vyrastal, chránený od strastí reálneho sveta, v blahobyte a zastierajúcej prepychovej opatere urodzenej rodiny. Vo veku dvadsaťdeväť rokov sa však vybral za brány rodinného paláca, kde postupne uzrel nevládneho starca, chorého nešťastníka a mŕtvolu, pohľady na ktorých ho šokovali („Takto hubí staroba bez rozdielu pamäť, krásu a silu a ľudia, ktorí to vidia, nie sú z toho zdesení? [...] Ako by som sa mohol radovať v pozemskej záhrade, keď je moja myseľ plná obáv zo starnutia? [...] A svet, ktorý sa pozerá na toto nešťastie z choroby, je ešte plný dôvery? Ó, aká obrovská je neznalosť týchto ľudí, ktorí sa tu smejú, aj keď nie sú zbavení strachu z choroby! [...] Taký koniec čaká všetkých a ľudia sa bezstarostne bavia! Aké tvrdé musia byť ich srdcia, že sú na tejto ceste spokojní!“; Ašvaghóša, 2005, s. 49 – 53). Na základe tohto *otrasu* (nárazu s nehostinnou realitou) a vnútorného *hlasu svedomia* sa Budha rozhodol pre *odvrat od sveta* a vydal sa na náročnú cestu k *autentickému pobytu* (v jeho chápaní išlo o oslobodenie od utrpenia na základe „štyroch ušlachtilých právd“ a „osemdielnej cesty“; Nyánatiloka, 1993, 2009; Zbavitel, 2008, 1985; Buddhovy rozpravy 1994 – 2001; Ašvaghóša, 2005; Miltner, 1997).

V tzv. východnom civilizačno-kultúrnom prostredí (osobitne v strednej a juhovýchodnej Ázii) sústava existenciálov spätých s *prívratom k autentickému bytiu* presahuje religiózne texty k estetickým, resp. umeleckým arcinaratívom, ktoré možno pokladať za obdobu západných klasických čarovných rozprávok, povestí a legend (k problému ich žánrového zaradenia pozri Čechová – Plesník, 2016, s. 24 – 44). Zatiaľ čo na Západe predstavuje happy-end klasických čarovných rozprávok naplnenie „svetských“ túžob, napríklad zisk kráľovského trónu a kráľovstva, princeznej či princa (podľa J. Campbella aj v týchto prípadoch ide o metaforicko-symbolické vyjadrenie príbehu o duchovnom raste a nemateriálnom, nadsvetovsky transcendentálnom zisku), v spomínaných arcinaratívoch sa tento *prívrat k autentickému bytiu* (resp. *odvrat od „tohto sveta“*) tematizuje v príznakovej miere, priamo a výslovne.

Zástupným príkladom tu môže byť staroindický naratív *Tripura Rahasja* (*Tajomstvo za trojicou*). Jeho súčasťou je príbeh o Hemačudovi, synovi kráľa Muktačunda, ktorý na love uzrie krásavicu Hemalekhu, nevlastnú dcéru mudrca Vjaghrapadu, a na prvý pohľad sa do nej bytostne zamiluje. Ožení sa s ňou, zahŕňa ju kráľovským blahobytom a najatraktívnejšími radovánkami. Hemalekha sa však uprostred toho všetkého správa neprítomne a odťažito. „Pozeráš sa tak nezúčastnene i za najbujnejšieho veselí,“ prihovára sa jej Hemačuda, „ako môžem byť šťastný ja, keď sa mi nedarí prebudiť tvoj záujem? I keď som ti najbližšie, tvoja myseľ prebýva inde. Keď sa ti prihováram, zdá sa, že ma nepočúvaš. Keď ťa dlho držím v objatí, zdá sa, že nevnímaš, a potom sa náhle opýtaš: ‚Pane, kedy si prišiel?‘. Žiadna z mojich starostlivo pripravovaných zábav ťa nezaujíma, nezúčastňuješ sa ich. Keď sa od teba odvrátim, máš zavreté oči, kým sa k tebe zase nepriblížim. Povedz mi, ako mám mať z teba potešenie, keď vidím tvoju ľahostajnosť ku všetkým radostiam a zábavám?“ (Tripura Rahasja, 1995, s. 25, 26). Manželka mu odpovedá: „Obyčajní ľudia, pochabo zapletení do klamu svetských činností, sú mätení pri všetkých príležitostiach domnienkou, že myslenie a konanie ich zbaví všetkých ťažkostí a utrpení“ (s. 21). „Ak je v niečom utrpenie, nemôže to byť dobré. Takými vecami sú bohatstvo,

deti, žena, kráľovstvo, poklady, armáda, sláva, učenosť, rozum, telo, krása i úspechy, pretože všetky tieto veci sú pominuteľné, a tým už v čelustiach smrti, inak nazývaných časom“ (s. 46). Po vypočutí týchto a ďalších manželkiných poučení sa Hemačuda „stal zronený, akoby všetko stratil“ (s. 33; príbeh potom pokračuje Hemalikhinými poučeniami o spôsoboch *prívratu k autentickému bytiu*).

Spoločným menovateľom ikonizácie *prívratu k autentickému bytiu a odvratu od zastierajúceho a uhýbajúceho bytia k smrti* v arcinaratívoch tohto typu je inverzné (na spôsob princípu presýpacích hodín stvárnené) ponímanie existenciálneho zisku a straty.

Modelový príklad: leitmotívom príbehov oddielu *Vétálapaňčavimšatí* (*Démonové poviedky*), ktorý je súčasťou výpravného komplexu *Kathásaritságara* (*Oceán príbehov*, predpokladaný vznik pred 6. storočím n. l.) je zážitková konkretizácia pravidla: zisk duchovných hodnôt (česť, cnosť, bezúhonnosť, čistota, dodržanie slova, blaho či život iných) je podmienený stratou tela a jeho pôžitkov, ale aj „pozemského“ sveta a života (najčastejšie ide o dobrovoľné podstúpenie smrti, alebo o odhodlanosť tak učiť; Čechová – Plesník, 2016, s. 93 – 98). Zástupne to dokladá *Šestnásta poviedka* oddielu. Hovorí sa v nej o strome prianí z kráľovskej záhrady (ide o obdobu „zlatej rybky“ alebo „čarovného prútika“ z rozprávok nášho kultúrno-civilizačného okruhu). Jeho vlastníctvo kráľovi všetci závidia. Kráľov syn Džímútaváhana strom však pokladá za nešťastie. Žiada otca, aby sa stromu zbavili: „Vieš, že v mori bytia je všetko nestále a pominuteľné [...]. Ak pôžitky sveta trvajú len chvíľu, prečo si ponechávame, otec, strom prianí? Je zbytočný! Kde sú predkovia, ktorí si mysleli, že im strom patrí, a preto na ňom húževnato lipli?“ (*Démonové poviedky*, 2008, s. 95). Otec so synom súhlasí. Strom sa po vyslyšaní Džímútavahanovej výzvy, aby odišiel k tým, čo túžia po majetku, vznesie do neba. Závistliví príbuzní si však stratu stromu prianí vysvetľujú ako kráľovo mocenské oslabenie a začnú sa pripravovať na boj o vládu. Džímútaváhana vie, že ak by k tomu došlo, jeho otec by zvíťazil. Nepokladá však kráľovskú moc za hodnú toho, aby sa pre jej udržanie rozpútalo bratovražedné krviprelievanie. Preto sa obaja vzdajú kráľovstva a oddajú sa pustovnícko-asketickému životu (príbeh pokračuje ďalšími epizódami, ktorých pointou je Džímútavahanovo sebaobetovanie za neznámeho mladíka).

Hodnotový vzorec uplatňovaný v spomínanom type arcinaratívov je potom nasledovný: **strata v „tomto svete“ = zisk v radikálne inom svete, resp. udalosť, ktorá je mimo kritérií „zisku“ a „straty“** (napr. v Novom Zákone tejto hodnotovej inverzii okrem toho zodpovedá opakovaná sentencia o prvých /v tomto svete/, ktorí budú poslední /v inom svete/ a vice versa). Uvedené pravidlo (svet a telo ako bezcenne pominuteľná záležitosť, ktorú podčiarkuje bieda smrti) je v oddiele *Vétálapaňčavimšatí* vyjadrované aj na úrovni explicitných moralít. Príklad: „Nevieš, že fatamorgána života sa rozplynie ako bublina na vode? Nevyhli sa tomu ani králi, i keď vojskami zaplavili celé zeme. Uživali si radosti sveta, boli uctievaní ako bohovia, spočívali na pohovkách ozdobených drahokamami, bavili sa na pôvabných strechách palácov, kde sa rozliehali zvuky hudby, obklopovali sa krásnymi ženami, ale i oni ležali opustení na hranici, keď prišiel koniec“ (s. 138).

Vina. Prívrat k autentickému bytiu sa podľa M. Heideggera deje ako „uskutočnenie voľby“, a to prostredníctvom „hlasu svedomia“ (Heidegger, 1996, s. 298), ktorý pobyt „burcuje k najvlastnejšej previnilosti“ (s. 299). Pričom „pojem viny v zmysle ‚previniť sa vo vzťahu k niekomu‘ možno [...] určiť takto: byť dôvodom nedostatku v pobyte niekoho druhého“ (s. 312).

S M. Heideggerom (začas aj osobne) spätý existenciálny filozof Karl Jaspers (1991) predostrel dnes už klasické rozlíšenie štyroch úrovni viny:

1. „Kriminálna vina: Zločiny spočívajú v objektívne dokázateľných činoch, ktoré porušujú jednoznačne zákony. Inštanciou je súd [...]“ (s. 7). V modeloch sveta, ktoré sprostredkujú arcinaratívy, pochopiteľne, nemusí ísť o súdy v striktne inštitucionálnom zmysle, ale, voľnejšie a širšie, o akékoľvek inštancie s obdobnou autoritou. Súdiť tu môže napríklad božstvo alebo iná nadprirodzená mocnosť, kráľ či učiteľ (guru). Kriminálnej vine v nich zodpovedá to, čo sa v prirodzenom jazyku označuje ako *zločin*. Príklad: z hľadiska súdiacej inštancie Boha Otca sa zločinu v zobrazenom svete Markovho evanjelia dopustili aktívni iniciátori a vykonávatelia umučenia Ježiša Krista: veľkňazi a zákonníci, ktorí sa ho „rozhodli zabiť“ (Mr 14; 1,2), zradný Judáš či rímski vojaci ako vykonávatelia Pilátovho rozhodnutia.
2. „Politická vina: Spočíva v činoch štátnikov a v príslušnosti k určitému štátu, v dôsledku ktorej musím niesť následky činov tohto štátu, ktorého moci som podriadený a ktorého poriadok umožňuje môj život. Všetci občania zodpovedajú za to, akú majú vládu. Inštanciou je moc a víťazova vôľa“ (Jaspers, 1991, s. 7). V modeloch sveta, ktoré sprostredkujú arcinaratívy, štáty v novovekej podobe (napr. v zmysle zastupiteľských demokracií) nefigurujú. Voľnejšie a širšie je potom istou paralelou k politickej vine situácia, keď príslušníci istého spoločenstva preberajú zodpovednosť za následky konania jeho predstaviteľov tým, že takým či onakým spôsobom (i pasívnym podriadením) potvrdzujú ich autoritu (aj v situácii v ktorej títo predstavitelia páchajú zlo). Politickej vine v zobrazenom svete arcinaratívov viac-menej zodpovedá to, čo sa v prirodzenom jazyku označuje ako *kolektívna (spolu)vina*. Príklad: za ukrižovanie Ježiša Krista podľa Markovho evanjelia nesú v tomto zmysle zodpovednosť aj tí účastníci udalostí Veľkého Piatku a toho, čo k nemu viedlo, ktorí síce rozsudok smrti nad Ježišom Kristom nevyniesli, ani ho priamo nevykonali, ale takým či onakým spôsobom potvrdzovali a legitimizovali postup páchatelov zločinu (napr. priamo sa neangažujúci, ale zúčastňujúci sa členovia „židovskej veľrady“, ktorá sa rozhodla žiadať pre Ježiša Krista usmrtenie a pod.).
3. „Morálna vina: Za činy, ktorých sa predsa vždy dopúšťam ako určitý jedinec, som zodpovedný morálne“ (s. 7), aj keď sa nimi neporušil zákon. „Inštanciou je tu vlastné svedomie a komunikácia s priateľom a blíznym, s milujúcim človekom, ktorý ma živý záujem o moju dušu“ (s. 7). Existenciál *morálnej viny* je bezprostredne prenosný aj do zobrazeného sveta arcinaratívov. Príklad: morálne sa podľa Markovho evanjelia (14; 66-72) previnil Peter, ktorý trikrát zaprel Ježiša Krista.
4. „Metafyzická vina: Existuje solidarita medzi ľuďmi ako ľuďmi, v dôsledku ktorej je každý zodpovedný za všetko bezprávie a všetku nespravodlivosť na svete, osobitne za zločiny, ku ktorým dochádza v jeho prítomnosti alebo s jeho vedomím. Ak som neurobil všetko, čo som mohol, aby som im zabránil, som spoluvinný. Ak som nenasadil svoj život, aby som zabránil zavraždeniu druhých, ale som sa iba nečinne prizeral, cítim sa vinný spôsobom, ktorý nemožno právne, politicky a morálne primerane postihnúť. To, že žijem, keď sa stalo niečo také, spočíva na mne ako nezmazateľná vina. [...] V tom je základ viny nás všetkých. Inštanciou je jedine Boh“ (Jaspers, 1991, s. 8). Heideggerovo chápanie viny (presahujúco) potom zodpovedá Jaspersovmu pojmu *metafyzickej viny*:

pobyt sa „rozvrhuje do možností, do ktorých je uvrhnutý [...] Súc [...] takto uvrhnutý, zostáva pobyt neustále za svojimi možnosťami“ (Heidegger, 1996, s. 314). „V tom je však obsiahnuté“, že pobyt vždy stojí „buď v jednej, alebo v druhej možnosti, jednou z nich teda vždy nie je“ [...] Sloboda však je len vo voľbe jednej možnosti a táto voľba znamená: niešť to, čo sme nezvolili a nemohli zároveň zvoliť druhú. [...] To znamená: pobyt je ako taký vinný“ (s. 315). „Byť vinný v [...] uvedenom zmysle [...] je [...] spôsob bytia pobytu“ (s. 312, 313). Pobyt „je vinný v základe svojho bytia [...] [...] Byť previnilý je pôvodnejšie ako akékoľvek vedenie o tom“ (s. 316). „Previnilosť konštituuje bytie“ (s. 317). Vo vzťahu k obrazu sveta v arcinaratívoch by k metafyzickej vine bolo možné voľne priradiť tie spôsoby „previnenia“, ktoré presahujú (transcendujú) konanie postavy: je vinná, hoci sa sama nedopustila zločinu, kolektívneho či morálneho prehrešku. V tomto zmysle zobrazení *metafyzickej viny* zodpovedajú napríklad motívy „dedičného hriechu“, „zlého osudu“, „karmy“ a pod.

To sú len východiskové vymedzenia vidov viny, ktoré by bolo možné vstupom na pôdu etiky ako vedeckej disciplíny ďalej spresňovať či aktualizovať v súlade s jej najnovšími náhľadmi. Potrebu takéhoto rozvíjania akoby posilňoval fakt, že tematizáciu viny komplikujú nielen vzťahy medzi zobrazenými aktantami, ale aj vzťah medzi systémom zobrazeného (napr. hľadiskom postáv) a systémom zobrazenia (napr. hľadiskom rozprávača).

Arcitextuálna tematológia však v zásade nemá dôvod pristupovať k existenciálu viny prostredníctvom zložito štruktúrovaného vymedzovania previnenia v etike ako vednom odbore, ktorý sa vinou zaoberá ako danosťou reálneho životného sveta. Cieľom arcitextuálnej tematológie totiž nie je vinu hodnotiaco klasifikovať, ale interpretovať jej vyhodnotené (akokoľvek výslovne neurčito či ambivalentne) zobrazenie v arcinaratívoch. V nich sa vina výslovne alebo implicitne takmer výlučne určuje hľadiskom rozprávača (príklad: v Markovom evanjeliu je z hľadiska niektorých postáv vinný Ježiš Kristus, avšak z hľadiska rozprávača sa jednoznačne previnili aktéri jeho odsúdenia, mučenia a ukrižovania). Vzhľadom na to a v súlade s (epistemologickou) podstatou arcitextuálnej tematológie možno jej operačné pole v súvisi s existenciálom viny osnovne vymedziť elementárnymi pojmami prirodzeného jazyka a ich vzťahmi:

- *vina* (zločin, kolektívna vina, morálna vina, metafyzická vina, resp. inklúzia: zločin, hriech /nie každý hriech je zločinom/, priestupok /nie každý priestupok, napr. nazretie do 13. komnaty, je zločinom či hriechom a pod.) ↔ *nevina*;
- *dobro* (*nevina*) → *zlo* (*vina*);
- *vina* → *trest*, *strata*;
- *nevina* → *odmena*, *zisk* atď.

Ikonizované môžu byť a význačnú úlohu v obraze životného sveta zohrávať aj ďalšie existenciály vrátane tých, ktoré objasňujeme v hesle → *Konkrétne existenciály – metodologický dosah*.

§ 3. Literatúra

ANDERSEN, Hans Christian. 1998. *Rozprávky Hansa Christiana Andersena*. Bratislava: Mladé letá, 1998.
 AŠVAGHÓŠA 2005. *Příběh Buddhova života*. Praha: Bibiolytheca Gnostica, 2005.
Buddhovy rozpravy. Sv. 1 – 7. Praha: DharmaGaia, 1994 – 2001.
 ČECHOVÁ, Mariana. 2019. *Andersencia*. Praha: Verbum, 2019.

- ČECHOVÁ, Mariana. 2019. *Ikonizácia pádu a vzostupu (v arcinaratívoch Popoluškinho typu)*. Bratislava: Veda, 2019.
- ČECHOVÁ, Mariana a kol. 2016. *Osnovné tematické algoritmy v slovesnom umení (s intersemiotickými a interdisciplinárnymi presahmi)*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016.
- ČECHOVÁ, Mariana – PLESNÍK, Ľubomír. 2016. *Tematické algoritmy a existenciálne stratégie v Oceáne príbehov*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016.
- DANIŠOVÁ, Nikola. 2020. *Metamorfny motív v arcinaratívoch (mystérium premeny)*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2020.
- Démonové povídky. Zkazky indických vypravěčů*. Praha: Argo, 2008.
- DOBŠINSKÝ, Pavol. 1995. *Slovenské národné povesti*. Bratislava: Nestor, 1995.
- JASPERS, Karl. 1991. *Otázka viny (Příspěvek k německé otázce)*. Praha: Mladá fronta, 1991.
- KOZÁK, Jan (ed.). 1993. *Dvacet jedna řečí askety Gótama zvaného Buddha*. Praha: Felt Technika, 1993.
- LE PRINCE DE BEAUMONT, Jeanne-Marie. 1971. *Kráska a Zvíře*. Praha: Artia, 1971.
- HEIDEGGER, Martin. 1996. *Bytie a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996.
- MIKO, František: *Estetická komunikácia*. In: MIKO, František – POPOVIČ, Anton. *Tvorba a recepcia*. Bratislava: Tatran, 1978, s. 15 – 238.
- MIKO, František. 2008. *Poznámky*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2008.
- MILTNER, Vladimír. 1997. *Malá encyklopedie buddhismu*. Praha: Práce, 1997.
- NYANATILOKA, Thera. 2009. *Buddhistický slovník*. Praha: DharmaGaia, 2009.
- NYANATILOKA, Thera. 1993. *Slovo Buddhovo*. Praha: Stratos, 1993.
- POKORNÝ, Petr. 1998. *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha: Vyšehrad, 1998.
- PLESNÍK, Ľubomír. 2012. *Kapitoly z recepcnej poetiky*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2012.
- PLESNÍK, Ľubomír a kol. 2008. *Tezaurus estetických výrazových kvalit*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2008.
- TRIPURA RAHASJA. 1995. *Tajemství za trojicí*. Praha: Ada, 1995.
- VŠETIČKA, František. 2011. Co je kompoziční výstavba. In: *Ariadnino arkanum. O kompoziční poetice české prózy v prvním desetiletí 20. století*. Olomouc: Fontána, 2011, s. 162 – 286.
- ZBAVITEL, Dušan. 1985. *Starověká Indie*. Praha: Panorama, 1985.
- ZBAVITEL, Dušan (ed.). 2008. *Raný indický buddhismus*. Praha: Argo, 2008.

§ 4. Ľubomír Plesník

KONKRÉTNÉ EXISTENCIÁLY – METODOLOGICKÝ DOSAH

.....

§ 1. Prejav základných daností ľudskej existencie vo vedeckom správaní, ich vplyv naň.

§ 2. Konkrétne existenciály

Keďže *existenciály* postihujú danosti ľudského bytia ako celku, prejavujú sa aj v spôsobe vedeckého správania. Arcitextuálnu tematológiu s ohľadom na jej odborové zaradenie pritom v rámci vymedzovania vlastného koncepčno-metodologického postavenia (spôsobu vedy, ku ktorému sa na jednej strane hlási a s ktorým sa na protihľadej strane programovo nestotožňuje) zaujíma prednostne dosah existenciálov na humanistiku, osobitne na estetiku a literárnu vedu.

Rozpoloženie. Jeho metodologický dosah je obsiahnutý v hesle → *Konkrétne existenciály – ikonizácia*.