THEOLOGOS

theological revue



Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

2/2018
ročník XX.

Theologos je vedecký recenzovaný akademický časopis, v ktorom sú uverejňované príspevky z oblastí teológie, filozofie, histórie, religionistiky, náboženskej pedagogiky a príbuzných disciplín. Časopis bol v roku 2016 zaradený do renomovanej databázy ERIH plus (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences).

REDAKČNÁ RADA

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. (predseda)

Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., prešovský arcibiskup a metropolita
Mons. Stanisław Dziwisz, kardinál a emeritný krakovský arcibiskup, Poľsko
Mons. Péter Fülöp Kocsis, hajdúdorožský arcibiskup a meropolita, Maďarsko
Mons. Eugeniusz Mirosław Popowicz, przemyślsko-varšavský arcibiskup a metropolita, Poľsko
Mons. Ihor Voznyak CSSR, ľvovský arcibiskup, Ukrajina
Mons. Dr.h. c. prof. ThDr. Cyril Vasiľ SJ, PhD., sekretár Kongregácie pre východné cirkvi, Vatikán
Mons. Virgil Bercea, oradeiský biskup, Rumunsko
Mons. Milan Šašik CM, mukačevský biskup, Ukrajina
Mons. ThDr. RNDr. Ladislav Hučko, CSc., pražský apoštolský exarcha, Česko
Mons. prof. Dimitrios Salachas, emeritný aténsky apoštolský exarcha, Grécko

prof. hab. Mark Stolarik, Ph.D., Ottawská univerzita, Kanada
dr. Mark M. Morozowich, The Catholic University of America, Washington, USA
dr. Abdul Shakil, Addis Abeba University, Addis Abeba, Etiópia
ks. dr hab. Leszek Adamowicz, prof. KUL, KUL Lublin, Poľsko
dr hab. Henryk Sławiński, prof. UPJPII Krakov, Poľsko
dr hab. Leszek Szewczyk, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Poľsko
prof. nadzw. dr hab. Monika Podkowińska, Warsaw University of Life Sciences - SGGW, Poľsko
dr Zdzislaw Klafka, WSKSIM Torun, Poľsko
doc. RNDr. ThLic. Karel Sládek, PhD. Univerzita Karlova v Prahe, Česko
doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D., Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Česko
dr. Tamás Véghseő, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi, Nyiregyhaza, Maďarsko
Fr. Bohdan Prach, Ph.D, Katolícka univerzita v Ľvove, Ukrajina
Mons. prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD., Katolícka univerzita v Ružomberku, Slovensko
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., Katolícka univerzita v Ružomberku, Slovensko
doc. PhDr. Michal Valčo, PhD., Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Slovensko
Dr. h. c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.
doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.
Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.
ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

Cirkevné schválenie udelil Mons.ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., prešovský arcibiskup a metropolita, pod č.j. 1659/2008.

Evidenčné číslo Ministerstva kultúry: EV 5558/17

VYDAVATEĽ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov, IČO 17070775

Ročník: XX; Periodicita vydávania: dvakrát v roku (apríl a október).

ISSN 1335 – 557

OBSAH

ŠTÚDIE

ISTVÁN IVANCSÓ
La celebrazione dell'eucaristia è la fonte della nostra vita cristiana. 7

WILLIAM A: BLEIZIFFER
Il culto dei santi, delle sacre icone o delle immagini e delle reliquie: aspetti disciplinari e teologici 12

MARTIN TKÁČ
Vývoj myšlienky existencie chrámu v Starom zákone 29

DANIEL SLIVKA
Jeruzalemský Talmud a jeho význam v judaizme 37

MAREK PETRO
Človek – Boží obraz 45

MARCEL MOJZEŠ
Ako byzantská liturgia upriamuje pozornosť človeka na Pána, ktorý prichádza . . 55

JURAJ BERNACIAK
Autorita svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny 66

ŠTEFAN PALOČKO
Problém spásy detí zomierajúcich bez krstu 87

ALEXANDER BUZALIC
Le temps et l'histoire dans la pensée d'Eliade 95

DANIEL PORUBEC
O troch typoch filozofie v kontexte európskeho myslenia 103

ŠTEFAN ŠROBÁR
Stretnutie stredoveku s Aristotelom. 114

PETER OLEXÁK – KATARÍNA VILČEKOVÁ
Priebeh rozprávania v Historia Lausiaca
Naratologická analýza diela zo začiatku 5. storočia 123

DANIEL ATANÁZ MANDZÁK – KATARÍNA FAUSTÍNA MINČIČOVÁ
Prvé roky pôsobenia sestier služobníc nepoškvrnenej Panny Márie v Prešove . . . 133

JAROSLAV CORANIČ
Od juliánskeho kalendára ku gregoriánskemu kalendáru u gréckokatolíkov na Slovensku 155

PETER ŠTURÁK
Vo svetle jubilea 130. výročia od narodenia blahoslaveného biskupa-mučeníka Pavla Petra Gojdiča OSBM 177

ĽUBICA LENARTOVÁ
Pentekostalizmus ako historický fenomén *187*

MARTIN WEIS
Ausgewählte spirituelle Aspekte des Lebens und Werkes von Kaiser Karl IV. . . . *195*

ARTUR KATOLO
Il medico e la terapia nell´Antico testamento *207*

MILOŠ SZABO
Běloruská řeckokatolická církev, její stručné dějiny a současné právní postavení . *213*

MARTINA PETRÍKOVÁ
Ľudová rozprávka o smrti
(na príklade žánrovej inovácie v slovenskom kultúrnom priestore) *226*

KRZYSZTOF MYJAK
Granice norm etycznych we współczesnej reklamie *234*

PAVLÍNA MOUČKOVÁ
Cathedral Chapter of St. Nicholas in České Budějovice Before
and After February 1948 . . . . . *248*

WIESŁAW PIEJA
Wychowanie telewizyjne – autorytety i idole? *261*

MICHAL HOSPODÁR
Rodinná výchova vo svetle Amoris laetitie *275*

ĽUBICA FEČKOVÁ
Hľadanie zmyslu života duchovnými očami *280*

RECENZIE

DANIEL DANCÁK
SCANLON, T. M.: Being Realistic About Reasons.
Oxford University Press 2014, 132 s. ISBN-13: 9780199678488. . . . . . *289*

AMANTIUS AKIMJAK
TKÁČ, M.: Personálna dimenzia eucharistie v Liturgii svätého Jána Zlatoústeho. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2017. 124 s. ISBN 978-80-555-1865-7.. . . . . *292*

RADOVAN ŠOLTÉS
Ivan Ondrášik: Problém a tajomstvo zmyslu života. Filozofická a kresťanská perspektíva. Ružomberok : TESFO, 2016. 154 s. ISBN 978-80-89253-72-2. . . . . . *293*

LENKA MIHOVÁ
Studia Theologica. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2017, roč. 19, č. 1, s. 211, ISSN 1212-8570. . . . . . *295*

ADRESÁR AUTOROV *301*

CONTENT

STUDIES

ISTVÁN IVANCSÓ
The celebration of the Eucharist as the source of our Christian life 7

WILLIAM A: BLEIZIFFER
Worship of Saints, Sacred Icons, Images and Relics: Disciplinary and Theological Aspects 12

MARTIN TKÁČ
The development of the idea of a temple´s existence in the Old Testament 29

DANIEL SLIVKA
The Jerusalem Talmud and its significance in Judaism 37

MAREK PETRO
Human – God's image 45

MARCEL MOJZEŠ
As the byzantine liturgy rivets attention on Lord Jesus Christ who comes 55

JURAJ BERNACIAK
Authority of Saint Joseph on spirituality of contemporary family 66

ŠTEFAN PALOČKO
The problem of salvation of children dying without baptism 87

ALEXANDER BUZALIC
Time and history in Mircea Eliade's thought 95

DANIEL PORUBEC
Three types of philosophy in the context of European thinking 103

ŠTEFAN ŠROBÁR
Meeting of Middle Ages and Aristotle 114

PETER OLEXÁK – KATARÍNA VILČEKOVÁ
The process of narration in Historia Lausiaca. Narratological analysis of an early 5th century work 123

DANIEL ATANÁZ MANDZÁK – KATARÍNA FAUSTÍNA MINČIČOVÁ
First years acting of Sisters Servants of Mary Immaculate ministered in Prešov . 133

JAROSLAV CORANIČ
From Julian calendar to Gregorian calendar in Greek Catholics in Slovakia 155

PETER ŠTURÁK
In the light of the 130th birth anniversary of the blessed bishop-martyr Pavol Peter Gojdič OSBM 177

ĽUBICA LENARTOVÁ
Pentekostalism as a historical phenomenon 187

MARTIN WEIS
Selected spiritual aspects of the life and work of Emperor Charles IV. 195

ARTUR KATOLO
Doctor and therapy in the Old Testament 207

MILOŠ SZABO
The Belarusian Greek-Catholic Church, its brief history and its current legal position. 213

MARTINA PETRÍKOVÁ
Folk Fairy Tale about the Death (As an example of genre innovation in the Slovak cultural area) 226

KRZYSZTOF MYJAK
Boundaries of ethical standards in modern advertising. 234

PAVLÍNA MOUČKOVÁ
Cathedral Chapter of St. Nicholas in České Budějovice Before and After February 1948 248

WIESŁAW PIEJA
Television Education - Authorities and Idols? 261

MICHAL HOSPODÁR
Family education in the light of Amoris lacetitie 275

ĽUBICA FEČKOVÁ
Hľadanie zmyslu života duchovnými očami 280

REVIEWS

DANIEL DANCÁK
SCANLON, T. M.: Being Realistic About Reasons. Oxford University Press 2014, 132 s. ISBN-13: 9780199678488 289

AMANTIUS AKIMJAK
TKÁČ, M.: Personálna dimenzia eucharistie v Liturgii svätého Jána Zlatoústeho. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2017. 124 s. ISBN 978-80-555-1865-7.. 292

RADOVAN ŠOLTÉS
Ivan Ondrášik: Problém a tajomstvo zmyslu života. Filozofická a kresťanská perspektíva. Ružomberok : TESFO, 2016. 154 s. ISBN 978-80-89253-72-2. 293

LENKA MIHOVÁ
Studia Theologica. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2017, roč. 19, č. 1, s. 211, ISSN 1212-8570. 295

ADDRESSES OF AUTHORS 301

La celebrazione dell'eucaristia è la fonte della nostra vita cristiana

ISTVÁN IVANCSÓ
Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola

Abstract: *The Church fulfills the commandment of the Lord from the beginning: "Do this in remembrance of me" (Lc 22,19; 1Cor 11,24). Celebrating the Eucharist thus belongs to the very essence of the Church. Based on the apostles started the development that led to the development of different forms of liturgy. But the essence remained the same until today. The liturgical celebration brings the old event to life (anamnesis). The celebrating community experiences the entire economy of the salvation. During the liturgy he receives double food. On the one hand, he receives the lesson from the Word table that directs his life. On the other hand, he receives the Body and Blood of Jesus Christ from the table of the sacrifice, so that he can join with him, with the glorified Lord (theósis). In the communion the "sacred exchange" is realized in a wonderful way, since "not only does each one of us receive Christ, but also Christ receives each one of us". Therefore, the Eucharist is the source of Christian life.*

Keywords: *Eucharist, Liturgy, tradition, celebration.*

1. I fondamenti nel Nuovo Testamento e lo sviluppo storico

La celebrazione dell'Eucaristia proviene dal comandamento del nostro Salvatore, Gesù Cristo: "Fate questo in memoria di me".[1] La Chiesa osserva sin dall'inizio fedelmente questo comandamento, e presenta ogni giorno il sacrificio di Cristo. Non abbiamo conoscenze precise circa il modo liturgico in cui i membri delle prime comunità cristiane celebravano l'Eucaristia, ma le parole del Nuovo Testamento ci tramandano molti elementi: "spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore"[2] ed "erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere".[3] Inizialmente l'agape e la celebrazione dell'Eucaristia non erano separati: "Il primo giorno della settimana ci eravamo riuniti a spezzare il pane [...] Poi [Paolo] risalì, spezzò il pane e ne mangiò e dopo aver parlato ancora molto fino all'alba".[4] Più tardi però, in connessione con i problemi nati nella comunità di Corinto, avvenne la separazione.[5]

1 Lc 22,19; 1Cor 11,24
2 Atti 2,46
3 Atti 2,42
4 Atti 20,6–12
5 1Cor 11,33–34

Anche dal periodo dei Padri della Chiesa[6] ci rimangono relativamente pochi racconti circa lo svolgimento dell'Eucaristia. Benché Sant'Ignazio di Antiochia (†115) racconti fatti assai importanti sull'Eucaristia, non scrive nulla sul rito ad essa legato. La Didaché (della prima metà del 2. secolo) menziona ancora solo il ringraziamento sopra il pane ed il calice.[7] È importante la testimonianza di Plinio il Giovane che era pagano (nel 112), perché lui descrive come un teste "esterno" che i cristiani "si riuniscono in determinati giorni e cantano insieme a Cristo, come a Dio" e che "prendono cibo comune puro ed innocuo". Giustino (†165) descrive ormai in maniera dettagliata la celebrazione dell'Eucaristia,[8] e Ippolito (†235) tramanda ormai una formula della preghiera eucaristica, presente ancora oggi nella santa messa, nel secondo canone eucaristico.[9] Più tardi "in ogni tappa della storia della Chiesa la celebrazione eucaristica, quale fonte e culmine della sua vita e missione, risplende nel rito liturgico in tutta la sua multiforme ricchezza".[10]

2. Memoria che rende presente

Nella santa messa, cioè nella celebrazione dell'Eucaristia la Chiesa credente, secondo il comandamento di Cristo, rivive il mistero pasquale di Gesù Cristo, partecipa alla sua morte e alla sua risurrezione. "O Dio, celebriamo il memoriale, noi, i tuoi servi e il tuo santo popolo, della beata passione, della gloriosa risurrezione e dell'ascensione al cielo di tuo Figlio, Cristo, il nostro Signore".[11] Nella sua forma più completa: la Chiesa si ricorda di "tutto ciò che è successo per noi: della croce, della tomba, della risurrezione al terzo giorno, dell'ascensione al cielo, del suo sedersi alla destra del Padre, della sua seconda venuta gloriosa".[12]

Allo stesso tempo nella santa messa non avviene soltanto la commemorazione di un evento o di una serie di eventi del passato. Anche se l'*anamnesis* rievoca gli atti mirabili che Dio ha compiuto durante la storia, e lo Spirito Santo mantiene desta la memoria della Chiesa, spingendola a rendere grazie e lode,[13] non si tratta di un semplice atto di ricordare, ma di una memoria che "rende presente". La liturgia con la sua forza di manifestare, rende presente l'evento avvenuto "una volta per sempre".[14] Oltrepassando i limiti storici, temporali e geografici, essa porta al presente gli eventi salvifici. La forza rievocatrice della liturgia porta *al giorno di oggi* l'opera salvifica di Cristo, rende gli eventi sacri "contemporanei"[15] ai celebranti qui ed ora. Perciò

6 JOSEF A. JUNGMANN, *A szentmise. Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés* [La santa messa. Panorama storico, teologico e pastorale], Eisenstadt 1977, 19–39.

7 Cfr. *Didaché* 10.

8 GIUSTINO, *Apologia* I,65;67.

9 IPPOLITO, *Traditio Apstolica* 4.

10 *Sacramentum Caritatis* 3.

11 L'*anamnesis* che nella liturgia romana segue la consacrazione.

12 *Anafora* della Sacra Liturgia di rito bizantino.

13 Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica,* 1103.

14 Cristo "con il proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario, procurandoci così una redenzione eterna." (Ebr 9,12); "una volta sola, alla pienezza dei tempi, è apparso per annullare il peccato mediante il sacrificio di se stesso" (Ebr 9,26).

15 *EE* 5.

"quando la Chiesa celebra il mistero di Cristo, una parola scandisce la sua preghiera: «Oggi!» [...] Questo «oggi» del Dio vivente in cui l'uomo è chiamato ad entrare è l'«Ora» della pasqua di Gesù, che attraversa tutta la storia e ne è il cardine".[16] Nella liturgia perciò l'espressione "oggi" (*hodie, semeron*) ha un significato del tutto speciale: svolgendo l'azione sacra nella forza dello Spirito Santo siamo assieme a Gesù Cristo nella sala dell'ultima cena, e siamo assieme a lui presso la croce del Gòlgota. "Al tempo stesso, mentre attualizza il passato, l'Eucaristia ci proietta verso il futuro dell'ultima venuta di Cristo, al termine della storia. Questo aspetto «escatologico» dà al Sacramento eucaristico un dinamismo coinvolgente, che infonde al cammino cristiano il passo della speranza".[17]

3. La celebrazione della comunitŕ

La Chiesa, la comunità intera del fedeli – certamente sotto la guida di una persona ordinata – celebra l'Eucaristia. Ci sono quattro momenti[18] che hanno un significato particolare in questo evento. Il primo: con cuore grato ricordiamo la beata passione, la morte sacrificale e la gloriosa risurrezione di Gesù, accogliendolo come unico nostro Redentore. Il secondo: chiediamo al Padre di ricordare per il nostro bene Gesù, il quale "per noi, uomini"[19] ha compiuto l'economia (*oikonomia*) della salvezza. Terzo: offriamo al Padre Gesù, il quale aveva donato sé stesso come sacrificio per noi, e lo facciamo coscienti del fatto che davanti al Signore il sacrificio più perfetto è l'offerta di sé stesso da parte del Figlio. Quarto: uniamo all'offerta di sé di Gesù l'offerta di noi stessi, affinché in questo modo possiamo diventare ancora più pienamente uno con Lui.

Attraverso il vescovo ordinato, il quale sin dall'inizio è il preside (*proestés)* della comunità, o attraverso il sacerdote (*presbiteros*) è lo stesso Gesù Cristo ad agire tramite lo Spirito Santo nel rendere presente il santo sacrificio. È il Signore che si offre nella carità perfetta, nella cui persona (*in persona Christi*) o nel cui nome (*in nomine Christi*) il ministro ordinato svolge la presentazione del sacrificio. L'Eucaristia è quindi il rendere presente tutto ciò che Cristo aveva donato alla Chiesa sacrificandosi.[20] L'azione sacra si svolge, in caso normale, nella comunità dei fedeli. Riunirsi in "un luogo" (*epi to auto*[21]) e per uno scopo significava sin dal primo giorno dopo Pentecoste partecipazione alla comunione eucaristica: dove si trova la comunione eucaristica, lì è la Chiesa, e dove è la Chiesa, lì è la comunione eucaristica.[22] Ciò è così anche oggi: "Quando la gente è riunita" comincia la santa messa. Cristo quindi "è sempre presente nella sua Chiesa, e in modo speciale nelle azioni liturgiche",[23] e

16 *Catechismo della Chiesa Cattolica,* 1165.

17 *Mane Nobiscum* 15.

18 Cfr. NEMESHEGYI, PÉTER, *Az Eukarisztia* [L'Eucaristia], (Teológiai Kiskönyvtár III/6.), Róma 1975, 135–136.

19 Espressione della *Confessione della fede* (Credo).

20 Cfr. *SC* 47.

21 Atti 2,47

22 Cfr. NYIKOLAJ NYIKOLAJEVICS AFANASZJEV, *Az Úr lakomája* [Il convito del Signore], Nyíregyháza 2017, 20–21.

23 *SC* 7.

i fedeli, con i propri dirigenti, quando partecipano al sacrificio eucaristico, "fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la vittima divina e se stessi".[24]

4. Duplice nutrimento

La celebrazione dell'Eucaristia, per la natura della liturgia, è sorgente della nostra vita cristiana per due aspetti. C'è infatti "unità delle due «mense», quella della Parola e quella del Pane".[25]

Da una parte la celebrazione eucaristica offre in maniera autorevole la Parola di Dio come nutrimento nella liturgia della parola, ascoltando e accogliendo la quale essa diventa in noi trasformatrice della vita. Lo sottolinea già la prima spiegazione della santa messa: "Dopo che il lettore tace, chi presiede nel suo sermone ammonisce e esorta",[26] affinché trasformiamo le cose lette in fatti di vita. Era questa l'intenzione di Gesù, quando all'inizio della sua attività pubblica ha letto la Scrittura e poi si è messo a spiegarla.[27] Anche nella liturgia della parola possiamo gioire per la presenza di Cristo tramite le parole della Sacra Scrittura. Infatti: la Parola che qui si annuncia e si ascolta non è diversa dal Verbo incarnato. Ha una relazione intima con la persona di Cristo e con la sua presenza sacramentale. Il suo insegnamento "ha potenza" anche oggi: "nella parola di Dio poi è insita tanta efficacia e potenza, da essere sostegno e vigore della Chiesa, e per i figli della Chiesa la forza della loro fede, il nutrimento dell'anima, la sorgente pura e perenne della vita spirituale".[28] La Sacra Scrittura non solamente insegna su certe cose, ma è capace anche di realizzare ciò che insegna. La parola di Dio è una parola che desta la fede, siccome la fede proviene dall'ascolto.[29] La parola di Dio è una parola che crea o che ricrea, siccome i seguaci di Cristo sono "stati rigenerati non da un seme corruttibile, ma immortale, cioè dalla parola di Dio viva ed eterna".[30] La parola di Dio è una parola che nutre la vita spirituale, siccome perfeziona la relazione con Dio.[31] Il Cristo glorificato intende confermare e nutrire i suoi nella liturgia sia tramite la Parola sia tramite l'Eucaristia: "Dio fattosi carne rende divina la nostra carne" (*teósis*) tramite la sua Parola e tramite il suo Corpo.[32] Così la Chiesa "non manca [...] mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del Corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli".[33]

La liturgia è una sorgente anche perché con la forza dello Spirito Santo ci porge Cristo, il Cristo risorto (nella liturgia del sacrificio). Prendendo il suo Corpo e il suo Sangue risorti ci uniamo a lui: "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora

24 *LG* 11.
25 *Mane Nobiscum* 12.
26 GIUSTINO, *Apologia* I,65,4.
27 Cfr. Lc 4,16–21
28 *DV* 21.
29 Cfr. Rm 6,17
30 1Pt 1,23
31 Cfr. Gv 6,68
32 Cfr. *Krisztus közöttünk. A keresztény Kelet liturgikus közössége átéli az üdvtörténetet* [Cristo tra di noi. La comunità liturgica dell'Oriente cristiano vive la storia della salvezza], Budapest 1981, 295.
33 *DV* 21., cfr. *DV* 5., 9., 21.

in me e io in lui".[34] Così cresce in noi la grazia, così ci uniamo alla Chiesa, così otteniamo il perdono dei nostri peccati veniali, così riceviamo protezione contro i peccati mortali, così accettiamo il pegno della vita eterna! Soprattutto poi si realizza in questo modo nella maniera più perfetta l'effetto fondamentale della santa messa: la reale unione in fede e carità con il sacrificio di sé di Gesù Cristo. Tutti quelli che partecipano degnamente all'Eucaristia, si uniscono a Gesù e con la sua carità, nutrita dallo Spirito Santo. Così facendo, si entra in comunione anche con altre persone. Perciò la santa messa ha le caratteristiche di un *convito*: "la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda".[35] Ma questi sono la carne e il sangue glorificati! Ad ogni modo, Gesù si offre affinché diventiamo una cosa con Lui, affinché ci trasformiamo in Lui e affinché così facendo diventiamo una cosa anche con gli altri. I partecipanti alla santa comunione diventano "cristofori", portatori di Cristo, e secondo la bella immagine di San Giovanni Crisostomo illuminano come lumini tornando a casa dalla chiesa e riempiono di luce non solo chi abita nella loro casa, ma anche tutta la città. Il sacrificio eucaristico dunque "secondo la sua natura" è diretto all'intima unione tramite la partecipazione ad essa che si realizza tra i fedeli e Cristo nella santa comunione.[36]

Infatti, Gesù nell'Eucaristia non dona "qualche cosa", bensì dona sé stesso. "egli offre il suo corpo e versa il suo sangue. In tal modo dona la totalità della propria esistenza, rivelando la fonte originaria di questo amore".[37] Nella comunione si realizza in modo mirabile lo "scambio sacro", siccome "non soltanto ciascuno di noi riceve Cristo, ma anche Cristo riceve ciascuno di noi".[38] Allo stesso tempo San Paolo ci ammonisce che nessuno di noi deve prendere indegnamente il pane dell'Eucaristia, perché chi commette questo commette peccato contro il corpo del Signore.[39]

BIBLIOGRAFIA:

Catechismo della Chiesa Cattolica
Dei Verbum
Didaché
Eccesia de Eeucharistia
GIUSTINO, *Apologia* I,65;67.
IPPOLITO, *Traditio Apstolica*
JOSEF A. JUNGMANN, *A szentmise. Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés* [La santa messa. Panorama storico, teologico e pastorale], Eisenstadt 1977.
Krisztus közöttünk. A keresztény Kelet liturgikus közössége átéli az üdvtörténetet [Cristo tra di noi. La comunità liturgica dell'Oriente cristiano vive la storia della salvezza], Budapest 1981.
Lumen Gentium
Mane Nobiscum
NEMESHEGYI, PÉTER, *Az Eukarisztia* [L'Eucaristia], (Teológiai Kiskönyvtár III/6.), Róma 1975.
NYIKOLAJ NYIKOLAJEVICS AFANASZJEV, *Az Úr lakomája* [Il convito del Signore], Nyíregyháza 2017.
Sacramentum Caritatis
Sacrosanctum Concilium

34 Gv 6,56
35 Gv 6,55
36 *Mane nobiscum, Domine 29.*
37 *Sacramentum Caritatis* 7.
38 *EE* 22.
39 Cfr. 1Cor 11,27

Il culto dei santi, delle sacre icone o delle immagini e delle reliquie: aspetti disciplinari e teologici

WILLIAM A: BLEIZIFFER
Facultatea de Teologie Greco-Catolică
Universitatea Babeș-Bolyai

Abstract: *From the very beginning of Christianity, man has been related, individually or in community, to God. This relationship brings along a series of complex manifestations of internal or external attitudes, rites, religious practices, feasts, celebrations, icons or other sacred objects, sacred items that are part of the cult. Both in the Old Testament, as well in the New Testament we find rigorous structures of the cult that focus on the desire of man to relate to God. In the New Testament the cult, the rite, performed in the synagogue and in the temple is faithfully followed by Christ, who brings substantial changes through its own teaching, but especially through the sacrifice of the cross. The whole assembly of relations with God: the Sabbath, the temple, the celebration of the Passover are permeated by absolutely new elements. Christ becomes the key point, the reference point of the entire Christian cult, that expresses itself synthetically in commemorating and memorializing the history of salvation; the celebration of the life, death, and Resurrection of the Lord; the renewal of His sacrifice; His glorious presence; anticipating the final eschatological event. From this perspective, the hereby study "Worship of Saints, Sacred Icons, Images and Relics: Disciplinary and Theological Aspects" presents an analysis of reality that manifests itself in worship. The first part of the article addresses the subject of cult in church discipline as interpreted from the reference to the Oriental canonical code, in order to then present the canonical discipline of the Cult of Saints, sacred icons and relics. The topic of a possible balance between exaggerations and legitimacy in this cult is further addressed, so that the conclusions then reach some theological dimensions of this cult.*

Keywords: *divine worship; canonical discipline; sanctify; icons; relics; legitimacy; liturgical abuses; competent authority; faith; devotion; popular piety; superstitions.*

Premessa

Dai più remoti tempi della storia del cristianesimo la manifestazione individuale e comunitaria del rapporto con Dio investe un vasto complesso di istituzioni, atteggiamenti umani interni ed esteriori, riti, pratiche religiose, feste, oggetti, ecc. che costituiscono il culto. Sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento troviamo rigorose strutturazioni cultuali che mettono al centro l'aspirazione umana di rapportarsi a Dio. A partire dall'Arca dell'Alleanza e il tabernacolo, che rappresentano l'inizio di una sistemazione sacerdotale del culto che Mosèistituì o riformò, fino al notevole influsso dei profeti, delle nuove feste e sacrifici, della lotta contro gli abusi degli prefigurazioni (idoli) di Iahwè, il culto si è presentato sempre nell'ambito giudaico come una disciplina che deve tendere a ravvicinare l'uomo al suo Creatore.

Nel Nuovo Testamento il culto della sinagoga e del tempio viene seguito fedelmente da Gesù che allo stesso tempo ne dimostra l'incompletezza e la provvisorietà.

Il suo sacrificio, la sua presenza, modifica profondamente tutta la gamma dei rapporti con Dio; il sabato, il tempio, la stessa celebrazione della Pasqua nella quale introduce elementi assolutamente nuovi. Cristo diventa il punto di convergenza di tutto il culto cristiano, che in forma sintetica esprime in sé tutti gli elementi del culto: commemorazione della storia della salvezza; commemorazione della vita, morte e risurrezione del Signore; rinnovazione del suo sacrificio; sua presenza gloriosa; anticipo della manifestazione finale escatologica.

In questa circostanza ci proponiamo un'analisi sulla realtà sollevata dalla disciplina canonica che riguarda il culto dei santi, delle sacre icone o delle immagini, e delle reliquie, cercando allo stesso tempo di fare anche una rapida riflessione teologica su un tale tema. Il tema è stato affrontato spesso dagli specialisti del settore, ma il nostro studio porta come novità l'approccio tra il campo canonico e quello cultuale-devozionale. La prima parte dell'articolo affronta il tema del culto nella disciplina ecclesiastica interpretato in riferimento al codice canonico orientale, al fine di presentare la disciplina canonica del culto dei Santi, delle icone sacre e delle reliquie. L'argomento concernente un possibile equilibrio tra esagerazioni e legittimità in questo culto viene ulteriormente affrontato, in modo che le conclusioni raggiungano poi alcune dimensioni teologiche di questo culto.

Il culto divino nel diritto della Chiesa

Il culto cristiano è l'espressione del sentimento interiore con cui il fedele riconosce Dio e quanto concerne alla sfera del sacro; in senso oggettivo il culto è l'insieme degli atti liturgici con i quali l'uomo credente rende omaggio a Dio. Il culto cristiano, diventa così la manifestazione esterna della fede che il cristiano manifesta anche esteriormente in Dio come creatore e Signore di ogni cosa: lo stesso Credo Niceno Costantinopolitano, quale dichiarazione della fede della Chiesa che va professata durante le varie celebrazioni di culto, diventa la formula di fede per eccellenza relativa all'unicità di Dio, alla natura di Gesù e, implicitamente, pur senza usare il termine, alle persone divine della Santissima Trinità. La fede diventa così condizione indispensabile per l'efficacia degli atti di culto; senza la fede questi atti non hanno senso e si riducono a puro ritualismo o sacramentalismo dannoso. Da sempre la Chiesa ha guardato con attenzione la manifestazione e la prasi del culto regolandone l'uso.

Uno sguardo, anche molto riassuntivo sulla normativa canonica presente nel Codice orientale[1] offre la possibilità di approfondire ulteriormente la disciplina: proviamo di sintetizzare semplicemente i tratti fondamentali.

Il codice non offre alcuna definizione di culto. Tuttavia, basandosi sull'insegnamento conciliare fa presente che nella dimensione della celebrazione della sacra liturgia non si esaurisce l'intera missione della Chiesa che è quella di glorificare Dio e santificare gli uomini (SC 9). Ispirato profondamente dal contenuto del nr. 22 della stessa costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrossantum Concilium* il can. 668 stabilisce senza equivoci che il culto divino se viene reso a nome della Chiesa da persone

[1] Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus,* Libreria editrice Vaticana, 1995. *AAS* 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887.

legittimamente a ciò deputate e per mezzo di atti approvati dall'autorità ecclesiastica si dice pubblico; altrimenti è privato. L'autorità competente a regolare il culto divino pubblico è il vescovo eparchiale (conf. can 199) e la superiore autorità della Chiesa *sui iuris* per la quale vengono approvati i rispettivi testi liturgici, previa revisione della Santa Sede. (can. 657)[2], fermo restando il can. 199, §1; a tutti viene infatti vietato di aggiungere, togliere o modificare alcunché a quanto stabilito da questa autorità.

Il codice ha un carattere prevalentemente giuridico; l'affermazione non è fuori luogo se pensiamo ai principi redazionali del codice fra cui un luogo preminente acquista anche il principio pastorale. Quest'ultimo incide fortemente sulla maniera in cui va interpretata la norma giuridica e celebrato il culto divino quale manifestazione concreta della fede. A partire da questa realtà il codice, nonostante non decida in materia liturgica, quindi non riguarda la maniera pratica di celebrare il culto, offre alle prescrizioni dei vari libri liturgici un valore normativo. Infatti, il can. 3 recita: "Anche se il Codice si riferisce spesso alle prescrizioni dei libri liturgici, per lo più non decide in materia liturgica; perciò queste prescrizioni devono essere osservate diligentemente, a meno che non siano contrarie ai canoni del Codice".

Va subito sottolineato, in linea di principio, che l'espressione *osservate diligentemente*, non va interpretata semplicemente come una esortazione, bensì come un vero obbligo che riguarda la prassi, lo sviluppo e l'osservanza del patrimonio liturgico. L'eccezione al testo del canone è determinata da quei casi in cui le prescrizioni liturgiche sono state introdotte abusivamente e, perciò, sono contrarie al Codice; in questo caso la loro osservanza non è solo riposta, ma è anche vietata.

Ovviamente le norme e le consuetudini già esistenti in materia liturgica[3], così come anche i vari tentativi di riforma – più o meno legittimi – oppure i cambiamenti operati dalle varie autorità competenti nei testi dei libri liturgici dopo la promulgazione del Codice, non possono contenere norme liturgiche contrarie ai canoni in vigore. Il principio della fedeltà alla propria tradizione liturgica è ancora una volta illustrata dal Concilio Vaticano II: "Tutti gli orientali sappiano con tutta certezza che possono sempre e devono conservare i loro legittimi riti e la loro disciplina..." (OE 6). Confermando ciò che il Consiglio stesso stabilisce, il CCEO richiede ai Gerar-

---

[2] Can. 657 – §1. L'approvazione dei testi liturgici, previa revisione della Sede Apostolica, è riservata nelle Chiese patriarcali al Patriarca col consenso del Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale; nelle Chiese metropolitane sui iuris al Metropolita col consenso del Consiglio dei Gerarchi; in tutte le altre Chiese questo diritto spetta solo alla Sede Apostolica e, dentro i limiti stabiliti dalla stessa, ai Vescovi e ai loro raggruppamenti legittimamente costituiti.
§2. Spetta pure alle medesime autorità il diritto di approvare le versioni degli stessi libri destinati all'uso liturgico, dopo averne fatto una relazione alla Sede Apostolica se si tratta delle Chiese patriarcali o metropolitane sui iuris.
§3. (826 §2) Per pubblicare di nuovo libri liturgici o le loro versioni in un'altra lingua destinate all'uso liturgico o qualche loro parte, si richiede ed è sufficiente che consti della concordanza con l'edizione approvata, da un attestato del Gerarca del luogo di cui al can. 662, §1.
§4. Nei cambiamenti dei testi liturgici si osservi il can. 40, §1.

[3] Si veda Rus C., "Chestiunea liturgică în CCEO", in *Cultura Creștină*, nr. 3-4, 2006, pp. 88-97. Bleiziffer W., "Formarea pastorală și liturgică a preoților greco-catolici în lumina CCEO. Studiu liturgico-canonic", in *Acta Blasiensia I, Coordonatele preoției greco-catolice – istorie și actualitate*, Editura Buna-Vestire, Blaj, 2002, pp. 71-86.

chi che presiedono le varie Chiese *sui iuris* di curare "con la massima diligenza la custodia fedele e l'osservanza accurata del proprio rito e non ammettano in esso dei mutamenti se non per ragione di un organico progresso, tenendo tuttavia presente la vicendevole benevolenza e l'unità dei cristiani". (can 40 § 1, 657 § 4). Allo stesso tempo, anche a tutti gli altri, chierici, monaci, religiosi e laici è chiesto di stimare il proprio rito, osservarlo in ogni luogo, a meno che qualcosa non sia eccettuato dal diritto, e acquistarne una sempre maggiore conoscenza e un'osservanza più perfetta (cann. 40 §§ 2, 3; 405). Anche i fedeli cristiani delle varie Chiese *sui iuris,* che per vari motivi hanno frequenti relazioni con i fedeli cristiani di un'altra Chiesa *sui iuris*, devono essere formati accuratamente nella conoscenza e nella venerazione del rito della stessa Chiesa, secondo l'importanza dell'ufficio, del ministero o dell'incarico che adempiono (can. 41).

Il frequente rinvio del Codice alle prescrizioni liturgiche attribuisce loro un grande valore perché la loro applicazione significa realmente l'applicazione della norma canonica. In effetti, i libri liturgici, legittimamente approvati dall'Autorità Suprema, contengono prescrizioni particolari per lo svolgimento del culto divino pubblico, delle celebrazioni liturgiche, dell'amministrazione dei sacramenti e dei sacramentali. In questo contesto il rinvio delle prescrizioni liturgiche ai vari *troparion* rintracciabili in altri libri liturgici, non fanno altro che risaltare la particolarità del culto dei santi[4]. Ovviamente non ci troviamo davanti a delle "rubriche liturgiche" senza importanza, ma davanti a delle vere istruzioni e prescrizioni che traggono le proprie radici da fonti millenarie se pensiamo solo al testo liturgico della Liturgia di San Giovanni Crisostomo.

Il nostro canone usa l'espressione *preascripta librorul liturgicorum* e non quella di *norma liturgica*: questo perché il CCEO si riferisce spesso a queste prescrizioni come a delle indicazioni che devono essere osservate da parte di tutti. Il valore e la legittimità di queste *preascripta librorul liturgicorum* è conferita dal loro inserimento logico e funzionale nei libri liturgici che a loro volta sono approvati da una competente autorità ecclesiastica, previa revisione della Santa (can. 657 § 1).

I riferimenti al culto divino rappresentano un elemento fondamentale e costante nel CCEO, ma soprattutto nel titolo XVI troviamo indicazioni precise sul *culto divino e specialmente i sacramenti, sui sacramentali, i luoghi e i tempi sacri, nonché sul culto dei santi*. Il codice rinvia ripetutamente a delle espressioni come *i libri liturgici, le prescrizioni dei libri liturgici, le prescrizioni liturgiche, ciò che è contenuto nei libri liturgici, le leggi liturgiche, le leggi particolari in materia liturgica, le regole del*

4 Si pensi solo alla prescrizione liturgica che richiede, dopo il *piccolo ingresso,* il canto del *tropária* specifico per il santo del giorno contenente nella Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo, in *Dumnezeieștile și Sfintele Liturghii ale celor dintre Sfinți Părinții noștri Ioan Gură-de-Aur, Vasile cel Mare și Grigore Dialogul, precum și rânduiala Vecerniei, Utreniei, ca și altele de trebuință la Sfintele Slujbe, cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Lucian Mureșan, Arhiepiscop și Mitropolit de Alba-Iulia și Făgăraș*, Roma-Blaj, 1996, Tipografia Trullo, Roma, p. 60. Ovviamente il rispettivo *tropária* va individuato in altri libri liturgici, *Orologhion, Antologhion, Minei ecc.,* e vengono recitati anche in altre ufficiature liturgiche.

culto divino[5]. Nonostante il fatto che queste espressioni non hanno sempre la stessa valenza legale, fanno tuttavia parte del *diritto particolare* (can. 1493 § 2), inteso come "le leggi, le legittime consuetudini, gli statuti e le altre norme del diritto che non sono comuni né alla Chiesa universale né a tutte le Chiese orientali", ma solo alle singole Chiese *sui iuris*. In questa ottica le prescrizioni liturgiche, anche se il CCEO per il suo carattere generale non lo dichiara esplicitamente, possono essere considerate come prescrizioni facenti parte dal diritto particolare e di conseguenza hanno la capacità di regolare anche parti del culto dei santi.

A causa della sua natura strettamente giuridica, come già accennato, il Codice non regola direttamente le questioni liturgiche. Ecco perché l'autorità stabilita dal Codice (can. 657), ha la competenza di regolare il culto divino pubblico (can. 668). Per l'uso liturgico devono essere utilizzate solo quelle edizioni delle Sacre Scritture che hanno l'approvazione ecclesiastica (can. 655 § 3); solo i libri con approvazione ecclesiastica possono essere usati nelle celebrazioni liturgiche, mentre i libri destinati all'uso privato dei fedeli hanno bisogno della licenza ecclesiastica (can. 656). Il compito di moderatore che spetta all'autorità ecclesiastica è ben evidenziato dal Codice, con l'evidente scopo di evitare quelle riforme liturgiche che non sono in sintonia con lo spirito della tradizione di ogni Chiesa. Il vescovo eparchiale è chiamato quindi a vigilare affinché nella disciplina ecclesiastica, soprattutto a riguardo del ministero della parola di Dio, della celebrazione dei sacramenti e dei sacramentali, del culto di Dio e dei Santi, non vengano introdotti abusi (can. 201 § 2)[6]. Sempre a lui, in veste di moderatore, promotore e custode di tutta la vita liturgica nell'eparchia a lui affidata, spetta peraltro anche il compito di vigilare attentamente affinché questa sia ordinata secondo le prescrizioni e le legittime consuetudini della Chiesa (can. 199 § 1). Simile impegno viene chiesto, in altri canoni, anche ai suoi collaboratori: protopresbiteri (can. 278 §1), parroci (can. 289 § 2) e rettori delle chiese (can. 309). Questa vigilanza assume un carattere particolare anche per quanto riguarda la celebrazione pubblica del culto divino, la predicazione della parola di Dio fatta al popolo, nonché le varie opere per ciò che si riferisce all'apostolato da parte dei religiosi (415 § 1).

Ai fedeli cristiani viene riconosciuta la libertà di esercitare debitamente il culto divino secondo le prescrizioni della propria Chiesa *sui iuris.* Conservando la comunione con la Chiesa Cattolica e dedicando le energie per condure una vita santa hanno altresì la piena libertà di seguire una propria forma di vita spirituale, sia come

5 Salachas D., "Sussidio e proposte per l'elaborazione del diritto particolare delle Chiese orientali sui iuris", in *Apollinaris*, 78 (2005) 3-4, 679-735, Roma, 644-645; Andrijišyn J., "Il diritto particolare della Chiesa "sui iuris": i problemi e le prospettive per la Chiesa greco-cattolica ucraina" in Congregazione per le Chiese orientali, *Simposio internazionale "Ius ecclesiarum vehiculum caritatis"* Città del Vaticano, 2001, 643-658, 644-645.

6 L'edizione critica del CCEO cita fra le note del canone le seguenti fonti: Trid. sess. XIV, De ref.; prooem.; sess. XXV, Decr. de purgatorio; De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus; S. Leo M., Laetificaverunt me, 10 mar. 454; Gregorius XVI, ep. encycl. Inter gravissimas, 3 feb. 1832, § 8; S.C.S. Off. 13 mar. 1625, 5; decr. 5 aug. 1745. * Syn. Zamosten. Ruthenorum, a. 1720, tit. VI; Syn. Libanen. Maronitarum, a. 1736, pars II, cap. XIV, 51; pars III, cap. I, 14; Syn. Sciarfen. Syrorum, a. 1888, cap. V, art. V, § 10, V; Syn. Alexandrin. Coptorum, a. 1898, sect. III, cap. III, art. I, I, 3 et II, 3; Syn. Armen., a. 1911, 249.

singoli che inseriti in associazioni che hanno come finalità scopi che sono in accordo con la dottrina della Chiesa. (cann. 17, 18, 574). Di più, i fedeli cristiani hanno l'obbligo, nelle domeniche e nelle feste di precetto, di partecipare alla Divina Liturgia oppure alla celebrazione delle lodi divine, che secondo i vari libri liturgici, onorano con culto anche i santi. Tutto ciò in concordanza con le prescrizioni e la legittima consuetudine della propria Chiesa *sui iuris* (can. 881).

Nella promozione dell'ecumenismo ai cattolici e lecito assistere, per una giusta causa e sempre osservando ciò che è stato stabilito dal Vescovo eparchiale, al culto divino degli altri cristiani tenendo conto anche del grado di comunione con la Chiesa cattolica (can. 670). Invece, ai fedeli che si scostano dalla fede cattolica e sono puniti con la penna della scomunica, minore o maggiore, è vietato ricevere la Divina Eucaristia; inoltre possono essere esclusi dalla partecipazione alla Divina Liturgia, di ricevere gli altri sacramenti, di amministrare i sacramenti e i sacramentali (cann. 1431 § 1, 1434 § 1, 1435 § 2).

Non per ultimo va fatto uno speciale riferimento ad un testo non-giuridico ma indicativo per quanto riguarda l'applicazione delle norme liturgiche in CCEO; si tratta dell'*Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*[7], che qui non trattiamo per evidenti ragioni. Tuttavia, per chiarire la motivazione dell'esistenza di un tale testo va solo ricordato che una istruzione, non avendo un carattere obbligatorio stabilisce regole, detta prescrizioni, fornisce istruzioni da seguire. È centrata sul destinatario con lo scopo di disciplinare ("regolare") il suo comportamento, spiegargli come si deve comportare (obblighi, regole, divieti) o suggerirgli scelte e azioni nel campo liturgico; l'istruzione può quindi essere circoscritta al tema del nostro studio, nonostante non ne parli se non del culto delle immagini sacre (icone) anche in riferimento al possibile culto dei santi e delle reliquie.

A proposito di questa realtà, al Vescovo eparchiale, viene indicato di non agire "unicamente sulla base del proprio giudizio o delle consuetudini locali, ma si riferisca al patrimonio proprio della propria Chiesa *sui iuris.* [...] Il vescovo, nell'esercitare il suo mandato di moderatore della vita liturgica, non agisca arbitrariamente e nemmeno avvalli il comportamento di gruppi o frazioni, ma, assieme al suo clero, sia attento custode di quella coscienza liturgica presente e operante nella memoria viva del popolo di Dio a lui affidato. Come il *sensus fidelium* nella comprensione della fede creduta, così lo è nella custodia delle fede celebrata"[8].

L'istruzione ha anche una dimensione persuasiva in quanto l'autorevolezza o la competenza dell'emittente, riconosciute dal destinatario, accrescono il valore dei consigli e delle regole ivi contenute. L'esistenza stessa di una tale Istruzione liturgica indica che il CCEO è stato frainteso e non sufficientemente assimilato nel lasso di tempo dalla sua pubblicazione fino alla data della pubblicazione dell'istruzione[9],

7 Congregazione per le Chiese Orientali, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali,* Libreria Editrice Vaticana, 1996.

8 Ibidem, nr. 23.

9 Parliamo di un arco di tempo di poco più di 5 anni: il Codice fu pubblicato da San. Giovanni Paolo II con la costituzione apostolica *Sacri canones*, il 18 ottobre 1990, mentre l'Istruzione porta la data

indicando l'esistenza di alcune lacune nell'interpretazione e nell'osservanza delle norme liturgiche.

Il culto dei Santi delle sacre icone o delle immagini e delle reliquie nel diritto canonico

È opinione comunamente condivisa dalla confessione cattolica ed ortodossa che il culto divino si distingue in culto di latria o adorazione, iperdulia o superveneerazione, e dulia o venerazione: di latria è il culto esclusivo, reso a Dio, cioè alla Trinità, alle singole Persone di essa; di iperdulia, reso a Maria, Madre di Dio; di dulia, reso ai santi.

Il culto dei santi, nato agli albori della Chiesa č uno degli elementi che caratterizzano il culto cattolico. Mentre nelle Chiese Ortodosse vengono venerati un numero di gran lunga inferiore di santi rispetto alla Chiesa Cattolica, le Chiese nate dalla Riforma Protestante di Lutero e Calvino non ammettono il culto dei santi.

Il codice sintetizza i principi dottrinali del culto della Santissima Vergine e dei Santi nell'articolo IV del Titolo XVI, *Il culto dei Santi, delle sacre icone o immagini e delle reliquie.* Il primo canone di questo articolo raccomanda la venerazione di Maria Madre di Dio e promuove il culto dei Santi (can. 883)[10]. Per favorire la santificazione del popolo di Dio si raccomanda alla speciale e filiale venerazione dei fedeli cristiani Maria, Vergine e Madre, con un culto che è essenzialmente cristologico. Il canone riassume mirabilmente quasi tutti dogmi della Chiesa sulla Vergine proclamandola Santa; Sempre Vergine; Madre di Dio; Madre di tutti gli uomini. Inoltre, è promosso il culto degli altri Santi, col cui esempio i fedeli cristiani sono edificati e con l'intercessione sostenuti. Il culto destinato a Maria si distingue fondamentalmente da quello tributato a Dio Uno e Trino, e viene caldamente raccomandato perché rendendo onore a Maria come Madre, anche il Figlio e meglio conosciuto e glorificato (SC 66). Il culto della Santissima Vergine e la venerazione che ha lei spetta risale alla Chiesa primitiva, specialmente in seno a quelle Chiese Orientali che aderendo agli insegnamenti del Concilio di Efeso del 431 hanno riconosciuto in Lei ciò che il Concilio ha dichiarato: Maria Santissima Madre di Dio.

Anche il culto dei Santi viene altresì raccomandato e incoraggiato per favorire con il loro esempio e la loro intercessione la santificazione dei fedeli. Affinché tale culto sia efficace, e quindi portatore della multiforme grazia che viene elargita attraverso la loro intercessione, egli deve essere sempre *vero* ed *autentico*, cioè riconosciuto come tale da parte dell'autorità competente della Chiesa. È lecito venerare con culto pubblico solo quei servi di Dio che sono stati ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa. Viene riservato al diritto definire le materie che riguardano il culto di Maria e dei Santi per quanto concerne il calendario, le norme liturgiche o altre prescrizioni di diritto particolare (can. 880, 657). Sempre nell'ambito del culto reso alla Vergine il codice impone agli aspiranti agli ordini sacri di onorare "con pietà filiale Santa Maria sempre Vergine, Madre di Dio, che Cristo costituì Madre di tutti gli uomini" (can.

di 6 gennaio 1996.

10 Il canone riproduce in termini precisi ciò che la Chiesa ha insegnato nel Concilio Vaticano II (specialmente LG 51, 53, 60-67; SC 103-105) ed in altri documenti magisteriali.

346 §1, 5°), mentre ai chierici viene stabilito come dovere quotidiano di venerare Santa Maria sempre Vergine Madre di Dio e di implorare da lei la grazia di conformarsi al suo Figlio (can. 369 §1).

È lecito venerare con culto pubblico solo quei servi di Dio che per speciale riconoscimento da parte dell'autorità ecclesiastica sono iscritti nel catalogo dei Santi e dei Beati: per essere iscritti in questo catalogo si devono osservare le norme speciali stabilite dal Romano Pontefice (can. 1057)[11]. Oltre al culto pubblico, riservato ai grandi santi, è esistito nella tradizione della Chiesa anche un culto non ufficiale e privato riservato ad alcuni santi poco conosciuti: questo culto era esercitato dai fedeli solo ed esclusivamente in forma privata. La Chiesa, secondo la sua tradizione, venera i santi e tiene in onore le loro reliquie autentiche e le loro icone. Le feste dei santi infatti proclamano le meraviglie di Cristo nei suoi servi e propongono ai fedeli opportuni esempi da imitare. I santi di importanza universale hanno una celebrazione estesa a tutta la Chiesa, ma altresì viene promosso anche un culto per quei santi che appartengono ad una o più tradizioni orientali e sono considerati santi di minore importanza, quindi godono di un culto meno esteso e circoscritto a determinate Chiese *sui iuris*. Rimane lecito venerare quindi chi è riconosciuto come santo e i beato; per quei servi di Dio che godono di fama di santità non ancora riconosciuta ufficialmente dalla Chiesa è riservato un culto privato e con delle preghiere autorizzate dalla competente autorità ecclesiastica[12].

La liturgia, la grande maestra della vita cristiana, ci insegna il modo giusto per una vera preghiera verso i Santi e quindi anche il vero significato della intercessione dei Santi. La stessa Liturgia eucaristica della tradizione bizantina č cosparsa di frequenti rinvii, dopo la misericordia supplicata a Dio stesso, all'intercessione della Vergine Maria e dei Santi.

L'utilizzo delle **icone** non è in contrasto con gli insegnamenti della Bibbia. Fu il Concilio di Nicea II che nel 787 definì e consacrò il culto delle icone da parte dei fedeli. Venne attribuito loro la stessa sacralità della croce, e di conseguenza il diritto di essere utilizzate sia nelle chiese, nell'ambito delle celebrazioni o come oggetto di venerazione da parte dei fedeli, sia nelle case private e nei luoghi pubblici. La venerazione delle icone ha dato vita nei secoli a molte forme di devozione popolare e hanno sicuramente contribuito in modo significativo alla diffusione della religione cattolica nel mondo.

---

11 La nuova legislazione per le cause dei santi stabilita da San Giovanni Paolo II, che con la costituzione apostolica "Divinus Perfectionis Magister" del 1983, detta le regole generali dei processi di beatificazione dei servi di Dio, rafforzando il ruolo dei Vescovo nella fase eparchiale (diocesana). Allo stesso tempo vengono messi in luce i fondamenti teologici di un tale processo affermando che ogni fedele è chiamato alla santità. Si aggiungono poi le "Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis", date dalla Congregazione per le cause dei santi nel 1983, che forniscono maggiori dettagli su tutta la materia.

12 Si veda nell'ambito del processo di beatificazione dei Servi di Dio appartenenti alla Chiesa Greco-Cattolica di Romania la Preghiera per la Beatificazione dei servi di Dio Valeriu Traian Frențiu, Iuliu Hossu, Alexandru Rusu, Ioan Bălan, Ioan Suciu, Vasile Aftenie e Tit Liviu Chinezu, vescovi morti in fama di martiri tra gli anni 1950-1970, munita di necessaria approvazione ecclesiastica. http://www.bru-italia.eu/news_56_it.php (consultato il 2.03.2018).

Per quanto riguarda le sacre icone o immagini il codice dispone che queste siano venerate nel modo e nell'ordine da determinare per diritto particolare delle varie Chiese *sui iuris* (can. 886). Il canone riporta fedelmente l'insegnamento conciliare che ordina di mantenere (*firma maneat praxis*) la prassi di esporre le immagini sacre nelle chiese per la venerazione dei fedeli: viene altresì indicato di esporre un numero limitato, secondo una giusta disposizione che non sia esagerata tale da favorire una "devozione sregolata" (SC 125).

La Chiesa ha sempre riconosciuto e difeso la legittimità del culto delle icone e ha fatto da sempre ricorso all'uso di immagini sacre per la loro venerazione. Nell'ambito delle Chiese orientali il culto delle icone e dei Santi è molto usato nella liturgia, e assume un aspetto fondamentale della vita liturgica[13]: l'icona riporta al suo prototipo, al Cristo Redentore e Salvatore ed è di aiuto al credente per raffigurarsi meglio l'invisibile e rendergli un culto visibile. La Chiesa pertanto ammette il culto delle icone in quanto rappresentano visibilmente l'invisibile: il Cristo, la Madre di Dio, i Santi, o scene della loro vita, che aiutano il credente a mettersi in contatto con la divinità. Dopo la consacrazione l'immagine sacra è utilizzata come oggetto di culto oppure semplicemente viene esposta per suscitare la pieta e la devozione a Dio, o al Santo, o alla realtà dogmatica e spirituale che in essa viene raffigurata. Questo è quindi un culto relativo perché non si esaurisce nell'immagine stessa ma rimanda sempre ad un'altra realtà. In quanto tale l'icona, che può assumere anche un grande valore artistico e materiale, diventa strumento di comunicazione della grazia divina: essa contiene anche una realtà ed un contenuto dogmatico speciale in quanto viene eseguita secondo precise prescrizione dell'arte sacra (erminia), viene benedetta e consacrata per essere adoperata nelle celebrazioni dei sacramenti o sacramentali.

Ogni Chiesa *sui iuris* gode di propri elementi tradizionali in cui le icone e le sacre immagini acquistano nella venerazione del popolo particolare rilievo. Questa prassi popolare, che può essere anche circoscritta a determinati territori, deve essere regolata dal proprio diritto particolare. Il diritto particolare può, in sintonia con il diritto comune, regolare anche il culto divino con delle proprie norme liturgiche che possono costituirsi come particolarità essenziali e determinanti per la rispettiva Chiesa: si pensi semplicemente ai rinomati luoghi di pellegrinaggi in chiese che custodiscono icone di grande valore spirituale e storico. Il modo in cui viene tratta la disciplina dell'esposizione delle icone è un tema che il diritto comune affida totalmente al diritto particolare. Spetta di conseguenza alla autorità ecclesiastica della Chiesa *sui iuris* regolare un tale culto anche con delle norme chiare che evitino gli eccessi, e non ultimamente una devozione disordinata. Rimane comunque come obbligo spettante al parroco e al rettore della Chiese di vigilare affinché nella propria chiesa, ed anche in altri luoghi della parrocchia non siano esposte, vendute oppure distribuite icone o immagini estranee all'autentica arte sacra (can. 665 – §1).

Per quanto riguarda le sacre icone che hanno un certo valore artistico o che sono insigni per antichità il codice limita la loro alienazione vietando sia il trasloco che l'alienazione se non col consenso scritto dato dal Gerarca che esercita la sua pote-

[13] Si pensi soltanto alle icone mineologiche del ciclo delle feste dell'anno liturgico, oppure all'Iconostasi quale parte integrante del luogo di culto.

stà sulla stessa Chiesa, fermi restando i cann. 1034-1041 (can. 887). Quando si tratta delle icone, che per la grande venerazione del popolo, godono non tanto di un valore materiale bensì di un valore spirituale ed affettivo, queste non possono *in alcun modo* essere validamente alienate, né trasferite perpetuo, se non con il consenso della Santa Sede o del Patriarca (can. 888). Anche se il codice non parla direttamente di quest'argomento, risulta chiaro il fatto che una debita custodia delle sacre immagini di un certo valore spirituale e artistico, nonché un loro accurato inventario, risulta come una reale necessità (cann. 1025-1026).

Le icone preziose e i cosiddetti beni preziosi non possono neppure essere restaurati se non hanno il consenso scritto dello stesso Gerarca che è tenuto a consultare degli esperti prima di accordarlo. Quindi l'alienazione delle icone valorose sono legate all'autorizzazione delle massime autorità ecclesiastiche, non esclusa la Santa Sede, il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale o il Patriarca (cann. 1036-1037).

Esporre pubblicamente una sacra icona al culto pubblico rende l'icona stessa inalienabile e intrasferibile; in tal modo l'icona diventa, con la venerazione in un determinato luogo, proprietà esclusiva di quel luogo. Il valore e la preziosità di queste icone o oggetti sacri viene stabilita e dichiarata dal vescovo eparchiale stesso che si avvale nella valutazione del parere offertoli da esperti di arte sacra. Quale custode che deve vigilare sulla retta amministrazione dei beni ecclesiastici che si trovano nel territorio della propria eparchia, e che sono sotto la sua propria amministrazione, il vescovo eparchiale può prudentemente permettere che tali oggetti di culto siano trasferiti altrove o addirittura alienati. Rimane comunque il divieto di allineare gli stessi sacri oggetti, o trasferirli per uso profano e nei luoghi privati (can. 1018).

Tra le manifestazioni della devozione cattolica nei confronti dei santi un rilievo particolare ha la venerazione delle loro **reliquie**. "La Chiesa, secondo la sua tradizione, venera i santi e tiene in onore le loro reliquie autentiche e le loro immagini Le feste dei santi infatti proclamano le meraviglie di Cristo nei suoi servi e propongono ai fedeli opportuni esempi da imitare" (SC 111).

Il termine deriva dal latino *reliquiae* e significa letteralmente "resti". La volontà di conservare questi "resti", oggetti appartenenti ed immagini di una persona defunta che gode della fama di santità è universalmente documentabile; anche dal punto di vista antropologico questa prassi è comprensibile e giustificabile. Nel Cristianesimo, la prassi di conservare i resti mortali prende di mira i santi martiri. Il culto cristiano delle reliquie ha dei precedenti molto simili nel mondo pagano. Nella Chiesa Cattolica il culto delle reliquie è sempre stato animato, come nel caso dei santi e delle sacre icone, dalla sola *venerazione* e non *adorazione* per i resti mortali di coloro che hanno seguito Cristo nel modo più autentico e puro possibile. La devozione cristiana nei confronti dei resti mortali di un martire o di un santo sono l'espressione della consapevolezza che nella persona ha operato la grazia di Dio. La Chiesa circonda di grande rispetto e venerazione le reliquie dei santi e dei martiri il cui corpo, come dimora delle Spirito Santo, è diventato strumento di virtù eroiche.

Il codice, nonostante ne parli in termini molto ristretti di questa realtà, evidenzia il rispetto che si deve non solo per i resti mortali del corpo dei santi e dei Martiri, ma anche per gli oggetti a loro appartenuti. Per quanto riguarda le reliquie il codice

è molto contenuto: non è lecito vendere le sacre reliquie. La disciplina canonica che regola l'alienazione o il restauro delle sacre icone si applica anche a loro (can. 888). Come nel caso delle sacre immagini anche il culto delle reliquie è relativo, in quanto non si presta alla reliquia in sé, ma è orientato al Santo a cui la reliquia si riferisce. Ovviamente, le sacre e reliquie hanno un valore religioso maggiore delle icone o delle sacre immagini, poiché sono i resti mortali appartenenti ai martiri e santi, il cui corpo è stato riconosciuto ufficialmente dalla Chiesa.

Nel suo titolo XVI, il Codice, come abbiamo avuto modo di vedere, colloca prima il culto dei santi, poi le immagini sacre e alla fine le reliquie. Il Catechismo della Chiesa Cattolica, pone invece le reliquie non più accanto alle immagini, ma accanto alle varie forme di pietà popolare, alcune delle quali (pellegrinaggi, processioni, santuari), hanno spesso come oggetto i santi o le loro immagini, o addirittura reliquie che le sono appartenute. Il catechismo asserisce infatti: "Oltre che della Liturgia dei sacramenti e dei sacramentali, la catechesi deve tener conto delle forme della pietà dei fedeli e della religiosità popolare. Il senso religioso del popolo cristiano, in ogni tempo, ha trovato la sua espressione nelle varie forme di pietà che circondano la vita sacramentale della Chiesa, quali la venerazione delle reliquie, le visite ai santuari, i pellegrinaggi, le processioni, la "via crucis", le danze religiose, il rosario, le medaglie, ecc ." (n. 1674).

Nella ricerca di un equilibrio: tra esagerazioni e legittimità

Il tema del culto dei santi delle icone e delle reliquie è impregnato di una caratteristica particolare che vede nella corretta devozione popolare una forma concreta di manifestazione della fede. Gli Apostoli e tutti gli altri che in un modo o altro entrarono in contatto con Gesù durante la sua vita terrena, venivano venerati in modo speciale nelle loro tombe vere o presunte. Le loro reliquie, che erano molto rispettate, hanno provocato un aumento nel culto e nei pellegrinaggi. Anche se agli inizi del cristianesimo l'attenzione cadeva oltretutto sui martiri, di cui resti mortali si raccoglievano e si seppellivano degnamente nelle catacombe che diventavano non solo luoghi di rifugio nelle persecuzioni ma anche campisanti, ulteriormente, nello sviluppo della storia ed anche con la conquista della libertà di culto, un accento particolare cade sui miracoli come segno o conferma della santità.

È chiaro che i miracoli o le grazie ricevute aiutavano ad aumentare la devozione popolare verso i santi; in tal modo il luoghi del martirio o della sepoltura diventano luoghi di erezione di santuari o basiliche, e di conseguenza anche mete di pellegrinaggi. In tal modo, un culto che era regolato dall'autorità competente, oltre che ai riti, ai pellegrinaggi, alle indulgenze, alle feste, agli anniversari, diventa una forma della religiosità popolare nella manifestazione della fede, conversione, penitenza e perdono. Tutta una realtà che rischiava di essere anche tributaria a degli abusi: la motivazione di atteggiamenti scorretti nei confronti di una tale pratica devozionale popolare non sta nell'atto stesso della fede nei confronti dei santi e delle loro immagini o reliquie, ma nell'incapacità di collegare e rapportare correttamente questi atteggiamenti all'insegnamento ufficiale del magistero della Chiesa. Oltretutto nel caso delle reliquie, per le quali la devozione popolare nel bisogno poneva molta

fiducia, ci troviamo davanti ad un realtà facilmente sottoposta a degli abusi che oltre ad opporsi al vere senso del culto inducono i fedeli ad atteggiamenti di indebita credulità[14].

Oltre le liturgie e i sacramenti anche "i pii esercizi del popolo cristiano" alimentano efficacemente la vita spirituale dei fedeli; fra questi degna menzione fanno specialmente quelli raccomandati dalla Sede Apostolica e praticati nelle varie Chiese particolari su mandato o con l'approvazione del Vescovo. Per cui "i *pii esercizi* del popolo cristiano, purché siano conformi alle leggi e alle norme della Chiesa, sono vivamente raccomandati [...]. Di speciale dignità godono anche quei *sacri esercizi* delle Chiese particolari che vengono compiuti per disposizione dei vescovi, secondo le consuetudini o i libri legittimamente approvati. Bisogna però che tali esercizi siano regolati tenendo conto dei tempi liturgici e in modo da armonizzarsi con la liturgia; derivino in qualche modo da essa e ad essa introducano il popolo, dal momento che la liturgia è per natura sua di gran lunga superiore ai pii esercizi» (SC 13).

Il concilio Vaticano II ha richiamato che tali espressioni cultuali siano conformi alle leggi e alle norme della Chiesa, e ha tracciato l'ambito della loro comprensione teologica e pastorale sottolineando il nesso stretto che queste debbano avere con la sacra Liturgia. Questo tipo di culto, che da sempre è esistito nella Chiesa, differisce essenzialmente dal culto di adorazione reso a Dio, ed è eminentemente adatto a promuoverlo. Nelle varie forme di devozione che ha approvato per i santi e specialmente per la Madre di Dio, la Chiesa ha mantenuto sempre entro i limiti di una sana ed ortodossa dottrina questo culto. Per questo motivo il Concilio "esorta tutti i figli della Chiesa a promuovere generosamente il culto, specialmente liturgico, verso la beata Vergine, ad avere in grande stima le pratiche e gli esercizi di pietà verso di lei, raccomandati lungo i secoli dal magistero della Chiesa; raccomanda di osservare religiosamente quanto in passato è stato sancito circa il culto delle immagini di Cristo, della beata Vergine e dei Santi. Esorta inoltre caldamente i teologi e i predicatori della parola divina ad astenersi con ogni cura da qualunque falsa esagerazione, come pure da una eccessiva grettezza di spirito, nel considerare la singolare dignità della Madre di Dio. [...] Sia nelle parole che nei fatti evitino diligentemente ogni cosa che possa indurre in errore i fratelli separati o qualunque altra persona, circa la vera dottrina della Chiesa. I fedeli a loro volta si ricordino che la vera devozione non consiste né in uno sterile e passeggero sentimentalismo, né in una certa qual vana credulità, bensì procede dalla fede vera...". (LG 67)

[14] In questa chiave va interpretata anche la recente *Istruzione della Congregazione delle Cause dei Santi su "Le reliquie nella Chiesa: Autenticità e Conservazione"*, Città del Vaticano, 16.12.2017. (consultato 22.03.2018) https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2017/12/16/0905/01939.html
Essenzialmente l'Istruzione indica la procedura canonica da seguire per verificare l'autenticità delle reliquie per garantire la loro autenticità. Altrettanto detta chiare regole per quanto riguarda tutte le procedure che le riguarda; la distinzione fra diversi tipi di reliquie; modalità di conservazione; competenze dei Vescovi in materia; divieto di alcun commercio.

Come conseguenza logica dell'insegnamento conciliare il *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e Orientamenti*[15] (=DPPL) pubblicato dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti nel 2002 traccia le linee emergenti e gli orientamenti per una corretta pratica della pietà popolare. Il *Direttorio* ha lo scopo di orientare, prevenire possibili abusi e deviazioni, e si costituisce come uno strumento costruttivo dal tono positivo. In questo senso fornisce sulle singole devozioni brevi notizie storiche, ricorda i vari pii esercizi in cui esse si esprimono, richiama le ragioni teologiche che le giustificano, offre suggerimenti pratici sul tempo, sul luogo, sul linguaggio e su altri elementi per una valida armonizzazione tra le azioni liturgiche e le varie forme di pietà popolare (DPPL 4). La finalità del Direttorio è prima di tutto quella di offrire ai Vescovi un aiuto perché oltre alla regolamentazione del culto liturgico siano incrementate e tenute in onore le preghiere e le pratiche di pietà del popolo cristiano che pienamente rispondano alle norme della Chiesa.

Il *Direttorio* desidera di considerare in forma organica i nessi che intercorrono tra Liturgia e pietà popolare, ricordando alcuni principi e dando indicazioni per la loro attuazione pratica. Ovviamente si tenta di interpretare in giusta maniera la pietà popolare che non va ignorata, ma per essere un "atto sempre più maturo e autentico" dei credenti «ha bisogno di una continua evangelizzazione» per essere purificata. "Conoscere il valore della pietà popolare, tutelarne la genuina sostanza, purificarla dove fosse necessario, illuminarla con la luce della Sacra Scrittura, orientarla alla Sacra Liturgia, senza contrapporla ad essa" sono solo alcune delle finalità del volume. Il testo parla anche di "atteggiamenti contrastanti" in merito alle diverse pratiche di religiosità popolare: "abbandono manifesto e sbrigativo" di forme di pietà popolare ereditate dal passato, oppure "attaccamento a modi imperfetti o errati di devozione", che allontanano dalla genuina rivelazione biblica. Il Direttorio mette anche in evidenza "le critiche ingiuste alla pietà popolare in nome di una presunta purità della fede". Risulta come urgente "l'esigenza di salvaguardare la ricchezza della pietà popolare"; allo stesso tempo, tuttavia, si fa presente il "bisogno di purificazione dagli equivoci e dai pericoli di sincretismo". Senza questa componente interiore c'è il rischio che la gestualità simbolica scada in consuetudini vuote e, nel peggiore dei casi, nella superstizione.

È questo uno dei maggiori motivi che giustificano la necessità di una rinnovata evangelizzazione della pietà popolare che esige un giusto rapporto con la Liturgia proprio per evitare gli squilibri che possono trovare radice in atteggiamenti errati. Alcuni atteggiamenti di questo tipo possono essere identificati nella "debole consapevolezza o la diminuzione del senso della Pasqua e del posto centrale che essa

[15] Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e Orientamenti*, Città del Vaticano, 2002. (DPPL). http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_it.html (consultato 21.03. 2018). Nonostante al nr. 5 rammenti che "Le proposte operative, che riguardano soltanto la Chiesa latina e prevalentemente il Rito Romano, sono indirizzate anzitutto ai Vescovi, a cui spetta il compito di presiedere la comunità di culto diocesana, di incrementare la vita liturgica e di coordinare con essa le altre forme cultuali...", in virtù del canone 1492 CCEO il Direttorio, conservando l'indole della vita liturgica orientale, va applicato anche alle Chiese Orientali Cattoliche.

occupa nella storia della salvezza", "nell'affievolimento del senso del sacerdozio universale" come anche "nella non conoscenza del linguaggio proprio della Liturgia – la lingua, i segni, i simboli e i gesti rituali...- , per cui ai fedeli sfugge in gran parte il significato della celebrazione". "Il corretto rapporto tra liturgia e pietŕ popolare – si legge nel Direttorio – puň venire turbato quando si attenua la coscienza di alcuni valori essenziali della liturgia": un atteggiamento, questo, che va corretto attraverso "un'accorta e perseverante azione catechetica e pastorale". (DPPL 48-49). Vengono ovviamente sottolineati anche i pericoli che possono minacciare "gli innegabili valori della pietà popolare": una scarsa presenza di elementi essenziali ed autentici della fede cristiana, quali il significato salvifico della Risurrezione di Cristo; un mancato senso di appartenenza alla Chiesa; uno squilibrio tra il culto dei Santi, talvolta esagerato a discapito del culto sovrano dovuto alla sovranità di Gesù Cristo e del suo mistero; un inadeguato contatto diretto con la Sacra Scrittura; una scarsa vita sacramentale; la tendenza a separare il momento cultuale dalla vita concreta; la concezione utilitaristica di alcune forme di pietà; l'uso eccessivo ed indiscriminato di segni, gesti e formule alla ricerca dello spettacolare; il rischio, in casi estremi, di favorire comportamenti legati alla superstizione, alla magia, al fatalismo o all'oppressione. Nel rimediare queste eventuali carenze e difetti della pietà popolare, il Magistero ribadisce con insistenza la necessità di "evangelizzare" la pietà popolare, "porla in contatto fecondo con la parola del Vangelo" (DPPL 65-66).

Non per ultimo è necessario educare nella differenza fra la devozione autentica, sana e ortodossa[16] e la superstizione, "segni divini e miracoli" e fenomeni paranormali, che induco il fedele ad assumere una fede priva di fondamenti teologici. L'esistenza di queste forme distorte di religiosità, lungi dal promuovere una partecipazione attiva all'interno della Chiesa, creano piuttosto confusione e possono favorire una pratica religiosa meramente esteriore e svincolata da una fede ben radicata e interiormente viva. Per questo l'educazione al culto e alla pietà dev'essere sempre purificata.

In sostanza, il Magistero della Chiesa offre una visione globale sul tema del culto dei santi, una disciplina che va assolutamente rispettata, soprattutto da parte dei pastori d'anime che agiscono nel campo pastorale. Tuttavia si notano usanze e pratiche popolari, alcune volte anche alimentate da ignoranti e all'insaputa dei pastori delle anime, che si fermano spesso sul piano esteriore del culto oppure al livello delle proprie suppliche dell'intercessione dei santi. In tale situazione non resta che prendersi cura della corretta comprensione del culto attribuito ai santi. Bisogna che si elimini dalla pietà popolare tutto ciò che è estraneo o addirittura erroneo, e che a volte si manifesta persino sotto forma di pratiche caratteristiche di magia ed eccessi ingiustificati[17]. Ridando alle pratiche del popolo il loro vero significato ecclesiale e leggendo ogni manifestazione cultuale in stretta connessione con il Mistero Pasquale di Cristo che è il centro e il fondamento dell'anno liturgico diventa una necessità.

[16] Il termine va inteso nella sua accezione teologica e non confessionale, e quindi di culto retto, conforme, autentico e valido. In ambito ortodosso romeno,

[17] Făgeţeanu A., Stanciu M., De ce caută omul contemporan semne, minuni și vindecări paranormale? Un răspuns ortodox, Ed. Sofia, București, 2004, 48-56.

Tale impostazione ha un suo scopo: la chiara comprensione della pietà popolare che sempre deve fare parte del culto della Chiesa, non separata, contraddistinta o addirittura in opposizione al culto, ma parte integrante di questo, anche quando parliamo di culto privato.

Al posto delle conclusioni

Per i cristiani il santo è colui che pienamente risponde alla chiamata di Dio ad essere così come Egli lo ha pensato e creato. Coloro che nel linguaggio comune vengono chiamati "i santi" non sono altro che cristiani che hanno risposto in pienezza a quella vocazione alla santità propria di ogni credente. La fede cattolica insegna che Dio ha per ogni persona un particolare disegno salvifico, ed assegna ad ognuno un posto preciso nella comunità dei credenti. Ogni santo riconosciuto ufficialmente dalla Chiesa è originale e unico nella sua santità; ogni santo si è fatto imitatore di Cristo vivendo il Vangelo in un modo originale nel suo tempo, nella sua storia, con la sua personalità, nella sua condizione di vita. I santi non si sono accontentati di imitare altri, ma hanno affrontato il rischio di "reinventare" personalmente la fede ricevuta dalla tradizione della Chiesa, facendola diventare un elemento costitutivo della loro personalità e della loro vita quotidiana. Non esistono dunque caratteristiche univoche di santità, ma nella teologia cattolica, ognuno ha una santità particolare da scoprire e porre in atto. Santo, può e deve essere chiunque, senza la necessità di particolari doni o capacità. Tra i santi che la Chiesa riconosce se ne distinguono alcuni che, nella fede, sono stati posti da Dio in particolare evidenza come, ad esempio, i martiri, i dottori, i grandi fondatori di ordini religiosi o i grandi riformatori della Chiesa.

Per impostare correttamente la questione del culto dei santi che coinvolge maggiormente anche l'utilizzo delle sacre immagini o delle reliquie dobbiamo partire dal fatto che il vero culto consiste nella propria santità, di cui Dio è l'unico destinatario: "Siate santi, perché io sono santo" (Lev. 19,2). I santi di cui parla il Nuovo Testamento sono una categoria caratterizzata non tanto dalla perfezione morale, ma piuttosto dall'appartenenza a quella comunità che diventa Chiesa e che viene fondata sulla fede ricevuta nel Battesimo.

Nell'impegno di proporre ai cristiani del nostro tempo una nuova evangelizzazione anche sulla realtà teologica che riguarda il culto dei santi, non si possono trascurare i molteplici volti della pietà popolare. Tutti questi volti e manifestazioni di culto, ben canalizzate e debitamente accompagnate, favoriscono un fecondo incontro con Dio, un'intensa venerazione del Santissimo Sacramento, una profonda devozione alla Vergine Maria e anche ad altri Santi, e non per ultimo una presa di coscienza di appartenere alla Chiesa. Il culto dei Santi, delle icone e delle reliquie devono comunicare la fede, avvicinare i fedeli ai sacramenti, rafforzare i vincoli di amicizia e di unione familiare, come pure incrementare la solidarietà e l'esercizio della carità.

La fede deve essere di conseguenza la fonte principale del culto dei Santi, affinché questo non si riduca a una semplice espressione culturale. Questo deve essere assolutamente in stretta relazione con la sacra Liturgia, la quale non può essere sostituita da nessun'altra forma religiosa. Nel culto dei Santi, che può sbocciare anche in forme particolari di pietà popolare s'incontrano molte espressioni di fede legate alle

grandi celebrazioni dell'anno liturgico, in cui il cristiano riafferma l'amore che sente per Gesù Cristo.

Il nostro culto porta con sé una dimensione esistenziale, quella di imitare i santi nella loro risposta alla grazia di Dio, in vista della nostra personale santificazione. In questa prospettiva si collocano la memoria, la venerazione, la devozione, la celebrazione dei santi sotto varie forme di culto, finalizzate all'imitazione di Cristo, che li ha resi tali.

BIBLIOGRAFIA

Andrijišyn J., "Il diritto particolare della Chiesa „sui iuris": i problemi e le prospettive per la Chiesa greco-cattolica ucraina" in Congregazione per le Chiese orientali, *Simposio internazionale „Ius ecclesiarum vehiculum caritatis"* Città del Vaticano, 2001, 643-658, 644-645.

Bergamini A. , Culto, in: Sartore D. – Triacca A. M. – Cibien C. (ed.), *Liturgia*, Edizioni san Paolo, Milano, 2001, 503-513.

Bleiziffer W., "Formarea pastorală și liturgică a preoților greco-catolici în lumina CCEO. Studiu liturgico-canonic", în *Acta Blasiensia I, Coordonatele preoției greco-catolice – istorie și actualitate*, Editura Buna-Vestire, Blaj, 2002, pp. 71-86.

Braniște E., *Liturgica generală,* Editura IBMBOR, București, 1993.

Brown P., *Il culto dei santi,* Piccola Biblioteca Einaudi, 2002.

Castellano J., Religiosità popolare e Liturgia, in: Sartore D. – Triacca A. M. – Cibien C. (ed.), *Liturgia*, Edizioni san Paolo, Milano, 2001, 1595-1626.

Cattaneo E., *Il culto cristiano in Occidente*, Roma, 1984.

Cibien C., Cultura e Liturgia, in: Sartore D. – Triacca A. M. – Cibien C. (ed.), *Liturgia*, Edizioni san Paolo, Milano, 2001, 521-536.

Concilio Vaticano II, Enchiridion Vaticanum (EV) 1/1962-1965.

Congregazione delle Cause dei Santi, *Istruzione su "Le reliquie nella Chiesa: Autenticità e Conservazione",* Città del Vaticano, 16.12.2017.

Congregazione Per Il Culto Divino E La Disciplina Dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Città del Vaticano 2002.

Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e Orientamenti*, Città del Vaticano, 2002.

Congregazione per le Chiese Orientali, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali,* Libreria Editrice Vaticana, 1996.

Del Giudice G., *Manuale di diritto ecclesiastico*, Milano, 1955.

Delehaye H., *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles, 1933.

Della Torre L., Pastorale liturgica, in: Sartore D. – Triacca A. M. – Cibien C. (ed.), *Liturgia*, Edizioni san Paolo, Milano, 2001, 1450-1471.

Dumnezeieștile și Sfintele Liturghii ale celor dintre Sfinți Părinții noștri Ioan Gură-de-Aur, Vasile cel Mare și Grigore Dialogul, precum și rânduiala Vecerniei, Utreniei, ca și altele de trebuință la Sfintele Slujbe, cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Lucian Mureșan, Arhiepiscop și Mitropolit de Alba-Iulia și Făgăraș, Roma-Blaj, 1996.

Dupuis C., *Compendio dell'origine di tutti i culti*, Foggia, 1982.

Eliade M., *Traité d'histoire des religions*, Parigi, 1951.

Făgețeanu A., Stanciu M., *De ce caută omul contemporan semne, minuni și vindecări paranormale? Un răspuns ortodox,* Ed. Sofia, București, 2004.

Grabar A., *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Parigi, 1946;

Jemolo C., *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano, 1954.

Midili G., La pieta popolare come "luogo teologico" della misericordia di Dio, in *Notitiae Congregtio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, 581-586, Vol. 51 (2015), num. 1-6, 240-253.

Mosso D., Aspetti teologici e problemi pastorali del culto dei santi, in *Rivista Liturgica* 65/1978

Pinto P. V. (a cura di), *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001.

Pinto P. V. (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico, Studium Romanae Rotae Corpus Iuris Canonici I*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001.

Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus,* Libreria editrice Vaticana, 1995.

Reik T., *Il rito religioso*, Torino, 1949.

Rus C., "Chestiunea liturgică în CCEO", in *Cultura Creștină*, nr. 3-4, 2006, pp. 88-97.

Salachas D., "Sussidio e proposte per l'elaborazione del diritto particolare delle Chiese orientali sui iuris", in *Apollinaris*, 78 (2005) 3-4, 679-735, Roma, 644-645.

Sodi M., Culto dei santi, in: Sartore D. – Triacca A. M. – Cibien C. (ed.), *Liturgia*, Edizioni san Paolo, Milano, 2001, 1836-1853.

Stan A. – Rus R., *Istoria religiilor,* Editura IBMBOR, București, 1991.

Tamaș I., *Lecții de drept canonic,* Sapientia, Iași, 2013.

van der Leeum G., *L'uomo primitivo e la religione*, Torino, 1961;.Žužek I., *Index analiticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, *Kanonika* 2, Pontificium Istitutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992,

Vývoj myšlienky existencie chrámu v Starom zákone

MARTIN TKÁČ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The contribution, titled The Development of the idea of a Temple´s Existence in the Old Testament, tries to describe the basic framework of the existence of temples as buildings. The main aim of this idea is to answer the questions such as: How to perceive the temple and its existence in comparison with the God´s demand not to build a temple in the Old Testament? And in the New Testament, Jesus Christ says of the need to worship God in Spirit and in Truth. The article is based on these two milestones. However, the scope of the contribution is limited to the importance of the temple in Judaism. This is the way how to point out the unifying element among these two Testaments.*

Key words: *The Temple. The Tent. The Mercy Seat. People.*

Uvedenie do problematiky: Príbytok Boha v Biblii

Ak chceme pochopiť zmysel existencie kresťanských chrámov na zemi a tým aj význam a symboliku byzantského chrámu, či sú v zhode s Božou vôľou, musíme sa pozrieť na jednotlivé dejinno-vývojové etapy a to nie len dejín Cirkvi, ale aj celej starozákonnej doby, ba aj kultových predžidovských, mimožidovských a mimokresťanksých priestorov. Treba totiž akceptovať fakt náboženskej kontinuity ľudstva.[1]

Židovský národ putoval a hľadal svoje miesto, svoj príbytok. Preto nám hebrejský text ukazuje na bežný izraelský príbytok od *„stanu až po pevnosť a dom"*. Niektoré termíny sú použité aj pre označenie Božieho príbytku. Použité výrazy pre príbytok pripomínajúce stan sú: *'ohel* (napr. 2Kr 14,12; Job 12,6) *miškán* (napr. Ex 26,1; Ex 40,34; Lv 26,11). Pre trvalejší príbytok je v hebrejskej biblii použité slovo *má'ôn*, ktoré je v prenesenom význame použité aj pre Boží príbytok v nebi, v slovenskom preklade ako svätyňa (Dt 26,15; Ž 74,7; Ž 84,2; Ez 37,27). Použité sú tiež výrazy *jášab, mákôn, miškán* a *bajit* = dom (1Kr 6,16).[2] Vidíme teda, že tak ako sa vyvíjal život izraelského národa a zdokonaľovali sa jeho príbytky, tak sa postupne dostávali aj pomenovania a myšlienka zhotovenia Božieho príbytku uprostred nich. Sám Boh im sľúbil, že bude bývať uprostred svojho ľudu a zbuduje svoj príbytok: *„Postavím si príbytok*

[1] Porov. RAKOVANOVÁ, L . – HNILICKÝ, J.: *Predjustiniánsky vývoj byzantského chrámu. In: Chrám v byzantskej tradícii.* Prešov : Petra, 2008. s. 13; V posledných desaťročiach sa vo veľkej miere rozvíjajú smery židovskej teológie kresťanstva a kresťanskej teológie judaizmu. Čo potvrdzuje potrebu chápania kontinuity a reciprocity v chápaní hebrejskej biblie medzi týmito dvoma náboženstvami. Porov. HOŠEK, P.: *Židovská teologie křesťanství.* Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, s. 11-15.

[2] Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. s. 964.

medzi vami a nebudem cítiť voči vám odpor, budem chodiť uprostred vás a budem vaším Bohom, a vy budete mojím ľudom." (Lv 26,11-12).

Prvým príbytkom, ktorý vyvolený národ zhotovil bol stan.[3] Stánok zjavenia hebr. *,óhel mô'éd,* pričom prvé slovo *,óhel* znamená stan a *mô'éd* označuje čas, okolnosti alebo miesto pevnej dohody, zmluvy. Môže to byť miesto odlišné od všetkých ostatných miest svojim zvláštnym určením alebo prítomnosťou zvláštnymi silami. Napríklad miesto žijúcich (zhromaždenie žijúcich, porov. Job 30,23), mýtická babylonská hora (hora zhromaždenia, porov. Iz 14,13). Preto je aj *,óhel mô'éd* často prekladané aj ako stánok stretnutia, zhromaždenia (porov. 2Krn 1,3). To vytvára presnejší význam, ktorý znamená miesto určené pre stretávanie sa s Bohom (Ex 25, 22; Nm 7,89), miesta, kde sa zjavuje božská moc a kde je táto moc pre Izrael zjavná. Je to miesto duchovného spojenia medzi Bohom a človekom, je znamením Božej prítomnosti uprostred vyvoleného ľudu (Ex 25,8; Ez 37,27). Táto prítomnosť Boha je ustanovená, dohodnutá znamením, ktoré je súčasne svedectvom pre ľud. Tým znamením boli predovšetkým kamenné dosky Desatora (Ex 25,16; Ex 31,18). V Starom zákone nachádzame dvojaké miesto pre tento stánok, ktoré pochádzajú z dvojakej tradície:[4]

1. Von z tábora – kto hľadal radu u Boha, musel vyjsť von z tábora ku stánku zmluvy (porov. Ex 33,7; Ex 33,11). Táto tradícia opisuje najstaršiu podobu stánku zmluvy, ktorý existoval ešte asi pred Mojžišom v Egypte a bol podobný posvätným egyptským stánkom.
2. Uprostred tábora – (Ex 25-27; 30-31; 35-40) tu vyjadruje základnú myšlienku: Boh je uprostred Izraela. Táto tradícia opisuje už ďalší vývoj, plný symboliky alebo ako tvrdia iní bádatelia o premietnutí neskoršej zložitej chrámovej bohoslužby, ktorej predobrazom bol práve stánok stretnutia. Keď bol stánok zjavenia odovzdaný do služieb kňazom, už sa vždy umiestnil doprostred tábora Izraelitov.[5]

Tu sa už začína prelínať počiatočná myšlienka blízkosti Boha, uprostred svojho ľudu a postavenia chrámu s jeho bohoslužbou. Starozákonní redaktori mali určite pred očami aj ideálny stánok stretnutia, ktorý bol vykreslený kňazskými kruhmi v tzv. Kňazskom kódexe[6] v celom Pentateuchu. Ten vyjadroval svätosť Boha ako neprístupnú a dokonalú. Na to naráža i text o vzniku stánku stretnutia, ktorý nariadil zhotoviť Boh Mojžišovi podľa videnia, ktoré videl na hore Sinaj: *„Celkom podľa*

3 Stan – hebr. suka je príbytok, ktorý používali Izraeliti na púšti. Preto by sa nemal stan (suka) zamieňať so stánkom zmluvy – hebr. miškan. Porov. NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, 2009. s. 188. Od suka je odvodený aj sviatok Sukot, ktorí Izraeliti slávia ako pripomienku na východ z Egypta. Názov je odvodený od stanu, teda chyži, ktorá bola prenosná. Porov. DIVECKÝ, J.: *Židovské svátky. Kalendářem od Pesachu do Purimu*. Praha : P3K, 2005. s. 45.

4 Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. s. 964.

5 Porov. NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, 2009. s. 188.

6 Kňazský kódex alebo spis, prameň označovaný ako dokument P- Priesterkodex prezrádza nomistické, kňazské a chronologické tendencie. Absolútne sú vynechané antropomorfizmy, Boh je transcendentná bytosť, štýl je abstraktný a trochu rozvláčny. Zostavil ho Ezechiel a kňazi počas exilu (ok. r. 550) a Ezdráš ho verejne prečítal roku 444 pred Kr. v Jeruzaleme (Neh 8,1-10). TYROL, A.: *Všeobecný úvod do historických kníh Starého zákona*. Svit : KBD, 2000. s. 6-7.

toho, čo ti teraz ukážem, podľa vzoru príbytku a podľa vzoru všetkého jeho náradia to vyhotovíte!" (Ex 25,9). Ľud zbieral medzi sebou drahé kovy, kamene, tkaniny, rôzne kože napr. z delfína, olej, sviečky, vonné látky (porov. Ex 25,2-7). Stánok bol postavený tak, aby vyjadroval stúpajúce stupne posvätnosti.[7]

1. Sieň príbytku (nádvorie okolo stánku, v podobe obdĺžnika). V nádvorí sa nachádzal oltár pre zápalné obete (celopaly). Medzi stánkom a oltárom bolo medené (bronzové) umývadlo, ktoré bolo podľa tradície vyrobené zo zrkadiel, ktoré darovali ženy posluhujúce pri vchode do stánku zjavenia (Ex 38,8). Umývadlo slúžilo na umývanie rúk i nôh pre kňazov a levitov (Ex 30,17,21).
2. Vlastný príbytok (svätostánok). Na plátne stien boli vyšité obrazy cherubínov[8]. Nad príbytkom z drahých tkanín bola drevená konštrukcia obložená zlatým plechom. Cherubínov bolo vidieť zhora i po stranách ako symbol nebeského príbytku, ktorý obsluhujú. Priestor vo vnútri bol rozdelený na dve časti v pomere 2:1, rozdeľovala ich opona. Väčšia z oddelení sa nazývala svätyňa hebr. *kódeš* – prvý stánok. Menšie oddelenie sa nazývalo svätyňa svätých (najsvätejšie miesto) hebr. *kódeš ha-k°dáším* – druhý stánok. Vo svätyni bol stôl pre predkladané chleby, sedemramenný svietnik[9] (Ex 25,23; Ex 37,17) a kadidlový oltár (Ex 30,7; Ex 37,25-28). Stôl pre chleby sa nazýval aj čistým stolom (Lv 24,6) a bol obložený zlatým plechom. Kadidlový oltár stál pred oponou pred vchodom do svätyne svätých a pálilo sa na ňom kadidlo ráno a večer.
3. Svätyňa svätých – bola úplne tmavou miestnosťou, v ktorej sa nachádzali kultové predmety ako truhla svedectva (archa) a zľutovnica. Archa bola obložená z vnútra i zvonka zlatom. Vo vnútri sa nachádzali kamene zákona – Desatoro. Na arche spočíval vlastný trón Boha, teda zľutovnica s dvoma cherubínmi, ktorí ju svojimi krídlami zakrývali a tváre mali otočené k zľutovnici.

Vidíme, že stánok a každá jeho časť mala svoj význam i stupeň priblíženia sa k neprístupnému Bohu. Znakom jeho prítomnosti bol oblak, ktorý napĺňal stánok a archa. Už počas putovania Izraela po púšti oblačný stĺp nielen symbolizoval ale aj ukazoval cestu a dával istotu Božej ochrany (porov. Ex 13,21nn; Nm 10,34; Num14,14nn). Taktiež tento oblačný stĺp zostupoval na stánok zmluvy (porov. Ex 16,10; Ex 33,9n; Ž 99,7).[10]

---

7 Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. s. 964.

8 Cherubíni – anjelské bytosti, o ktorých je prvá zmienka v Gn 3,24, vystupujú ako strážcovia rajskej záhrady. Porov. NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, 2009. s. 95.

9 Menora – sedem ramenný stojan pre svetlá, svietnik. Pôvodná menora bola bohato zdobená a zlatá, predpokladá sa, že bola uložená aj do Šalamúnovho chrámu. Sedem sviec menory predstavuje sedem stupnov ľudskej múdrosti a sedem dní stvorenia, smeruje k Arche zmluvy a k Tóre. Čisté zlato predstavuje čisté myšlienky, rýdzosť- túžbu po pravde. Menora sa zapaľovala každý deň, čím sa poukazovalo na nutnosť každodenného pravidelného štúdia. Porov. NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, 2009. s. 112; DIVECKÝ, J.: *Židovské svátky. Kalendářem od Pesachu do Purimu*. Praha : P3K, 2005. s. 68.

10 Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. s. 523.

«Archa bola považovaná za prázdny trón, na ktorý zostupovala samotná šekina – mrak Božej prítomnosti. Cherubíni, predstavujúci základné prvky sveta, na nej zosobňovali „služobníkov trónu". Nie sú len nejakými samostatnými božstvami, ale výrazom adorácie všetkých tvorivých síl jedinému Bohu. „Ty tróniš medzi cherubínmi" – takto sa zvoláva Boh, ktorého ani nebo nemôže obsiahnuť a ktorý si za „podnožku" svojej prítomnosti zvolil archu. V tomto zmysle archa predstavuje niečo ako skutočnú Božiu prítomnosť medzi jeho ľudom. Zároveň je dojemnou formou neobrazovosti starozákonného kultu, ktorý Bohu ponecháva vlastnú suverenitu a podáva mu nanajvýš rohož pod Jeho nohy.»[11]

Zľutovnica hebr. *kappóret* (zmývať, v prenesenom význame zmierenie), ktorá tvorila Boží trón bola zlatá doska, položená na arche. Nie ako obyčajný vrchnák, lebo zľutovnica nebola súčasťou archy zmluvy, ale tvorila samostatný kultový predmet (1Krn 28,11). Podobnú zľutovnicu dal zhotoviť kráľ Šalamún v jeruzalemskom chráme.[12]

Veľkňaz mal právo vstúpiť do svätyne svätých len raz v roku na deň zmierenia, pretože len v tento deň sa stretli tri rozmery svätosti: svätosť ľudská, svätosť miesta, svätosť času.[13] Obyčajný kňaz zase mohol vstupovať len do svätyne. Ľudu bolo vyhradené len nádvorie. Aj kultové predmety určovali posvätné stupne. Vchod nádvoria bol síce zastrený výšivkami ale bez cherubínov, opona vo svätyni svätých ich už obsahovala. Takisto podstavce pri vchode boli z mede (bronzu), ale stĺpy na ktorých bola opona už boli zo striebra. Predmety vo svätyni boli len pozlátené, no zľutovnica bola z rýdzeho masívneho zlata. Symbolika celého stánku zjavenia odráža myšlienku jediného Boha vo svojom ľude. Geometrické rozmery a presná súmernosť symbolizovali dokonalosť a harmóniu Božieho charakteru. Svätyňa svätých v zahalená do úplnej temnoty odzrkadľovala nepristupiteľnú svätosť Boha. Predsieň, svätyňa a svätyňa svätých boli pôvodne obrazom zeme, neba a neba nebies, ale neskôr označovali tri teokratické stupne spoločnosti: ľud, kňaz a najvyšší kňaz, ktorý bol prostredníkom medzi Bohom a ľuďmi.[14]

Jeruzalemský chrám

Otázka prítomnosti Boha sme sa dotkli už pri prvom príbytku, stánku. Druhým a pre Židov najdôležitejším symbolom ale aj reality prítomnosti jediného Boha uprostred svojho ľudu je chrám hebr. *bejt ha-mikdaš* – dom svätyne a *bejt ha-bchira* – vyvolený dom. Boh má v ňom svoje prvoradé miesto. Je zárukou jeho blízkos-

11 RATZINGER, J.: *Duch liturgie.* Trnava : Dobrá kniha, 2005. s. 22.

12 Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha : Kalich a Česká biblická spoločnosť, 1992. s. 899.

13 Výročný deň zmierenia – Jom kipur, sa slávi podľa židovského kalendára 10. tišri, pre mnohých sa jedná o najvýznamnejší deň v židovskom kalendári. V tento deň prišlo odpustenie Boha za zhotovenie zlatého teľaťa, v tento deň sa Abrahám obrezal a uzavrel zmluvu s Bohom. Preto sa v synagógach vyznávajú hriechy. Nejedná sa však len o hriechy, ktoré si človek uvedomuje ale najmä o tie, ktoré si neuvedomuje a predsa ich spáchal. Symbolika odevu, kde mnohí sú odetí do bieleho odevu napovedá pohrebné rúcho teda smútok no zároveň veľkňazský odev, znak čistoty. Niektorí stoja celý deň, aby sa tak pripodobnili stále stojacim anjelom pred Bohom, ktorí sa ustavične modlia. DIVECKÝ, J.: *Židovské svátky. Kalendářem od Pesachu do Purimu*. Praha : P3K, 2005. s. 43-45.

14 Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha : Kalich a Česká biblická spoločnosť, 1992. s. 964.

ti a potvrdenia jeho požehnania. Izraeliti potom ako putovali so stánkom zjavenia po púšti mali vytvorené kultové miesta – svätyne ako napr. v Šíle (Joz 18,1), v Sicheme (Joz 24,25), v Magidde, v Beteli (2Kr 23,15) atď. Ako tieto svätyne vyzerali je ťažké zistiť. Existencia týchto miest spôsobovala nejednotnosť kultu a národa. Aj z tohto dôvodu vznikla u kráľa Dávida túžba po chráme. V 2Sam 7 sa opisuje udalosť ako Dávid hovorí prorokovi Nátanovi, že on býva v cédrovom dome a Božia archa býva v koženom stane. Nátan sa potešil tejto myšlienke, postaviť chrám, no Boh tieto plány zdržal na čas jeho syna Šalamúna. Zaujímavosťou je však akoby výčitka Dávidovi: *„Ty mi chceš postaviť dom, v ktorom mám bývať?“* (2Sam 7,5) a Boh pokračuje, že keby chcel dom, tak by to povedal už dávno svojim sudcom. Z tohto dôvodu chrám postavil jeho syn, kráľ Šalamún asi v roku 950 pred Kristom. Tento chrám stál na hore Morja na humne Jebuzejca Areunu (2Sam 24,18), dnešnej Chrámovej hore (Har ha-bajit). Ako presne chrám vyzeral je ťažké zistiť aj podľa 1Kr 6, kde je jeho popis. My sa obmedzíme len na základné atribúty tohto chrámu a základnú symboliku, pretože chrám prebral význam stánku zmluvy. Bol obklopený rozľahlým nádvorím a ohradou. Vnútro chrámu bolo trojdielne ako to bolo v tej dobe bežné pre iné chrámy asi pod vplyvom babylonskej kozmologie, kde nebeský svet je rozdeľovaný na tri časti. Najsvätejšia miestnosť bola svätyňa svätých a bola najtmavšou miestnosťou, hoci jej steny boli vraj obložené zlatom. Tu bola aj archa zmluvy s Desatorom a zľutovnica s cherubínmi. Druhou miestnosťou bola svätyňa. V nej bolo 10 zlatých svietnikov po 5 na každej strane a horeli vo dne i v noci. Bol tu aj stôl na predložené chleby, iné posvätné nádoby, kadidelnice a zlatý oltár. Pred svätyňou bola predsieň cez ktorú sa po schodoch zostupovalo do nádvoria. Tu bolo miesto určené pre kňazov na vyššom nádvorí a nižšie položené pre ľud. Na kňazskom nádvorí bol medený oltár pre zápalné obety. Bolo tu aj medené more, ktoré malo symbolizovať praoceán, z ktorého vyšiel život. Tiež desať umývadiel pre umývanie obetí.[15] Šalamúnov chrám po architektonickej stránke vypĺňal teologickú stránku. Tu nešlo o príbytok pre archu zmluvy ako symbolu prítomnosti Boha ani o kráľovskú svätyňu, ktorá prilieha k domu kráľa. Chrám bol zdôraznením Božej jedinečnosti a univerzalizmu. Aj keď Boh , ktorého nebesá nebies nemôžu obsiahnuť (1Kr 8,27) sa rozhodol, že bude bývať uprostred ľudu v chráme a napriek tomu ostáva od neho oddelený, pretože zostáva v oblaku (1Kr 8,12) tým sa odlišuje židovský chrám od ostatných chrámov okolitých národov, kde božstvo bolo vystavované tak, aby ho bolo vidieť.[16]

Podľa Dt 12,5 a po sústredení kultu do Jeruzalema (622/621 pred Kristom)sa presadilo presvedčenie, že môže existovať len jeden chrám a to ten v Jeruzaleme. Lebo to bolo miesto Božieho prebývania a v ňom sa odzrkadľovala nebeská realita.[17]

---

15 Porov. NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, 2009. s. 59.

16 Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. s. 241.

17 Ostatné svätyne boli označované pod hriechom Jeroboama, ktorý v severnej ríši vybudoval štátnu svätyňu. V skutočnosti existovalo takýchto svätýň podobných chrámu v Jeruzaleme viac. Podľa historických prameňov aj sám kráľ Šalamún dal postaviť takýto chrám v Arade. Porov. SCHUBERT, K.: *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha : Vyšehrad, 2010. s. 117.

Šalamúnov chrám bol zničený v roku 586 pred Kristom Babylončanmi. Druhý chrám bol postavený po návratu z babylónskeho zajatia okolo roku 516/515 pred Kristom a niekoľkokrát prestavaný. Vrcholnú fázu nadobudol za Herodesa I. Veľkého. V podstate sa uvádza, že Herodes postavil novú stavbu, dvakrát väčšiu ako bola predtým. Stavba bola z bieleho mramoru, zdobeného zlatom so strechou z cédrového dreva a vchodom, ktorý mal sedem brán a štyri mosty. Prídavkom bola synagóga a komnata pre zasadanie Sanhedrinu. Tento chrám však napriek svojej nádhere nedosiahol takú výšku ako prvý. Chýbala v ňom aj archa zmluvy a bol zničený Rimanmi v roku 70 po Kristovi.[18]

Synagóga

Zničenie chrámu a exil Židov spôsobil v ich živote značné zemetrasenia. Chrám, ktorý bol znakom jednoty bol zrazu preč. S ním akoby sa stratila prítomnosť Boha uprostred ľudu. Znamením akejsi jednoty nachádzali Židia v synagógach.

Slovo synagóga pochádza z gréčtiny a opisuje ho pôvodný hebrejský výraz *bejit kneset* – dom zhromaždenia. Je to teda miesto – dom, v ktorom dochádza k stretávaniu. Tento termín používali pravdepodobne helénski Židia ako ekvivalent pre *kahal* alebo *kehilu*, teda *kneset* – zhromaždenie, spoločenstvo. Termín v aramejčine *bej keništa* sa podľa všetkého používal ešte pred príchodom z babylonského exilu. Biblickým označením synagógy sú saj termíny *bejt tfila* – dom modlitby (porov. Iz 56,7) a *adat Jisra'el* – zhromaždenie Izraela (porov. Ex 12,6;Lv 4,13). Medzi vyhnancami v Babylone sa synagóga nazývala *mikdaš me'at* – malou svätyňou.[19] Židia v Európe si vytvorili jazyk jidiš, ktorý pozná pre synagógu výraz *šul*, čo pochádza z nemeckého *die Schule* – škola. To vysvetľuje prečo sa synagóga stala významným miestom pre tento národ. Tu bilo srdce židovského života najsilnejšie, pretože tu vládla učenosť a prebiehalo vyučovanie Tóry a klasických náboženských textov a komentárov. Práve tu sa študovalo i modlilo.[20] Reálnu náhradu za zničený chrám prebrala synagóga po roku 70 po Kristovi, pretože sa stala centrom židovských miestnych a náboženských záležitostí. Určité liturgické znaky boli prevzaté z bohoslužby v Chráme, spoločná modlitba nahradila obety.[21] V synagógach sa konali a konajú bohoslužby, oslavy sviatkov, svadby, obriezky. Stavebný štýl sa síce menil ale zostali základné prvky ako: *aron hakodeš* – schránka na Tóru orientovaná smerom k Jeruzalemu, ktorá býva zakrytá vyšívaným závesom – *parochet*; centrálne vyvýšené miesto k predčítaniu z Tóry – *bima* a oddelený priestor pre mužov a ženy.[22]

Problémom sa však stala otázka Božieho prebývania uprostred svojho ľudu. Toto prebývanie sa sťahovalo pôvodne na stánok zmluvy a v ňom prítomnú archu, ktorá sa stala podnožkou Božej prítomnosti a neskôr výlučne len na Jeruzalemský chrám. Prebývanie, ako sme uviedli vyššie, nieslo termín *šechina*/*šekina*. Išlo teda

[18] Porov. DIVECKÝ, J.: *Židovské svátky. Kalendářem od Pesachu do Purimu*. Praha : P3K, 2005. s. 66-67; NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, 2009. s. 59-60.

[19] Porov. NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, 2009. s. 193-194.

[20] Porov. DE VRIES, S. F.: *Židovské obřady a symboly*. Praha : Vyšehrad, 2008. s. 11-13.

[21] Porov. NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, 2009. s. 193-194.

[22] Porov. DIVECKÝ, J.: *Židovské svátky. Kalendářem od Pesachu do Purimu*. Praha : P3K, 2005. s. 73.

o personifikáciu Božej prítomnosti, bez antropomorfných predstáv o Bohu. Po zničení chrámu sa podľa väčšiny učencov národa šechina vzdialila a nemala trvalé miesto na zemi. Aby sa však zachovali myšlienky prebývania Boha uprostred svojho ľudu, židovskí učenci sa domnievali, že hoci nie je šechina viazaná na synagógu, pretože tá nie je chrámom, je viazaná na ľud. Podľa niektorých preto stačí ak do synagógy vstúpi desať mužov a šechina tu bude v ich zhromaždení. Čo vytvorilo chápanie synagógy ako *„svätého miesta"*. Svätosť Tóry *„vyžarovala"* aspoň pri bohoslužbách, keď sa čítali jej zvitky.[23] Práve táto archa zmluvy, ktorá bola kedysi na púšti, potom v chráme považovaná za podnožku pre Boha a teraz je schránkou pre Zákon, je teraz v synagóge svedectvom akejsi skutočnej Božej prítomnosti medzi jeho ľudom. Obsahuje totiž živé Božie slovo, cez ktoré tróni uprostred svojho ľudu. Tóra je jedna a v každej synagóge tá istá, preto poukazuje za seba, na chrám. Všetci pozerajú na archu, na Tóru a tým na Jeruzalem, na svätyňu chrámu, kde prebýva Boh. V tomto význame sa očakával a to aj v dobe Ježiša Krista Mesiáš, ktorý po zničení chrámu ustanoví chrám a návrat šekiny.[24]

Konklúzia

Z toho čo bolo predostreté vyššie vyplýva, že chrám pre Židov znamená mať jasný symbol i *„reálnu"* prítomnosť Boha uprostred svojho národa. Vnímanie jeho veleby je v tomto národe špecifikom oproti iným národom. Izrael totiž má skúsenosť s Bohom, ktorý nie je obmedzený územím ako bohovia národov. Taktiež napríklad *„v pohanskom Grécku chrám nebol miestom kultového spoločenstva, ale príbytkom božstva, ktorému bol chrám vyhradený a do ktorého smel vstúpiť iba pohanský kňaz."*[25] V Izraeli však Boh má trón v nebi a jeho sláva sa zjavuje na zemi, uprostred svojho ľudu. A kdekoľvek jeho ľud putuje, tam je aj On, pretože on je Bohom celého sveta. Táto štúdia sa pokúsila otvoriť dvere pre pochopenie významu chrámu v národe, ktorý nie je konštituovaný na základe príslušnosti k určitému národu, či miestu ale na viere v Ježiša Krista, naprieč národmi.

BIBLIOGRAFIA

ADAM, A.: *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj.* Praha : Vyšehrad, 2008. 472 s. ISBN 978-80-7021-968-3.

DE VRIES, S. F.: *Židovské obřady a symboly*. Praha : Vyšehrad, 2008. 299 s. ISBN 978-80-7021-963-8.

DIVECKÝ, J.: *Židovské svátky. Kalendářem od Pesachu do Purimu*. Praha : P3K, 2005. 75 s. ISBN 80-903584-3-8.

HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied.* Bratislava : Bosco, 1998. 1366 s. ISBN 80-88933-07-2.

HNILICKÝ, J. – RAKOVANOVÁ, L.: Základné typy byzantských chrámov justiniánskej doby. In: *Chrám v byzantskej tradícii.* Prešov : Petra, 2008. s. 39-54. ISBN 978-80-8099-030-5.

HOŠEK, P.: *Židovská teologie křesťanství*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 167 s. ISBN 978-80-7325-257-1.

23 Porov. SCHUBERT, K.: *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha : Vyšehrad, 2010. s. 20-21.

24 RATZINGER, J.: *Duch liturgie.* Trnava : Dobrá kniha, 2005. s. 22-23.

25 TIRPÁK, P.: Kresťanský chrám byzantského obradu ako miesto katechézy. In : *Dom Pana: XIX Miedzynarodowe seminarium Sacrum i przyroda.* Kraków : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawla II w Krakowie, 2011, s. 101-113.

LÉON-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblickej teológie.* Trnava : Dobrá kniha, 2003. 1094 s. ISBN 80-7141-414-X.
MORDEL, Š.: Kostol a jeho duchovný rozmer. In: *Postmoderná sakrálna architektúra na východnom Slovensku a jej vplyv na vedomie veriacich v duchu ekumenizmu.* Prešov : GTF PU v Prešove, 2008. s. 7-15. ISBN 978-80-8068-870-7.
NEWMAN, J. – SIVAN, G.: Judaismus od A do Z. Praha : Sefer, 2009. 283 s. ISBN 80-900895-3-4.
NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha : Kalich a Česká biblická společnost, 1992. 1400 s. ISBN 80-900881-1-2.
QUASTEN, J.: *Patrology I*. Allen : Christian Classics, 1983. 349 s. ISBN 0-87061-084-8.
RAKOVANOVÁ, L . – HNILICKÝ, J.: Predjustiniánsky vývoj byzantského chrámu. In: *Chrám v byzantskej tradícii.* Prešov : Petra, 2008, s. 13-38. ISBN 978-80-8099-030-5.
RATZINGER, J.: *Duch liturgie.* Trnava : Dobrá kniha, 2005. 189 s. ISBN 8-7141-477-8.
RATZINGER, J.: *Ježiš Nazaretský.* Trnava : Dobrá kniha, 2007. 391 s. ISBN 978-80-7141-579-4.
RICHTER, K.: *Liturgie a život.* Praha : Vyšehrad, 2003. 290 s.ISBN 80-7021-575-5.
SCHAFF, P.: *NPNF2-14. The Seven Ecumenical Councils.* <Schaff._Philip%252c_3_Vol_14_The_Seven_Ecumenical_Councils%252c_EN%201819-1893%252c_.pdf>.(3.2.2018).
SCHUBERT, K.: *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha : Vyšehrad, 2010. 293 s. ISBN 978-80-7429-045-9.
TAFT, R. F.: *Stručné dějiny byzantské liturgie.* Praha : Apoštolský exarchát Řeckokatolické církve v České republice, 2008. 87 s. ISBN 978-80-254-3126-9.
The Church History Of Eusebius. <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0265-0339,_Eusebius_Caesariensis,_Historia_ecclesiastica_[Schaff],_EN.pdf>. (3.2.2018).
TIRPÁK, P.: Kresťanský chrám byzantského obradu ako miesto katechézy. In : *Dom Pana: XIX Miedzynarodowe seminarium Sacrum i przyroda.* Kraków : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawla II w Krakowie, 2011, 142 s. (s. 101-113). ISBN 978-83-7438-281-6.
TRSTENSKÝ, F.: Grécky výraz hieron a naos na označenie chrámu v textoch Nového zákona. In: FEDOR, P.(Ed.): *Sväté písmo a Boží kult : Zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou* . Svit : Katolícke biblické dielo, s. 23-38, 2006. ISBN 80-89120-07-5.
TRSTENSKÝ, F.: *Svet Nového zákona*. Svit : KBD, 2008. 164 s. ISBN 978-80-89120-17-8.
TYROL, A.: *Všeobecný úvod do historických kníh Starého zákona*. Svit : KBD, 2000. s. ISBN 80-968345-4-1.
VARŠO, M.: *Počúvaj Izrael...* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, GTF, 2013, 213 s., ISBN 978-80-555-0762-0.

Jeruzalemský Talmud a jeho význam v judaizme

DANIEL SLIVKA
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The Jerusalem Talmud, also known as the Palestinian Talmud or Talmuda de-Eretz Yisrael (Talmud of the Land of Israel), is a collection of Rabbinic notes on the second-century Jewish oral tradition known as the Mishnah. Naming this version of the Talmud after the Land of Israel rather than Jerusalem is considered more accurate by some because, it mainly originates from the Galilee rather than from Jerusalem in Judea. The Jerusalem Talmud probably originated in Tiberias in the School of Johanan bar Nappaha. It is a compilation of teachings of the schools of Tiberias, Sepphoris and Caesarea. It is written largely in Jewish Palestinian Aramaic, a Western Aramaic variety that differs from its Babylonian counterpart. This Talmud is a synopsis of the analysis of the Mishnah that was developed over the course of nearly 200 years by the Talmudic Academies in Syria Palaestina (principally those of Tiberias and Caesarea).*

Keywords: *The Jerusalem Talmud. The Palestinian Talmud. Judaism. Mishnah. Jewish.*

Jeruzalemský Talmud je známy aj pod názvom Talmud Erec Jisrael alebo G´mara d-Erec Jisrael. Halachot g´dolot ho nazýva Talmud d-maarava (Talmud západu) a Tosafot ho nazýva Hilchot Erec Jisrael.[1] Rovnako ako Babylonský Talmud, tak aj Jeruzalemský Talmud tvorí komentár k traktátom Mišny a má očíslované stránky. K významným princípom Mišny patrí myšlienka, že každý jednotlivec je symbolom celého ľudstva a ktokoľvek sa pokúsi zničiť život jedného človeka, zároveň ničí aj zásady života. No platí aj opačné pravidlo, ak zachráni život čo i len jednému človeku, zachráni tým celé ľudstvo. Celkovo talmudské verzie tvoria tretiu skupinu judaistického duchovného bádania.[2] V jeruzalemskom Talmude možno nájsť menej symbolov ako v babylonskom, avšak popri skúmaniu jednoduchých modalít aplikovania Tóry sa tu nachádza veľa elegantných a šľachetných učení.[3]

Talmud a obdobie jeho vzniku

Talmud vytvoril judaizmus, ktorý spojil ľud Izraela po celom svete v jeden intelektuálny celok. Doslova znamená *„učenie, štúdium," autoritatívny celok židovského zákona a tradície*."[4] Je považovaný za základné dielo rabínskeho judaizmu, ktoré vzniklo na základe ústnej tradície a až podnes je autoritatívnym zdrojom náboženskej výučby či náboženských príkazov. Je zložený predovšetkým z dvoch častí, a to

1 STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 206.
2 JOHNSON, P.: *Dejiny židovského národa.* Praha : LEDA, 1995. s. 15.
3 COHEN, R.: *Talmud v otázkach a odpovediach.* Bratislava : Sofa, 2002, s. 22.
4 NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaizmus od A po Z.* Praha : Sefer, 2009. s. 221.

z Mišny (zapísaná ústna tradícia) a Gemary (obsahuje rabínske komentáre a rozbory Mišny), z aramejčiny preložené ako doplnenie, resp. objasnenie či výklad Mišny. V súvislosti s centrami židovskej učenosti v Babylonii a Palestíne sa Talmud rozvinul v dvojakej forme, a to ako Palestínsky či Jeruzalemský Talmud a ako Babylonský Talmud. Babylonský Talmud nakoľko je rozsahovo väčší získal kanonickú platnosť a zatlačil starší Jeruzalemský Talmud do úzadia. Ješiva[5] je židovskou školou, v ktorej sa Talmud vyučoval. Talmudské štúdium sa stalo stávalo významnejšie ako znalosť Tóry.[6] Zatiaľ čo Jeruzalemský Talmud má len poradnú platnosť, Babylonský talmud je záväzný pre náboženskú prax.[7] V ľudovom zmysle sú pojmy „Talmud" a „Gemara" často chápané synonymicky.[8] Pri členení Talmudu budú bližšie popísané jeho časti, ktoré sú už spomenuté nižšie a to:

Vonkajšie členenie Talmudu:

1. Mišna – zapísaná ústna tradícia
2. Gemaru – rabínske komentáre a rozbory Mišny

Vnútorné členenie Talmudu:

A) Halacha
B) Agada (Hagada)

V Talmude je to jasne vyznačené, čo je Mišna a čo Gemara.[9] Tosefta obsahuje rozbor niektorých talmudských častí a poznámky k nim, ktoré majú vyjadrovať halachu. Avšak nemožno ich považovať za bežné komentáre, i keď dodržiavajú poradie talmudských traktátov. Tí, ktorí tieto dodatky v Nemecku a Francúzsku 12. – 14. storočí spísali, sa nazývajú tosafisti – ba'alej Tosafot. Zaraďujú sa k nim napr. rabi Jaakov ben Meir (1100-1171) a dvaja z Rašiho vnukov.[10]

Keďže Talmud je vnútorne delený na halachu a agadu (hagadu), pričom toto delenie súvisí s obsahom textu, ktorý buď uvádza tradovaný zákon alebo zvyk, vtedy ide o halachu. Prípadne uvádza povesti, bájky či rôzne poučné príbehy, vtedy sa hovorí o agade.[11] Hagada – tento pojem môže znamenať aj náboženskú diskusiu vzdelancov, ktorých slová sú zahrnuté v Talmude.[12]

Halacha – (hebr. chodenie, kráčanie) je termín, ktorý zahŕňa celý náboženssko-právny systém judaizmu a ktorý obsahuje príkazy či zákazy, písomnú a ústnu tradíciu. Halacha sa počas obdobia vyvíjala podľa meniacich sa sociálnych či ekonomických podmienok židovskej spoločnosti. Obsahuje náboženské právo (isura), ale aj svetské právo (mamona). Možno v nej rozlíšiť dve časti. Prvá časť bola podľa

5 Termín: „Ješiva – židovská škola, alebo akadémia, ktorá sa zaoberá štúdiom talmudu; slávne boli ješiva palestínske na prelome letopočtu, neskoršie akadémie babylonské predstavovali centrum duchovnej vzdelanosti svetového Židovstva. Od 18. storočia sa v ješivách vo východnej Európe presadzovalo i štúdium chasidkých doktrín a etických učení". PAVLINCOVÁ, H.: Judaismus Křesťanství Islám. Praha : Mladá Fronta, 1994. s. 55.

6 JEKKELOVÁ, J. – ORAVEC, T .: *Lexikón svetových náboženstiev.* Bratislava : Aktuel, 2006. s. 80.

7 PAVLINCOVÁ, H. – HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 204.

8 NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, s. r. o., 2004. s. 221.

9 FRANEK, J.: *Judaizmus.* Bratislava : Archa, 1998. s. 28.

10 NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, s. r. o., 2009. s. 233.

11 FRANEK, J.: *Judaizmus.* Bratislava : Archa, 1998. s. 28.

12 KUENEN, A.: *Religion of Israel.* London : Elibron Classics, 1875. s.298.

rabínskej tradície odovzdaná Mojžišovi na Sinaji. Tá sa označuje aramejským termínom mi-de-orajta (zo zákona) a má preto sinajský právny status a autoritu. Obsahuje písaný zákon a časť Ústnej Tóry, ktorá je vyvodená z písaného zákona systémom pravidiel predaných (interpretovaných) tiež na Sinaji. Táto časť halachy je zároveň doplnená ustanoveniami halachických učencov nazývanými takanot (ustanovenia) a gezerot (zákazy). Je nazývaná mi-de-rabanan, čiže od učiteľov.[13] Ide o tzv. rabínsky výklad Starého Zákona, ktorého cieľom je stanoviť etické a právne normy tak pre súkromný, ako aj náboženský, občiansky život jednotlivca a spoločnosti, rovnako aj predpisy v oblasti kultu, rituálu a práva.[14] Halacha určuje život veriaceho Žida do podrobností. Podľa nej má byť život a skutky človeka súdržným celkom. Halacha nie je nemenná, ale prechádza vývojom. Dôležitým aspektom je, či sa halacha dlho a ako praktizuje a aký postoj k nej mali rabíni.[15]

Agada (hebr. haggadah – výrok, rozprávanie). Ide o povzbudzujúci a poučné starozákonné rozprávanie v štýle výkladu, ktoré jednoduchým a jasným spôsobom, či už podobenstvami, bájkami alebo alegóriami vedie k pravému poznaniu Boha, sveta a človeka, a teda k správnemu morálnemu postoju v ktorejkoľvek situácií. Výklad hagady má svoje špeciálne miesto v čase kultu v synagóge. Najprv sa tradoval iba ústne, ale v období rabínskych škôl (1.-5. St. po Kr.) bol pomaly spísavaný do formy starozákonného komentára. Oproti halache, ktorá je zdrojom zákonných predpisov, hagada je prameňom duchovných myšlienok post biblického rabínskeho židovstva. A keďže hagadické rozprávanie zohráva významnú úlohu v irónii a žarte, jednotlivé výroky nie sú na rovnakej úrovni ako halachické výroky. Hagada sa nachádza takmer vo všetkých spisoch rabínskej literatúry, no najmä v Talmude a v midráši.[16]

Jeruzalemský Talmud a jeho charakter

Jeruzalemský Talmud sa považuje v širšom zmysle za komentár izraelských amoraitov k Mišne. Nedrží sa striktne len Mišny, ale uvádza aj kvantum ďalšieho materiálu, ktorý je s Mišnou spätý len voľne. Nielenže Jeruzalemský Talmud častejšie rozvíja halachu Mišny, ale ju dopĺňa aj o množstvo biblických výkladov, hagadického materiálu a pod. Preto je významný ako historický prameň pri skúmaní histórie Izraela, vývoja židovskej liturgie a pod.[17] Jeruzalemský Talmud obsahuje značnú prímes gréčtiny. Zaoberá sa 39 zo 63 traktátov Mišny a svedčí o nesystematickej práci kompilátorov, čo mohlo byť spôsobené vtedajším politickým napätím. To môže byť vysvetlením, prečo sa aj veľa dielov stratilo. V tomto Talmude prevláda najmä halacha.[18] Neobsahuje celú Mišnu, ale len prvé štyri oddiely a zo šiesteho Toharod iba Nida I – III[19] chýba tiež Gemara k Avot a Edujot, k Šab XXI-XXIV a Mak III. Jestvuje

13 PAVLINCOVÁ, H. – HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 85.

14 KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova.* Bratislava : F. R. & G. spol. s. r. o., 1997. s. 126.

15 FRANEK, J.: *Judaizmus.* Bratislava : Archa, 1998. s. 22.

16 HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Don Bosco, 1998. s. 432.

17 STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. 207.

18 NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, s. r. o., 2009. s. 222.

19 Je možné, že tento sedarim Toharot nebol zaradený pretože v tomto období, už neexistuje Jeruzalemský chrám a preto tieto traktáty okrem Nid sú nepoužiteľné. COHEN, R.: *Talmud v otázkach*

viacero teórií, prečo tento Talmud neobsahuje celú Mišnu a Gemaru. Prvým z nich je ten, že sa postupom času postupne vytratili, táto teória však nie je argumentačne vhodne podložená. Predpokladanejšov verziou je to, že už pri redakcii neboli zahrnuté k tvorbe Jeruzalemského Talmudu. Traktáty Šab, Mak a Nid boli azda kompletné, ich záverečné kapitoly sa stratili už v gaonskom období, lebo v stredoveku sa už nenachádzajú ani v rôznych citáciách. Ďalším dôležitým znakom Talmudu popri chýbajúcich častiach je časté doslovné opakovanie dlhých úsekov.[20]

Ako autora Jeruzalemského Talmudu Maimonides označuje R. Jóchanana. Maimonides usporiadal celú halachistickú diskusiu Talmudu. Jeho kompendium sa stalo dobre známym a tiež sa aj horlivo študovalo.[21] Konkrétnejší je v úvode k Mišne Tóra, kde hovorí, že R. Jóchanan napísal Talmud v zemi Izraela okolo roku 300 po zničení Jeruzalemského chrámu. Bolo to približne sto rokov pred tým, ako rabbi Aši napísal Babylonský Talmud. Taktiež v Sefer ha kabala Ibrahíma ibn Dauda píše o Jóchananovi, že spísal Jeruzalemský Talmud do piatich s'darím; keďže existuje traktát Nida zo sederu Tohorot a tiež, že Talmud bol spísaný asi dvesto rokov po zničení chrámu. Maimonides tento časový údaj upravuje avšak tristo rokov po zničení chrámu nezodpovedá životopisným dátam Jóchanana bar Napachy. V Talmude sú spomínaní rabíni, ktorí žili vo 4. storočí po Kr. a ktorí poukazujú na neskoršie udalosti. Tieto chronologické nezhody vedú k domnienke, podľa ktorej bol autorom Jeruzalemského Talmudu neskorší R. Jóchanan. Bol o tom presvedčený napr.: Estori ha Parchi na základe toho, že Jóchanan bar Napacha bol žiakom Rabiho, zatiaľ čo Jeruzalemský Talmud bol spísaný v roku 280 po Mišne.[22] Písaný je západnou aramejčinou blízkou jazyku časti kníh Ezdraš a Daniel.[23] Posledných rabínov, ktorých Talmud spomína sú amoraiti 5. generácie. V prvom rade sú to Mana II. bar Jóna a známy halachista Jose ber Avin. Konečným citovaným učencom v Talmude je Rava a posledná historická udalosť, ktorú spomína sú nepokoje za Galla v roku 351. Na základe týchto skutočností nemožno určiť presný dátum. Predpokladá sa, že R. Jose beR. Bun je konečným redaktorom Jeruzalemského Talmudu, ktorého redakcia spadá do 60. rokov 4. storočia. Najmladší učitelia Talmudu sú situovaní do neskoršieho obdobia a redakcia spadá do prvej polovice 5. storočia. Epstein sa pokúsil o ešte presnejšie datovanie, a to medzi roky 410-420 po Kr.. Vo všeobecnosti platí, že miestom konečnej tradície je Tiberias, nakolko v diele sú rabíni z Tiberiasu často postavení do protikladu k rabínom z Cézarey. Tiberiatskí rabíni nielenže vo väčšine textov Talmudu majú prevahu, ale sú aj smerodajní v poslednej vrstve tej ktorej perikopy, ale aj napriek tomu je domnienka o jednotnej redakcie Jeruzalemského Talmudu neistá. Rovnako nedostatok viacerých traktátov a kapitol Mišny poukazujú na to, že Talmud vôbec nebol redigovaný. Ide skôr o nejaké rýchle editorské zozbieranie materiálu ako tvrdí I. Halevy, a to najmä pre nezrovnalosti v Talmude a tiež preto, že postupnosť Gemary

a odpovediach. Bratislava : Sofa, 2002. s. 31.

20 STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. 207-210.

21 FRANEK, J.: *Judaizmus.* http://jdl.czechian.net/judaizmusjarofranek.htm#iii. (29.01.2010).

22 STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 211-212.

23 PAVLINCOVÁ, H. – HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 204.

v Jeruzalemskom Talmude často nezodpovedá postupnosti Mišny. Z toho vyplýva, že redaktor vedľa seba bez interpretácii a bez triedenia nazbieral bloky materiálu rozličných škôl.[24]

Proti tomuto pojatiu vystúpili L. Ginzberg a S. Lieberman. Zhrnuli to tak, že: *„fragmentárny charakter dochovaného JT a domnienka dôkladnej záverečnej redakcie sa navzájom vylučujú.“*[25] Ponúka sa otázka, či bolo naozaj cieľom redaktorov komentovať kompletnú Mišnu. Ak sa redakcia Talmudu nedá predstaviť ako konečne zachytený text, v tomto prípade možno hovoriť o jeho tzv. neuzatvorenosti. V diele nie je možné však vždy jasne určiť odlišnosť medzi tradíciou a redakciou, keďže sa neskôr na texte pracuje, čo samozrejme vedie k rôznosti textových verzii. Úsilím redaktora bolo na miesto, kde sa stretávajú dve diskusné otázky, umiestiť všetky prístupné sugijot – diskusie k téme. Avšak perikopy niekedy zmenil, aby ich bolo možné pripojiť aj k novému kontextu. Pri opisovaní Talmudu bolo pravidlom, že sa jednotlivé podobnosti neopakovali, ale sa označilo ich vypustenie. V prípade, že sa opisoval len jeden traktát, bolo potrebné miesto znovu doplniť. Jestvuje aj miesto, kde zoradenie Gemary neodpovedá sledu Mišny. Je to často preto, lebo Mišna bola jednoducho inak usporiadaná. A tak zmeny, ktoré uskutočnili odpisovači v úsilí prispôsobiť Jeruzalemský Talmud k Mišne, zapríčinili skôr zmätok. Odchýlky od usporiadania Mišny sa často vyskytujú v podobných perikopách. Urobili ich pisári – prepisovači, ktorí text zle doplnili, pretože buď bol v ich predlohe vynechaný alebo sa zistil na inom mieste. Je jasné, že určitá systematická redakcia jeruzalemského Talmudu prebehla, ale nie je dostatočne známe, ako táto redakcia postupovala v jednotlivých konkrétnych prípadoch, o ktoré pramene sa opierala a ako s nimi pracovala.[26]

Novodobý prieskum Jeruzalemského Talmudu sa prikláňa k relatívne rýchlej redakcii, spracovávajúcej dlhšiu dobu vznikajúce a tradované texty. Pri použití metód modernej literárnej teórie sa ukazujú obidva Talmudy ako uvážené a dobre usporiadané kompozície, sledujúce vopred stanovený program.[27] Ďalšie nedostatky v Jeruzalemskom Talmude súvisia s tým, že do popredia bol preferovaný Babylonský Talmud. Z tohto dôvodu je zachované len malé množstvo rukopisov a aj tie sú poznačené textom a jazykom Babylonského Talmudu. V dôsledku toho sa uchovalo málo rukopisov Jeruzalemského Talmudu, ktoré sú silne poznamenané jazykom a textom babylonského Talmudu. Nevedomosť jazyka Jeruzalemského Talmudu viedla k prispôsobeniu gramatiky Babylonského Talmudu, rovnako aj k úplnému skomoleniu latinských a gréckych citátov.[28]

Text a komentáre Jeruzalemského Talmudu

Každá pasáž Talmudu ponúka nové hádanky a v porovnaní s inými náboženským textami podnecuje čitateľa, aby vo svojich otázkach ich išiel skúmať hlbšie.[29]

[24] STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 212-213.
[25] STEMBERGER, G.: *Talmud a Midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 213.
[26] STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. 213-215.
[27] SLÁDEK, P.: *Malá encyklopedie rabínského judaizmu.* Praha : Libri, 2008. s. 226.
[28] STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 213-216.
[29] WIESEL, E.: *Talmud, portréty a legendy.* Praha: Sefer, 1993. s. 11.

Okrem Leidenského rukopisu, ktorý predstavuje jediný úplný rukopis jeruzalemského Talmudu, je nám známy aj rímsky rukopis. Obsahuje 152 listov, je starší ako Leidenský rukopis, má však veľa nedostatkov. Množstvo zlomkov je momentálne roztrúsených po rôznych knižniciach. Cena fragmentov spočíva okrem cennosti rukopisov Jeruzalemského Talmudu v tom, že všetky vznikli na Východe. Odrážajú tak mnoho pôvodnejší typ písania ako európske rukopisy.[30] V stredoveku sa popri protižidovských pogromoch pálili židovské písomnosti, pričom Talmud nebol výnimkou. V 16. storočí existoval malý počet exemplárov kompletného diela. Za zachovanie tohto diela patrí vďaka vynálezu kníhtlače, ako aj povoleniu pápeža Leva X., ktorý dovolil vydať Talmud bez akejkoľvek cirkevnej cenzúry. Tlačené vydanie Jeruzalemského Talmudu sa realizovalo v tlačiarni Daniela Bomberga v Benátkach. Išlo o kompletné a vôbec prvé vydanie, ktoré sa uskutočnilo v roku 1524.[31] Vytlačený Talmud má dva a pól milióna slov a všetky jeho vydania zachovávajú paginácu pôvodného tlačeného vydania, ktoré bolo dielom už spomenutého Daniela Bomberga.[32] Okrem jeho prvej tlače je známe aj ďalšie vydanie v Krakove z roku 1609 s krátkym komentárom, Krotoszyn 1886, Žitomír, päť zväzkov s komentármi 1860-1867. Kritické vydania priniesli práce P. Schäfera s H. J. Beckera, vo vydanie Synopse zum Talmud Yerushalmi 1991 – 1992, vychádza v Tübingene.[33]

Talmud ako vyplýva aj zo samotného pomenovania v princípe bol študovaný ako ústna tradícia, ktorá bola odovzdávaná z učiteľa na žiaka. Tak ako redakcia rabbiho Ašiho (Babylonský Talmud), tak aj redakcia Jochanana (Jeruzalemský Talmud) umožnila pravidelné štúdium.[34] K Jeruzalemskému Talmudu existuje len veľmi málo komentárov. Nebolo mu venované toľko pozornosti od komentátorov ako Babylonskému Talmudu. Bolo to v dôsledku toho, ako rýchlo bol Jeruzalemský Talmud vytlačený Babylonským Talmudom (už v roku 750 sa o to usiloval v Izraeli Jehudaj gaon), preto určité obdobie nebol Jeruzalemský Talmud komentovaný samostatne. Slúžil iba ako súbežný dokument či ozrejmenie Babylonského Talmudu. Dva najstaršie existujúce komentáre Jeruzalemského Talmudu sa týkajú spisu Šekalim, ktorý bol tradovaný v rámci Babylonského Talmudu. Sú pripisované R. Mešulamovi z 13. storočia.[35]

Je známych množstvo ďalších predstaviteľov, ktorí zhotovili komentáre. Zo 16. storočia je to R. Yaakov Ibn Habib – (1445 – 1515/1516), ktorý sa narodil v Zamore v Kastílii, Španielsko. Bol žiakom R. Schmuela Valence. Odišiel do Portugalska, hneď po tom, čo boli Židia vyhnaní v roku 1492 zo Španielska. Stal sa rabínom a v roku 1514 sa stiahol zo svojej činnosti v spoločenstve. Na naplno sa začal venovať práci na knihe Sefer En Yaakov. Ide o zbierku haggadických materiálov Babylonského Talmudu a oddielov Zeraim a Moed z Jeruzalemského Talmudu. V zbierke En Yaakov, ktorá bola uverejnená viac ako sto krát, sú zahrnuté mnohé komentáre vrátane Rashiho,

30 STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 224-227.
31 FRANEK, J.: *Judaizmus.* Bratislava : Archa, 1998. s. 26.
32 DROZDÍKOVÁ J.: *Základy judaizmu.* Bratislava : Judaica Slovaca, 1993. s. 26.
33 STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 228-229.
34 COHEN, R.: *Talmud v otázkach a odpovediach.* Bratislava : Sofa, 2002. s. 79.
35 STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. 1. vyd., s. 230.

Maharasha a iných rabínov. Obsahuje aj vlastné komentáre pod názvom ha-kotiev.[36] Další R. Shlomo b. Yosef Sirillo bol rodákom zo Španielska. Podobne ako R. Yaakov Ibn Habib po vyhnaní Židov v roku 1492 zo Španielska emigroval do Izraela. Jeho komentár je stručný, zahŕňa oddiel Zeraim ako aj traktát Shekalim. Jeho záujem o Jeruzalemský Talmud vznikol z posúdenia halachy, ktorá vyšla z jeho pobytu v Izraeli, kde poľnohospodárske zákony majú oveľa väčší význam ako tomu bolo v diaspóre. Tieto zákony sú v oddiely Zeraim, ktorý obsahuje Gemara v Talmude, zatiaľ čo Gemara Babylonského Talmudu neobsahuje tieto ustanovenia.[37] Po prvýkrát vyšla roku 1590 v Benátkach pod názvom Yifeh Mareh. Jeho práca je dôležitá tak pri vytváraní zmyslu, ako aj pre stanovenie správneho znenia mnohých pasážív Jeruzalemskom Talmude.[38] Do nemčiny bola preložená v roku 1880 ako *„Der Jerusalemische Talmud in seinen Haggadischen Bestandtheilen"*.[39] R. David Darshan sa narodil prvdepodobne v Krakove cca. 1527 a bol študentom učiteľa R. Moshe Isserlesa. Bol veľmi všestranným človekom. Bol umelec, kňaz, vedec a rabín. Je autorom diela Shire ha-Maalot L David (Krakov 1571) a Ktav Hitnazzelut L darshanim (Lublin 1548). V roku 1609 vyšlo vydanie Jeruzalemského Talmudu v Krakove. Obsahuje komentár, ktorý podľa domnienky napísal R. David Darshan.[40]

V 17. storočí znamy komentár od R. Yehoshua Benveniste[41] – jeho komentár k oddielu Zeraim bol uverejnený v roku 1662, no ďalšie komentáre neboli hneď zverejnené, prvé vyšli až v roku 1749. Komentáre sa zaoberajú právnymi dielmi, úplne bez ohľadu na jeho haggadické časti. Jeho metódou bolo vysvetľovať texty Jeruzalemského Talmudu v súvislosti s paralelnými textami Babylonského Talmudu.[42] Podstatné je tiež, že sa opiera o stredovekých pisateľov, autorov a komentátorov.[43] Neskoršom období štúdium Jeruzalemského Talmudu pokračovalo u Židov, ktorí pochádzali zo Španielska. U nich však nevychádzali žiadne významné diela ani komentáre k tomuto Talmudu. Namiesto toho sa záujem o štúdium Talmudu presúva na Židov, ktorí žijú v Poľsku.[44] V nasledujúcom 18. storočí je zverejnený komentár od R. Eliah Fulda, ktorý bol prvý poľský talmudista a zverejnil komentáre k Jeruzalemskému Talmudu. Používal dvojitý výklad textov; a to výklad Perush (predbežné a stručné vysvetlenie) a Tosafot (ťažšie texty podrobne vysvetľuje). Týmto spôsobom komentuje až pätnásť traktátov z Jeruzalemského Talmudu. Prvá časť jeho tvorby spolu s oddielom Zeraim bola uverejnená v roku 1725 a 1742. V práci R. Fuldu pokračovali jeho dvaja súčasní-

36 ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Universal – Publischers, 2002. s. 145.

37 Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Universal – Publischers, 2002. s. 146.

38 Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Universal – Publischers, 2002. s. 146-147. Tiež porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. 1. vyd., s. 231.

39 BACHER, W.: *The Jewish Encyklopedie.* http://www.jewishencyclopedia.com/ view.jsp?artid=32&letter=T. (2.12.2008).

40 Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Universal – Publischers, 2002. s. 147.

41 Podrobnejší životopis môžeme nájsť na stránke: http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=777&letter=B&search=benveniste#2238. (15.4.2009).

42 Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Universal – Publischers, 2002. s. 147.

43 Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. 1. vyd., s. 231.

44 Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Universal – Publischers, 2002. s. 147-148.

ci R. Fraenkel v Berlíne (1704-1762) a R. Moshe Margoliot (1710-1780).[45] Práca Eliaha Fuldu bola počiatkom štúdia Talmudu v Nemecku a Východnej Európe.[46] Ďalším predstaviteľom žijúcim v 18. storočí bol David ben Naphtali Fränkel. Jeho dielo sa venuje skoro celému Talmudu, dokonca venuje sa aj častiam, ktoré nie sú zahrnuté v diele R. Fuldu. Vo svojich komentároch postupuje podľa štýlu z Tosafot. Autor publikuje svoju prácu spoločne s textom Talmudu a to v troch zväzkoch. Prvý zväzok bol vydaný v Desssau – 1743, druhý zväzok v Berlíne – 1757, a tretí r. 1760-1762, tiež v Berlíne. Jeho komentár sa stal jedným z dvoch štandardných komentárov k Jeruzalemskému Talmudu.[47] Vilna Gaon sa zaoberal Jeruzalemským Talmudom aj vo svojom komentári k halachickému kompendiu Šulchan Aruch. Na rozdiel od svojich predchodcov sa pokúšal aj o výklad Jeruzalemského Talmudu.[48] Nasledujúcim pisateľom, ktorý sa narodil v Prahe (1801-1875) je R. Zacharias Frankel.[49] Vydal dve publikácie k Talmudu. Prvá z nich je publikácia Mevo ha-Yerushalmi (1870). Je to pomerne široký a podrobný úvod do Jeruzalemského Talmudu a Ahava Ziyyon je komentárom na tri jeho traktáty.[50] V 20. storočí pôsobil napríklad aj Louis Ginzberg (1873-1953), ktorý v roku 1903 po tom, čo sa prisťahoval do Spojených štátov prijal pozíciu učiteľa Talmudu na židovskom teologickom seminári.[51]

BIBLIOGRAFIA

BACHER, W.: *The Jewish Encyklopedie.* http://www.jewishencyclopedia.com/ view.jsp?artid=32&letter=T. (2.12.2008).
COHEN, R.: *Talmud v otázkach a odpovediach.* Bratislava : Sofa, 2002.
DROZDÍKOVÁ J.: *Základy judaizmu.* Bratislava : Judaica Slovaca, 1993.
FRANEK, J.: *Judaizmus.* Bratislava : Archa, 1998.
FRANEK, J.: *Judaizmus.* http://jdl.czechian.net/judaizmusjarofranek.htm#iii. (29.01.2010).
HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Don Bosco, 1998.
JEKKELOVÁ, J. – ORAVEC, T .:*Lexikón svetových náboženstiev.* Bratislava : Aktuel, 2006.
JOHNSON, P.: *Dejiny židovského národa.* Praha : LEDA, 1995.
KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova.* Bratislava : F. R. & G. spol. s. r. o., 1997.
KUENEN, A.: *Religion of Israel.* London : Elibron Classics, 1875.
NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaizmus od A po Z.* Praha : Sefer, 2009.
PAVLINCOVÁ, H.: *Judaismus Křesťanství Islám.* Praha : Mladá Fronta, 1994.
PAVLINCOVÁ, H. – HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003.
NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, s. r. o., 2004.
SLÁDEK, P.: Malá encyklopedie rabínského judaizmu. Praha : Libri, 2008.
STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999.
WIESEL, E.: *Talmud, portréty a legendy.* Praha: Sefer, 1993.
ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Universal – Publischers, 2002.

45 ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Universal – Publischers, 2002. s. 148.
46 STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. 1. vyd., s. 231.
47 ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Universal – Publischers, 2002. s. 148.
48 STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. 1. vyd., s. 231.
49 PAVLICOVÁ, H. – HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 70.
50 ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Universal – Publischers, 2002. s. 151.
51 ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Universal – Publischers, 2002. s. 151-152.

Človek – Boží obraz

MAREK PETRO
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Moral theology concerns the morality of society and actions of an individual or a group of individuals that constitute that particular society. Morality teaches us to correctly answer God's calling so that we can fulfil the ultimate purpose. The Catechism of the Catholic Church, as a sure norm of the teaching of the Magisterium, can also serve as a valuable source for moral theology. In the first section of the third part of the Catechism of the Catholic Church, entitled »Man's Vocation«, we can learn that a human has been created »in the image and likeness of the Creator«. The presented paper analyses this causality.*

Keywords: *A human. God's image. God's likeness. Human dignity. Anthropocentrism.*

Expozícia

Mravná stránka života spoločnosti, ale aj konanie jednotlivca či jednotlivcov, z ktorých sa táto spoločnosť skladá je obsahom náuky morálnej teológie. Morálka nám ukazuje, aké mravné skutky má človek konať, aby nimi dosiahol posledný cieľ.

Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu nás nabádajú: *„Osobitná starostlivosť nech sa venuje zdokonaleniu morálnej teológie, ktorej vedecký výklad nech sa väčšmi zakladá na učení svätého Písma a nech sa poukáže na vznešenosť povolania veriacich v Krista a na ich povinnosť prinášať ovocie v láske za život sveta"* (OT 16).

Budeme sa teda opierať o Sväté písmo, ale aj o Katechizmus katolíckej cirkvi (ďalej KKC), nakoľko je pre nás bezpečnou normou učenia Magistéria Cirkvi. Má nám pomôcť lepšie spoznať svoju vieru, hlbšie ju žiť a presvedčivejšie odovzdávať. Z právneho hľadiska je KKC dokumentom pápežského práva, to znamená, že bol odovzdaný kresťanstvu Svätým Otcom z učiteľskej právomoci, ktorá je mu vlastná. KKC je zostavený zo štyroch častí:

1. Vyznanie viery
2. Slávenie kresťanského tajomstva
3. Život v Kristovi
4. Kresťanská modlitba

Ako hovoria autori knihy *Malý úvod ku Katechizmu katolíckej Cirkvi*:

- „Aby bol človek kresťanom, musí sa naučiť veriť (1. časť KKC);
- musí sa naučiť kresťanskému spôsobu života, takpovediac kresťanskému životnému štýlu (3. časť KKC);
- človek ako kresťan sa musí vedieť modliť (4. časť KKC);
- a musí sa vedieť nakoniec vžiť do mystérií, do bohoslužby Cirkvi (2. časť KKC)".[1]

My sa budeme zaoberať predovšetkým treťou časťou KKC o morálke, ktorá má názov »*Život v Kristovi*«. V samotnom úvode tejto časti čítame: „*Kresťan, poznaj svoju dôstojnosť!*" (KKC 1691). Táto tretia časť pojednáva o živote, ktorý má zodpovedať dôstojnosti človeka a kresťana; vyzdvihuje sa tu, že kresťanský život je život z trojjediného Boha a je to život v Kristovi; ďalej sa vysvetľuje aké meradlá má uplatňovať katechéza o živote v Kristovi.

»*Povolanie človeka*« je názov prvého oddielu tretej časti KKC, kde sa dozvedáme, že ***človek je stvorený na Boží obraz***, smerujúci k svojmu poslednému cieľu, teda k večnej blaženosti. Na tejto ceste k večnej blaženosti môže kráčať slobodne, hnaný vášňou. Svedomie človeka posudzuje mravnosť jeho konania. Z jeho konania má vznikať dispozícia na dobro, to nazývame čnosťou. Hriech naopak je scestné konanie, ktoré nevedie k cieľu. Hriech, keďže je priestupkom proti rozumu, pravde a pravému svedomiu, je urážkou Boha. Rozšírenie hriechu má až sociálne následky. Preto človek, ako povolaný na blaženosť, ale ranený hriechom potrebuje Božiu spásu. Božská pomoc sa mu dostáva v Kristovi skrze zákon ktorý ho vedie, a skrze milosť, ktorá ho posilňuje. Náuka o milosti poukazuje na povolanie človeka byť svätým. Ďalej KKC poukazuje na Presvätú Bohorodičku, ktorá je pre nás vzor a prameň svätosti.[2]

Úvod

Ľudská dôstojnosť je v mnohých kultúrnych prostrediach prijímaná, ako základný princíp hodnotenia ľudských skutkov. Sama o sebe ale nepredkladá konkrétne normy jednania. Mravnosť každého skutku je totiž určovaná podľa charakteru stanoveného cieľa a použitých prostriedkov, podľa úmyslu a následkov. Skutok je dobrý vtedy, ak sú dobré jeho jednotlivé prvky.[3]

Aj východiskovou hodnotou, ktorú chráni Európska únia v Charte základných práv Európskej únie a ktorá tvorí samotný základ hodnotového systému Európskej únie, je ľudská dôstojnosť. „Ľudská dôstojnosť je nedotknuteľná. Musí byť rešpektovaná a ochraňovaná."[4]

V súčasnosti zrejme nikto nenapadne prioritu ľudskej dôstojnosti priamo. Veď pre každého z nás sú známe hrôzy nacizmu a ešte čerstvejšie hrôzy komunizmu.

1 Porov. RATZINGER, J. – SCHÖNBORN, CH.: *Malý úvod ku Katechizmu katolíckej Cirkvi*. Bratislava : Nové Mesto, 1995, s. 24.

2 Porov. RATZINGER, J. – SCHÖNBORN, CH.: *Malý úvod ku Katechizmu katolíckej Cirkvi*. Bratislava : Nové Mesto, 1995, s. 78-81.

3 Porov. Reiter, J.: Genový výzkum a bioetika. In: *Scripta Bioethica*. Brno : Hippokrates, roč. 3 (2003) č. 2-3, s. 7.

4 *Charta základných práv Európskej únie*, vyhlásená 7. decembra 2000 v Nice. Bratislava : Slovenské národné stredisko pre ľudské práva, 2003, s. 1.

No v konkrétnych oblastiach môžu vznikať s problémom ľudskej dôstojnosti mnohé otázniky – napríklad otázka násilia, vrážd, rasizmu, klonovania, génových manipulácií a pod. Na základe čoho je teda ľudská dôstojnosť akceptovaná ako základný princíp ochrany a rešpektovania slobody každého človeka, keď v mnohých konkrétnych situáciách sa neakceptuje? V nasledujúcich riadkoch ponúkame odpoveď na túto otázku z pohľadu náuky morálnej teológie.

Ľudská dôstojnosť tkvie v obraze a podobe Boha

Každý človek je jedinečný, neopakovateľný. Má svoju individualitu a rozhoduje o sebe – môže slobodne konať. No v najplnšom rozmere sa človek stáva osobou v stretnutí sa s Božskou osobou. Človek má v sebe zjednotiť všetky schopnosti a určiť im smer svojej existencie, ktorým je zjednotenie s Kristom.

Nezvyčajný charakter ľudského bytia sa podával v starovekej filozofii vo výraze mikrokozmu. Človek je veľký, lebo v sebe odzrkadľuje veľkosť a dokonalosť kozmu. Cirkevní otcovia sa často odvolávali na toto tvrdenie ale tiež ho obohatili o nový význam, pochádzajúci z biblického učenia o Božom obraze a podobe. V človeku je obraz a podoba kozmu ale zároveň, ako hovorí sv. Gregor Nysský, človek sa nestotožňuje s muchami alebo myšami.

Hodnota človeka nevyplýva z jeho podoby k svetu ale z možnosti účasti na Božej dokonalosti vďaka jeho obrazu a podobe, ktoré v sebe človek nosí. Je osobou a vďaka svojej individualite človek nemusí popisovať svoje postavenie vo vzťahu ku kozmu ale naopak, práve kozmos nadobúda hodnotu keďže sa oddáva službe človeku, ktorý dáva svetu zmysel. Človek predstavuje preto pre svet nádej, ale môže byť tiež preň hrozbou ak si vyberie nesprávny smer svojho rozvoja.

Východná antropológia, hovoriac o dynamizme samorealizácie popisuje v človeku vrodenú schopnosť a zároveň potrebu prekračovať samého seba, smerovať v smere čohosi, čo je vo vzťahu k nemu transcendentné. Táto tendencia by bola nezrozumiteľná a v určitom zmysle patologická, keby v samotnom človeku neexistovalo niečo, čo mu umožňuje živiť nádej na dokonalejšie, než bežné plnenie. Tým niečím je vlastne Boží obraz, ktorý podľa vyjadrenia sv. Gregora Nysského, je „tvárou Boha, vyjadrenou v rysoch človeka".[5] Z tohto pohľadu človek cíti vnútorné napätie medzi tým, kým sa stal po Adamovom hriechu a tým, kým je v svojej podstate.

V učení cirkevných otcov môžeme nájsť rôzne interpretácie kategórie obrazu a podoby. Napríklad sv. Gregor Naziánsky hovorí o eschatologickom aspekte obrazu: „Ako zemská individualita som spojený s dočasným životom ale keďže som tiež časťou Božskosti, nosím v lone aj túžbu budúceho života."[6]

Budúci život nesmie byť chápaný iba v zmysle splnenej eschatológie, ale v zmysle eschatológie Kráľovstva, ktorá sa začína spolu s milosťou – »už, ale ešte nie«. V takomto ponímaní Boží obraz znamená počiatočný charizmatický stav, ktorý je charakteristický nezničiteľnou prítomnosťou milosti, neoddeliteľnej od ľudskej prirodzenosti, vyplývajúcej zo samotného aktu stvorenia. Následkom toho človek, ako každé stvorenie, nie len že podlieha morálnemu zákonu vyplývajúcemu z Božej vôle

5 Św. Gregorz z Nyssy: In: Ps, c. 4; PG 44, 446 BC.

6 Św. Gregorz z Nazjanu: In: Poemata dogmatica, 8; PG 37, 452.

ale patrí tiež k rovnakému Božiemu pokoleniu, o ktorom hovorí Sväté písmo: „(...) *sme teda Božím pokolením* (...)" (Sk 17, 19).

Sv. Gregor Nysský vidí v Božom obraze dôkaz, že človek je priateľom Boha, keďže môže poznávať a milovať podobne ako Boh. Človek poznávajúc a nazývajúc stvorenia (zvieratá) má schopnosť akoby kozmického slova, podobného Božiemu slovu, v ktorom sa všetko stalo. Boží Logos stvoril svet. Človek-slovo dáva mená stvorenej skutočnosti, čím vykonáva akoby druhé stvorenie (porov. Gn 2, 19-20). Táto analógia je tak jasná, že Evdokimov neváha napísať: „Medzi Bohom a prebožstveným človekom Kráľovstva je iba ten rozdiel, že Boh nie je stvorený, kým človek existuje vďaka stvoreniu."[7]

Stvorený človek nosí v sebe obraz Boha, ale až narodený Boh prináša so sebou pravdivý obraz človeka. Kristus ukázal podľa akého plánu bol stvorený človek. V historickom rozmere spásy najprv bol stvorený človek ale v teologickom ponímaní vlastne Vtelenie nastalo ešte pred stvorením človeka, čiže vlastne jeho stvorenie malo vzor v Kristovi.

Na tomto mieste je potrebné uviesť, že východná teológia vykazuje určitú dilemu s ohľadom na telo. Z jednej strany je sídlom závisti a preto aj zdrojom hriechu, na druhej strane je svätyňou Svätého Ducha. Prvý pohľad inšpiruje askétov v ich boji s telom a jeho žiadostivosťou. Druhý pohľad smeruje k odhaľovaniu autonómnej hodnoty v tele ako zdroja prebožstvenia matérie.[8]

V tomto kontexte veľmi zaujímavo znie vyznanie blahoslavenej sestry Faustíny: „Keby anjeli mohli závidieť, závideli by nám dve veci: sväté prijímanie a utrpenie".[9] Obe tieto skúsenosti sú možné iba vďaka existencii tela.

Vieme, že text knihy Genezis, ktorý hovorí o Božom obraze hovorí tiež o podobe: *„Nato Boh povedal: »Urobme človeka na náš obraz a podľa našej podoby!«* (...) *A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril"* (Gn 1, 26-27). Toto dvojité vyjadrenie »obraz-podoba« provokovalo diskusiu medzi teológmi, o jeho význame. Či ide len o literárny spôsob, často prítomný v Biblii, alebo či sa za tým skrýva nejaká nová pravda.[10]

Už v patristickom období je možné si všimnúť rozdelenie na obraz (eikon-imago), popisujúci poriadok prirodzenosti a podobu (homoiosis-similitudo), vzťahujúcu sa k nadprirodzenému rozmeru človeka. K tomuto učeniu sa odvoláva východná teológia. Vo svojej prirodzenosti, predovšetkým v duši, je človek obrazom Boha, a je podobný Bohu z moci nadprirodzenej účasti na Božom živote. „Ontológia bytí, stvorených na Boží obraz činí ich ako Božie pokolenie otvorenými voči úlohe, ktorú majú vykonať – stať sa skutočne svätými vďaka milosti, účastníkmi podmienok Božieho života: nesmrteľného, integrálneho a čistého. Obraz ako objektívny základ dynamickej štruktúry človeka sa dožaduje podoby, ktorá by bola subjektívna a teda osobná. Stvorenie na Boží obraz teda vedie k rozkvetu – »existencie na Boží obraz«".[11]

7 Evdokimov, P.: *Prawosławie*. Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX, 2003, s. 103.

8 Špidlík, t. – Gargano, I.: *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*. Kraków : Wyd. M., 1997, s. 76.

9 Kowalska, F.: *Dzienniczek*. Kraków : [s.n.], 1981, s. 383.

10 Porov. Morales, J.: *El misterio de la creación*. Pamplona : Universidad de Navarra, 1994, s. 213.

11 Raszkowski, J.B.: Protojerej Aleksander Mień: sylwetka intelektualna. In: *Stud. Theol. Vars.*, 1993, nr. 2, s. 256.

Človek teda nebol stvorený len ako obraz a podoba ale ako obraz na podobu.[12]

Aj keď po prvotnom hriechu zostal Boží obraz nenarušený, jednak sa presunul do „ontologického mlčania", to znamená že bol zbavený toho vnútorného dynamizmu, ktorý by mu umožnil preformovať sa na podobu. Po úpadku sme odmietli podobu ale nestratili sme obraz.

Kristus skrze svoju milosť nielenže obnovuje hriechom zatemnený obraz ale dáva človeku skutočný prostriedok na realizáciu podoby. Vo východnej tradícii sviatosť svätého krstu obnovuje Boží obraz, kým myropomazanie (birmovanie) iniciuje proces budovania podoby, ktoré sa odohráva vo Svätom Duchu. Preto sa tiež tieto sviatosti udeľujú naraz.

Vtedy človek »začína byť tým, kým v svojej podstate je« a odohráva sa to cez pôsobenie Svätého Ducha. Duch pochádza od Boha ale súčasne vstupuje do štruktúry samotného človeka. Následkom toho patrí k jeho »prirodzenosti« a stáva sa prvou morálnou zásadou.

V súlade s prirodzenosťou (kata phýsin) je pre človeka všetkým, čo predstavuje jeho skutočné dobro: láska, viera, čnosti, kontemplácia. A naopak všetka zlosť, hriech, zlé myšlienky, sú proti prirodzenosti (para phýsin). Pretože prirodzenosť, vyjadrená v Božom obraze, je pre človeka zdrojom všetkého dobra. Zásadnú úlohu v tomto procese hrá Božia milosť, ale človek nie je len pasívnym odberateľom ale aj aktívnym spolupracovníkom predovšetkým ako subjekt Božieho obrazu, ktorý v ňom je a ktorým je. Táto spolupráca je popisovaná výrazom »synergizmus« (spolupôsobenie).

Teológiu Božieho obrazu a v tom dvojitom výraze »obrazu – podoby«, môžeme nájsť v určitej miere v kulte ikony. Ikona nie je nikdy písaná so všetkými detailmi, je skôr náčrtom, v svojej umeleckej podstate polotovarom. Odhaľuje mystérium Boha, ale zároveň vyžaduje osobitné zaangažovanie a odpoveď.[13]

Podobne každý, kto kontempluje ikonu musí zistiť, že on sám je obrazom Boha, ktorý sa dožaduje naplnenia na ceste smerovania k podobe podľa individuálneho povolania, skrze ktoré Boh vyznačí každému jeho osobnú cestu k svätosti. Týmto spôsobom človek svojim vlastným životom dokončí písanie ikony. Voči ikone nemôžeme zostať ľahostajnými, ona uvoľňuje potrebu smerovania v svätosti, tak ako sa Boží obraz dožaduje naplnenia v Božej podobe.

Zneužitie ľudskej dôstojnosti

Z učenia, že človek je stvorený na Boží obraz a na Božiu podobu vychádza aj jeho spoločenský rozmer. Boh nie je samotár ale spoločenstvo Najsvätejšej Trojice, preto aj pre človeka stvoreného na jeho obraz a podobu je prirodzené, že vytvára spoločenstvá – rodinné, náboženské, politické, ekonomické a pod.

[12] Porov. Hausherr, I.: Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon St. Maxime le Confesseur. In: *Orientalia Christiana Analecta* (137). Roma : [s.n.]. http://www.orientaliachristiana.it/orientalia-christiana-analecta.htm.

[13] Porov. MOJZEŠ, M.: Ikona Božej Múdrosti v kontexte byzantskej tradície. In: *Logos*. Prešov : A. Meszároš – Logos, 2005, roč. 6, č. 3-4, s. 27.

„Boh, ktorý sa otcovsky stará o všetkých, chce, aby všetci ľudia tvorili jednu rodinu a správali sa k sebe ako bratia. Veď Boh, ktorý stvoril všetkých na svoj obraz »*z jedného urobil celé ľudské pokolenie, aby obývalo celý povrch zeme*« (Sk 17, 26), a tak všetci sú povolaní mať jeden cieľ, ktorým je sám Boh. Preto láska k Bohu a blížnemu je prvým a najväčším prikázaním. Sväté písmo nás učí, že nemožno oddeliť lásku k Bohu od lásky k blížnemu. »*Lebo* (...) *ktorékoľvek iné prikázanie je zahrnuté v tomto slove: Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého. Teda naplnením zákona je láska*« (Rim 13, 9 – 10; porov. 1 Jn 4, 20). Ďalekosiahly význam tohto prikázania sa potvrdzuje v dňoch, keď ľudia čoraz viac závisia jeden od druhého a keď sa svet čím ďalej tým väčšmi zjednocuje – globalizuje. Dokonca keď sa Pán Ježiš modlí k Otcovi, «*aby všetci boli jedno,* (...) *ako sme my jedno*» (porov. Jn 17, 21 – 22), otvára obzory nedostupné ľudskému rozumu, pričom naznačuje, že jestvuje istá podobnosť medzi jednotou božských osôb a jednotou Božích detí v pravde a láske. Toto podobenstvo ukazuje, že človek – jediný tvor na zemi, ktorého Boh chcel pre neho samého – nemôže nájsť sám seba v plnej miere, iba ak v nezištnom sebaobetovaní." (GeS 24).

Aj keď vidíme, že náuka Druhého vatikánskeho koncilu v pastorálnej konštitúcii Gaudium et spes predstavuje víziu »človek človeku bratom«, čo je vlastne evanjeliovým, teda Kristovým posolstvom, predsa len sa častokrát stretáme s opakom, teda »človek človeku vlkom«. Prečo sa to deje?

Pápež svätý Ján Pavol II. v knihe *Pamäť a identita* potvrdzuje, že zlo je vždy chýbajúce dobro, no nikdy nie je úplnou neprítomnosťou dobra. Dejiny ľudstva sú dejiskom koexistencie dobra a zla, čo znamená, že zlo existuje vedľa dobra, no aj dobro pretrváva vedľa zla v tej istej ľudskej prirodzenosti (Boží obraz), lebo tá nebola úplne zničená aj napriek prvotnému hriechu.[14]

Svätý Augustín charakterizoval prirodzenosť prvotného hriechu ako: „Lásku k sebe až po negáciu Boha". Práve láska k sebe priviedla prarodičov k prvotnej neposlušnosti a tá sa stala začiatkom expanzie hriechu v celých dejinách ľudstva. Prvotný rozmer hriechu nenašiel rovnakú kompenzáciu v inej podobe: „Láska k Bohu až po negáciu seba". Ak Cirkev mocou Svätého Ducha pomenúva zlo, tak len preto, aby poukázala na možnosť víťazstva nad ním. A práve „Láska k Bohu až po negáciu seba" má takéto rozmery. Človek totiž nedokáže vstať vlastnými silami, potrebuje pomoc Svätého Ducha. Ak pomoc odmieta, dopúšťa sa hriechu, ktorý Kristus nazval »rúhanie proti Duchu« a zároveň potvrdil, že sa nedá odpustiť (porov. Mt 12, 31). Prečo sa nedá odpustiť? Preto, lebo z človeka vypudzuje túžbu po odpustení.

Sv. Ján Pavol II. sa pre lepšie pochopenie ideológií zla vracia k filozofickému mysleniu, ktoré vniesol René Descartes: »Cogito, ergo sum« znamenalo prevrátenie poriadku vo filozofii. Došlo k zmene smeru filozofického myslenia, lebo esse, ktoré bolo pred tým primárne a cogito či skôr cognosco bolo k nemu priradené, sa stalo sekundárnym. Za primárne sa začalo považovať cogito. Boh ako nezávislé Bytie predstavoval nenahraditeľnú oporu pre všetky stvorené bytia, teda aj pre človeka. No »Cogito, ergo sum« prinieslo zvrhnutie tejto tradície myslenia. Od Descarta sa filozofia stala vedou čistého myslenia: všetko bytie esse – teda stvorený svet ale aj Stvoriteľ – ostáva na poli cogito ako obsah ľudského vedomia.

14 Porov. JÁN PAVOL II.: *Pamäť a identita*. Trnava : SSV, 2005, s. 11-12.

Otázka, ktorá zostáva spochybnená, je samotná možnosť poznania Boha. V logike »Cogito, ergo sum« Boh mohol ostať jedine ako obsah ľudského vedomia a nemohol sa stať tým, kto definitívne objasňuje ľudské sum. Nemohol ostať ako nezávislé bytie. Boh zjavenia prestal existovať ako Boh filozofov. Ostala iba idea Boha ako téma na voľné spracovanie v ľudskej mysli. Tým však padli i základy filozofie zla. Pretože zlo v realistickom význame môže existovať iba vo vzťahu k dobru, a teda najmä vo vzťahu k Bohu, najvyššiemu Dobru.

Toto zlo vykúpil Kristus na kríži. No celá dráma dejín spásy v osvietenskom intelekte zanikla. Človek zostal sám. Sám, ako ten, kto rozhoduje o tom, čo je dobré a čo zlé, ako ten, kto musí existovať a konať aj keby Boh neexistoval. Keďže človek zostáva sám, bez Boha, môže rozhodovať o tom, čo je dobré a čo zlé. Môže tiež rozhodnúť, že istého človeka (potrat, vražda, eutanázia), alebo istú skupinu osôb treba zlikvidovať (nacizmus, komunizmus). Likvidácia človeka nemusí byť len fyzická ale aj psychická. Psychickou elimináciou bola osoba viac, či menej drasticky pozbavená práv, ktoré jej prislúchali.

Prečo k tomu dochádza? Odpoveď je podľa sv. Jána Pavla II. jednoznačná: „Lebo Boh bol odvrhnutý ako Stvoriteľ a tým aj ako prameň rozhodovania o tom, čo je dobré a čo zlé“.[15] Stredobodom všetkého sa stal človek.

Retrográdny antropocentrizmus

Antropocentrizmus je presvedčenie, ktoré považuje človeka za mieru všetkých vecí, a preto odopiera Bohu lásku, človeka vracia do seba samého a tým ho uzatvára do domýšľavej autonómie (ateizmus; subjektívna nevera; každá filozofia, ktorá neotvára človeka pre hľadanie objektívnej pravdy atď.).[16]

Toto je vlastne antropocentrický pohľad na človeka, ktorý tkvie z jeho odvekej túžby »byť ako Boh« (porov. Gn 2, 5-6). No táto nezriadenosť bez Boha prináša pre človeka nešťastie. Zoberme za príklad Francúzsku revolúciu. Bol založený sekulárny štát, ktorý odsunul Božiu garanciu. Boh bol vyhlásený za súkromnú záležitosť, nemal miesto na verejnom živote a na spoločnej tvorbe vôle.[17] Vieme, že snaha založiť právny štát bez Boha sa skončila neúspešne. Hodnoty rovnosti, bratstva a slobody podopreté iba ľudským rozumom ale bez Boha sa zmenili na tyraniu a hegemóniu, ktorej symbolom bola gilotína.

Vidíme, že antropocentrizmus, kde sa človek stáva stredobodom celého vesmíru, prináša nešťastie pre človeka samotného. Sám človek sa selektuje, vytvára elitárstvo, sebectvo, vykorisťovanie, nepokoj, vojny, teóriu nadčloveka a pod.

Antropocentrizmus by sme mohli vnímať ako pozitívny iba vtedy, ak by vychádzal z morálnej zásady pravidiel predností v skutkoch lásky. Tie sa týkajú:

1. osôb (podľa stupňa príbuzenských vzťahov, známych atď.);
2. hodnôt (duchovných, časných);
3. potrieb (nevyhnutných, vážnych, bežných).

[15] JÁN PAVOL II.: *Pamäť a identita*. Trnava : SSV, 2005, s. 14-20.

[16] Porov. Rahner, K. – Vorgrimler, H.: *Teologický slovník*. Praha : Zvon, 1996, s. 17.

[17] Porov. ratzinger, J.: *EurópA jej základy v súčasnosti a v budúcnosti*. Trnava : SSV, 2005, s. 20.

Láska k blížnemu vyžaduje podľa okolností hlavne hmotnú alebo duchovnú pomoc. Hmotnú pomoc vyjadruje almužna a duchovnú pomoc bratské napomenutie. Všeobecné pravidlo hovorí, že prikázanie lásky k blížnemu ako k sebe samému nezaväzuje v prípade vážnych ťažkostí (pritom však musí byť správne chápaná sebaláska). Toto je antropocentrický pohľad na seba a na blížneho. Ak je blížny v krajne hmotnej núdzi, je potrebné mu pomôcť z dobier, ktoré sú nevyhnutné pre primeraný život. Ak je vo vážnej núdzi, je mu potrebné pomôcť zo svojich nadbytočných dobier. V duchovnej núdzi, t.j. ak je blížny v nebezpečenstve ťažkého hriechu alebo hriešneho stavu, je mu potrebné pomôcť vhodným spôsobom, napr. bratským napomenutím.[18]

V takomto zmysle vnímame antropocentrizmus k blížnemu ako subjekt (niekto, na kom mi záleží) a nie ako objekt (niekto, koho chcem využiť). Takto chápaný antropocentrizmus a teocentrizmus vôbec nie sú v rozpore.

Skúsme sa ešte pozrieť na človeka z pohľadu Stvoriteľa. Boh stvoril človeka preto, aby ho človek oslavoval, čo sa deje plnením Božej vôle a preto, aby bol človek šťastný. Pod šťastím sa ale nerozumie len chvíľková radosť, aj keď by trvala mnoho rokov, ale večné, trvalé šťastie. Ono má trvať už tu na zemi – cirkevní otcovia to nazývajú »už, ale ešte nie«; a pokračovať vo večnosti – cirkevní otcovia to nazývajú »prebožstvenie«. Vyššie sme spomenuli, že človek má odvekú túžbu »byť ako Boh«. Skutočnosť je taká, že Boh s nami nemá iné plány – človek má »byť ako Boh«. To ale neznamená, že sa stáva sám mierou všetkých vecí, že sa stáva tvorcom morálnych hodnôt, ktoré sú v rozpore s vôľou Stvoriteľa. Veď nakoniec vidíme, že len spoločenské dohody nám nemôžu garantovať správne etické zásady (nacizmus, komunizmus), že žiadny politický systém nám nemôže garantovať istotu pokoja, ekonomickej pohody a pod.

»Byť ako Boh« pre človeka znamená, že človek si uvedomí svoju závislosť na Bohu. Nie je možné »byť ako Boh« bez Boha. Jemu záleží na každom človekovi, pre Boha je každý človek stredobodom – retrográdny antropocentrizmus. Nie človek sa vidí ako stredobod všetkého, ale Boh ho tak vidí. Má o človeka záujem, chce aby bol vždy šťastný, a to navždy.

Záver

Pápež svätý Ján Pavol II. vo svojej prvej encyklike *Redemptor hominis* napísal: „Človek nemôže žiť bez lásky. Človek ostáva sám sebe nepochopiteľnou bytosťou a jeho životu chýba zmysel, ak sa mu nezjaví Láska, ak sa nestretne s Láskou, ak ju nezakúsi a si ju určitým spôsobom neosvojí, ak nemá na nej živú účasť. Práve preto Kristus Vykupiteľ, (...), v plnej miere zjavuje človeka človekovi samému. A to je – ak možno tak povedať – ľudský rozmer tajomstva vykúpenia. V ňom človek nachádza svoju veľkosť, dôstojnosť a hodnotu svojej ľudskosti." (RH 10).

Pápež tu prezentuje dlhoročnú kresťanskú skúsenosť, pravý humanizmus – že človek zostáva verný ľudskej dôstojnosti len vtedy, ak si uvedomí, že je stvorený na Boží obraz a na Božiu podobu. Pokiaľ ale človek presadzuje vlastnú autonómiu, dostáva sa do nebezpečenstva straty vlastnej identity. Z histórie vieme, čo to zname-

[18] Porov. Petro, M.: *Prednášky z morálnej teológie. Dekalóg 1-3*. Prešov : Pro communio, 2006, s. 60.

ná, keď si človek autonómne vytvára vlastné morálne normy. Nie je nám neznáma nie tak dávna zloba fašizmu, či komunizmu. Takéto a im podobné ideológie nepovažujú každé ľudské bytie za osobu, ktorá má právo na svoju ľudskú dôstojnosť.

Ježišova etika ale hovorí niečo iné. Keď sa ho pýtal bohatý mladík, čo dobré má robiť, aby získal večný život (porov. Mt 19, 16), Ježiš mu odpovedal: „(...) *milovať budeš svojho blížneho ako seba samého!*“ (Mt 19, 19). „V tomto prikázaní je presne vyjadrená osobitná dôstojnosť človeka, ktorý je »jediným tvorom na zemi, ktorého Boh chcel kvôli nemu samému«“ (VS 13).

Plná dôstojnosť medzi človekom a človekom navzájom je možná len vtedy, ak človek bude rešpektovať výzvu – *„milovať blížneho, ako seba samého*“ (porov. Mk 12, 31). Človek nie je povolaný na vytváranie vlastných autonómnych morálnych noriem, to by viedlo ľudstvo k záhube, ale má rešpektovať a participovať na Bohom zjavených morálnych normách. Participovať preto, lebo je stvorený na Boží obraz a na Božiu podobu.

Príloha

KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI – Človek, Boží obraz*

1701 „Kristus... v samom zjavení tajomstva Otca a jeho lásky naplno odhaľuje človeka človeku a ukazuje mu jeho vznešené povolanie.“ V Kristovi, ktorý je „obraz neviditeľného Boha“ (Kol 1,15), bol človek stvorený na „obraz a podobu“ Stvoriteľa. V Kristovi, Vykupiteľovi a Spasiteľovi, Boží obraz, deformovaný v človekovi prvým hriechom, bol obnovený vo svojej pôvodnej kráse a zošľachtený Božou milosťou.

1702 Boží obraz je prítomný v každom človekovi. Žiari v spoločenstve osôb, ktoré je podobné jednote božských osôb medzi sebou.

1703 Ľudská osoba obdarená „duchovnou a nesmrteľnou dušou“ je „jediný tvor na zemi, ktorého Boh chcel pre neho samého“. Už od svojho počatia je určená pre večnú blaženosť.

1704 Ľudská osoba má účasť na svetle a sile Božieho Ducha. Svojím rozumom je schopná pochopiť poriadok vecí stanovený Stvoriteľom. Svojou vôľou je sama od seba schopná smerovať k svojmu pravému dobru. Nachádza svoju dokonalosť v tom, že hľadá a miluje pravdu a dobro.

1705 Vďaka svojej duši a svojim duchovným schopnostiam rozumu a vôle je človek obdarený slobodou, ktorá je „vynikajúcim znakom Božieho obrazu“.

1706 Svojím rozumom človek spoznáva Boží hlas, ktorý ho pobáda „konať dobré a chrániť sa zlého“. Každý človek je povinný riadiť sa týmto zákonom, ktorý sa ozýva vo svedomí a spĺňa sa v láske k Bohu a blížnemu. Mravný život svedčí o dôstojnosti ľudskej osoby.

* *KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI*: Tretia časť – ŽIVOT V KRISTOVI; Prvý oddiel – POVOLANIE ČLOVEKA: ŽIVOT V DUCHU; Prvá kapitola – DÔSTOJNOSŤ ĽUDSKEJ OSOBY; 1. článok – ČLOVEK, BOŽÍ OBRAZ (1701-1709).

1707 „Ale človek, na nahováranie Zlého, už na začiatku dejín zneužil svoju slobodu" Podľahol pokušeniu a spáchal zlo. Uchováva si síce túžbu po dobre, ale jeho prirodzenosť je ranená dedičným hriechom. Stal sa náchylným na zlé a podlieha omylu: „A tak je človek rozpoltený sám v sebe. Celý život človeka, tak individuálny, ako aj kolektívny, sa preto javí ako dramatický zápas medzi dobrom a zlom, medzi svetlom a tmou."

1708 Kristus nás svojím umučením oslobodil od satana a od hriechu. Zaslúžil nám nový život v Duchu Svätom. Jeho milosť obnovuje, čo v nás hriech pokazil.

1709 Kto verí v Krista, stáva sa Božím synom. Toto adoptovanie za syna ho premieňa a umožňuje mu nasledovať Kristov príklad. Robí ho schopným správne konať a robiť dobro. Učeník zjednotený so svojím Spasiteľom dosahuje dokonalosť lásky čiže svätosť. Mravný život dozretý v milosti sa rozvíja do večného života v nebeskej sláve.

BIBLIOGRAFIA

Dekrét o kňazskej výchove OPTATAM TOTIUS (1965) /OT/. In: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu II.* Trnava : SSV, c.n. Bratislava, 1972, s. 102-124.

EVDOKIMOV, P.: *Prawosławie*. Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX, 2003, 408 s. ISBN 83-211-0675-7.

HAUSHERR, I.: Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon St. Maxime le Confesseur. In: *Orientalia Christiana Analecta* (137). Roma : [s.n.]. http://www.orientaliachristiana.it/orientalia--christiana-analecta.htm.

Charta základných práv Európskej únie, vyhlásená 7. decembra 2000 v Nice. Bratislava : Slovenské národné stredisko pre ľudské práva, 2003, 28 s. ISBN 80-8901-607-3.

JÁN PAVOL II.: Encyklika REDEMPTOR HOMINIS (1979) /RH/). https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptor-hominis .

JÁN PAVOL II.: Encyklika VERITATIS SPLENDOR (1993) /VS/. O základných otázkach cirkevnej náuky o mravnosti. Trnava : SSV, 1994, 185 s. ISBN 80-7162-057-2.

JÁN PAVOL II.: *Pamäť a identita*. Trnava : SSV, 2005, 168 s. ISBN 80-7162-537-X.

KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (1992) /KKC/. Trnava : SSV, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259-7.

KOWALSKA, F.: *Dzienniczek*. Kraków : [s.n.], 1981, 528 s.

MOJZEŠ, M.: Ikona Božej Múdrosti v kontexte byzantskej tradície. In: *Logos*. Prešov : A. Meszároš – Logos, 2005, roč. 6, č. 3-4, s. 27-30.

MORALES, J.: *El misterio de la creación*. Pamplona : Universidad de Navarra, 1994, 360 s. ISBN 84-313-1833-3.

Pastorálna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete GAUDIUM ET SPES (1965) /GeS/. In: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu I.* Bratislava : SSV, 1969, s. 149-244.

PETRO, M.: *Prednášky z morálnej teológie. Dekalóg 1-3*. Prešov : Pro communio, 2006, 130 s. ISBN 80-969416-5-8.

RAHNER, K. – VORGRIMLER, H.: *Teologický slovník*. Praha : Zvon, 1996, 440 s. ISBN 80-7113-212-8.

RASZKOWSKI, J.B.: Protojerej Aleksander Mień: sylwetka intelektualna. In: *Stud. Theol. Vars.*, 1993, nr. 2, s. 253-266.

RATZINGER, J.: *EurópA jej základy v súčasnosti a v budúcnosti*. Trnava : SSV, 2005, 135 s. ISBN 80-7162-570-1.

RATZINGER, J. – SCHÖNBORN, CH.: *Malý úvod ku Katechizmu katolíckej Cirkvi*. Bratislava : Nové Mesto, 1995, 87 s. ISBN 80-85487-27-6.

REITER, J.: Genový výzkum a bioetika. In: *Scripta Bioethica*. Brno : Hippokrates, roč. 3 (2003) č. 2-3, s. 7-13. ISSN 1213-2977.

SVÄTÉ PÍSMO. Trnava : SSV, 2003. 2623 s. ISBN 80-7162-420-9.

ŠPIDLÍK, T. – GARGANO, I.: *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*. Kraków : Wyd. M., 1997, 238 s. ISBN 83-63-27-143-0.

ŚW. GREGORZ Z NAZJANU: In: Poemata dogmatica, 8; PG 37, 452.

ŚW. GREGORZ Z NYSSY: In: Ps, c. 4; PG 44, 446 BC.

Ako byzantská liturgia upriamuje pozornosť človeka na Pána, ktorý prichádza

MARCEL MOJZEŠ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The byzantine liturgy rivets attention on Lord Jesus Christ who comes is coming during the liturgy especially in three moments: in the proclamation of Word of God, in which Christ himself is speaking; in the prayer of anaphora, during which bread and vine are transformated into the Body and Blood of Christ; and in Holy Communion. These three liturgical „moments" express the coming of the Lord with three modes connected reciprocally: pointing out on God who is sitting on the throne of glory of his kingdom, with the verse: „Blessed is who comes in the name of the Lord" and with proclamations: „Be attentive!". The author analyses each of these three liturgical modes of riveting the attention on the Lord who comes.*

Keywords: *Byzantine liturgy. Coming of the Lord. Blessed is who comes. Throne of God. Christ.*

Úvod

Emeritný pápež Benedikt XVI. napísal: „Ak sa liturgia javí predovšetkým ako laboratórium našej činnosti, zabúda sa na to podstatné : na Boha. V liturgii v skutočnosti nejde o nás, ale o Boha. Zabúdanie na Boha je najviac hroziacim nebezpečenstvom našich čias. Proti tomuto nebezpečenstvu liturgia by mala postaviť ako obranný val Božiu prítomnosť. Ale čo sa stane, ak sa do samotnej liturgie infiltruje zabúdanie na Boha a myslíme len na nás samých? V každej liturgickej reforme, v každom liturgickom slávení má byť pozornosť zameraná predovšetkým na prvenstvo Boha."[1]

V tomto článku sa pokúsime poukázať na to, akým spôsobom naša byzantská liturgia upriamuje pozornosť človeka na Pána, ktorý prichádza k človeku skrze liturgiu.

Túžba po skorom Pánovom príchode sa nachádza už v novozákonných textoch a je opakovane vyjadrená slovami: "*Marana tha,* – Pane, príď!"[2] Takáto túžba po stretnutí s Pánom je prejavom hlbokej a úprimnej viery kresťanov, že Boh „je a že odmieňa tých, čo ho hľadajú." (Hebr 11, 6). Takáto viera je Božím darom, jednou z troch božských čností.

O vzájomnom vzťahu viery a liturgie hovorí známa veta *lex orandi = lex credendi.* Teda to, čo sa modlíme (*lex orandi* – pravidlo modlitby) je tým, čo veríme (*lex*

[1] Porov. RATZINGER, J.: *Opera omnia. Vol. XI. Teologia della liturgia.* Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2010. s. 793 – 794.

[2] Porov. napr. Zjv 22, 20.

credendi – pravidlo viery. Otázne však je, či pravidlo *lex orandi = lex credendi* naozaj platí. Či naozaj to, čo sa modlíme v liturgii, je aj vyjadrením našej viery a z druhej strany, či to, čo veríme, vyjadrujeme skrze liturgickú modlitbu.

Emeritný pápež Benedikt XVI. podotkol, že pri prehĺbení liturgického života impulz musí prísť od toho, kto skutočne žije vieru. Takáto viera, spoločne žitá a slávená v liturgii, je základom pre existenciu vzorových miest, kde je liturgia slávená správnym spôsobom a kde možno osobne zažiť, čo liturgia vlastne je.[3]

Ten, kto správnym spôsobom vyznáva vieru (*lex credendi*) a zároveň aj správnym spôsobom prežíva liturgiu (*lex orandi*), bol v najstarších slovanských rukopisoch byzantskej liturgie nazývaný slovom *pravovirnyj*,[4] a nie *pravoslavnyj*, ako je to v neskorších textoch. Môžeme však povedať, že *vyznávanie pravej viery* je neoddeliteľne spojené so *správnym slávením* liturgie.

Pán, ktorý prichádza

Správne slávenie liturgie upriamuje pozornosť človeka na Pána, ktorý prichádza. Podľa cirkevných Otcov existujú tri príchody Krista: historický, druhý slávny príchod (parúzia) a tretí príchod, ktorý sa denno-denne sprítomňuje v živote Cirkvi, osobitne v liturgii. Podľa svätého Jána Kassiána „Boh ustavične zostupuje pre sväté duše."[5]

Byzantská liturgia upriamuje pozornosť človeka na Pána Ježiša Krista, ktorý prichádza počas liturgie zvlášť v troch momentoch:

1. Pri ohlasovaní Božieho slova, v ktorom sám Kristus hovorí (SC 7).
2. Pri modlitbe anafory, keď sa Kristovými slovami, vyslovenými ústami kňaza a pôsobením Svätého Ducha premieňa chlieb a víno na Kristovo Telo a Krv.
3. Pri svätom prijímaní, keď sa skrze prijímanie Kristovho Tela a Krvi veriaci pôsobením Svätého Ducha premieňajú na Kristovo mystické telo a krv = cirkev.

Tieto tri liturgické „momenty" vyjadrujú Pánov príchod troma vzájomne prepojenými spôsobmi:

1. poukázaním na Boha sediaceho na tróne slávy svojho kráľovstva,
2. spievaním alebo recitovaním verša: „Požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánovom",
3. výzvami k pozornosti: Vnímajme!

Poukazovanie na Boha, ktorý je na tróne

V byzantskej liturgii je Boží trón vnímaný ako „miesto" Božej slávy a prítomnosti. Pred čítaním Božieho slova je toto poukázanie na Boha sediaceho na tróne slávy svojho kráľovstva vyjadrené v krátkej modlitbe, ktorou kňaz (alebo biskup) pred

3 Porov. RATZINGER, J.: *Dio e il mondo*. San Paolo, 2005. s. 380.

4 Porov. napr. pskovský rukopisný liturgikon z r. 1342. KOVALIV, P. (ed.): *Molitovnik – služebnik. Pamjatka XIV stolittja.* New York, 1960. s. 26r .

5 Porov. *Dobrotoľubije* II, Cassianus, 33.

horným stolcom[6] odpovedá na výzvu diakona: „Požehnaj, vladyka horný stolec!". Táto modlitba znie: „Požehnaný si ty, čo sedíš na svojom slávnom kráľovskom tróne (gr. *epi thronou doxēs tēs basileias sou*) a nad cherubínmi teraz i vždycky i na veky vekov"[7], čo by sa dalo doslovnejšie preložiť takto: „Požehnaný si na tróne slávy tvojho kráľovstva, ty, čo sedíš na cherubínoch....." V duchu byzantskej tradície na stredný, horný stolec si sadá iba biskup, ktorý má plnosť kňazstva a predstavuje samotného Krista. Príslušná rubrika pre slávenie liturgie, ktorej predsedá kňaz, a nie biskup, hovorí: „Je zrejmé, že kňazovi nepatrí vystupovať k hornému stolcu, ani na ňom sedieť, ale sedí vedľa neho z južnej strany."[8] No aj pri liturgii, ktorej predsedá biskup, sa on sám modlí uvedený verš ešte pred tým, ako si sadne na horný stolec. Tento verš totiž poukazuje nie na materiálny horný stolec, ale na Boha, ktorý sedí na tróne slávy svojho kráľovstva a je svojou slávou prítomný aj pri liturgii. Môžeme povedať, že poukázanie na tento slávny kráľovský trón Boha práve pred liturgickými čítaniami má napomôcť veriacemu človeku vnímať očami srdca samého Krista, ktorý vo svojom slove, ktoré je „živé", „účinné a ostrejšie ako každý dvojsečný meč" a ktoré „preniká až po oddelenie duše od ducha a kĺbov od špiku", prichádza rozsudzovať „myšlienky a úmysly srdca".[9] V takomto zmysle na príchod Krista poukazuje aj verš „Požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánovom.", ktorý sa kňaz modlí potichu počas toho, ako kráča k hornému stolcu.

Vnímanie Božieho trónu tesne pred premenením je v eucharistickej liturgii vyjadrené hymnom *Sanctus*: „Svätý, svätý, svätý Pán zástupov, plné sú nebesia i zem tvojej slávy, hosana na výsostiach! Požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánovom. Hosana na výsostiach."[10] Okrem Božieho trónu je v tomto istom hymne vyjadrená aj viera Cirkvi, že Boh v Kristovi prichádza. Prichádza, aby súdil podľa lásky. Boh prichádza súdiť, či sme otvorení láske, ktorá sa sprítomnila na Kríži. A my sme pozvaní skúmať sami seba pri každej jednej Eucharistii, či neprijímame nehodne. Ako hovorí apoštol Pavol: „Kto by teda jedol chlieb alebo pil Pánov kalich nehodne (gr. *anaxios*), previní sa proti Pánovmu telu a krvi. Nech teda človek skúma sám seba, a tak je z toho chleba a pije z kalicha. Lebo kto je a pije, a nerozoznáva telo, ten si je a pije odsúdenie (gr. *krima*)." (1 Kor 11, 27 – 29). Svätý Ján Zlatoústy vysvetľuje, že ten, kto nerozoznáva telo Pánovo telo vlastne nehľadá a nenosí v mysli, ako by mal, veľkosť vecí, ktoré sú pred ním, neodhaduje hodnotu daru.[11] Preto v modlitbe epiklézy v anafore, ktorá nesie meno sv. Jána Zlatoústeho kňaz prosí aby sväté dary (= Kris-

6 Grécky výraz *synthronos* označuje vyvýšené miesto vo svätyni za oltárom, kde sedia kňazi počas čítania z apoštolských listov. Na stredný, najvyšší stolec (csl. *hórneje sidáliščе, hórneje místo, hórnyj prestól*) si sadá iba biskup.

7 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho.* Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 27.

8 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho.* Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 27.

9 Hebr 4, 12 – 13.

10 Zaujímavá štúdia ohľadom hymnu *Sanctus* je TAFT, R.: *Il Sanctus nell'anafora. Un riesame della questione.* Rím : Pontificio Istituto Orientale, 1999.

11 JÁN ZLATOÚSTY: *Homília 29*.

tovo Telo sa Krv) neboli prijímajúcim „na súd (gr. *krima*) alebo odsúdenie (gr. *katakrima*)".[12]

Prijímať hodne (gr. *axios*) znamená byť otvorení Božej láske, čiže byť na takej „vlnovej dĺžke", aby bol človek schopný prijať lásku, ktorou ho Boh miluje. Znamená to chcieť mať podiel s Kristom ako Peter, ktorý hoci sa najskôr zdráhal a hovoril: „Nikdy mi nebudeš umývať nohy!" (Jn 13, 8a), no keď mu to Ježiš vysvetlil: „Ak ťa neumyjem, nebudeš mať podiel so mnou." (Jn 13, 8b), Peter mu povedal: „Pane, tak potom nielen nohy, ale aj ruky a hlavu!" (Jn 13, 9).

Samotný hymnus *Sanctus* vychádza z videnia proroka Izaiáša, ktorý videl „Pána sedieť na vysokom a vznešenom tróne; lem jeho rúcha napĺňal chrám. Nad ním stáli serafíni; každý mal po šesť krídel: dvoma krídlami si zakrývali tvár, dvoma si zakrývali nohy a dvoma lietali. A jeden druhému volali: ‚Svätý, svätý, svätý Pán zástupov, celá zem je plná jeho slávy.'" (Iz 6, 1 – 3).

Tento hymnus rezonuje tak v anafore svätého Bazila Veľkého ako aj v anafore svätého Jána Zlatoústeho. V anafore svätého Bazila Veľkého sa modlíme: „Vôkol teba stoja šestorokrídli serafíni, dvoma krídlami si zahaľujú tvár, dvoma nohy, a dvoma sa vznášajú a mocným hlasom sa navzájom povzbudzujú na ustavičnú oslavu. Víťaznú pieseň spievajú, prespevujú, jasajú a volajú: Svätý, svätý svätý,..."[13] Podobne sa modlíme v anafore svätého Jána Zlatoústeho: „Velebíme ťa aj za túto službu, ktorú si sa rozhodol prijať z našich rúk, hoci ťa obklopujú tisíce archanjelov, desaťtisíce anjelov, šestorokrídli, mnohookí a na perutiach sa vznášajúci cherubíni a serafíni. Víťaznú pieseň spievajú, prespevujú, jasajú a volajú: Svätý, svätý svätý,..."[14]

Liturgický text (v anafore sv. Bazila Veľkého aj sv. Jána Zlatoústeho) ďalej v *Post-Sanctus* pokračuje konštatovaním, že v tomto okamihu liturgie sa k nebeským mocnostiam pripája celé liturgické zhromaždenie oslavujúce Najsvätejšiu Trojicu: „S týmito blaženými mocnosťami, láskavý Vládca, aj my spievame a voláme: Svätý si a presvätý, ty i tvoj jednorodený Syn i Duch tvoj Svätý. Svätý si a presvätý a veľkolepá je tvoja sláva..."[15] Lebo ako hovorí Písmo, Boh tróni na chválach svojho ľudu.[16]

Tretím miestom, kde je v texte eucharistickej liturgie spomenutý Boží trón, je modlitba pred svätým prijímaním, ktorú sa kňaz modlí potichu pred zvolaním „Sväté svätým". Táto modlitba znie: „Pane Ježišu Kriste, Bože náš, zhliadni (gr. *prosches,* csl. *vonmi*) na nás zo svojho svätého príbytku, z prestola slávy tvojho kráľovstva (gr. *apo thronou doxēs tēs basileias sou*). Príď a posväť nás. Ty tróniš na výsostiach s Otcom a tu s nami neviditeľne prebývaš..."[17]

Táto modlitba je adresovaná Kristovi, ktorý v tomto momente liturgie je prítomný svojím Telom a Krvou na oltári pod spôsobom chleba a vína. Môžeme teda povedať, že samotný oltár sa stáva Božím trónom.

---

12 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho.* Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 55.

13 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Bazila Veľkého.* Prešov : Petra 2005, s. 44.

14 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho.* Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 51.

15 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Bazila Veľkého.* Prešov: Petra 2005, s. 45.

16 Porov. Ž 22, 4: „ty tróniš na chválach Izraela".

17 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Bazila Veľkého.* Prešov: Petra 2005, s. 63.

Byzantská liturgia teda opakovane poukazuje na Boží trón v troch kľúčových miestach slávenia Eucharistie: tesne pred ohlasovaním Božieho slova, tesne pred modlitbou anafory a tesne pred svätým prijímaním.

Stránky Nového zákona sú plné výziev samotného Krista na bdelosť, na očakávanie príchodu Pána. Viacerí svätí, tak východní[18] ako aj západní[19] vyzývali k pokániu práve preto, aby sa človek čím lepšie pripravil na tento osobný súd, počas ktorého celý náš život bude v plnosti otvorený Božiemu pohľadu. Bolo by však mylné myslieť si, že náš život je otvorený tomuto Božiemu pohľadu až v hodine smrti. Každý okamih nášho života je pred Bohom rovnako otvorený, akurát človek si to v plnosti uvedomí až v hodine smrti. Eschatologický rozmer svedomia[20] vnímaného ako *con-scientia* (gr. *syn-eidēsis*),[21] teda ako života s vedomím, že ešte niekto iný – čiže Boh – vie to, čo viem ja, ba vie o mne ešte viac, ako viem ja, spočíva práve v tom, že človek s Božou pomocou ustavične pamätá na to, že vlastne už teraz, teda v každom okamihu svojho života (a nielen pri liturgii) stojí pred trónom živého Boha, ktorý prichádza nie preto, aby človeka odsúdil, ale aby sa skrze neho človek i svet spasil.[22] Preto autor Listu Hebrejom vyzýva: „Pristupujme teda s dôverou (gr. *parrhesia*) k trónu milosti, aby sme dosiahli milosrdenstvo a našli milosť a pomoc v pravom čase." (Hebr 4, 16).

---

18 Napríklad svätý Ján Kassián hovorí o „váhach svedomia", ktoré pomáhajú človeku pripodobnenému k skúsenému numizmatikovi rozlíšiť pravú mincu od falošnej. Mince sú myšlienky, ktoré vznikajú v srdci človeka a tým najlepším závažím, ktoré pomôže určiť skutočnú rýdzosť myšlienky (teda či naozaj pochádza od Boha) je Božia bázeň. Podľa sv. Jána Kassiána je potrebné skúmať, či daná myšlienka má váhu Božej bázne a či ju nerobí ľahkou túžba ukázať sa pred druhými a pôvab novoty, aby potom nezmenšila jej váhu márna sláva a nerozkradla ju ľudská sláva. Zvážiac toto všetko a napomôžuc si svedectvami apoštolov a prorokov, musíme potom alebo prijať tú myšlienku ako takú, ktorá je v súlade s nimi alebo so všetkou prísnosťou ju odmietnuť ako niečo, čo sa im protiví a je pre nás škodlivé. Porov. *Dobrotoľubije,* tom II. Moskva : Tipografia I. Jefimova, 1884. s. 104.

19 Napríklad svätý arský farár Ján Maria Vianney na záver svojej svojej kázne *O osobnom súde* uvádza tieto slová: „Čo má robiť hriešnik, aby v tej chvíli bol bezpečný? Nech hneď vstúpi do seba! Nech sa vážne zamýšľa nad stavom svojej duše; nech si stále pripomína hodinu smrti a osobný súd. To mu naplní srdce svätou bázňou – bázňou, ktorá je začiatkom múdrosti! Nech tak, ako Zachej vráti všetko, čo mu nepatrí. Keby to neurobil, neunikol by peklu. Nech spolu s Dávidom horko plače za hriechy, ktoré spáchal, a nových nech sa nedopúšťa. Nech sa hlboko poníži pred Bohom a nech s radosťou – prinajmenšom odovzdane – prijme z Jeho ruky všetky utrpenia. Lebo lepšie je plakať a robiť pokánie na zemi, ako po smrti, kde slzy a utrpenia sú bez zásluh. Najmilší bratia! Žime v strachu pred duchovnou slepotou! Pamätajme si, že vo chvíli, v ktorej to budeme najmenej očakávať, Pán Ježiš zaklope a pozve nás na strašný súd. Blahoslavený človek, ktorý na to pamätá a v každej chvíli je pripravený vyúčtovať spravodlivému Sudcovi zo svojho správcovstva. Amen." VIANNEY, J. M.: *O osobnom súde.* In: http://www.boziemilosrdenstvo.sk/vianney/o_osobnom_sude.html (22. 9. 2014)

20 K téme svedomia porov.: MOJZEŠ, M.: Fenomén srdca a svedomia v kresťanstve (Biblia, tradícia) s osobitným dôrazom na kresťanský Východ. In: PETRO, M. (ed.): *Sondáž do etickej determinácie človeka*. Prešov : Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017. s. 11 – 36.

21 V Skutkoch apoštolov čítame o Ananiášovi a Zafire: „Aj istý muž, menom Ananiáš, predal so svojou manželkou Zafirou pozemok a s vedomím (gr. *syneidyíes*) manželky si stiahol z utŕžených peňazí a len istú časť priniesol a položil apoštolom k nohám." (Sk 5, 1 – 2).

22 Porov. Jn 3, 17.

Verš „Požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánovom"

Je zaujímavé všimnúť si, že grécke slovo *erchomenos*, ktoré v nicejsko-konštantinopolskom vyznaní viery hovorí o Kristovi, ktorý „príde súdiť živých i mŕtvych", je to isté, ktoré sa spieva v hymne „Požehnaný, ktorý prichádza (*erchomenos*)". Z gramatického hľadiska ide o príčastie prítomné. Vo vyznaní viery je s ním akurát spojené slovo *palin* (csl. *paki*), čo znamená znova. Kristus je v Novom zákone spomínaný a v liturgii vzývaný ako *blahosloven hrjadyj (erchomenos)* a zároveň *paki hrjaduščij* (*erchomenos*). Zvolanie „Požehnaný, ktorý prichádza" (*blahosloven hrjadyj*) v byzantskej eucharistickej liturgii je umiestnené na troch kľúčových miestach:

- Tesne pred čítaniami Božieho slova, čiže počas toho, ako kňaz ide od oltára k hornému stolcu, sa potichu modlí: „Požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánovom."
- Tesne pred premenením, čiže počas hymnu „Svätý, svätý, svätý" ľud spieva: „Požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánovom."
- Tesne pred svätým prijímaním, ako odpoveď na výzvu „s Božou bázňou a vierou pristúpte" ľud spieva: „Požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánovom. Boh je Pán a zjavil sa nám."

Opakovanie verša „Požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánovom" v týchto troch kľúčových momentoch eucharistickej liturgie pozýva celé liturgické zhromaždenie upriamiť pozornosť na Pána, ktorý prichádza. Tak ako slepec, ktorý sedel pri ceste do Jericha. Ježiša síce nevidel, no keď sa dozvedel, že prichádza, vykríkol: „Ježišu, Syn Dávidov, zmiluj sa nado mnou" (Lk 18, 38). K pozornosti na príchod Pána vyzýval svojich učeníkov už sám Ježiš Kristus: „Bdejte teda, lebo neviete, v ktorú hodinu príde váš Pán" (Mt 24, 42).

Kánon z utierne Kvetnej nedele hovorí o Kristovom príchode použijúc viaceré podobné výrazy: Požehnaný, ktorý prichádza; sám prichádza v sláve s mocou; Požehnaný si ty, ktorý prichádzaš zavolať Adama.[23]

Svätý Efrém Sýrsky opisuje príchod Krista týmito slovami: „Ženích sa už priblížil... On prinesie na svetlo to, čo je skryté v tme a odkryje úmysly srdca (1 Kor 4, 5)... Napokon bude počuť volanie: 'Je tu Ženích! Vyjdime, aby sme ho stretli!' (Mt 25, 6)"[24]

V tomto Efrémovom vyjadrení očakávania Ženícha môžeme vidieť spojitosť so starobylou kresťanskou túžbou po príchode Krista. Očakávanie Ženícha je očakávanie Toho, kto miluje Nevestu. Nevestou je pritom nielen jednotlivá osoba, ale celá Cirkev, mystické Kristovo Telo. „Vyjdime, aby sme ho stretli!" – aby sme stretli Krista – je pozvaním pripraviť sa a vnímať Krista, ktorý prichádza.

Je zaujímavé spomenúť, že podobenstvo o desiatich pannách, z ktorého vychádza sv. Efrém, je použité aj v byzantskej liturgickej hymnografii vo veľkom, čiže poslednom (= eschatologickom) týždni pred Paschou. Počas

[23] Porov. *Triódion katanyktikon.* Atény: Apostoliki Diakonia, 1994. s. 813 – 815. Som vďačný môjmu študentovi Martinovi Kubovi za jeho precízne spracovaný pracovný preklad tohto kánona, ktorý upriamil moju pozornosť na uvedené súvislosti.

[24] Porov. *Dobrotoľubije,* tom II. Moskva : Tipografia I. Jefimova, 1884.

tohto týždňa sa spieva tropár, ktorý začína slovami: „Hľa, Ženích, prichádza o polnoci" grécky: „*Idou ho Nymfios, erchetai en to meso tes nyktos*". Sloveso *erchetai* čo znamená „prichádza", má ten istý koreň ako prítomné príčastie *erchomenos*, použité v iných liturgických textoch pre Ježiša Krista. Je zaujímavé všimnúť si, že ten istý tropár sa spieva v byzantskej tradícii aj počas každodennej polnočnice,[25] **čiže od pondelka do piatku, čo tiež zvýrazňuje rozmer eschatologického očakávania stretnutia s Kristom – Ženíchom aj počas polnočnej modlitby liturgie hodín.**

Vo Svätom písme je láska Boha k človeku opisovaná často práve manželským spôsobom. Pripodobnenie Krista k Ženíchovi, ktorý prichádza, je teda súčasťou tohto kontextu. K tejto téme sa vracia napríklad svätý Bernard z Clairvaux (1090 – 1153), ktorý vo svojich kázňach na Veľpieseň uvádza, že vzťah Boha k človeku sa realizuje manželským spôsobom, a to aj napriek nevernosti zo strany človeka: „Boh uzatvára zväzok manželstva s dušou, ktorá však zotrváva vo vyhnanstve a ktorá neverí, že je hodná opätovať city ženíchovi, ktorý je vášnivo zaľúbený."[26]

Dôležitou otázkou je teda, ako rozoznať Krista, ktorý prichádza. Pri poslednom súde totiž aj tí, ktorí budú stáť po jeho pravici, aj tí, ktorí budú stáť po jeho ľavici, mu dajú tú istú otázku: „Kedy sme ťa videli?" (Mt 25). Podľa svätého apoštola Pavla: „Nik nemôže povedať, 'Ježiš je Pán,' iba ak vo Svätom Duchu." (1 Kor 12, 3). Potrebujeme teda Svätého Ducha, aby sme boli schopní spoznať Krista ako milujúceho Ženícha, ktorý prichádza hoci aj o polnoci. Preto každá liturgická modlitba v byzantskej tradícii začína modlitbou k Svätému Duchu *Kráľu nebeský.*

Výzva „Vnímajme!"

Okrem poukazovania na Boží trón a opakovania verša „Požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánovom" v troch kľúčových momentoch slávenia Eucharistie byzantská liturgia upriamuje používa v tých istých kľúčových momentoch aj výzvy „Vnímajme!", aby upriamila pozornosť človeka na Pána, ktorý prichádza.

Tesne pred liturgickými čítaniami, teda po skončení Trojsvätej piesne, sa už kňaz idúc k hornému stolcu pomodlil: „Požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánovom" a pred horným stolcom „Požehnaný si ty, čo sedíš na svojom slávnom kráľovskom tróne a nad cherubínmi teraz i vždycky i na veky vekov", nasleduje zvolanie diakona (alebo kňaza, ak diakon nie je prítomný): „Vnímajme!"

Podobné výzvy nachádzame aj pred inými dôležitými okamihmi v liturgii – pred samotným čítaním Božieho slova, pred vyznaním viery „Dvere, dvere, premúdrosť vnímajme", pred modlitbou anafory: „Stojme dôstojne a v bázni, pozorne vnímajme (gr. *proschomen*), aby sme v pokoji prinášali sväté vďakyvzdávanie"[27] a pred

[25] *Časoslov.* Rím: Fotolitografia A.D.E.V.A, 1962. s. 17.

[26] 52. kázeň o Veľpiesni 2. Citované podľa: BERNARD Z CLAIRVAUX: *Boží eros.* Bratislava : Lúč 2007. s. 86.

[27] *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*, 1998, s. 49.

výzvou „Sväté svätým!" pred svätým prijímaním. V *Apoštolských ustanoveniach* bola táto výzva aj pred bozkom pokoja.[28]

Je zaujímavé, že diakon formuluje túto výzvu v 1. osobe plurálu (podobne ako napríklad výzvu „modlime sa k Pánovi"). Seba teda (ani kňaza) z toho nevyníma. Všetci členovia liturgického sú pozvaní k pozornosti. Na druhej strane existujú v liturgii iné výzvy diakona, ktoré sú orientované len „tým ostatným". Napríklad: „Skloňte si hlavy pred Pánom." Alebo: „S Božou bázňou a s vierou pristúpte."

Sloveso *proschomen*, ktoré nachádzame v gréckom origináli, je odvodené od slova *prosoche* – pozornosť. Tento pojem často používali grécki Otcovia v súvislosti s modlitbou. Evagrius využíva podobnosť dvoch gréckych slov: *prosoche* (pozornosť) a *proseuche* (modlitba), pričom hovorí, že „pozornosť je matkou modlitby".[29] Svätý Bazil Veľký v tejto súvislosti píše: „Musíme obrátiť pozornosť na seba, aby sme boli pozorní na Boha."[30]

Kristus v liturgii prichádza, podobne ako prišiel k emauzským učeníkom, aby im pomohol vyznať sa v ich „myšlienkach a úmysloch srdca". Prichádza, lebo sa zaujíma o konkrétneho človeka v konkrétnej situácii, ktorú prežíva. Prichádza, aby ho v tejto situácii sprevádzal, aby kráčal spolu s ním a mu dal hlbší zmyslel života: „Ja som prišiel, aby mali život a aby ho mali hojnejšie[31]" (Jn 10, 10).

Zaujímavé je všimnúť si aj to, že v súvislosti s vyššie uvedenými slovami sv. Bazila Veľkého Kristus nehovorí emauzským učeníkom najskôr o Bohu, či o sebe, ale zameriava svoju pozornosť na nich samých, na to, čo prežívajú a čo ich trápi.

Osobitným spôsobom je toho kráčanie Krista spolu s človekom, a zvlášť v Eucharistii, vyjadrené v modlitbe na sklonenie hláv pred sv. prijímaním z liturgie sv. Jána Zlatoústeho: „Pane, rozdeľuj predložené dary na blaho všetkým, každému ako potrebuje: cestuj s cestujúcimi (csl. *plávajuščim splávaj, putešéstvujuščim sputešéstvuj*), uzdravuj chorých, lekár duše i tela."[32]

Všimli sme si, že slovenský preklad nahradil dva výrazy týkajúce sa starobylého spôsobu dopravy: „plav sa s plaviacimi, choď pešo s idúcimi pešo" jedným výrazom: „cestuj s cestujúcimi". Všetky tri prosby (plav sa, choď, uzdravuj) sú umocnené nasledujúcim zvolaním kňaza, ktoré, dá sa povedať, vyjadruje spôsob, akým to Boh koná: „Milosťou, štedrosťou a láskou tvojho jednorodeného Syna,..."[33]

Cirkev v tejto modlitbe a zvolaní (*lex orandi*) vyjadruje vieru (*lex credendi*),[34] že Boh „sa plaví", „ide", či „uzdravuje" človeka práve „milosťou, štedrosťou a láskou"

---

28 *Apoštolské ustanovenia* VIII, 11, 7. Kritické vydanie *Les Constitutions Apostoliques III. Livres VII et VIII* (Sources Chrétiennes 336). Paris : CERF, 1987. s. 174 – 175.

29 Porov. ŠPIDLÍK, *Spiritualita*, 2002. s. 311 – 312.

30 Porov. BASILIUS: *Homilia in illud Attende* 7, PG 31, 213D – 216A.

31 V preklade Jeruzalemskej biblie je „hojne". *Sväté Písmo. Jeruzalemská biblia*. Trnava: Dobrá kniha, 2014. s. 2168

32 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 63.

33 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 63.

34 K dejinám a významu axiómy liturgickej teológie „*lex orandi – lex credendi*" porov. MOJZEŠ, M.: *Poďte, pokloňme sa a padnime pred Kristom. Úvod do liturgickej teológie.* Prešov: GTF PU, 2013. s. 15 – 16.

svojho jednorodeného Syna Ježiša Krista. V Kristovi sa teda k človeku približuje sám nebeský Otec.

A napokon môžeme dodať, že práve rozpoznanie tejto Božej „milosti, štedrosti a lásky", ktorá sa človeku zjavuje v osobe Ježiša Krista, vedie k oslave Najsvätejšej Trojice. Spomenuté zvolanie totiž v úplnosti znie takto: „Milosťou, štedrosťou a láskou tvojho jednorodeného Syna, s ktorým si velebený, [35] spolu s tvojím presvätým, dobrým a životodarným Duchom, teraz i vždycky i na veky vekov."[36]

K zameraniu pozornosti človeka na Krista, ktorý prichádza, pomáha aj výzva „Hore srdcia!", ktorá sa nachádza v úvode každej kresťanskej anafory, tak východnej ako aj západnej.[37] Táto starobylá výzva vychádza zo židovskej modlitby, konkrétne z hebrejského výrazu *kawwānat hallēb*, čo znamená zameranie alebo napätie srdca. Slovo *kawwānâ* znamená dispozíciu, koncentráciu a zameranie celej osoby na Boha počas modlitby alebo počas vykonávania prikázania. Vo vzťahu k okamihu modlitby existuje ľudové príslovie: „Modlitba bez *kawwānâ* je ako telo bez duše."[38]

Mišnâ opisuje významu pojmu *kawwānat hallēb* okrem iného týmto spôsobom: „Ak sa niekto vezie na oslovi, nech zíde (na recitovanie modlitby Teffilâ); ak nemôže zísť, nech obráti svoju tvár (smerom k Jeruzalemu); ak nemôže obrátiť svoju tvár, nech zameria svoje srdce smerom k domu Najsvätejšieho."[39] V jazyku typickom pre kazuistiku to znamená, že zatiaľ čo v situáciách spôsobených fyzickou nemožnosťou je židovský veriaci dišpenzovaný od predpisov recitovať modlitbu Teffilâ postojačky a smerom k Jeruzalemu, no od predpisu „zamerať srdce" nemôže byť v žiadnom prípade dišpenzovaný.[40]

Zameranie na Boha je zdôraznené v kresťanských liturgiách aj v odpovedi ľudu, ktorá v gréčtine znie: „echomen pros ton Kyrion" (Máme ich u Pána). Je zaujímavé, že predložka *pros* v spojení *pros ton Theon* je obsiahnutá aj v úvode (prológu) evanjelia podľa Jána: „En arché en ho Logos, kai ho Logos en *pros ton Theon*..." (Jn 1, 1). Pri spojení s akuzatívom predložku pros môžeme preložiť ako „smerom k, vo vzťahu k".[41] Tento význam verne vyjadruje aj cirkevnoslovanský preklad odpovede ľudu: „Imamy ko Hospodu".

Teda môžeme povedať, že Kristus ako druhá božská osoba, večný Logos, je vždy zameraný celou svojou osobou na Boha Otca. Samotné evanjeliá nám to dosvedčujú na viacerých miestach slovami samého Krista o jeho vzťahu k Otcovi. To je to, čo nás liturgia nielen učí, ale nám aj ponúka možnosť zjednotiť sa s Kristom, resp. On sám

35 Tu sa myslí na nebeského Otca, ktorému je adresovaná väčšina starobylých liturgických modlitieb.

36 *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998. s. 63.

37 Anafora sv. Jakuba má dokonca výzvu: „Hore mysle a srdcia!" Porov. MERCIER, B., Ch.: *La liturgie de saint Jacques. Édition critique du texte grec avec traduction latine.* In: *Patrologia Orientalis* 26. s. 198 – 223.

38 Porov. GIRAUDO, C.: *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla «lex orandi»*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1989. s. 404, pozn. 43.

39 *Berākôt* 4, 5 – 6.

40 Porov. GIRAUDO, C.: *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla «lex orandi»*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1989. s. 404, pozn. 44.

41 Porov. LIDDELL – SCOTT, *Greek-English Lexicon*, s. 684 – 685.

sa prichádza zjednotiť s nami práve kvôli tomu, aby sme mali účasť na tomto Jeho úplnom a neustálom zameraní celej osoby na Boha Otca.

Záver

Vnímanie liturgického zhromaždenia ako spoločného kráčania zodpovedá novozákonnému obrazu Cirkvi ako putujúceho ľudu.[42] Jedno z najstarších pomenovaní pre kresťanské zhromaždenia je doložené u Tertuliána a je to práve latinské sloveso *procedere* (ísť dopredu), z čoho pochádza slovo *processio* (procesia), dané liturgickému zhromaždeniu.[43] Je to slovo, ktoré s veľkou pravdepodobnosťou je latinským prekladom gréckeho slova *syn-hodos*, ísť spolu (*syn*) po ceste (*hodos*).

Práve toto vedomie ovplyvnilo aj kresťanský liturgický priestor, ktorý vo svojej najtypickejšej forme umožňuje, aby liturgické zhromaždenie bolo orientované smerom k oltáru, k svätyni, čiže k Pánovi, ktorý prichádza (gr. *erchomenos*).[44]

Práve v byzantskej tradícii možno vnímať orientovanie celého liturgického zhromaždenia ako ľudu putujúceho smerom k svätyni, k oltáru, smerom na východ, a teda v ústrety Pánovi, ktorý prichádza.

Ako napísal Michel Stavrou, putovanie ukazuje cestu Božieho ľudu do Božieho kráľovstva. Vonkajšie putovanie pozýva človeka začať alebo obnoviť vnútorné putovanie,[45] ktorého cieľom je stretnutie s Pánom. Preto každé byzantské slávenie Eucharistie začína slovami: „Požehnané kráľovstvo Otca i Syna i Svätého Ducha, teraz i vždycky i na veky vekov. Amen."

Pán prichádza, aby kráčal spolu s nami. Tak, ako sa pripojil k dvom emauzským učeníkom a spočiatku mlčky zladil svoj krok s ich krokom, ba dokonca sa tváril, že ani nevie, čo sa v tých dňoch stalo v Jeruzaleme. Pritom to, čo sa stalo, bolo vlastne o ňom. Ježiš však spočiatku ustupuje do úzadia, aby dal emauzským učeníkom priestor vypovedať, čo ich trápi, o čom sa cestou zhovárali.[46] Podobne si prisadne k žene Samaritánke a umožní jej vypovedať, že vlastne nemá muža.[47] To všetko robí Kristus, tak veľmi sa približuje k človeku, ba zrieka sa sám seba a nepridŕža sa svojej rovnosti s Bohom (Flp 2, 6 – 71), aby človeka získal pre Božie kráľovstvo. To isté robí aj skrze liturgiu. Kráčajme teda spolu s Ním, skrze Neho a v Ňom v ústrety nebeskému Otcovi, ktorý ako prvý nás hľadá (Jn 4,23b), vychádza nám v ústrety (Lk 15, 20.28b) a raduje sa z nášho návratu (Lk 15,6).

42 Z druhej strany možno povedať, že aj synoda má tým pádom liturgický rozmer: je to spoločné kráčanie smerom do Božieho kráľovstva, k nebeskému Otcovi, vo Svätom Duchu, pričom Kristus je ten, kto sa k nám pripája a zároveň je jedinou Cestou.

43 Porov. MANSI 2. s. 586, 568.

44 Porov. BOSELLI, G.: Liturgia ed evangelizzazione. In: http://www.chiesadimilano.it/polopoly_fs/1.87610.1392807868!/menu/standard/file/Boselli_relazione.pdf. (20. 12. 2016).

45 Porov. STAVROU, M.: Bohoslovskij pidchid do palomnictva. In: *Synopsis* 4 – 5 (2001), s. 158. Original: «Approche théologique du pèlerinage». In: *Contacts*, n° 186, 2e trim. 1999. s. 127 – 159.

46 Porov. Lk 24, 13 – 24.

47 Porov. Jn 4, 4 – 30.

BIBLIOGRAFIA

BERNARD Z CLAIRVAUX: *Boží eros.* Bratislava : Lúč 2007.
BOSELLI, G.: Liturgia ed evangelizzazione. In: http://www.chiesadimilano.it/polopoly_fs/1.87610.1392807868!/menu/standard/file/Boselli_relazione.pdf. (20. 12. 2016).
Časoslov. Rím: Fotolitografia A.D.E.V.A, 1962.
Dobrotoľubije, tom II. Moskva : Tipografia I. Jefimova, 1884.
GIRAUDO, C.: *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla «lex orandi»*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1989.
KOVALIV, P. (ed.): *Molitovnik – služebnik. Pamjatka XIV stolittja.* New York, 1960.
Les Constitutions Apostoliques III. Livres VII et VIII (Sources Chrétiennes 336). Paris : CERF, 1987.
MOJZEŠ, M.: Fenomén srdca a svedomia v kresťanstve (Biblia, tradícia) s osobitným dôrazom na kresťanský Východ. In: PETRO, M. (ed.): *Sondáž do etickej determinácie človeka*. Prešov : Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017. s. 11 – 36.
MOJZEŠ, M.: *Poďte, pokloňme sa a padnime pred Kristom. Úvod do liturgickej teológie.* Prešov: GTF PU, 2013.
RATZINGER, J.: *Opera omnia. Vol. XI. Teologia della liturgia.* Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2010. s. 793 – 794.
RATZINGER, J.: *Dio e il mondo*. San Paolo, 2005.
Svätá božská liturgia nášho otca svätého Bazila Veľkého. Prešov : Petra 2005.
Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998.
Sväté Písmo. Jeruzalemská biblia. Trnava: Dobrá kniha, 2014.
Sväté písmo Starého i Nového zákona. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2011.
STAVROU, M.: Approche théologique du pèlerinage. In: *Contacts*, n° 186, 2e trim. 1999. s. 127 – 159.
ŠPIDLÍK, T: *Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka*. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2002.
TAFT, R.: *Il Sanctus nell'anafora. Un riesame della questione.* Rím : Pontificio Istituto Orientale, 1999.
Triódion katanyktikon. Atény: Apostoliki Diakonia, 1994.

Autorita svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny

JURAJ BERNACIAK
Rímskokatolícka cirkev
Farnosť Turčianske Teplice

Abstract: *The study consists of two basic parts. The first one describes personality of Saint Joseph based on the Scriptures. The next part includes some contemplations following from the preceding part. Within the first part, the author pays attention to giving a sense of personality of Saint Joseph based on biblical and anthropological premises laying stress on fact that Saint Joseph is son of David. We want to emphasize his poverty related to secular values. Subsequently his profusion of values following from his faith is highlighted. In connection with the message of the Scriptures his characteristic as the defender of the Holy Family will be described. In the context of fulfilling his mission as the head of the Holy Family it will be stressed that Saint Joseph is a man who observes a vow of purity. Besides an importance of Saint Joseph for spirituality od contemporary family we take into account human behaviour of Saint Joseph who quietly prepares the way for Jesus Christ. His faith and obedience to will of God is emphasized. The second part of the study deals with these problems: meaning of spiritual paternity and related fight with egoism and consumerism. Egoism and consumerism are sources of a lot of different types of disasters. After that looking at Saint Joseph as the defender of the Holy Family we will contemplate about what father should be. We stress that father should have time for his own family. The next problem of practical meaning of Saint Joseph for contemporary family is the problem of understanding of family as the home Church (ecclesia) in the spirit of Jesus Christ. Taking into consideration faith and obedience to will of God of Saint Joseph we will speak about the problem of being on the God side within professing of the faith and the study will also occupy with the problem of justice and love. The study will be complemented by conclusion.*

Keywords: *Saint Joseph, marriage, purity, faith, obedience*

Úvod

Katolícka cirkev v priebehu prvých dvadsiatich rokov XXI. storočia spojila plnenie jej spasiteľnej misie s prežívaním istých podstatných jubileí, alebo s istými svätými patrónmi. Príkladom takýchto cirkevných cyklov, v ktorých bol zdôraznený istý duchovný aj náboženský aspekt, môže byť prednedávnom zakončený Rok Božieho Milosrdenstva – rok 2016, vyhlásený pápežom Františkom. Skôr, v liturgickom roku 2008-2009, predchodca pápeža Františka, pápež Benedikt XVI vyhlásil Rok svätého Pavla Apoštola. Ďalší liturgický rok 2009-2010 pápež Benedikt XVI vyhlásil za Rok Kňazstva. Predchodca Benedikta XVI, svätý Ján Pavol II. v liturgickom roku 2004-2005 navrhol, aby sa tento rok prežíval ako Rok Eucharistie. Ten istý pápež sv. Ján Pavol II. poprosil, aby sa liturgický rok 2002-2003 prežíval ako Rok Svätého Ruženca. V kontexte prežívania týchto liturgických období bol v centre pozornosti nekonečne milosrdný Boh, tajomstvo nášho vykúpenia, tajomstvo sviatosti kňazstva, tajomstvo

Eucharistie, osoba Božej Matky ako prostredníčky a orodovníčky a to skrze modlitbu svätého ruženca. Napokon docenená bola aj osoba sv. Pavla Apoštola.

Berúc do úvahy všetky obyčajné aj mimoriadne jubileá a taktiež roky, v ktorých boli vyzdvihnuté najdôležitejšie osoby spojené s tajomstvom vykúpenia, sa pomerne málo hovorilo o svätom Jozefovi, pestúnovi a ochrancovi sv. Rodiny. Vyhlásenie v Poľsku, vo svätyni sv. Jozefa v Kališu, pápežom Františkom liturgického roka 2018-2019 za mimoriadny rok sv. Jozefa, dáva dobrú príležitosť k spoznaniu tejto tretej osoby, najdôležitejšej po Bohu a Božej matke, spojenú so spasiteľným dielom Ježiša Krista. Charakteristika sv. Jozefa by mala pomôcť k pochopeniu jeho významu pre duchovnosť súčasnej rodiny, ktorá prežíva veľkú krízu. Nasledujúca štúdia predstavuje túto „zabudnutú osobnosť".

1. Antropologické a biblické predpoklady

a) Syn Dávida

Jozef bol Bohom povolaný, aby si vzal k sebe Máriu, svoju manželku, lebo: *„to čo sa v nej počalo je z Ducha Svätého"* (*Mt 1,20*), aby sa tak Ježiš, *„nazývaný Kristus"*, narodil z Jozefovej manželky, ako potomok z mesiášskeho Dávidovho rodu (*Mt 1,16*)[1]. Boh, ktorý *„poslal svojho Syna"* (*Gal 4,4*), keď potreboval, aby *„dal mu telo"*, chcel slobodnú spoluprácu jedného stvorenia. Preto si od večnosti za matku svojho syna vyvolil jednu z dcér Izraela, mladé židovské dievča z Nazareta v Galilei, pannu zasnúbenú *„mužovi z rodu Dávidovho, menom Jozef. A meno panny bolo Mária"* (*Lk 1, 26-27*). Povolaný byť ochrancom Vykupiteľa, *„Jozef urobil tak, ako mu prikázal Pánov anjel, a prijal svoju manželku"*(*Mt 1,24*)[2]. Cirkevní otcovia, inšpirovaní evanjeliom, už od prvých storočí zdôrazňovali, že Jozef prijal láskavú starostlivosť o Máriu a ochotne sa venoval Ježišovej výchove,[3] a zároveň stráži a ochraňuje i Kristovo mystické telo, ktorým je Cirkev a ktorého je Panna Mária vzorom a stvárnením[4]. Svätý Matúš začína svoje Evanjelium tým, že poukazuje na to, že Ježiš je synom Dávida: *„Salmon mal syna Bóza z Rachaby, Bóz Obeda z Rút, Obed Jesseho a Jesse kráľa Dávida. [...] Eliud mal syna Eleazara, Eleazar Matana, Matan Jakuba. Jakub mal syna Jozefa, manžela Márie, z ktorej sa narodil Ježiš, nazývaný Kristus"* (*Mt 1, 5-16*). Úradne znie posledná veta z rodokmeňa, ktorá je úvodom do Matúšovho Evanjelia. A predsa je to najdôležitejšia veta, lebo sa týka pôvodu Jozefa z Nazareta. Samotný význam jeho mena Jozef pochádza z hebrejskej reči a znamená: *„Boh pridal, rozhojnil"*[5].

Či sa otec Jozefa volal Jakub, ako to vyplýva z Matúšovho rodokmeňa, alebo tiež Heli, ako to podáva Lukášov rodokmeň (porov. *Lk 3,23*), nemá v podstate väčší výz-

1 Porov. Rm 1,3; 2 Tm 2,8; Zj 22, 16, v: *Katechizmus Katolíckej Cirkvi*, (*KKC*), č. 437, 497, Trnava 1999, s. 114, 129.

2 Porov. *Katechizmus Katolíckej Cirkvi*, (*KKC*),, diel. cit., č. 488, s. 126.

3 Porov. sv. Irenej, *Adversus haereses*, IV, 23, 1: S.Ch. 100/2, s. 692-694, v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 1, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 1, vyhľadané 26.3.2018.

4 Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 1, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a--vyhlasenia/p/dok., tamže s. 1, vyhľadané 26.3.2018.

5 Porov. http://www.zivotopisysvatych.sk/jozef/., s. 1., vyhľadané 26.03.2018. Porov. tiež J. Luscoň, *Tak, to som ja?*, Poprad 2000, s. 92.

nam. Je tomu tak preto, že je známe, aká je funkčnosť biblických rodokmeňov. Žiaden z nich nemá úmysel prezentovať úplný rodný register, o čom svedčí jednoduché porovnanie obidvoch rodokmeňov. Chcú jednoznačným spôsobom predložiť to, čo nachádzame na začiatku apoštolského poslania: *„Jozef bol synom Dávida"* (*Mt 1,20*). V jeho žilách prúdila krv jeho praotca Dávida; z jeho rodu mal pochádzať Mesiáš[6].

b) Chudobný na hodnoty sveta,
o toľko bohatší na hodnoty vyplývajúce z viery

V období, keď žil a pôsobil Pán Ježiš, sa veľa mužov hrdilo pôvodom z rodu Dávida. Veľa mužov, ktorí pochádzali zo slávneho rodu Dávida, sa dostalo do stavu biedy, schudobnelo. Také tiež bolo aj rozpoloženie Jozefa, tesára, ktorý pochádzal z Galilei. Jeho rodným miestom bol judský Betlehem, a nasledovne začal bývať v galilejskom Nazarete – osade bez väčšieho významu, dokonca až pohŕdanej. Avšak práve tam zasnúbil sa so ušľachtilou ženou – pannou, ktorej meno bolo Mária. Tam sa tiež uskutočnilo zvestovanie Panne Márii, že bude matkou Spasiteľa[7].

Ťažko si predstaviť, aby sa profesia tesára tešila najvyššej spoločenskej autority. Ťažko si tiež predstaviť Jozefa, a taktiež Ježiša (Mk 6,3), ako špecializovaných tesárov, ktorí žijú zo ziskov svojej firmy. Istotne nie je náhodou, že v učení Ježiša nestretávame žiadne porovnanie spojené s prácou tesára alebo stolára. Totiž v tom čase sa veľkému uznaniu tešili také profesie, ktoré narábali so zlatom alebo striebrom. Tieto zamestnania mali bohatú tradíciu. Tesár na Východe sa netešil uznaniu, lebo bolo to zamestnanie nižšej hodnosti, ktoré sa neoplatilo[8].

Zaiste, že ako každý občan dediny, taktiež Jozef vlastnil ovce aj iné domáce zvieratá. *„Vari to nie je tesárov syn?"* (*Mt 13,35*); *„Vari to nie je Ježiš, Jozefov syn, ktorého otca a matku poznáme?"* (*Jn 6,42*). Na to sa práve pýtajú občania jeho rodnej osady Nazaret. Mimoriadne skromný a obyčajný pôvod Ježiša bol dôvodom pohŕdania a Jeho verejné vystúpenia boli priamo odpudzujúce pre vtedajších poslucháčov. Absolútne nepredpokladali to, že odmietli najväčšieho Syna zo svojej dediny, ktorý miesto „Nazaret" uvedie do dejín sveta. Nepredvídali tiež, že vďaka výnimočnej Božej Prozreteľnosti i zosnulí z ich dediny budú v istom zmysle mať vzťah k osobe Jozefa z Nazareta.

Je teda vecou úplne pochopiteľnou, že Jozef, ktorý žil v vonkajšej chudobe, tým viac hľadal pre svoju rodinu vnútorné hodnoty viery. Treba tiež pamätať na to, ako to dokázali nedávne vykopávky, že v podstate Nazaret patril k chudobným mestám v Izraeli. Taktiež matka Mária bola veľmi silno zakotvená vo viere. Dôkazom toho

6 Porov. Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 2, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 1, vyhľadané 26.3.2018. Porov. tak tiež J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, Lublin 2002, prekl. A Novak, s. 1. Porov. tiež R. Ondruš, *Blízki Bohu i ľuďom*, Bratislava 1991, s. 108.

7 Porov. Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 2, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 2, vyhľadané 26.3.2018. Porov. tak tiež J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny,* Lublin 2002, prekl. A Novak, s. 1-2. Porov. tiež R. Ondruš, *Blízki Bohu i ľuďom*, Bratislava 1991, s. 108-109.

8 Porov. tiež R. Ondruš, *Blízki Bohu i ľuďom*, Bratislava 1991, s. 113. Porov. tak tiež J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, diel. cit., s. 2

je jej výnimočný chválospev *Magnificat*. Svätý Ján Pavol II. v apoštolskej exhortácii *Redemptoris Custos,* kde píše o sv. Jozefovi a o jeho poslaní v živote Krista a Cirkvi, zdôrazňuje dogmatickou konštitúciou o Cirkvi *Lumen gentium*, že: „*Blahoslavená je tá, ktorá napredovala na ceste viery a verne zotrvala v jednote so svojím Synom až po kríž*“[9], „*pričom predišla všetkých, ktorí vo viere nasledujú Krista*“[10]. Jednak že na začiatku tohto putovania sa viera Márie stretáva s vierou Jozefa. Ak po zvestovaní Alžbeta povedala o nej: „*A blahoslavená je tá, ktorá uverila, že sa splní, čo jej povedal Pán*“ (*Lk 1, 45*) – tak aj v istom zmysle je možné spojiť toto požehnanie s Jozefom, lebo odpovedal kladne na Slovo Boha odkázané mu v rozhodujúcom momente. Jozef síce neodpovedal na slová zvestovania prostredníctvom slov ako Mária, naproti tomu: „*Keď sa Jozef prebudil, urobil, ako mu prikázal Pánov anjel, a prijal svoju manželku*“ (*Mt 1,24*). To, čo urobil, bolo najčistejším prejavom viery (porov. *Rm 1,5; 16, 26; 2 Kor 10, 5-6*)[11]. Preto v dejinách kresťanstva a kresťanskej spirituality sa našli osoby, ktoré sa usilovali vysoko ohodnotiť vieru u svätého Jozefa. Príkladom môže byť aj o. Ján Lev Dehon, (1843-1925), zakladateľ rehole kňazov Božského Srdca. V duchovom Direktóriu o. J. L. Dehona, v tretej kapitole, v prvom bode, o. J. L. Dehon napísal na tému viery sv. Jozefa nasledujúce slova: „*Oh! Aká veľká je jeho viera! Prijíma s pokorou a zanietením posolstvo anjela a spĺňa hrdinským spôsobom všetky príkazy Boha. S akou veľkou úctou sv. Jozef vzťahuje sa na Ježiša a Máriu! Počul on slová anjela: «Neboj sa prijať Máriu, svoju manželku, lebo to, čo sa v nej počalo, je z Ducha Svätého» (porov. Mt 1, 20-30). Akým starostlivým spôsobom stráži si vieru, ktorú dostal! Za žiadnu cenu nespreneveril by sa svojmu poslaniu! Nedesí ho žiadna obeta. Odchádza do Egypta a vracia sa s bytím pohotový na všetko. Stáva sa zápalnou obetou s Ježišom a pre Ježiša. Pre neho a pre dielo vykúpenia s radosťou znáša vyhnanstvo, prenasledovanie a chudobu*“[12].

Je známe, že sv. Jozef bol mužom modlitby, žil podľa spirituality Starého Zákona, žil Božou službou, žil židovskými sviatkami. Dôkazom toho je jeho putovanie s dvanásťročným Ježišom do Jeruzalemskej svätyni na veľkonočné sviatky, čo sa pre Ježiša stalo príležitosťou zostať v Jeruzaleme, aby pripomenul svojim rodičom, že sa musí starať o veci svojho Otca[13].

c) Ochranca svätej Rodiny

Sväté Písmo nás informuje o výnimočnej hodnosti sv. Jozefa, ktorá ho odlišuje v rodokmeni potomkov Dávida. Jeho výnimočná hodnosť spočíva v tom, že bol

9 Druhý Vatikansky Koncil, Lumen Gentium, 58, v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 4, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 3, vyhľadané 26.3.2018.

10 Druhý Vatikánsky Koncil, *Lumen Gentium*, 63, v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 4, tam tiež.

11 Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 2, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a--vyhlasenia/p/dok., s. 3, vyhľadané 26.3.2018. Porov. tiež R. Ondruš, *Blízki Bohu i ľuďom*, Bratislava 1991, s. 110.

12 J. L. Dehon *Direktóriu Duchové*, Krakov 1988, s. 66.

13 Porov. *Katechizmus Katolíckej Cirkvi*, (*KKC*),, diel. cit., č. 583, s. 152. Porov. R. Ondruš, *Blízki Bohu i ľuďom*, diel. cit., s. 112. Porov. taktiež J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, diel. cit., s. 2.

hlavou, protektorom a strážcom svätej Rodiny. Práve ten význam bližšie ukazuje Matúšov genealogický strom. Ako to vyplýva z evanjeliových textov, právnym základom pre otcovstvo Jozefa bolo manželstvo s Máriou. Boh si vybral Jozefa na manžela Márie práve pre to, aby zaistil Ježišovi otcovskú ochranu. Teda z toho vyplýva, že Jozefovo otcovstvo – vzťah, ktorý ho robí Kristovi takým blízkym ako je to len možné; k nemu sa totiž vzťahuje každé vyvolenie a predurčenie (porov. Rm 8, 28-29), realizuje sa prostredníctvom manželstva s Máriou, teda prostredníctvom rodiny. Jozef teda v súlade s právom bol manželom Márie, skrze ktorú (a teda v jeho rodine) narodil sa Mesiáš, Ježiš Kristus. Skrze Jozefa a len skrze neho Ježiš dostal právny základ, nepodliehajúci diskusii, platný v danom období, aby bol právnym dedičom praotca Dávida. Ba čo viac, bol tým, ktorému patrilo prisľúbené požehnanie pre potomka Mesiáša (porov. *2 Sm 7,12*; a nn; *Iz 11,1*)[14].

V súvislosti s tým možno povedať, že vďaka hodnote manželského zväzku, ktorý oboch zjednocuje, je syn Márie aj Jozefovým synom: *„Z dôvodu ich verného manželstva si obaja zasluhujú, aby boli nazývaní Kristovými rodičmi, nielen jeho matka, ale i jeho otec. Bol rodičom rovnakým spôsobom, akým bol matkiným manželom: v mysli, nie telom*“[15]. V tomto manželstve nechýbala ani jedna z náležitostí, ktoré k manželstvu patria: „V Kristových rodičoch sa realizovali všetky dobrá manželstva – potomstvo, ktorým bol sám Pán Ježiš; vernosť, keďže nešlo o žiadne cudzoložstvo; sviatosť – lebo tu nebol žiadny rozvod“[16].

Keď sv. Augustín a sv. Tomáš analyzujú prirodzenosť tohto manželstva, obaja ju vždy stotožňujú s „nerozlučnou jednotou duší, s jednotou sŕdc a s jednotou myslí“[17]. Tieto prvky sú výnimočným spôsobom obsiahnuté v manželstve Márie a Jozefa. Vo vrcholných okamihoch dejín spásy, keď Boh prostredníctvom daru Slova zjavuje svoju lásku k ľudstvu, práve manželstvo Márie a Jozefa prináša úplné uskutočnenie „slobody, teda manželského sebadarovania“, keď takúto lásku prijímajú a vyjadrujú[18]. Spasiteľ teda uskutočnil dielo spásy týmto panenským a svätým zväzkom, v ktorom ukázal svoju všemohúcu vôľu očistiť a posvätiť túto rodinu, svätyňu lásky a kolísku života[19].

---

14 Porov. J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, diel. cit., s. 3. Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 7, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 5, vyhľadané 26.3.2018.

15 Sv. Augustín *De nuptiis et concupiscentia*, I., 11, 12:PL 44, 421.; porov. *De consensu evangelistarum,* II., 1,2; PL 34, 1071; *Contra Faustum*, III., PL 42, 214, v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 7, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 5, vyhľadané 26.3.2018

16 Sv. Augustín *De nuptiis et concupiscentia*, I., 11, 13:PL 44, 421; porov. *Contra Iulianum*, V, 12,46: PL 44, 810, v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 7, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 5, vyhľadané 26.3.2018.

17 Porov. sv. Augustín, *Contra Faustum*, XXIII., 8: PL 42, 470 a nasl,; *De consensu evangelistarum*, II., 1, 3: PL 34, 1072; *Sermo*, 51, 13, 21: PL 38, 344 a nasl.; sv. Tomáš Akvinský, Summa theol., III., q 29, a 2 in conclus., v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 7, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 5, vyhľadané 26.3.2018.

18 Porov. Ján Pavol II., Príhovor 9. a 16 januára 1980: *Insegnamenti*, III/I (1980), s. 88-92; 148-152; 428-431., v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 7, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 6, vyhľadané 26.3.2018.

19 Pavol VI., Prihovor k hnutiu *Equipes Notre Dame* (4. Mája 1970), 7: AAS 62 (1970), s. 431. Podobnú chválu na nazaretskú rodinu ako dokonalý vzor rodinného života možno nájsť napr. v apoštolskom

Ako veľa sa dnešná rodina môže z tohto učiť! „Podstatu úlohy rodiny určuje láska. Preto rodina dostáva poslanie ochraňovať, prejavovať a sprostredkúvať lásku ako živú ozvenu a skutočnú účasť na Božej láske k ľudstvu a na láske Krista Pána k Cirkvi, jeho neveste“[20]. V tom prípade je teda práve Svätá rodina pôvodnou „domácou cirkvou“[21], ktorú má predstavovať každá kresťanská rodina. „Podľa tajomného Božieho plánu v nej dlhé roky v skrytosti žil Boží Syn. Preto je aj pravzorom a príkladom všetkých kresťanských rodín“[22].

Boh povolal sv. Jozefa, aby uskutočňovaním svojej otcovskej úlohy slúžil osobe a poslaniu Ježiša. To je práve spôsob, ktorým, ako hovorí liturgia Cirkvi, Jozef „spolupracoval v plnosti času na veľkom tajomstve spásy“ a takto naozaj bol „služobníkom spásy“[23].Jeho otcovstvo je konkrétne vyjadrené v tom, že „urobil zo svojho života službu, obetu tajomstvu vtelenia a vykupiteľskému poslaniu, ktoré je s ním spojené; že použil svoju zákonnú autoritu, ktorá mu nad Svätou rodinou patrila, takým spôsobom, v ktorom úplne daroval seba, svoj život i svoju prácu; že svoje prirodzené povolanie na rodinnú lásku premenil na nadprirodzené sebaobetovanie, obetovanie svojho srdca a všetkých svojich schopnosti na lásku v službe Mesiášovi, ktorý rástol v jeho dome“[24].

Keďže liturgia pripomína, že Boh „počiatky nášho vykúpenia zveril Jozefovej vernej starostlivosti“[25], liturgia ďalej podrobnejšie hovorí, že „Boh ho ustanovil za hlavu Svätej rodiny ako verného a múdreho služobníka, aby sa otcovsky staral o jeho jednorodeného Syna“[26].

Táto starostlivosť bola mimoriadne nevyhnutná, lebo Jozef už z ohľadu na súpis ľudu sa musel vybrať do Betlehema. Túžil nájsť nejaké prístrešie pre Máriu, a naj-

---

liste Leva XIII., *Neminem fugit* (14. júna 1892): Leonis XIII PM. Acta, XII (1892), s. 149 a nasl.; Benedikt XV., *Bonum sane* (25. júla 1920): AAS 12 (1920), s. 313-317. , v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 7, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 6, vyhľadané 26.3.2018.

20 Ján Pavol II., exort. *Familiaris consortio* (22. Novembra 1981), 17: AAS 74 (1982), s. 100. , v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 7, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 6, vyhladané 26.3.2018.

21 Ján Pavol II., exort. *Familiaris consortio*, tamtiež, 49: loc. Cit., s. 140; Porov tiež Druhý Vatikánsky Koncil, *Lumen gentium*, 11; *Apostolicam auctuositatem*, 11, v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 7, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 6, vyhľadané 26.3.2018.

22 Ján Pavol II., Familiaris consortio (22. novembra 1981), 86): loc. cit., s. 189 a nasl., v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 7, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 6, vyhľadané 26.3.2018.

23 Sv. Ján Chryzostom. In Matth. Hom. V., 3: PG 57, 57 a nasl., v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 8, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 6, vyhľadané 26.3.2018.

24 Pavol VI., Prihovor (19. marca 1966): Insegnamenti, IV (1966), s. 110. , v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 8, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 6, vyhľadané 26.3.2018.

25 Porov. *Rímsky misál*, kolekta na slávnosť sv. Jozefa, v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 8, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 6, vyhľadané 26.3.2018.

26 Porov. Rímsky misál, préfácia na slávnosť sv. Jozefa, v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 8, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 6, vyhľadané 26.3.2018.

mä pre božské Dieťa, ktoré čoskoro malo sa narodiť. Keďže nebolo miesta pre Dieťa Ježiš, ktoré malo prísť na svet, nadišla hodina narodenia Krista z Márie.

Ťažko si predstaviť útek Márie do Egypta, a dodatočne s dieťaťom, na ktoré sa podľa spoločenského pohľadu pozeralo ako na nemanželské. Teda v Egypte, Ježiš, Mária a Jozef, na ktorých sa pozerali ako na rodinu, mali zabezpečenú zákonnú starostlivosť, priznanú im ako rodine. Taktiež na spiatočnej ceste, stráženie Jozefa, ochrancu pre Svätú rodinu, bolo mimoriadne dôležité. Keďže Kristus väčšinu svojho života strávil v rodine, odtiaľto tiež starostlivosť otca o rodinu bola nevyhnutná.

Svätý Augustín veľmi dôrazne odôvodňuje, prečo Ježiš prišiel na tento svet v rodine; najmä preto aby ten Zlý mal neskôr spoznať, že Boží Syn už prišiel na tento svet[27].

V súvislosti s misiou sv. Jozefa, aby sa staral o Svätú Rodinu, pápež Lev XIII. zdôraznil vznešenú povahu tohto poslania: „*Vyníma sa medzi všetkými svojou úctyhodnou dôstojnosťou, lebo z Božieho určenia bol ochrancom a podľa mienky ľudí otcom Božieho Syna. Keďže z toho vyplynulo, že Božie Slovo bolo podriadené Jozefovi, toto Slovo ho poslúchalo a venovalo mu úctu a oddanosť, akú si otec zaslúži od svojich deti*“[28]. Preto Ježiš svojou poslušnosťou matke a zákonitému otcovi dokonale zachováva štvrté prikázanie. Táto poslušnosť je pozemským obrazom jeho synovskej poslušnosti nebeskému Otcovi. Ježišova každodenná poslušnosť Jozefovi a Márii ohlasovala a anticipovala poslušnosť vyjadrenú v modlitbe v Getsemanskej záhrade: „*Nie moja, ale tvoja vôľa...*“ (*Lk 22, 42*). Kristova poslušnosť v každodenných okolnostiach skrytého života bola už začiatkom diela obnovenia toho, „čo zničila Adamova neposlušnosť“[29].

Evanjeliá zreteľne opisujú Jozefovu otcovskú zodpovednosť voči Ježišovi. Totiž spása, prichádzajúca skrze Ježišovu ľudskú prirodzenosť, sa realizuje v úkonoch, ktoré sú každodennou súčasťou rodinného života, rešpektujúc Boží plán, obsiahnutý v diele vtelenia. Evanjelisti veľmi pozorne ukazujú na to, ako nebolo v Ježišovom živote nič ponechané na náhodu, ale všetko sa odohrávalo podľa vopred určeného Božieho plánu. Často opakovaná formula „To sa stalo, aby sa splnilo...“ vo vzťahu k danej udalosti v Starom zákone, slúži na zdôraznenie jednoty a kontinuity tohto plánu, ktorý sa napĺňa v Kristovi.

Pri vtelení sa prísľuby a predobrazy Starého zákona stávajú skutočnosťou: miesta, osoby, udalosti a obrady navzájom súvisia, presne podľa Božích nariadení, ktoré anjeli sprostredkovali a ktoré stvorenia, zvlášť vnímavé na Boží hlas, prijali. Mária je Pánovou pokornou služobnicou, od večnosti pripravenou na úlohu stať sa Božou Matkou. Jozef je tým, koho si Boh vyvolil, aby bol „*strážcom Pánovho narodenia*“[30]

[27] Porov. J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, diel. cit., s. 3., Porov. tiež R. Ondruš, *Blízki Bohu i ľuďom*, diel. cit., s. 113.

[28] Lev XIII, *Quamquam pluries* (15. augusta 1889), loc. cit., s. 178., v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 8, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 6, vyhľadané 26.3.2018.

[29] Porov. Rm 5, 19, v: KKC, č. 532, s. 138.

[30] Origenes, Hom. XIII in Lucam, 7: S. Ch. 87, s. 214 a nasl., v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 8, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 7, vyhľadané 26.3.2018.

tým, kto mal zodpovednosť postarať sa o riadny príchod Božieho Syna na svet v súlade s Božími ustanoveniami a ľudskými zákonmi. Celý takzvaný domáci alebo skrytý Ježišov život bol zverený pod Jozefovu ochranu[31].

Ježišov rast „*v múdrosti, veku a v obľube u Boha i u ľudí*" (*Lk 2,52*) sa uskutočňoval uprostred Svätej rodiny, pred očami Jozefa. On mal významnú úlohu na Ježišovom raste, teda na zabezpečenie jedla, odevu a jeho vzdelávania v Zákone a v remesle, v súlade s povinnosťami určenými otcovi.

V eucharistickej obete si Cirkev s úctou spomína na Máriu, vždy Pannu, Rodičku Boha, a tiež na sv. Jozefa[32], pretože „živil toho, ktorého veriaci musí prijímať ako chlieb večného života"[33]. Čo sa Ježiša týka, s úctou opätoval náklonnosť svojich „rodičov" a „bol im poslušný" (*Lk 2, 51*). Týmto spôsobom si želal posvätiť rodinné povinnosti a prácu, ktorú konal po Jozefovom boku[34].

d) Muž, ktorý si váži sľub čistoty

Maria, v priebehu stretnutia s Anjelom, čo malo miesto počas zvestovania, spýtala sa Anjela: „*Ako sa to stane, veď ja muža nepoznám*?" (*Lk 1, 34*). Na túto otázku by sa nemalo pozerať len z psychického hľadiska, ktoré mohlo vzniknúť v dôsledku duchového stavu Márie. Teda ktorý mal by začať existovať v dôsledku anjelovho posolstva alebo tiež ako výsledok zapochybovania. Táto otázka nemá taktiež svoje žriedlo v skoršom sľube čistoty, ani v predmanželskom stave. Táto otázka je prejavom pripravenosti na službu v súvislosti s daním odpovede na problém, že Boh sa postará o realizáciu anjelovho posolstva. Akým spôsobom Boh zatienil Máriu, nebolo nám povedané; ostáva to pre nás tajomstvom. V každom prípade sa nesmie chápať pôsobenie Ducha Svätého tak, akoby bol niekým v zmysle pol božstva, existujúceho v gréckej mytológii. Ľudský rozum nie je schopný toho, aby pochopil tajomstvo „zatienenia". Každé slovo Boha nosí v sebe moc historického pôsobenia. Odtiaľ je veľmi dôležite predovšetkým to, čo skrze túto udalosť chce nám Boh odkázať. Teda, narodeniny Ježiša z Panny Márie, to je znamenie úplne nového začiatku v dejinách vzťahu Boha s ľuďmi. Ten práve začiatok nebude ohrozený ani hriechom, ani večnou smrťou. Samozrejme má to miesto len vtedy, keď človek vo svojej slobode neodporuje Bohu definitívnym spôsobom. Tenže začiatok je žriedlom duchového uzdravenia (spásy) ľudí, ktoré už nikdy nebude zničené.

Jozef, ako zákonitý manžel Márie, dáva Dieťaťu z nej narodenému meno Ježiš. Bolo to meno známe medzi Izraelitami a niekedy ho dávali svojím synom. V tomto prípade ide však o Syna, ktorý v súlade s Božím prisľúbením prináša úplné naplnenie významu mena Ježiš – *Yehošua*, čo znamená „*Boh spasí*". Posol sa obracia na Jozefa ako na manžela Márie, ako na toho, kto má v určenom čase dať meno synovi, ktorý sa narodí z nazaretskej panny, jeho manželky. Jozef, tým, že dal dieťaťu narodené-

31 Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 8, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 9, vyhľadané 26.3.2018.

32 Porov. Rímsky misál, Prvá eucharistická modlitba., v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 16, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 10, vyhľadané 26.3.2018.

33 Kongregácia pre Bohoslužbu, *Quemadmodum Deus* (8. decembra 1870): loc. cit., s. 282.

34 Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 16, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 10, vyhľadané 26.3.2018.

mu z Márie meno Ježiš, tým samým uznal dieťa za svoje, ako svojho syna. Tak teda Jozef legitímny otec uskutočnil v nepochybný spôsob panenstvo, ktoré v ňom tkvelo (porov Mt 1, 18-25). Panenstvo však bolo zakorenené v kráľovi Dávidovi. Z ohľadu na dejiny náboženstva, tento akt bol jedinečný a zároveň tak jednoduchý aj skromný, ako je možné očakávať len zo strany vznešenej čistoty biblického Boha aj Ducha Svätého, ktorý nám nezávislé od seba vysvetľuje dejiny samých narodenín božieho Dieťaťa ako aj Jeho dejiny. Okrem toho vďaka božiemu Duchu sa dozvedáme, prečo Jozef nebol telesným otcom Ježiša. Teda, Mária napriek tomu, že bola „zasnúbená" Jozefovi, zostane pannou, lebo Dieťa, ktoré sa v nej počalo, od chvíli zvestovania, bolo počaté z Ducha Svätého (porov. *Lk 1, 26-38; Mt 1, 26-38*)[35]. Od chvíle zvestovania Mária vie, že svoje panenskú túžbu odovzdania sa Bohu výnimočným spôsobom, ako úplný dar zo seba, má naplniť tak, že sa stane Matkou Božieho Syna. Materstvo zverené Jej prostredníctvom Ducha Svätého je takou formou, ktorú On samotný očakáva od Panny „zasnúbenej" Jozefovi. Mária vyjadruje svoje „fiat". Jozef , ktorý si váži sľub čistoty Márie, *„prijal svoju manželku. Ale nepoznal ju, kým neporodila syna"* (*Mt 1, 24-25*). Určite ju nepoznal ani po narodení Syna. Slová „prijal svoju manželku" poukazujú zároveň na iný druh manželskej blízkosti. Hlboká duchovná blízkosť, ktorá vyrastá z manželskej jednoty a osobný kontakt medzi mužom a ženou majú svoj definitívny pôvod v Duchu, darcovi života (porov. *Jn 6, 63*). Jozef, poslušný Duchu, našiel v tom istom Duchu prameň lásky, a to manželskej lásky, ktorú zakúšal ako muž. A táto láska sa ukázala byť väčšia, než akú by tento spravodlivý muž vôbec mohol očakávať v dimenziách svojho ľudského srdca[36].

Fakt, že Mária bola „zasnúbená" (to znamená prisľúbená) s Jozefom, bol teda súčasťou samotného Božieho plánu. To zdôrazňujú obaja citovaní evanjelisti – Lukáš, no obdobným spôsobom aj Matúš. Slová adresované Jozefovi sú zvlášť dôležité: *„Neboj sa prijať Máriu, svoju manželku, lebo to, čo sa v nej počalo, je z Ducha Svätého"* (*Mt 1, 20*). Tieto slová vysvetľujú tajomstvo Jozefovej manželky. Vo svojom materstve Mária zostáva pannou. V nej prijal „Syn Najvyššieho" ľudské telo a stal sa „Synom človeka".

Boh hovorí k Jozefovi prostredníctvom anjelových slov ako k manželovi nazaretskej Panny. To, čo sa v nej udialo mocou Ducha Svätého, tiež zvláštnym spôsobom potvrdilo už existujúce manželské puto medzi Jozefom a Máriou. Boží posol to Jozefovi povedal jasne: *„Neboj sa prijať Máriu, svoju manželku, do svojho domu"*. Z toho vieme, že predchádzajúca udalosť, teda manželstvo Jozefa a Márie, sa uskutočnilo v súlade s Božou vôľou a malo trvať i naďalej. Mária mala vo svojom božskom materstve pokračovať životom panny, manželky svojho manžela (porov. *Lk 1, 27*)[37].

Výnimočnú duchovú čistotu u sv. Jozefa obdivoval J. L. Dehon, zakladateľ rehole Kňazov Najsvätejšieho Srdca Ježišovho. J. L. Dehon v jeho „Duchovom Direktó-

35 Porov. J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, diel. cit., s. 3,4. Porov. tiež R. Ondruš, *Blízki Bohu i ľuďom*, diel. cit., s. 110. Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 2,3, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 2,3, vyhľadané 26.3.2018.

36 Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 19, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 11,12., vyhľadané 26.3.2018.

37 Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 18, tamže, s. 11.

riu", napísal v tomto ohľade nasledujúce slová: „A jeho čistota". Anjel ho musel uistiť, lebo tak veľmi sa naľakal, aby Máriu nevystavil podozreniu. Ľalia je jeho symbolom. Mária a on bdejú pri Ježišovi ako dvaja cherubíni vedľa Archy Zmluvy. To práve vďaka čistote zostal Bohom vyvolený na adoptívneho otca a obľúbenca Márie"»[38].

e) Jozef pripravujúci v tichosti cestu Ježišovi Kristovi

V podstate nevlastníme žiadnu vedu na tému vzťahu Jozefa s Ježišom. Treba v úvode povedať, že tento zdanlivý nedostatok má svoje opodstatnenie v dejinách spásy. To, čo od začiatku mimoriadnym spôsobom tematicky zaujímalo apoštolskú *kerygmu,* a taktiež hlásanie dobrej zvesti, bolo verejné vystúpenie Ježiša a v konečnom dôsledku historická novota Krista, ktorá je uzavretá v Jeho pôsobení aj spasiteľnej smrti. V menšej miere bol záujem o Jeho pôsobenie, to znamená o život pred verejným vystúpením. Pri čom si musíme všimnúť, že v predhistorickom odkaze [ide o verejné vystúpenie], jediným správnym predmetom celého pôsobenia mohol byť Mesiáš ako dieťa. Taktiež neskoršie odkazy píšucich Evanjelistov boli na perách hlásania Krista. Boli ony významné len v takom stupni, v akom mohli udeliť odpoveď na otázky: Kto bol a je, ako tiež, kto chcel byť Ježiš ako chlapec?". Keď sa hovorí o veľkom Synovi, ktorého otec je v tieni, to len vo vzťahu Syna k otcovi nazaretskej rodiny. Takým spôsobom sa zatvára kruh tichej viery, keď Jozef na poverenie anjela prijíma k sebe Máriu s jej Dieťaťom (porov. *Mt 1, 24*)[39].

f) Od viery k poslušnosti

Jozef z Nazareta je svedomitý, úprimný a čestný voči všelijakým druhom spôsobov dôvery Bohu. Dovoľuje, aby Boh ho vo viere postupne viedol. S jednoduchosťou, avšak veľmi pádne prezentuje Matúšovo Evanjelium poslušnosť muža panenskej matky Ježiša. Jedným z prvých dôkazov o dôvere Bohu a poslušnosti Jozefa Božej vôle je to, čo urobil po zvestovaniu Márie, že bude Matkou Spasiteľa: *„Keď sa Jozef prebudil, urobil, ako mu prikázal Pánov anjel, a prijal svoju manželku [...] a dal mu meno Ježiš*" (*Mt 1, 24* a nasl.). Dôkazom bezhraničnej dôvery Jozefa Pánu Bohu je postoj Jozefa v ďalších kľúčových udalostiach, spojených s narodením Ježiša Krista. Krátko pred narodením Ježiša Jozef v duchu poslušnosti putuje do Betlehema na sčítanie ľudu. Jozef splnil voči dieťaťu dôležitú aj významnú úlohu, aby do zoznamov Rímskej ríše úradne nahlásil meno: *„Ježiš, Jozefov syn z Nazareta*" (*Mt 1,45*). Toto sčítanie zreteľne ukazuje, že Ježiš patrí k ľudskému rodu ako človek medzi ľuďmi, občan tohto sveta, podriadený zákonom a inštitúciám, ale aj ako Spasiteľ sveta[40].

Nasledujúcim prejavom poslušnosti Jozefa bola synova obriezka, ktorá bola prvou náboženskou povinnosťou otca. Jozef pri tomto obrade (porov. *Lk 2, 21*) uskutočňoval voči Ježišovi svoje právo a povinnosť. Pri obriezke dal Jozef dieťaťu meno Ježiš. Toto je jediné meno, v ktorom je spása (porov. *Sk Ap 4, 12*); význam toho mena bol odhalený vo chvíli zvestovania: „Porodí syna a dáš mu meno Ježiš; lebo on vyslobodí svoj ľud z hriechov" (*Mt 1, 21*). Tým, že Jozef udeľuje meno, vyhlasuje svoje vlast-

38 J. L. Dehon *Direktóriu Duchové,* diel. cit., s. 66.

39 J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, diel. cit., s. 4,5.

40 Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 9, tamže, s. 7.

né zákonné otcovstvo nad Ježišom a tým, že vyslovil dané meno, ohlásil poslanie tohto dieťaťa ako Spasiteľa[41].

Ďalším dôkazom poslušnosti Jozefa je moment predstavenia Ježiša v Jeruzalemskom chráme. Tento obrad, opísaný v Evanjeliu podľa sv. Lukáša (*Lk 2, 22-24*), zahŕňa výkupné za prvorodeného a osvetľuje pobyt dvanásťročného Ježiša v chráme. Vykúpenie prvorodeného je ďalšou otcovou povinnosťou, ktorú Jozef splnil. Prvorodený prestavuje starozákonný ľud zmluvy, vykúpený z otroctva, aby patril Bohu. Aj tu Ježiš – ktorý je skutočnou cenou výkupného (porov. *1 Kor 6, 20; 7, 23;1 Pt 1, 19*) – nielen napĺňa obrad starého zákona, ale zároveň ho prekračuje, pretože na neho sa výkupné nevzťahuje. On je totiž samým autorom vykúpenia[42].

Pred útekom do Egypta a nasledovne zo zreteľom na návrat svätej Rodiny do Galiley, čo taktiež malo miesto v rámci plnenia Božej vôle, a vzhľadom na Jozefa čítame v Matúšovom Evanjeliu o jednej veľmi významnej udalosti, ktorá sa odohrala po odchode mudrcov. Ide o udalosť, v ktorej sa Božia prozreteľnosť opäť obrátila na Jozefa: „*Po ich [t. j. mudrcov] odchode sa Jozefovi vo sne zjavil Pánov anjel a povedal: „Vstaň, vezmi so sebou dieťa i jeho matku, ujdi do Egypta a zostaň tam, kým ti nedám vedieť, lebo Herodes bude hľadať dieťa, aby ho zmárnil*"(*Mt 2, 13*). „Po Herodesovej smrti [...] [referuje Matúš] On [Jozef] vstal, vzal dieťa i jeho matku a vrátil sa do izraelskej krajiny" (*Mt 2, 21*). Tak teda Ježišov návrat z Betlehema do Nazareta prechádzal cez Egypt. Ako Izrael kráčal cestou exodu z „podmienok otroctva", aby započal starú zmluvu, rovnako i Jozef, ochranca a spolupracovník tajomstva Božej prozreteľnosti, ešte i vo vyhnanstve ochraňoval toho, ktorý uskutočňuje novú zmluvu[43]. Jozef sa analogicky správa v Nazarete, to znamená stará sa o udržanie rodiny[44].

Ťažko je teda čokoľvek povedať na tému myšlienok a slov Jozefa v spomenutých udalostiach. To znamená, keď odišiel do Betlehema, kde sa narodil Ježiš, aby sa dal zapísať spolu s Máriou, ako aj nie je možné niečo povedať o tom, čo prežíval vo chvíli obriezky a obetovania Ježiša v jeruzalemskom chráme (*Lk 2, 1-38*). Evanjelia neodkazujú žiadne slovo, ktoré by vyšlo z úst Jozefa v súvislosti s veľkonočnou púťou do Jeruzalema, ktorej sa zúčastnil dvanásťročný Ježiš (*Lk 2, 41-52*). Naproti tomu zo zreteľom na prežívanie istých situácií skrze neho, Evanjeliá spomínajú len to, že po obetovaní malého Ježiša v jeruzalemskom chráme: „*Jeho otec a matka divili sa tomu, čo sa o ňom hovorilo*" (*Lk 2, 33*)[45].

V súvislosti s ďalším životom sv. Jozefa, keď je nám dovolené dokonca aj prijať to, čo nám odkazuje Evanjelium, že Jozef už nežil, keď Ježiš začal verejne pôsobenie, to treba skonštatovať, že zanechal pozemský život v hlbokej tichosti. Tak teda zakončil svoj pozemský život v skrytosti. Nebolo mu dané to, aby bol svedkom plného verejného ohlasu pôsobenia svojho syna, nezažil tiež horkú smrť Ježiša na kríži[46].

41 Porov. tamtiež, č. 11,12, s, 8.
42 Tamtiež, č. 13, s. 8.
43 Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 14, s. 9.
44 Tam tiež
45 Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 13, s. 8.
46 J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, diel. cit., s. 5,6.

g) Jozef spravodlivý

Skromné informácie, ktoré sú vzdialené od akéhokoľvek odkazu psychologického druhu, predsa nestačia na to, aby sa nakreslil profil, obličaj svätosti a spravodlivosti manžela panenskej matky: *„Jozef, jej manžel, bol človek spravodlivý a nechcel ju vystaviť potupe, preto ju zamýšľal potajomky prepustiť“* (*Mt 1, 19*). Jozef nevedel, ako sa ma správať voči „zázračnému“ materstvu Márie. Určíte hľadal odpovede na trápiacu ho otázku. Avšak predovšetkým hľadal nejaké východisko z neľahkej situácie[47].

Je známe, že podľa myšlienky židovského manželského zákona, manželstvo, ktoré bolo uzavreté za prítomnosti svedkov, bolo zároveň uzavretím manželského zväzku. Muž mohol prepustiť svoju manželku skrze napísania priepustného listu. Síce bolo už známe, že dieťa rastie v lone Bohorodičky Márie, tak predsa Mária nechcela predchádzať svojho manžela. Chcela ho zaradiť do tajomstva dôvery. Zaiste i Mária naďalej premýšľala nad zázračnou udalosťou (*Lk 1, 34*).

Keď Jozef si všimol situáciu, ktorá sa vyskytla, a keďže bol statočným a spravodlivým človekom, neodsudzuje svoju manželku, pokiaľ nenájde presvedčivé dôkazy viny, alebo nevinnosti. V súlade s biblickým chápaním spravodlivosti, hĺbka vernosti zákonu u Jozefa sa zakladala na pohotovosti aktu prepáčenia a na subtílnej láske. Zaiste nevšímavým spôsobom, Jozef za prítomnosti dvoch svedkov, ktorí by zložili podpis, zamýšľal Máriu potajomky prepustiť. Keď teda *„o tom uvažoval, zjavil sa mu vo sne Pánov anjel a povedal: «Jozef, syn Dávidov, neboj sa prijať Máriu, svoju manželku, lebo to, čo sa v nej počalo, je z Ducha Svätého. Porodí syna a dáš mu meno Ježiš; lebo on vyslobodí svoj ľud z hriechov»“* (*Mt 1, 20-21*)[48].

Či skutočne teda, na základe týchto výrazov nemôžeme predpokladať, že i jeho láska ako muža bola preporodená z Ducha Svätého? Či nemôžeme vari uvažovať o tom, že Božia láska, ktorá skrze Ducha Svätého rozliata v ľudských srdciach (*porov. Rm 5, 5*) formuje každú ľudskú lásku k dokonalosti? Táto Božia láska tiež stvárňuje – úplne výnimočným spôsobom – lásku medzi manželmi, keď v nej prehlbuje každú ľudskú hodnotu a krásu. Toto všetko umocňuje výnimočné sebadarovanie, zmluvu medzi osobami a skutočné spoločenstvo vytvárané podľa vzoru Najsvätejšej Trojice[49].

Tak teda v Jozefovi vidíme veľa zo statočného človeka Starého Zákona, ktorému bolo dané, aby zažil lem tajomstva svojej manželky. Boh od Jozefa vyžaduje veľkú osobnú vieru v zázrak, aký sa očakával v každej podobe mesiášskych predpovedí vtedajšieho obdobia.

Sv. Jozef je človekom zo srdcom plným dôvery a dobroty. Je taktiež človekom, ktorý je vzorom viery, spravodlivosti a dôvery k Bohu. Okrem toho je samozrejme taktiež človekom s čistým srdcom, ako aj človekom svedomitej práce, ktorá v prípade

47 J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, diel. cit., s. 6,7. Porov tiež Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 2, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a--vyhlasenia/p/dok., s. 2, vyhľadané 26.3.2018. Porov tiež R. Ondruš, *Blízki Bohu i ľuďom*, diel. cit., s. 109, 110.

48 Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 2, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a--vyhlasenia/p/dok., s. 2,

49 Porov. tam tiež, č. 19, s. 11.

Jozefa bola v živote nazaretskej rodiny každodenným vyjadrením lásky. Takto chápaná práca rozhodovala o podstate posvätenia rodinného života[50].

Rovnaká čnosť mlčania, aká zahaľuje všetko okolo Jozefa, obklopuje i jeho prácu tesára v nazaretskom dome. Ide však o mlčanie, ktoré zvláštnym spôsobom odhaľuje vnútorný portrét tohto muža. Evanjelia hovoria výlučne o tom, čo Jozef urobil. Pritom nám však v jeho činoch – zahalených mlčaním – umožňujú objaviť krásu hlbokej kontemplácie. Jozef bol v každodennom styku s „tajomstvom, od vekov skrytým v Bohu", ktoré „prebývalo" pod jeho strechou. Toto napríklad vysvetľuje, prečo sa sv. Terézia od Ježiša, veľká reformátorka karmelitánov, zasadzovala o obnovenie úcty k sv. Jozefovi v západnom kresťanstve[51]. Dôkazom veľkej úcty a cti sv. Terézie od Ježiša k sv. Jozefovi sú slová o sv. Jozefovi: „*Vybrala som si za orodovníka a sv. patróna svätého Jozefa, dôrazne sa mu odporúčajúc k tomuto slávnemu svätému, ako o tom viem z vlastnej skúsenosti. Pán dal jemu moc, aby nám pomáhal, vo všetkých našich potrebách (...). Ešte som sa s nikým nestretla, kto by k nemu opravdivú pobožnosť i mimoriadnu úctu oddával, a nezískal väčšie a väčšie výhody v čnosti pretože podivne účinným spôsobom podporuje každú dušu, ktorá mu sa odporúča. Žiadam len o lásku Boha pre každého, kto by mi neveril, nech sa pokúsi a z vlastnej skúsenosti sa presvedčí a ako dobré a užitočne je odporúčať sa tému to slávnemu Patriarchu aj uctievať si ho*" (Život 6, 6-8)[52].

Úplná obeta, v ktorej Jozef podriadil celú svoju existenciu požiadavkám Mesiáša, prichádzajúceho do jeho domu, sa stáva pochopiteľnou len vo svetle jeho hlbokého vnútorného života. Vďaka tomuto „dostával veľmi intímne usmernenia a útechy, ktoré mu prinášali pochopenie a silu, akými sa vyznačujú jednoduché, čisté duše. To mu dodávalo silu na veľké rozhodnutia, akým je rozhodnutie ihneď dať svoju slobodu k dispozícii Božím zámerom, poskytnúť im i svoje legitímne ľudské povolanie, svoje manželské šťastie, prijať podmienky, zodpovednosť a bremeno rodiny. To všetko prostredníctvom panenskej lásky, ktorá sa nedá s ničím porovnať, a zrieknutia sa prirodzenej manželskej lásky, ktorá je základom rodiny a zdrojom rastu"[53].

Toto podriadenie sa Bohu, táto pripravenosť vôle odovzdať seba samého všetkému, čo slúži jemu, nie je naozaj ničím menším než prejavom zbožnosti, ktorá je jedným z prejavov čnosti nábožnosti[54].

Stojí za to na tomto mieste uviesť úryvok z príhovoru pápeža Pavla VI., zo dňa 5. januára 1964 na tému príkladu duchovej atmosféry, ktorá vládla v nazaretskej rodine: „*Nazaretský dom je škola, v ktorej začíname poznávať život: je to škola evanjelia. Tu sa učíme najprv pozerať, aká hlboká a tajomná sila sa skrýva v tomto najjednoduchšom, najpokornejšom a najkrajšom zjavení Božieho Syna. Ale myslím si, že sa ho tým učíme aj pomaly napodobňovať.*

50 Porov. tam tiež, č. 22, s. 13.

51 Porov. tam tiež, č. 25, s. 14.

52 Sv. Jozef z Nazareta, manžel Najsvätejšej Panny Márie: Sv. Terézia z Avili o sv. Jozefovi, v: http://swjoseph.blogspot.sk/2012/12/sw-teresa-z-avila-o-sw-jozefie., s. 1, vyhľadané 26.3.2018.

53 Pavol VI, Prihovor (19. Marca 1969) : Insegnamenti, VII (1969), s. 1268, v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 26, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 14.

54 Porov. sv. Tomáš Akvinský, Summa theol., II – IIae, q. 182, a. 1, ad 3, v: Ján Pavol II., exh. *Redemptoris Custos,* č. 26, tamže, s. 14.

Tu totiž nachádzame spôsob a cestu, ktorou ľahko poznáme, kto je Kristus. Tu najlepšie pochopíme, ako brať do úvahy všetko, čo poznačuje, ba až akoby určuje jeho pobyt medzi nami; teda miesto, čas, zvyky, reč, posvätné obrady a vôbec všetko, čo použil Ježiš, aby sa zjavil svetu. Všetko tu má svoj hlas, všetko má svoj význam.

Tu, v tejto škole, jasne vidíme, prečo musí zachovať duchovný poriadok každý, kto sa hlási k náuke evanjelia a chce byť Kristovým učeníkom...

A predsa neodídeme bez toho, že by sme z tohto nazaretského domova neodniesli akoby ukradomky niekoľko krátkych povzbudení....

Tento dom nás učí predovšetkým mlčanlivosti. Kiež by v nás ožila hlboká úcta k mlčaniu, k tomuto obdivuhodnému a nevyhnutne potrebnému postoju ducha, najmä v našich búrlivých časoch, vo veľkom zhone života, keď sme vystavení toľkému hluku, vrave a kriku. Nazaretské mlčanie, nauč nás ponárať sa do dobrých myšlienok, pozorne sledovať hlbiny ducha a ochotne počúvať Božie tajomné vnuknutia a príkazy pravých učiteľov. Naučí nás, aká potrebná a užitočná je duchovná príprava, štúdium, rozjímanie, osobný vnútorný poriadok života a modlitba, ktorú vidí len Boh v skrytosti.

Okrem toho tu vidíme pravý spôsob rodinného života. Nech nám Nazaret pripomína, čo je rodina, jej spoločenstvo lásky, jej vážna a žiarivá krása, jej posvätná a nedotknuteľná osobitosť; nech nám ukazuje, aká láskavá má byť výchova v rodine, ktorú nemôže nič iné nahradiť; nech nás učí, aká je prirodzená úloha rodiny v spoločenskom poriadku.

A napokon tu poznávame vznešený význam práce. Nazaretský domov, dom tesárovho Syna! Tu by sme chceli pochopiť a osláviť tvrdý, ale výkupný zákon ľudskej práce; tu by sme chceli vrátiť práci jej dôstojnosť, aby ju pociťovali všetci. Pod touto strechou si chceme pripomenúť, že práca nemôže mať cieľ sama v sebe, že svoju slobodu a vznešenosť nečerpá len z takzvaného ekonomického hľadiska, ale zo všetkého, čo ju zameriava na vznešený cieľ. A tu chceme robotníkom celého sveta ohlásiť spásu a ukázať im veľký vzor, božského brata a proroka všetkých ich spravodlivých požiadaviek, totiž Krista, nášho Pána"[55].

Sv. Jozef bol starostlivý k svojej rodine: Jozef, ako ho predstavujú Evanjeliá, je opravdivo svätým, ktorý si v našich časoch mimoriadne zasluhuje poukázať na neho ako na vzor kresťanskej spirituality[56].

2. Význam sv. Jozefa pre manželstvo a súčasnú rodinu

a) Jozef, syn Dávida – zmysel duchového otcovstva

Je isté, že Jozef nebol telesným otcom Ježiša Krista. Napriek tomu z hľadiska náboženskej spirituality bol otcom Svätej Rodiny. Starý zákon je v celej svojej moci usmernený k Ježišovi Kristovi. Oddiaľ význam sv. Jozefa siaha do hĺbky srdca Starého Zákona. Boh z lásky stvoril človeka na svoj obraz a svoju podobu. Preto práve rodina je navždy zviazaná s Bohom. V prvom Liste sv. Jána čítame o tom, že: *„Boh je láska"* (*1 J 4, 8)* Tak teda hodnoty, ktoré sa týkajú rodiny, nemôžu byť chápané ako súkromná záležitosť. Opačne sú vždy aj záležitosťou milujúceho Boha. Každý chápe

55 Liturgia Hodín, diel I., Druhé čítanie z Nedele Svätej rodiny, s. 307,308.

56 J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, diel. cit., s. 7.

rodinu na čisto naturálny spôsob, stráca jej význam, a tým sa rozchádza so zmyslom ľudskej budúcnosti. A preto sa nemožno čudovať, že nepriateľské sily, ktoré bojujú proti našej viere, sa všelijakými spôsobmi usilujú škodiť každej rodine. Dnes sa to mimoriadnym spôsobom prejavuje v tom, že štát sa snaží vziať do svojich rúk výchovu deti. Napríklad z finančného hľadiska to koná tým spôsobom, že neprestajne finančne zaťažuje rodiny. Výsledkom toho je, že veľmi často rodičia (otec a matka) sú prinútení podobrať sa na prácu. V prípade, keď rodičia nemajú možnosť vziať do svojich rúk úlohu výchovy detí (často im na to chýba čas), vtedy výsledkom takejto situácie je zločinnosť a drogy. Každá politická strana má záujem o výchovu detí, lebo deti vychované bez lásky a príkladu rodičov sú veľmi poddajné na manipuláciu a ľahko ich je získať pre ciele konkrétnej politickej strany.

Bohužiaľ, štát škodí sám sebe. Totiž mládež je formovaná v atmosfére nepatrnej lásky, bez náboženského príkladu, čo si vyžaduje čoraz väčšie finančné náklady na jej formáciu. Inak vyzerá problém, keď sú deti formované v rodine s kresťanskou orientáciou. Dôkazom pozitívneho vplyvu kresťanských hodnôt na formáciu mladej generácie je podľa štatistík zákonných zločinov o mnoho menší počet zločinov, spáchaných skrze ľudí formovaných v kresťanskom duchu. Rodina by mala byť vždy zakotvená v Kristovi, ktorý prináleží k rodu Dávida aj k Božiemu Zjaveniu v Starom Zákone[57]

b) Vnútorné bohatstvo viery

Boj s egoizmom a konzumpciou – žriedlami veľmi početných zničení

V západnom blahobyte dominuje „kultúra" egoizmu a materializmu. V súvislosti s tým sa šíri tiež „kultúra smrti". Svätý Ján Pavol II. zovšeobecnil a bližšie určil pojem „kultúra smrti" v odvolaní sa na isté znamenia súčasnej kultúry. Pojem „kultúra smrti" sa objavuje v encyklike *Centesimus annus*[58]. Naproti tomu bohatú panorámu príčin a prejavov „kultúry smrti" prezentuje iná enc. Sv. Jána Pavla II.,: *Evanjelium Vitae*. K najčastejším príčinám „kultúry smrti", o ktorých hovorí s. Ján Pavol II. v enc. *Evanjelium Vitae* patria min. závisť a hnev, prirodzená náklonnosť človeka k zlu, čo je spojené so zanedbaniami a čo je nasledovne príčinou vrážd, vojen, masakrov, masových vrážd ľudí. Okrem toho za jednu zo základných príčin „kultúry smrti" sú zodpovedné „štruktúry zla a hriechu". Tieto štruktúry sú bázou pre schválenie práva na zabíjanie nenarodených detí, či práva na eutanáziu. V súvislosti s tým sv. Ján Pavol II. hovorí o „sprisahaní sa proti životu", na čom sa podieľa antikoncepcia, a tak-

57 J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, diel. cit., s. 7, 8.

58 „Rodinu treba znova ponímať ako *svätyňu života*. Ona je skutočne svätá. Je miestom, na ktorom môže byť život, Boží dar, primeranie prijatý, kde sa mu dostáva záštite proti rôznym náporom, ktorým je vystavený, a kde sa môže rozvíjať tak, ako to vyžaduje pravý ľudský rast. Proti takzvanej kultúre smrti rodina predstavuje sídlo kultúry života. Zmýšľanie človeka v tejto záležitosti namiesto ochrany a otvárania cesty životu, zdá sa, inklinuje skôr k obmedzovaniu, potláčaniu a záhube prameňov života, žiaľ, až po praktiku potratov rozšírenú po celom svete. V encyklike *Sollicitudo rei socialis*, boli podrobené veľmi otvorenej kritike systematické kampane proti pôrodnosti na základe prekrúteného chápania demografického problému. V ovzduší „absolútne nedostatočného rešpektu k slobode rozhodovania príslušných osôb" bývajú tieto osoby často vystavené „neznesiteľnému útlaku" (Ján Pavol II., enc. *Centessimus annus*, Trnavá 1992, č. 39, s. 73-74. Porov tiež: Ján Pavol II, enc. *Sollicitudo rei socialis* (30. decembra 1987): AAS 80 (1988), s. 544).

tiež proti „kultúre života“ konané demografické premeny[59]. K týmto problémom sa vrátil vo svojom učení pápež Benedikt XVI. Vo svojej encyklike: *Caritatis in veritatae* čítame nasledujúce slová: „Jeden z najevidentnejších aspektov dnešného rozvoja je dôležitosť témy úcty k životu, ktorú nemožno žiadnym spôsobom oddeľovať od otázok, týkajúcich sa rozvoja národov. Ide o aspekt, ktorý v poslednom čase nadobúda čoraz väčší význam a núti nás rozšíriť chápanie pojmu chudoby a zaostalosti o otázky spojené s prijatím života, zvlášť tam, kde sa to rôznym spôsobom znemožňuje.

Situácia chudoby nielenže v mnohých oblastiach vyvoláva detskú úmrtnosť, ale v rôznych častiach sveta pretrvávajú praktiky demografickej kontroly zo strany vlád, ktoré často šíria antikoncepciu a nútia k interrupciám. V ekonomicky rozvinutých krajinách sú veľmi rozšírené legislatívy odporujúce životu, ktoré dnes už vytvárajú návyk a prax. To prispieva k vytváraniu mentality neprajnej pôrodnosti, spolu so snahou prenášať ju aj do iných krajín, akoby to bol nejaký kultúrny pokrok.

Niektoré mimovládne organizácie sa aktívne pričiňujú o šírenie interrupcií a v chudobných krajinách niekedy presadzujú zavedenie sterilizácií i bez vedomia žien. Okrem toho jestvuje opodstatnené podozrenie, že samotná rozvojová pomoc sa niekedy spája s istými zdravotníckymi politikami, zhrnujúcimi faktické zavedenie silnej kontroly pôrodnosti. Znepokojujúce sú aj legislatívy počítajúce s eutanáziou, ako aj nátlak národných a nadnárodných skupín, ktoré požadujú jej právne uznanie[60].

V súvislosti s tým prezentácia teologických myšlienok, a to na báze života sv. Jozefa, mala by sa v zámere prezentovaných úvah stať impulzom pre mladú generáciu, tykajúcom sa hodnoty života, a taktiež opravdivej lásky. Človek, najmä mladý, stráca dnes zmysel života, keď žije bez lásky. Prorockými slovami v tej oblasti sa stali slová sv. Jána Pavla II., ktoré sa týkajú opravdivej lásky: „*Človek nemôže žiť bez lásky. Človek ostáva sám sebe nepochopiteľnou bytosťou a jeho životu chýba zmysel, ak sa mu nezjaví Láska, ak sa nestretne s Láskou, ak ju nezakúsi a si ju určitým spôsobom neosvojí, ak nemá na nej živú účasť. Práve preto Kristus Vykupiteľ, ako sme už povedali, v plnej miere zjavuje človeka človekovi samému. A to je – ak možno tak povedať – ľudský rozmer tajomstva vykúpenia. V ňom človek nachádza svoju veľkosť, dôstojnosť a hodnotu svojej ľudskosti*“[61].

Mladí ľudia dnes zažívajú mimoriadny nedostatok lásky. Avšak, čo je veľmi potešujúce, stretávame mladých ľudí, ktorí opätovne sa zapájajú do hľadania zmyslu ľudského života. Napriek kríze, spojenej s kresťanským spôsobom prežívania manželského života, rastie záujem o pravé hodnoty kresťanskej rodiny. Avšak ďaleko je ešte k tomu, aby možno bolo hovoriť o nejakom duchovom pokroku. Alarmujúce sú štatistiky, týkajúce sa rozvodov a počtu nepokrstených deti. Veľmi veľa mladých ľudí si nenachádza čas, aby skrze modlitbu mysleli na Boha, aby prosili Boha, aby

59 Porov. Ján Pavol II., enc. *Evangelium Vitae*, Trnavá 1995, č. 10,11,12,13,14,15,16,17, ss. 18,22,23,25,26,28,30,31,33.

60 Benedict XVI, enc. Caritatis in veritatae, č. 28, v: https://www.kbs.sk/pdf/B16CaritatisinVeritatae.pdf., s. 18-19., vyhľadané 26.05.2018.

61 Ján Pavol II., enc. Redemptor Hominis, č. 10., v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 9., vyhľadané 26.05.2018.

sa zúčastňovali na nedeľnej liturgii, aby sa vyznávali so svojich hriechov vo sviatosti zmierenia. Príliš často disponujú veľkými finančnými prostriedkami; ako šikovní súčasní manažéri dosahujú veľké úspechy. Avšak je známym to, že cena, ktorú platia za úspechy tohto druhu, je veľmi vysoká. Nie náhodou v „Ježišovej reči na vrchu" čítame nasledujúce slová: „*Blahoslavení chudobní v duchu, lebo ich je nebeské kráľovstvo*" (Mt 5, 3).

3) Ochranca Svätej Rodiny
Otec by mal mať čas pre svoju rodinu

Dnes žijeme v spoločnosti, v ktorej chýba otec. Muž je na veľa spôsobov zapojený do práce. Dosiahnutie úspechu, čo si samozrejme vyžaduje veľa času. Výchova deti ostáva na matke, ba čo viac, na náhradné osoby. Otec sa vracia domov veľmi často totálne unavený. Spoločnosť úspechov veľmi zaťažuje každého otca. A preto v dnešnej dobe je mimoriadne ťažké spojiť fungovanie rodiny s vlastnením vedúceho miesta v politike, ekonómii, umení, či s postavením direktora firmy. V prípade, keď rodina sa nepotvrdzuje, vtedy o mnoho ľahšie prichádza drogovanie, než v rodine, v ktorej sú usporiadané a stabilné vzťahy. Mládež, ktorá cíti nedostatok lásky a bezpečnosti (np. keď rodičia málo času venujú svojim deťom), hľadá vtedy náhradu v drogách, ktoré jej poskytujú dojmy fiktívneho sveta. Stojí za pozornosť, že omamné prostriedky sú rozšírené medzi bohatými rodinami intelektuálov a umelcov. Určite v takýchto rodinách je väčšia náklonnosť k drogovaniu ako v ostatných. Je tomu podobne aj v prípade používania alkoholu a cigariet. Usudzuje sa, že začiatkom ich používania a existencii zlozvyku je zvedavosť. Sú to vo väčšine mladí ľudia, ktorí ochutnali ľahkú drogu a už nie sú schopní sa od nej oslobodiť. Tretím žriedlom drogovania je hlboká frustrácia (sklamanie), ktorý vtiahol veľký počet mládeže. Mnohý súčasní ľudia trpia práve na takúto životnú prázdnotu a rezignáciu do tej miery, že v drogách vidia jedinú cestu východiska zo stavu vnútornej núdze[62].

a) Človek, ktorý rešpektuje čistotu. Hodnota čistoty

Keď si uvedomíme, že kresťanské chápanie lásky až do hĺbky napĺňa najväčšiu túžbu ľudského srdca, vtedy ľahko pochopíme, prečo kresťanstvo stojí na stráži hodnoty manželskej a autentickej lásky. Práve na to myslíme, keď hovoríme o čistote. Čistota je postoj, ktorý je pripravený bdieť nad hodnotou lásky. Čistota sa vyhýba tomu všetkému, čo by mohlo ohroziť lásku alebo postaviť ju do otáznika. Čistý človek – to je taký, ktorý pozná hodnotu lásky a snaží sa podľa tejto hodnoty žiť a vlastniť ju aj v budúcnosti. Keď túžime po tom, aby sa dnes opätovne rozširovala pravá láska, musíme sa znova naučiť rešpektu voči čistote. Totiž bez čistoty nie je možné hovoriť o opravdivej láske. Príkladom prežívania falošnej lásky je takzvané „manželstvo na skúšku".

Avšak „manželstvo na skúšku" sa tiež neosvedčilo. V priebehu mnohých desaťročí sa usudzovalo, že „manželstvo na skúšku" vedie k lepšiemu spoznaniu svojho

[62] Porov. P. Egger, Chaucen im Wertechaos, Aachen 1999, s. 199, v: J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, diel. cit., s. 9,10.

partnera. Práve takéto páry ľudí, ktorí žili v priebehu mnohých rokov „na skúšku", sa vo väčšine rozvádzajú.

Pozerajúc na túto problematiku kritickým spôsobom treba skonštatovať, že slobodné spolunažívanie privádza k mnohým problémom: dosť veľký počet „manželstiev na skúšku" nekoná konečné rozhodnutie, lež od prvého pohlavného stretnutia neprestajne má pochybnosti z ohľadom na trvalé spolužitie. Teda nie sú to zväzky, ktoré sa tešia slobodou. Sú udržiavané len pod nátlakom sexuálneho pudu a preto je ťažké objektívnym spôsobom ohodnotiť svojho partnera. V erotizme chýba vnútorný dištanc. Vážnym problémom sa stáva neplánované tehotenstvo. Taký stav veci často vedie k manželstvu „z prinútenia". V mnohých prípadoch sú deti vychovávané skrze starých rodičov. Ďalšie formovanie ženy alebo jej pokračovanie v akomkoľvek štúdiu je otázne. V takomto prípade už vôbec nepatrí k výnimkám prerušenie tehotenstva. Veľa manželstiev „na skúšku" sa nestará o to, aby si našli konkrétne zamestnanie alebo hmotné zabezpečenie, čo tiež je veľmi dôležité pre trvalú lásku. Veľmi často im chýba vhodný byt, ba čo viac, chýbajú im finančné úspory. Vtedy siahajú po kredity, tým zväčšujúc svoju dlžobu. Napokon pre ženu najlepšie roky na hľadanie životného partnera sa nenávratne strácajú.

Manželstvaá „na skúšku" sú príčinou mnohých utrpení, ako aj príčinou rozbitia manželstiev[63].

b) Jozef v tichosti pripravuje cestu pre Ježiša Krista
Rodina ako domáca cirkev (*ecclesia*) v Duchu Ježiša Krista

Medzi základné úlohy kresťanskej rodiny patrí aj služba v Cirkvi. Rodina je postavená do služieb Božieho kráľovstva v priebehu dejín, a to účasťou na živote a poslaní Cirkvi.

Aby sme lepšie pochopili základy, obsah a vlastnosti tejto účasti, treba dôkladne rozobrať mnohoraké a hlboké putá, ktoré navzájom spájajú Cirkev a kresťanskú rodinu, a z rodiny robia akúsi „miniatúrnu cirkev" (domácu cirkev)[64] a tým jej dávajú silu, aby svojím spôsobom bola živým obrazom a historickým sprítomnením samého tajomstva Cirkvi.

Matka Cirkev tým, že plní spásonosné poslanie, ktoré jej uložil Pán, rodí, vychováva a zveľaďuje kresťanskú rodinu. Cirkev hlásaním Božieho slova zjavuje kresťanskej rodine jej pravú totožnosť, čiže to, čím má byť podľa Pánovho plánu. Slávením sviatostí Cirkev obohacuje a posilňuje kresťanskú rodinu Kristovou milosťou, aby sa posväcovala na slávu Otca. Neprestajným hlásaním nového prikázania lásky Cirkev oživuje a vedie kresťanskú rodinu do služieb lásky, aby životom obnovovala tú sebaobetavú lásku, ktorou Ježiš Kristus miluje ľudstvo. Byť dnes kresťanom znamená žiť

63 J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, diel. cit., s. 10-11.

64 Porov. Druhý vatik. Koncil. Dogm. Konšt. o Cirkvi *Lumen Gentium*, č. 11; dekrét o laickom apoštoláte *Apostolicam actuositatem*, č. 11; Ján Pavol II., homilia pri otvorení Šiestej biskupskej synody 3(29. sept. 1980): AAS 72 (1980) str. 1008, v: Ján Pavol II., exh. *Familiaris Consortio*, č. 49., Trnava 1993., s. 91.

pod nátlakom prítomného času. Náš Pán Ježiš Kristus túži po tom, aby jeho príklad života bol prijatý a realizovaný v praktickom živote[65].

c) Od viery k poslušnosti. Postavenie sa po strane Boha

Viera v Boha vyžaduje, aby On bol vždy na prvom mieste. On musí byť pre nás Pánom, normou pre náš život. Mierou pre všetko v našom živote musí byť Božia vôľa, a to aj vtedy, keď nie vždy sa nám darí konať podľa jeho vôle. Bohužiaľ, pre mnohých ľudí Boh v rebríčku hodnôt obsadzuje podradné miesto. Tisíce problémov sa ukazuje omnoho dôležitejších ako Boh: priateľstvo, kariéra, bohatstvo, vplyvy, hobby, vláda... Nechýbajú aj takí ľudia, ktorí pomyslia na Boha tesne pred spánkom, odkladajúc na bok akúsi lektúru. Pre niektorých Boj je ako požiarnik, ktorého sa volá vtedy, keď sa blížia nebezpečné situácie. Tak teda pre mnohé rodiny Boh nie je niekým najdôležitejším, lež niekým na druhom alebo na treťom mieste! Keď je tomu tak, nevyhnutnou sa stáva potrebným prehodnotenie hodnôt. Boh musí opätovne obsadiť hlavné miesto. Z pohraničia nášho jestvovania Boh sa musí vrátiť do centra nášho života[66].

d) Jozef spravodlivý. Mnohoraké prejavy lásky

Opravdivá manželská láska je nasmerovaná na plodivosť. Povolaním manželov je odovzdanie života deťom. Teda povinnosť byť spoločníkmi v láske pre svoje deti. Okrem toho mali by poriadne vychovávať svoje deti a taktiež ich pripravovať na samostatný a zodpovedný život. Z toho vyplýva nevyhnutnosť vypracovať si správnu motiváciu a tým spôsobom vytvoriť zrelú samostatnú osobnosť. Ide o to, aby v budúcnosti deti slúžili Cirkvi a spoločnosti. Koniec koncov, kresťanská láska sa stará o to, aby slúžila inému človeku. Láska sa snaží o to, aby pomáhala rozvíjať dobré stránky životného partnera tým, že bude trpezlivá voči jeho nedostatkom. Ba čo viac, láska sa usiluje o to, aby chránila svojho partnera pred negatívnymi, hriešnymi silami, výsledkom ktorých je samo zničenie. Mnohí ľudia sa vďaka obetavej láske svojho životného partnera stali vnútorne slobodnými a lepšími. Láska partnera umožnila vývoj najlepších vlastnosti milovanej osoby. Láska je vždy dobrá, keď pomáha obom stávať sa lepšími. Láska je dlhodobý životný proces. Vďaka milosti Cirkvi sme schopní v našom pozemskom živote zrealizovať veľa nádherných vecí. Je známe, že láska sa obáva plynúť proti prúdu ducha prítomného času. Každý úspech v oblasti lásky budeme cítiť ako víťazstvo nad nepriateľskými mocami, ktoré ohrozujú život. V tejto oblasti môže veľmi pomôcť obrátenie srdca skrze sviatosť zmierenia. Mali by sme poradiť, najmä mladým, aby neprestajne zažívali radostné narodenie lásky. nech v tomto procese pomáha všetkým ľuďom, najmä mladým, pôsobenie Ducha Krista (J 3, 1-12)[67].

65 Porov. Ján Pavol II., exh. *Familiaris Consortio*, č. 49., Trnava 1993., s. 91,92.

66 Porov. J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, diel. cit., s. 11-12.

67 Porov. J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, tamže s. 13.

Zakončenie

Život a taktiež postoj viery u Otca Svätej Rodiny z Nazareta nepatria k minulosti, lež naďalej sú aktuálne pre rodiny, najmä v súčasnej dobe, ktorú charakterizuje silný pocit *profanum* a sekularizácia. Vo svete bohatstva a taktiež mnohých možností, sv. Jozef z Nazareta je človekom tichosti srdca a jednoduchej viery. Je vzorom lásky a života pre všetkých kresťanov, ktorí túžia byť kresťanskými rodinami. Je patrónom našich časov. Na tému príčiny tak veľkej dôvery v orodovanie sv. Jozefa hovoril v istom čase pápež Lev XIII: „*Dôvody, prečo treba sv. Jozefa považovať za zvláštneho patróna Cirkvi a prečo Cirkev čerpá z jeho starostlivosti a ochrany nesmiernu nádej, vyplývajú hlavne z toho, že bol Máriiným manželom a v očiach verejnosti Ježišovým otcom. Jozef bol počas svojho života legitímnym a prirodzeným strážcom, hlavou a ochrancom Svätej rodiny. Je preto primerané a zodpovedajúce hodnote Jozefovej dôstojnosti, že rovnako, ako voľakedy neprestajne a s úctou bdel nad nazaretskou rodinou, teraz so svojím nebeským poverením chráni a obraňuje Kristovu Cirkev*“[68].

Cirkev musí neprestajne vzývať Jozefovu ochranu, čo je nielen nevyhnutnou obranou proti všetkým nebezpečenstvám, ale najmä impulzom na obnovenie jej angažovanosti sa pre vec evanjelizácie vo svete a reevanjelizácie v tých krajinách a u tých národov, v ktorých – ako som napísal v apoštolskej exortácii *Christifideles laici* – „*kedysi prekvitalo náboženstvo a kresťanský život a... teraz sú vystavené tvrdým skúškam*“[69].

Konajúc krátke resumé, mimoriadne s odvolaním sa na Otca sviatostnej rodiny, patrí sa podčiarknuť nasledujúce elementy:

1. Otec je povinný rešpektovať matku a dieťa v rámci telesného aj duchového otcovstva.
2. Otec je povinný starať sa o matku aj dieťa (deti) podľa vzoru sv. Jozefa na základe dania priority duchovým hodnotám, ktoré majú predbiehať hmotné hodnoty.
3. Otca má charakterizovať ekleziálny aj sviatostný postoj. Samotný Kristus určuje totiž stredisko aj centrum kresťanskej rodiny.
4. Otec by si mal vždy vážiť čistotu a manželskú hodnotu.
5. Otec by mal byť pre rodinu príkladom viery a poslušnosti; má byť znamením Boha Otca ako jeho obrazu pre otca rodiny (Boží obraz). V tej miere otec má dokonalý vzor vo svätom Jozefovi.
6. Koniec koncov, sviatostne manželstvo je odrazom Trojjediného Boha. Rodina je predohrou k dočasnému aj večnému životu![70].

68 Porov. Ján Pavol II., exh. Christifideles laici (30. decembra 1988), č. 34: AAS 81 (1989), s. 456., v: exh. *Redemptoris Custos,* č. 28, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., s. 15. Vyhľadané 26.03.2018.

69 Druhý Vatikánsky Koncil., Dei verbum, č. 1., v: *Redemptoris Custos,* č. 29, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok., tamže, s. 15.

70 Porov. J. Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, tamže s. 14.

BIBLIOGRAFIA

SV. AUGUSTÍN, *Contra Faustum*, III., PL 42.
SV. AUGUSTÍN, *Contra Iulianum*, V, 12,46: PL 44.
SV. AUGUSTÍN, *De consensu evangelistarum*.
SV. AUGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia*, I., 11, 12:PL 44.
SV. AUGUSTÍN, *Sermo*, 51, 13, 21: PL 38.
BENEDIKT XV, *Bonum sane* (25. júla 1920): AAS 12 (1920).
BENEDIKT XVI, Caritatis in veritatae, č. 28, v: https://www.kbs.sk/pdf/B16CaritatisinVeritatae.pdf.
SV. JÁN CHRYZOSTOM, In Matth. Hom. V., 3: PG 57.
DEHON, J, L., *Direktóriu Duchové*, Krakov 1988.
DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL., *Apostolicam auctuositatem*.
DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL Dei verbum.
DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, *Lumen gentium*.
EGGER, P., Chaucen im Wertechaos, Aachen 1999.
ENICHLMAYAR, J., Enichlmayar, *Značenie svätého Jozefa pre spiritualitu súčasnej rodiny*, Lublin 2002, prekl. A Novak.
SV. IRENEJ, *Adversus haereses*, IV, 23, 1: S.Ch. 100/2.
JÁN PAVOL II., *Centessimus annus*, Trnavá 1992.
JÁN PAVOL II., Evangelium Vitae, Trnavá 1995.
JÁN PAVOL II., *Familiaris consortio* (22. Novembra 1981), 17: AAS 74 (1982).
JÁN PAVOL II., homilia pri otvorení Šiestej biskupskej synody 3(29. sept. 1980): AAS 72 (1980).
JÁN PAVOL II., Príhovor 9. a 16 januára 1980: *Insegnamenti*, III/I (1980).
JÁN PAVOL II., *Redemptoris Custos,* č. 1, v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok.
JÁN PAVOL II., Redemptor Hominis, č. 10., v: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a--vyhlasenia/p/dok.
JÁN PAVOL II., *Sollicitudo rei socialis* (30. decembra 1987): AAS 80 (1988).
SV. JOZEF, v: http://www.zivotopisysvatych.sk/jozef/.
SV. JOZEF Z NAZARETA, MANŽEL NASVÄTEJŠEJ PANNY MÁRIE: SV. TERÉZIA Z AVILLI O SV. JOZEFOVI, v: http://swjoseph.blogspot.sk/2012/12/sw-teresa-z-avila-o-sw-jozefie.
KATECIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (KKC), Trnava 1999.
KONGREGÁCIA PRE BOHOLUŽU, *Quemadmodum Deus* (8. decembra 1870).
LEV XIII, *Quamquam pluries* (15. augusta 1889).
LITURGIA HODÍN, diel. I., Druhé čítanie z Nedele Svätej rodiny.
LUSCOŇ, J., *Tak, to som ja?*, Poprad 2000.
ORIGENES, Hom. XIII in Lucam, 7: S. Ch. 87.
PAVOL VI., Prihovor (19. marca 1966): Insegnamenti, IV (1966).
PAVOL VI:, Prihovor (19. Marca 1969) : Insegnamenti, VII (1969).
RÍMSKY MISÁL, Kolekta na slávnosť sv. Jozefa.
RÍMSKY MISÁL, Préfácia na slávnosť sv. Jozefa.
RÍMSKY MISÁL, Prvá eucharistická modlitba.
SV. TOMÁŠ AKVINSKÝ, Summa theol., II – IIae, q. 182, a. 1, ad 3.

https://www.kbs.sk/pdf/B16CaritatisinVeritatae.pdf.
https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dok.
http://www.zivotopisysvatych.sk/jozef/.
http://swjoseph.blogspot.sk/2012/12/sw-teresa-z-avila-o-sw-jozefie.

Problém spásy detí zomierajúcich bez krstu

ŠTEFAN PALOČKO
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *At the present time it is possible to monitor the rise of cases where children die without baptism in this world. It is happening among other things even for practicing artificial abortions, abortal contraception, also because of the accompanying practices of artificial insemination, well because of general secularization of up to now christian world. These facts force theologians to rethink the theme of the salvation of such children who die without sacred baptism. The article gives an historical overview of theological theories in this area and it outlines the perspectives of further considerations in this area that are in line with the teachings of the Catholic Church.*

Keywords: *Children without baptism. Death. Limbo. Original sin.*

Ak má byť človek zachránený, nemá inú možnosť, ako vstúpiť do katolíckej Cirkvi, čo sa deje krstom. Faktom je, že vstúpiť do Cirkvi sa dá aj implicitnou túžbou po nej. Takýto spôsob platí pre tých, ktorí sa s pravdou o katolíckej Cirkvi nestretli, no túžia sa zachrániť zo svojich hriechov. Keď však hovoríme o deťoch, ktoré zomierajú nepokrstené, nemôžeme aplikovať na nich ani jeden z týchto uvedených spôsobov vstupu do Cirkvi. Sviatostným krstom do Cirkvi nevstúpili a túžby po konaní dobra nie sú schopné, keďže ešte neužívajú rozum a nedokážu sa ešte slobodne rozhodovať. Bez vstupu do katolíckej Cirkvi, ktorá je Kristovým tajomným telom, je ich záchrana nemožná, pretože bez účasti na Kristovom živote nikto nie je schopný žiť úplne spravodlivý život. Znamená to, že deti, ktoré zomierajú nepokrstené, nemôžu byť zachránené?

Táto otázka oddávna zamestnávala teológov, ktorí sa pokúšali nájsť nejaké fakty či už v Písme, alebo v Tradícii Cirkvi, z ktorých by sa dala odvodiť spoľahlivá odpoveď na tento problém. Svätý Augustín a mnohí latinskí Otcovia došli k presvedčeniu, že deti, ktoré zomierajú bez krstu, jednoducho odchádzajú po smrti do pekla. Nie je totiž žiaden spôsob, ako by mohli získať účasť na Kristovom živote.[1]

V ďalšej histórii Cirkvi sa však hlavný teologický prúd v tejto oblasti vydal cestou učenia východných Otcov (napr. Gregor Naziánsky), podľa ktorých duše nepokrstených detí síce nemôžu vstúpiť do neba, predsa však netrpia pekelné muky, ale ich utrpenie spočíva výlučne v nemožnosti hľadieť na Boha.[2] S týmto názorom sa stotožnil aj pápež Inocent III. v liste Ymbertovi, biskupovi v Arles z roku 1201:

[1] Porov. Kandera, P.: *Boh Stvoriteľ a Povýšiteľ I. a II.* Košice : 1992, s. 167.
[2] Porov. Kandera, P.: *Boh Stvoriteľ a Povýšiteľ I. a II.* Košice : 1992, s. 167.

„Trestom za dedičný hriech je strata videnia Boha, trestom za osobný hriech sú však muky pekla."[3] (DS 780).

Túto mienku ďalej rozvíjala scholastika na čele s Tomášom Akvinským a vypracovala učenie o limbe. Limbus má znamenať niečo ako okraj pekla, či predpeklie, kde duše požívajú prirodzenú blaženosť, ktorá spočíva v užívaní si šťastia, no s vylúčením blaženého videnia Boha.[4]

Aj keď žiaden koncil priamo a výslovne nepotvrdil túto náuku, akýsi náznak podobnej mienky možno vybadať vo vyhlásení Druhého lyonského (r. 1274) aj Florentského koncilu (r. 1439), ktoré zhodne tvrdia, že duše tých, ktorí umierajú v aktuálnom smrteľnom hriechu alebo v samotnom dedičnom hriechu, okamžite zostupujú do pekla, kde podliehajú nerovnakým trestom (DS 856, DS 1306). Niektorí teológovia vykladajú tvrdenie o nerovnakých pekelných trestoch práve v zmysle scholastického učenia o limbe, podľa ktorého ľudia zomierajúci v aktuálnom smrteľnom hriechu trpia trestami v pekle, kým ľudia odchádzajúci výlučne v dedičnom hriechu, teda nepokrstené deti, trpia iným druhom trestu, ktorým je výlučne strata videnia Boha, pričom im prirodzená blaženosť zostáva.[5]

Voči učeniu o limbe sa však postupne začali objavovať hlasy, ktoré sa pokúšali poukazovať na určité jeho nedostatky. Belarmín upozorňuje na to, že nemožno hovoriť o prežívaní akejsi blaženosti hoci v prirodzenom slova zmysle, ak nepokrstené dieťa nebude nikdy vidieť Boha. Každý človek je totiž nasmerovaný na tento posledný cieľ, ktorým je videnie Boha a jeho nedosiahnutie vždy znamená utrpenie, preto v prípade, že by limbus existoval, aj tak by bol peklom v pravom slova zmysle.[6] Takéto uvažovanie by bolo v podstate návratom k mienke svätého Augustína a ďalších latinských cirkevných Otcov.

Ďalším vážnym problémom učenia o limbe je fakt, že miesto, ktoré nie je ani nebom, ani peklom, a predsa je trvalým posmrtným stavom, nepozná ani Písmo, ani Tradícia.[7] Je to len logický záver vyplývajúci z určitých predpokladov, no jednak to nie je jediný možný záver, a jednak kritika tohto záveru dosvedčuje, že neboli brané do úvahy všetky predpoklady, z ktorých treba vychádzať. Už sme v tomto zmysle spomenuli Belarmínovu námietku. Taktiež sa zanedbal fakt, že Boh chce spasiť všetkých ľudí (porov. 1Tim 2, 4), čo by v prípade existencie limba detí bolo značne spochybnené. Zdá sa ťažko pravdepodobné, že by Boh niečo neurobil, aby mohli byť zachránení tí, ktorí sa bez vlastnej viny ocitli v stave hriechu a nemajú možnosť sa tomuto stavu nijako vzoprieť.

Ďalším zanedbaným východiskom je Tradícia Cirkvi, podľa ktorej sa každý rok oslavuje sviatok betlehemských neviniatok, detí, ktoré boli bez krstu a bez svojho slobodného rozhodnutia prikloniť sa k Bohu zabité a museli opustiť tento svet. To, že Cirkev ich oslavuje, naznačuje, že nemôžu trpieť v pekle. Námietka, že sú pokrs-

3 INOCENT III.: List Ymbertovi, biskupovi v Arles (r. 1201). In: NEUNER, J. – ROSS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch je magistéria.* Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 294, (DS 780).

4 Porov. BEINERT, W.: *Slovník katolické dogmatiky.* Olomouc : MCM s. r. o., 1994, s. 173.

5 Porov. Kandera, P.: *Boh Stvoriteľ a Povýšiteľ I. a II.* Košice : 1992, s. 166.

6 Porov. Kandera, P.: *Boh Stvoriteľ a Povýšiteľ I. a II.* Košice : 1992, s. 167.

7 Porov. BEINERT, W.: *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc : MCM s. r. o., 1994, s. 173.

tené krstom krvi, lebo zomreli pre Krista, nemôže obstáť, lebo krst krvi má účinok na základe toho, že sa človek sám a slobodne rozhodne vzdať sa svojho života, aby sa nemusel vzdať Krista, čo v prípade týchto detí nepripadá do úvahy.

Taktiež dôležitým protiargumentom je tvrdenie samotného Krista, ktorý hovorí, že deťom patrí Božie kráľovstvo (porov. Mk 10, 13 – 14), pričom evidentne hovorí o izraelských, teda nepokrstených deťoch. Tieto deti pokrstené byť ešte nemohli, keďže žili v čase, kedy Cirkev ešte nebola založená. Nepokrstené deti zomierajúce v súčasnosti žijú síce objektívne v čase, kedy Cirkev už existuje, ale z ich subjektívneho hľadiska, keďže nemajú žiadnu možnosť Cirkev spoznať, je to to isté, ako by Cirkev ešte neexistovala.

Tieto nedostatky učenia o limbe detí nútili teológov, aby brali do úvahy všetky potrebné východiská a hľadali nové riešenie problému spásy nepokrstených detí. Už v dobe pred Tridentským koncilom sa objavila mienka, podľa ktorej existuje akýsi náhradný krst prostredníctvom túžby rodičov. Aj keď kresťanskí rodičia nestihnú dať pokrstiť svoje dieťa, alebo dôjde k potratu pred pôrodom, a tak je nemožné udeliť dieťaťu sviatostný krst, túžba rodičov dať pokrstiť dieťa by mala udeliť dieťaťu krstnú milosť. Túto mienku pôvodne zastával už kardinál Cajetan a hoci na Tridentskom koncile nenašla súhlasný ohlas, v potridentskom období si našla svojich sympatizantov.[8] Aj dnes pastorálna teológia odporúča rodičom čakajúcim dieťa vzbudiť si túžbu pokrstiť svoje dieťa, čím by malo byť dieťa zaradené medzi katechumenov.

Táto teória má však aj svoje slabiny. V prvom rade o takejto zástupnej túžbe nehovorí ani Písmo, ani Tradícia. Cirkev síce učí o krste túžby (porov. DS 741, 788, 3870), no ide o túžbu človeka, ktorý sa sám za seba rozhodol, že sa chce dať pokrstiť, a tento jeho úmysel spôsobuje v prípade smrti a nemožnosti formálne prijať krst odpustenie hriechov. Otázkou je, či existuje reálny základ, na ktorom možno postaviť vplyv túžby rodičov na očistenie dieťaťa od dedičného hriechu. Aj keď na jednej strane sú to práve rodičia, ktorí bez vôle dieťaťa prinášajú dieťa na krst a takto oni spolupôsobia bez dieťaťa na jeho začlenení do tajomného Kristovho tela, na druhej strane predsa len sa zdá, že vplyv túžby rodičov na takéto začlenenie zostane asi vždy len nepotvrdenou hypotézou.

Ak by sme aj pripustili tento mimosviatostný spôsob začlenenia do katolíckej Cirkvi, nerieši to otázku, čo bude so zomrelými deťmi neveriacich rodičov, ktoré predsa taktiež nemôžu za to, v akom stave z tohto sveta odchádzajú. Tento problém sa pokúšal vyriešiť Michael Schmaus, keď účinok začlenenia do Cirkvi nepripisuje len túžbe rodičov dieťaťa, ale túžbe celej Cirkvi,[9] čím túto túžbu pokrstiť rozšíril na všetky zomierajúce deti. Veď neexistuje dieťa, ktoré by Cirkev netúžila začleniť do tajomného Kristovho tela a tak zachrániť, ak sa jedná o nebezpečenstvo smrti. Opäť však treba pripomenúť, že s istotou dokázať pravosť takejto mienky je zrejme nemožné, a preto sa na ňu ani nemožno spoliehať.

V roku 2007 nechal pápež Benedikt XVI. zverejniť dokument Medzinárodnej teologickej komisie s názvom Nádej na spásu detí, ktoré zomreli bez krstu. Je to

8 Porov. BEINERT, W.: *Slovník katolické dogmatiky.* Olomouc : MCM s. r. o., 1994, s. 173 – 174.

9 Porov. Schmaus, M.: *Sviatosti.* Bratislava : Dekanát Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského, 1992, s. 240 – 241.

zatiaľ posledný oficiálny dokument Cirkvi, ktorý sa dotýka problematiky spásy nepokrstených detí. Možno tu nájsť vysvetlenie aktuálnosti tejto problematiky, historický prehľad rôznych teologických mienok v tejto oblasti i načrtnutie určitých zásad, podľa ktorých by sa mala uberať teologická reflexia v tejto oblasti v budúcnosti.[10]

Dokument vysvetľuje, že žiadna z doterajších teologických mienok, vrátane v stredoveku populárneho limba, sa nestala oficiálnou a definitívnou náukou Cirkvi a celú svoju reflexiu končí prakticky otvoreným vyjadrením, ktoré neprináša žiadne jednoznačné a definitívne vysvetlenie otázky, ako je to s nepokrstenými deťmi. Odmieta síce kategorické tvrdenie, že nepokrstené deti po smrti zostupujú do pekla, no nepopisuje jasný spôsob, ako by mohli byť spasené. Zostáva len pri vyjadrení nádeje, že Boh má spôsob, ako a za akých okolností tieto deti zachráni. Záver celého dokumentu je teda sformulovaný takto: „Bolo nám zjavené, že riadna cesta spásy vedie cez sviatosť krstu. Žiadna z predložených úvah preto nemôže slúžiť na to, aby oslabila nutnosť krstu, alebo oddialila vyslúženie tohto obradu (KKC 135). Skôr by sme chceli na záver zdôrazniť, že jestvujú závažné dôvody dúfať, že Boh tieto deti spasí, keďže nebolo možné vykonať, čo sa túžilo pre ne urobiť – pokrstiť ich do viery a do života Cirkvi."[11]

Hoci ambíciou Medzinárodnej teologickej komisie nebolo podať jednu definitívnu náuku o spáse nepokrstených detí, predsa možno z jej vyjadrenia vyťažiť nevyhnutné zásady, podľa ktorých sa bezpodmienečne musí riadiť teologická reflexia, ktorá by mala ambíciu v budúcnosti vyriešiť tento problém. Tieto zásady samozrejme nie sú ustanovené samotnou komisiou. Tá len pripomína základné východiská súvisiace s touto témou, ktoré sú obsahom Pokladu viery. Tieto zásady sú sformulované v 32. článku dokumentu, ktorý vyzerá takto: „Z dejinnej analýzy je zrejmé, že katolícke učenie týkajúce sa osudu detí, ktoré zomreli bez krstu, podlieha evolúcii a vyvíja sa. Tento postupný vývoj súvisí s niektorými základnými doktrinálnymi princípmi, ktoré zostávajú nemenné, a s niektorými druhotnými prvkami rôznej dôležitosti. Zjavenie nám priamo a výslovne neumožňuje poznať Boží plán ohľadne nepokrstených detí, ale osvetľuje Cirkvi princípy viery, ktoré majú riadiť jej myslenie i prax. Teologická interpretácia dejín katolíckeho učiteľského úradu do Druhého vatikánskeho koncilu zvlášť poukazuje na to, že existujú tri principiálne tvrdenia, ktoré sú súčasťou viery Cirkvi a ktoré, zdá sa, tvoria jadro otázky o osude nepokrstených detí. I) Boh chce, aby boli všetky ľudské bytosti spasené. II) Táto spása je im daná len prostredníctvom účasti na Kristovom veľkonočnom tajomstve, a to prostredníctvom krstu na odpustenie hriechov, ktorý má sviatostnú či inú formu. Ľudské bytosti, vrátane detí, nemôžu byť spasené odlúčené od Božej milosti, vyliatej

[10] Porov. MEDZINÁRODNÁ TEOLOGICKÁ KOMISIA: *Nádej na spásu pre deti, ktoré zomreli bez krstu.* In : https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/nadej-na-spasu-pre-deti-ktore-zomreli-bez-krstu (28.5.2018).

[11] MEDZINÁRODNÁ TEOLOGICKÁ KOMISIA: *Nádej na spásu pre deti, ktoré zomreli bez krstu* (103). In : https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/nadej-na-spasu-pre-deti-ktore-zomreli-bez-krstu (28.5.2018).

Duchom Svätým. III) Deti nevojdú do Božieho kráľovstva, ak nebudú prostredníctvom spásnej milosti oslobodené od prvotného hriechu."[12]

Zohľadňujúc tieto východiská môžeme sledovať súčasný vývoj teologickej reflexie ohľadom problematiky spásy nepokrstených detí, ktorý upriamuje pozornosť aj na ďalšie v histórii často prehliadané skutočnosti a súvislosti, ktoré majú vplyv na riešenie tejto otázky. Pri uvažovaní o osude zomierajúcich nepokrstených detí musíme vziať do úvahy aj fakt, že svojou smrťou s najväčšou pravdepodobnosťou vstupujú do stavu, kedy si začnú uvedomovať sami seba, čo znamená, že budú schopné užívať svoj rozum. Nemalo by žiadny zmysel uvažovať v histórii Cirkvi o tom, či takéto zomrelé deti budú, alebo nebudú trpieť, či budú, alebo nebudú užívať aspoň prirodzenú blaženosť, keby sa spontánne nepredpokladalo, že po smrti budú schopné vďaka rozumu uvedomovať si, čo sa s nimi deje. V týchto úvahách možno teda vidieť implicitne prítomnú náuku Cirkvi o tom, že dieťa smrťou prejde do stavu užívania rozumu.

Akýsi náznak potvrdenia takejto náuky možno vidieť v Izaiášovom proroctve, podľa ktorého v novom nebi a na novej zemi nebudú „párdňové deti" (porov. Iz 65, 17 – 20). Zároveň podľa niektorých teológov k pôvodným darom človeka pred pádom do hriechu patrila aj vedomosť v tom zmysle, že mal poznať svoj nadprirodzený cieľ a mal natoľko rozumieť prirodzeným veciam, že by vôbec nebol potrebný rozvoj vedy.[13] V takom prípade možno uvažovať o tom, že nevedomosť a potreba vzdelávania sú následkami dedičného hriechu. Pred hriechom mal človek dokonalú vládu nad svojim telom a telo bolo dokonalým nástrojom jeho duše. Keď však duša odvrátením sa od Boha stratila túto božskú moc, nedokázala už takto spoľahlivo ovládať telo.[14] Následkom toho je, že rozum, ktorý je mohutnosťou duše, nemôže pri svojej realizácii v tomto svete používať mozog ako svoj nástroj dokonale, ale musí s týmto nástrojom ťažko pracovať, aby sa mohol prostredníctvom neho postupne čoraz viac realizovať. Z toho by mohol vyplývať záver, že dieťa nedokáže spočiatku užívať rozum, pretože mu to nedovolí nerozvinutý mozog, ktorý dedičným hriechom oslabená duša len postupne a ťažko prebúdza k tomu, aby mohol byť nástrojom rozumu. Keďže však mozog je prostriedkom realizácie rozumu v tomto materiálnom svete, vo svete nemateriálnom sa rozum môže realizovať bez neho. Tak sa dá predpokladať, že dieťa, ktorému mozog nedovolil na tomto svete užívať rozum, smrťou opúšťa telo a dostáva sa do stavu, kde ho mozog už nebrzdí pri užívaní rozumu. Vtedy dochádza k uvedomeniu si seba samého a k nadobudnutiu schopnosti rozmýšľať.

Niektorí teológovia vysvetľujú, že zomrelé deti bezprostredne po smrti začnú užívať rozum jednoducho tak, že v okamihu smrti ich Boh osvieti.[15] Či už je to tak alebo onak, v každom prípade sa zdá, že Cirkev predpokladá užívanie rozumu po smrti u tých, ktorí odišli z tohto sveta ako deti.

---

12 MEDZINÁRODNÁ TEOLOGICKÁ KOMISIA: *Nádej na spásu pre deti, ktoré zomreli bez krstu* (32). In : https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/nadej-na-spasu-pre-deti-ktore-zomreli-bez-krstu (28.5.2018).

13 Porov. BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolicka I.* Lublin : Wydawnictwo KUL, 2000, s. 323.

14 Porov. Lewis, C. S.: *Problém bolesti.* Ostrava : Vydavatelství křesťanských sborů 1992, s. 52 – 53.

15 Porov. Schmaus, M.: *Sviatosti*, Bratislava : Dekanát Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského, 1992, s. 240.

Ďalším dôležitým bodom v uvažovaní o zomrelých nepokrstených deťoch je fakt, že sa jedná o ľudí, ktorí bez vlastnej viny nemali počas života žiadnu možnosť dopátrať sa k pravdivosti katolíckej Cirkvi a jej nevyhnutnosti na spásu.

U ľudí, ktorí nemali žiadnu možnosť dopátrať sa k tomu, že Cirkev je nevyhnutný prostriedok spásy, sa podľa učenia Cirkvi vyžaduje aspoň disponovanosť prijať pravdu, ak by sa s ňou stretli.[16] Možno uvažovať aj spôsobom podľa ktorého síce v objektívnom čase Starý zákon prestal platiť pred 2000 rokmi a nastala doba Nového zákona, v ktorom nám Boh zjavil plnosť pravdy o našej spáse, zo subjektívneho hľadiska jednotlivých ľudí však nastal Nový zákon len pre toho, kto sa o Kristovom evanjeliu už dopočul. Tí ostatní žijú prakticky v dobe Starého zákona. Podľa učenia Cirkvi aj v Starom zákone žili ľudia, ktorí sú spasení, a predsa zomreli nepokrstení. Ich spása funguje takým spôsobom, že z tohto sveta odišli s túžbou patriť Bohu a dostať sa do jeho kráľovstva. Keďže nevedeli, ako stav spravodlivosti dosiahnuť, po smrti sa dostali do limba starozákonných Otcov, teda do stavu, ktorý nie je peklom, ale ani nebom. Do tohto limba však zostúpil na Veľkú sobotu Kristus, aby im ohlásil evanjelium, na ktoré spravodliví Otcovia čakali, a tak ich Kristus mohol odtiaľ odviesť do neba.[17] Ak niekto na tomto svete žije subjektívne v čase Starého zákona a je disponovaný prijať Kristovo evanjelium, je možné, že po smrti zostupuje práve do tohto limbu Otcov, kde sa od Krista dozvedá plnosť pravdy a Kristus ho odvádza do neba. Podľa tejto mienky aj nepokrstené deti žijú subjektívne v pravidlách Starého zákona. Je možné, že pri smrti dostávajú osvietenie rozumu, aby sa mohli disponovať prijať Kristovu pravdu alebo ju odmietnuť.

Počas života si takúto dispozíciu vybudovať nemohli, ale zároveň platí, že pravdu ani slobodne neodmietli, keďže neboli schopní rozhodovať sa. No vyššie sme už povedali, že okamih smrti je zrejme tým momentom, kedy dieťa nadobúda schopnosť rozmýšľať, a teda keď je zároveň schopné rozhodnúť sa pre dobro, alebo proti nemu.

V prípade, že sa takéto dieťa slobodne rozhodne odporovať dobru, nemá žiadnu nádej na záchranu. No ak sa rozhodne pre dobro, ocitne sa v stave, kedy túži slúžiť Bohu, no nemá na to dostatok síl, aby to dokázalo. V takom prípade sa však dostáva presne do toho stavu, v ktorom odchádzajú z tohto sveta Izraeliti a nekresťania úprimne túžiaci konať dobro. Logicky by sa teda takéto dieťa malo spolu s nimi dostať do podsvetia, kde im Kristus ohlási celú pravdu, aby sa tak mohli rozhodnúť pre záchrannú účasť na jeho živote, teda inak povedané pre vstup do katolíckej Cirkvi, a tak aby napokon katolíckou Cirkvou zachránení od svojej hriešnosti mohli vstúpiť do Božieho kráľovstva.

Tu je dôležité vziať do úvahy, že Kristus krst neustanovil ako nejaký magický rituál, ktorý je nevyhnutný na spásu. Krst nie je svojvoľne vymyslenou podmienkou vstupu do Božieho kráľovstva, ktorá má tento vstup komplikovať. Krst je nevyhnutný pre to, čo vo svojej podstate spôsobuje. Ide totiž o začlenenie do Kristovho tajomného tela a tak o získanie účasti na jeho dokonalom a spravodlivom živote. Spása

[16] Porov. ŚWĘTE OFFICIUM: List do abpa Bostonu Cushinga. in : GŁOWA, S., SJ – BIEDA, I.,SJ: *Breviarium fidei.* Poznaň : Księgarnia św. Wojciecha, 2001, s. 98, (DS 3870).

[17] Porov. PALOČKO, Š.: *Katolícka Cirkev ako prostriedok záchrany ľudí.* Prešov : Petra, 2007, s. 217-219.

bez krstu je nemožná, pretože je nemožný vstup do neba mimo Krista. Človek bez Kristovej moci nie je schopný žiť dokonale poslušný život, ktorý je charakteristický pre život v nebi pod Božou vládou. Zároveň však platí, že k začleneniu do Kristovho tajomného tele je možné aj iným spôsobom, ako je sviatostný krst. Takýmto alternatívnym spôsobom je krst túžby, pričom táto túžba môže byť explicitná, ako je to u katechumenov, alebo aj implicitná, ako je to u tých, čo hľadajú pravdu, ale počas života sa k nej nemohli dopátrať, hoci ak by ju spoznali, sú disponovaní ju prijať. Ako sme už vyššie spomenuli, takíto ľudia sú začleňovaní do Krista v okamihu smrti vďaka Kristovmu zostúpeniu k zosnulým.

I keď na jednej strane musíme potvrdiť spolu s učením Cirkvi, že možnosť rozhodovania sa končí smrťou a po smrti sa človek už nemôže rozhodovať pre Boha, alebo proti Bohu. V súvislosti s týmto tvrdením sa môže zdať, že práve tento fakt diskvalifikuje nepokrstené deti z možnosti, že by sa mohli počas života disponovať k prijatiu Krista, keďže neužívajú rozum. K užívaniu rozumu dospejú až po smrti, keď ich duša opustí telo a to už je neskoro na to, aby mohli urobiť definitívne rozhodnutie. Zdá sa teda, že definitívne odchádzajú z tohto sveta s dedičným hriechom, teda bez účasti na Božom živote a definitívne nedisponovaní prijať ho. Na druhej strane si však musíme uvedomiť, že takýto pohľad na smrť je čisto medicínsky a biologický, nie teologický. Nemôžeme vedieť, ako presne prebieha smrť, ako presne dochádza k odpútaniu duše od tela a nemôžeme presne určiť ani odmerať, kedy v akom časovom okamihu dochádza k spečateniu morálneho stavu, v ktorom sa dieťa nachádza. Zrejme najsprávnejšie z teologického hľadiska by bolo možné povedať, že odpútavanie duše od tela je proces, ktorý ťažko môžeme merať naším fyzickým časom presný okamih smrti možno definovať ako spečatenie morálneho stavu človeka. Tak by sme mohli povedať, že dieťa sa nerozhoduje pre Boha po smrti, ale v okamihu smrti. Teda v procese odpútavania jeho duše od tela, no ešte pred definitívnym spečatením jeho dispozície prijať Krista, alebo ho odmietnuť.

V stredoveku sme sa mohli stretnúť s tvrdením pápeža Inocenta III. Potvrdzujúcim vtedajšiu mienku, že trestom za dedičný hriech je strata videnia Boha, no trestom za osobný hriech sú muky pekla.[18] (porov. DS 780). Ako sme vyššie spomenuli, toto tvrdenie sa rozvinulo do scholastického učenia o limbe ako mieste prirodzenej blaženosti detí, ktoré sú však vylúčené z blaženého nazerania na Boha. Svojho času bola táto mienka všeobecne v Cirkvi uznávaná a až v posledných storočiach voči nej začali byť vznášané závažné námietky. Ak vezmeme do úvahy možnosť, že nepokrstené deti sa môžu v okamihu smrti disponovať pre prijatie alebo odmietnutie Boha, potom prípad, že niekto odchádza z tohto sveta v čírom dedičnom hriechu, by prakticky nikdy nenastal. Nepokrstené dieťa by totiž v okamihu smrti túžbou prijalo účasť na Kristovom živote, čím by bolo dedičného hriechu zbavené, a tak by odchádzalo z tohto sveta úplne svätí. Druhou možnosťou by bolo odmietnutie Boha zo strany dieťaťa v okamihu jeho smrti, no v takomto prípade by neodchádzalo z tohto sveta v čírom dedičnom hriechu, ale už aj s osobným smrteľným hriechom vzbury proti Bohu, čím by sa diskvalifikovalo z možnosti užívať si večnú blaženosť. V rámci

[18] Porov. INOCENT III.: List Ymbertovi, biskupovi v Arles (r. 1201). In: NEUNER, J. – ROSS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch je magistéria,* Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 294.

takejto teologickej mienky by limbus zostal len teoretickým teologickým konštruktom, ktorý by sa v praxi nikdy neuplatnil, keďže nezapadá do kontextu účinnosti Kristovho spasiteľného diela.

Ak sa teda dieťa v okamihu smrti rozhodne konať dobro a tým vstúpi do katolíckej Cirkvi, ktorá je Kristovým tajomným telom, Kristovi nič nebráni, aby ho v podsvetí voviedol do plnej pravdy, ktorá ho urobí dokonale schopným navždy žiť v raji.

BIBLIOGRAFIA

BARTNIK, Cz. S.: *Dogmatyka katolicka I.* Lublin : Wydawnictwo KUL, 2000.
BEINERT, W.: *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc : MCM s. r. o., 1994.
DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A.: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* Freiburg Br. 1965.
INOCENT III.: List Ymbertovi, biskupovi v Arles (r. 1201). In: NEUNER, J. – ROSS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch je magistéria.* Trnava : Dobrá kniha, 1995.
Kandera, P.: *Boh Stvoriteľ a Povýšiteľ I. a II.* Košice : 1992.
Lewis, C. S.: *Problém bolesti*. Ostrava : Vydavatelství křesťanských sborů 1992.
MEDZINÁRODNÁ TEOLOGICKÁ KOMISIA: *Nádej na spásu pre deti, ktoré zomreli bez krstu.* In : https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/nadej-na-spasu-pre-deti-ktore-zomreli-bez-krstu (28.5.2018).
PALOČKO, Š.: *Katolícka Cirkev ako prostriedok záchrany ľudí.* Prešov : Petra, 2007.
Schmaus, M.: *Sviatosti*. Bratislava : Dekanát Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského, 1992.
ŚWĘTE OFFICIUM: List do abpa Bostonu Cushinga. in : GŁOWA, S., SJ – BIEDA, I.,SJ: *Breviarium fidei.* Poznaň : Księgarnia św. Wojciecha, 2001.

Le temps et l'histoire dans la pensée d'Eliade

ALEXANDER BUZALIC
Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca
Facultatea de Teologie Greco-Catolică

Abstract: *Time and history in Mircea Eliade's thought. The time issue is present in the history of human thought in a philosophical-religious form or through literary-artistic expressions of existentialist kind. Time is expressed by Mircea Eliade polysemantically. There is a methodological, scientific and critical approach, completed in a certain degree by Eliade's literary works in which he expresses his „feelings", the context in which time gains a psychological significance. Eliade talks about sacred and profane time, then about sacred and profane history. The concept of „historical terror" is connected to the existential conditioning imposed irrationally by the events of an era where only the discovery of the sacred offers a meaning and a possibility to transcend the absurdity of evil presence in the world.*

Keywords: *experience, philosophical thought, history, literature, profane time, sacred time, theology.*

Pour Eliade le temps historique est perçu souvent d'une manière négative, selon les événements qui lui ont provoqué le sentiment de « terreur ». Le concept de « terreur de l'histoire » est le résultat des années d'études sur la signification profonde de l'histoire pour l'homme. Mircea Eliade différenciait le cours de « l'histoire profane » de « l'Histoire » comme instance suprême, transcendante, marquant impitoyablement le destin des individus. *Homo religiosus* vit dans l'Histoire, par contre, la vie de l'homme des sociétés modernes, obligatoirement sécularisées et désacralisées, profane, s'écoule d'une façon linéaire dépourvue de signification.

Dans une forme élaborée, Mircea Eliade intitulait le chapitre IV de son livre *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*[1] justement « *La Terreur de l'histoire* », mais on retrouve ce concept dans d'autres écrits, surtout dans sa littérature. Ses années d'exil, même accompagnées d'une activité foisonnante et de la reconnaissance internationale, ont été vécues avec le sentiment qu'il partage un destin établi pour lui par l'Histoire. Mais, pendant toute sa vie Eliade a été le prisonnier de l'histoire.

Les sources de cette idée se trouvent pour Eliade dans le folklore roumain, surtout dans la balade Mioritza, largement débattue dans le milieu intellectuel roumain, une deuxième source étant l'analyse du temps sacré et profane. Finalement, dans son *Journal* Eliade révèle ses pensées sur la signification des événements historiques qu'il a vécu au long de sa vie. Egalement dans ses écrits littéraires il y a des

[1] Cf. Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, 1949, le deuxième édition revue et augmentée en 1969 et une troisième au Folio Essais en 2001.

références à la « terreur de l'histoire » qui, élargies et nuancées, mènent à la conceptualisation théorique connue selon *Le mythe de l'éternel retour*. Dans ses écrits scientifiques il présente le concept selon une méthodologie scientifique, tandis que dans ses romans il exprime ce qu'il ressent devant les événements de la vie.

Nous pouvons suivre d'un côté la définition et les explications théoriques exprimées premièrement dans *Le mythe de l'éternel retour*, mais également dans d'autres études, et d'un autre côté les nuances données par Eliade dans ses écrits autobiographiques et littéraires.

« La terreur de l'histoire » dans la vie d'Eliade

Pour Eliade « la terreur de l'histoire » ne reste pas seulement un concept théorique, mais devient le vécu quotidien en tant que « prisonnier de l'histoire ». Pour Eliade « la terreur de l'histoire » signifie l'action du chaos, du néant, la dimension du hasard et de la destruction, qui se concrétisent sous des formes aiguës dans des moments précis, par exemple les guerres.[2]

S'échapper à la « terreur de l'histoire » n'était pas seulement un concept théorique pour Eliade, mais un effort permanent pendant les années quand les vents lui ont été défavorables. C'est ainsi et seulement qu'on peut comprendre comment il est resté fidèle à ses convictions même pendant les grandes tempêtes de l'histoire.

Les temps de transition et de crise sont également des temps qui obligent l'individu à la création, à l'adaptation. Lui-même dit que « *Je n'admire que ceux qui persistent à créer tout comme si notre monde avait devant lui un millénaire de paix*. »[3]

Eliade a connu la nostalgie de la terre perdue, mais a retrouvé ce qui semblait perdu dans une autre dimension, par le biais d'un chemin vers le « centre ». Le but vers quoi il avance c'est l'instinct d'*éros*, de la vie et de l'amour, et en même temps l'instinct du *thanatos*, de la mort, de quitter l'histoire profane pour une métahistoire révélatrice du sens de tous les événements subis par l'humanité entière. La vie de chacun est un exil et « *Chaque exilé est un Ulysse sur le chemin d'Ithaque. Toute existence réelle reproduit l'Odyssée. Le chemin vers l'Ithaque, vers le centre*. »[4]

Son périple terrestre à travers l'histoire et à travers les univers spirituels de toutes les cultures et religions, ont été autant d'épreuves. Eliade veut embrasser l'expérience primaire, fondamentale, du sacré, qui conduit vers le sens et le but personnel de la vie, le salut. Pour lui « le centre » est le but de l'existence. Eliade pense que « *L'exilé doit être capable de pénétrer le sens caché de ses errances et de les comprendre comme autant d'épreuves initiatiques qui le ramènent vers le centre*. »[5]

Eliade pense que les épreuves initiatiques, les démarches immergeant l'homme dans l'univers artistique, intellectuel ou spirituel, sont spécifiques pour toute l'humanité, de la préhistoire à nos jours. Le tronc commun pour toutes les démarches

2 Cf. Ionuț Mihai POPESCU, *Sensurile istoriei în formulele teroarea istoriei și camuflarea sacrului în profan la Eliade*, dans « Caietele Mircea Eliade », nr. 4/2005, pp. 9-10.

3 Mircea ELIADE, *Fragments d'un journal II* (*1970-1978*), traduction du manuscrit roumain par C. Grigoresco, Gallimard, Paris, 1981, p.57.

4 Mircea ELIADE, *Fragments d'un journal I (1945-1969)*, traduction du roumain par Luc Badesco, Editions Gallimard, Paris, 1973, p. 35.

5 *Ibid.*

humaines est la condition finie dans le temps du phénomène humain qui provoque l'angoisse devant le Temps. Eliade affirme : « *Il est indispensable de reconnaître qu'il n'existe plus de solution de continuité entre le monde* ***primitif*** *ou* ***arriéré*** *et l'Occident moderne. Il ne suffit plus, comme il suffisait il y a un demi-siècle, de découvrir et d'admirer l'art nègre ou océanien; il faut redécouvrir les sources spirituelles de ces arts en nous-mêmes, il faut prendre conscience de ce qui reste encore de* ***mythique*** *dans une existence moderne, et qui reste tel, justement parce que ce comportement est, lui aussi, consubstantiel à la condition humaine, en tant qu'il exprime l'angoisse devant le Temps.* »[6]

Nous trouvons des passages dédiés à l'histoire et au temps sous une forme artistique dans le roman autobiographique *Noaptea de Sânziene* – en trad. fr. « La forêt interdite ». Le personnage principal est quasi-obsédé par la problématique du Temps. Il voit le cours impitoyable du temps et essaie d'échapper au Temps.[7] Pour lui, notre Temps est un Temps de la Vie et de la Mort,[8] un événement banal, comme la présence d'une carie du bois dans un bureau et ses rongeurs rythmiques deviennent une horloge mesurant le Temps comme une course vers la Mort et une occasion d'entrer dans la signification heideggérienne du Temps et de la Mort, mais la plus grande attention est accordée à la modalité de s'évader du Temps. Par son alter-ego Eliade est fasciné par les hommes qui ont atteint la sainteté, pour qui « le Temps ne coule pas ».[9]

L'idée que pour les saints le Temps a une autre signification revient souvent dans le roman : le saint vit *dans un présent pérenne*. C'est l'expression artistique de ce qu'il affirme sur le temps sacré et profane dans une forme scientifique. Dans la vision d'Eliade le saint a aboli l'effet destructeur du temps.[10] Eliade écrit qu'il existe des moments propices, quand le Temps est favorable à des révélations venues par des signes,[11] qui amènent une connaissance différente sur le monde.[12] « Il vit une incessante révélation » et a réussi à échapper au temps historique et également au temps physiologique.

La guerre et surtout les bombardements de Londres lui révélèrent « seulement la terreur ». La lutte contre l'aviation allemande devient « une lutte contre la terreur de l'histoire », tandis que les civils « n'ont d'autre solution que de contempler, c'est-à-dire de sortir du Temps historique, de retrouver un autre Temps... ».[13] Le personnage de « La forêt interdite » d'Eliade sort de la « terreur de l'histoire » par des lectures

6 Mircea ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Editions Gallimard, Paris, 1997, p. 220.

7 Mircea ELIADE, *Noaptea de Sânziene*, Jurnal Național, București, 2010, p. 70.

8 *Ibid.*, p. 105.

9 *Ibid.*, p. 106.

10 *Ibid.*

11 Le personnage parle d'une lumière extraordinaire, d'un jour dans laquelle on peut tout comprendre n'importe quelle mystère, « *un temps spécialement favorable aux révélations, un moment qualitatif différent des autres moments qui constitues le Temps cosmique* », *ibid.* p. 114.

12 En décriant un saint, Eliade dit par biais son personnage fictif « *pour lui, la plein lune, les équinoxes et les solstices, les levées du soleil et les crépuscules n'ont pas, come pour nous, une simple fonction de calendrier* », *Ibid.*, p. 118.

13 *Ibid.*, p. 312.

qui n'ont rien en commun avec la réalité : des poètes, philosophes, mystiques ou des livres sur la préhistoire. Pour lui il y a des conditionnements historiques et les efforts pour s'en échapper : « *Nous ne pouvons pas échapper à ce destin. Seulement nous avons le devoir de protester contre lui. Quant à moi, je n'ai pas d'autre moyen de protester que de refuser d'être confisqué, marqué et terrorisé par ce destin. [...] L'histoire peut me tuer, mais elle ne tuera pas un esclave – mais un homme libre, qui saurait arracher au moins une partie de sa vie à la terreur de l'histoire* ».[14]

Eliade écrit au sujet des « *moments destinés à le confisquer, à le terroriser* ».[15] Mais également il parle de l'Histoire comme d'une activité récente, résultat de sa créativité, d'un monde anhistorique. On peut entrevoir son interprétation sur les civilisations archaïques qui « ne vivent pas comme nous, dans le temps historique, mais seulement dans le moment, c'est-à-dire dans l'éternité »: « *Mais existe une autre humanité, en dehors de l'humanité créatrice d'histoire. Il y a, par exemple, l'humanité qui habite les Paradis anhistoriques ; le monde primitif, si tu veux, ou le monde préhistorique. Le monde que nous rencontrons au début de chaque cycle, le monde créateur de mythes, le monde pour lequel l'existence humaine est une façon spécifique d'être dans l'Univers, qui avait d'autres problèmes et suivait une autre perfection que l'homme moderne, obsédé de l'histoire*. »[16]

Eliade exprime dans son roman une synthèse sur les scenarios eschatologiques des religions du monde et également l'espérance dans une rédemption qui va venir après des événements catastrophiques qui vont détruire le monde actuel qui se dégrade. La disparition, « par le feu ou par l'eau » n'est pas inquiétante, c'est une « décomposition » quand « le Temps a précipité son rythme » qui caractérise une fin et un nouveau commencement, car il dit: « *Et je crois que plus tard, les plus nombreux qui vont survivre, vont regagner la vraie dignité humaine. Alors l'homme va redevenir un facteur décisif dans le Cosmos*. »[17]

L'histoire d'un homme saint, nommé Anisie, évoque dans le roman d'Eliade un homme qui attend l'éternité. C'est l'histoire de *jeunesse sans vieillesse*, conte populaire roumain. Selon Eliade, la réconciliation entre « l'histoire » et « l'Histoire » reste un mystère pour la raison. Le moment mystérieux du minuit de *Sânziene*,[18] quand les deux âmes sœurs quittent l'histoire, est une réponse : par la mort le « moment » devient éternité, la béatitude d'un moment est prolongée en dehors du temps et persiste dans l'autre Histoire. Si généralement on peut donner des explications à « la terreur de l'histoire », la « rédemption » reste un mystère et passe toujours par la mort.

« La terreur de l'histoire » dans *Le mythe de l'éternel Retour*

Dans ce volume Eliade étudie le concept de réalité dans les sociétés archaïques indo-européennes. La thèse principale est que le temps pour les sociétés tradition-

14 *Ibid.*, p. 313.
15 *Ibid.*, p. 314.
16 Mircea ELIADE, *Noaptea de Sânziene*, vol. II, p 57.
17 *Ibid.*
18 *Ibid.*, pp. 358-359.

nelles est cyclique, tandis que pour les sociétés modernes, via le processus de sécularisation, il est linéaire.[19]

Dans le chapitre I, *Archétypes et répétitions*, Mircea Eliade fait une ample analyse sur les rites liés aux calendriers religieux ou aux coutumes populaires. La vie humaine est cyclique, les saisons, l'alternance nuit-jour, la succession des activités liées aux travaux domestiques et la répétition, chaque année, des fêtes religieuses, même si elle entraîne l'individu dans une activité répétitive. Le sacré donne des repères clairs et un sens de l'existence de *homo religiosus.* En ce sens, un acte n'acquiert de sens que dans la mesure où il réitère rituellement une action faite *in illo tempore* par des ancêtres mythiques ou par des dieux, et qui envoie toujours vers un archétype. Seulement cet acte devient sacré et le rend réel dans l'Histoire.

Dans le chapitre II, *La Régénération du temps*, Mircea Eliade fait une analyse sur les rites et les conceptions sur la fin et la régénération du temps, comme par exemple on fête le « Nouvel An » chaque 31 décembre selon un archétype perçu irrationnel. On constate « [...] *qu'il existe partout une conception de la fin et du début d'une période temporelle, fondée sur l'observation des rythmes bio-cosmiques* ».[20]

La même rythmicité des actes rituels liés aux archétypes mène vers la célébration d'une fin et d'un début d'un certain temps, qui premièrement est le résultat des lois qui gouvernent un Univers physique, mais qui est également un Temps de l'Histoire qui peut être déchiffré seulement par l'*homo religiosus*. La fin vient avec le Chaos, les rituels pour un « Nouvel An » ont comme but la « régénération » du monde. Puis l'auteur revient à l'étude de la relation de l'homme avec l'Histoire. La vie dans le temps profane est vide de sens, seulement homo religiosus retrouve l'ordre et l'harmonie originaire. L'homme doit se régénérer dans le temps mythique et c'est pour cela qu'il effectue des rituels qui répètent la cosmogonie, chaque rituel étant une nouvelle Création. Les exemples donnés par Eliade sont la construction des autels védiques, la prise de possession d'un territoire par les Scandinaves et l'importance des cycles lunaires assimilés à l'existence humaine. Par la cyclicité du Temps sacré, « *le passé n'est que la préfiguration du futur* ».[21]

Dans le chapitre III, *« Malheur et histoire »*, Eliade revient sur la signification du temps profane face à un temps sacré. L'histoire profane est une suite d'événements extérieurs à la sphère sacrée, plein de « malheurs » car les événements n'ont pas de sens. Par la suite il fait référence à la religion chrétienne. Selon Eliade le monothéisme abolit la valorisation du temps sacré, car l'unique histoire est le « lieu » où la révélation se passe, le christianisme se détachant des croyances archaïques par une vision linéaire du temps qui en découle entre une *illud tempus* de la Création vers un *illud tempus* eschatologique. Selon Mircea Eliade « la régénération périodique de la Création est remplacée par une régénération unique qui aura lieu *in illo tempore* à venir ».[22]

---

19 Cf. Ionuț Mihai POPESCU, *Sensurile istoriei în formulele teroarea istoriei și camuflarea sacrului în profan la Eliade*, dans « Caietele Mircea Eliade », nr. 4/2005, p. 93.

20 Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition,* Gallimard, Paris, 1949, p. 67.

21 *Ibid.*, p. 107.

22 *Ibid.*, p. 130.

L'abolition du Temps est conçue dans plusieurs religions comme une dégradation du Cosmos et une déshumanisation de l'être humain. L'idée de l'apocatastase origenienne est vue comme une influence païenne des sociétés grecques et romaines apparue entre Ier et IIème siècles après J.-C., sur la théologie chrétienne aux débuts de l'Epoque patristique. Eliade constate que l'idée d'Origène est en conformité et en continuité des cultures archaïques ou primitives, une constante dans la culture vernaculaire.

De ce point de vue se fait jour une critique théologique sur la vision d'Eliade concernant la linéarité du Temps dans la Révélation judéo-chrétienne.[23] Dans son effort d'embrasser toutes les religions, Eliade minimalise les données théologiques chrétiennes, les fondements bibliques et les éclaircies ultérieures de la Tradition. Premièrement, le temps cyclique se juxtapose sur la linéarité de l'Histoire, la vie liturgique de l'homme qui accompagne l'existence temporelle étant immergée dans la métahistoire, un hélicoïde qui mène pas à pas vers l'accomplissement de la création : le moment où les structures temporelles de l'homme seront en conformité avec le temps originaire de la Création. L'eschatologie chrétienne basée sur la révélation biblique[24] confirme la dégradation des mœurs et les déséquilibres qui vont exister« à la fin du temps » ; puis, « un feu éternel » est destiné aux pécheurs, au diable et « ses anges »[25], une punition éternelle et non « une combustion d'un ancien monde » suivie d'une régénération. La fin, selon l'eschatologie chrétienne est la fin d'une image imparfaite – *eikon* – d'un monde en route vers son accomplissement, et non une disparition, un néant, mais une transformation qui va faire que le « Christ est tout et en tout » (Col 3, 11).

Le dernier chapitre, *la terreur de l'histoire*, étudie la présence dans les sociétés modernes des deux aspects de l'histoire, l'un cyclique et l'autre linéaire. Les rites et les conceptions archaïques ont comme but d'extraire l'homme de la linéarité du temps profane. Par exemple les célébrations du Nouvel An lors desquelles l'année écoulée était abolie ou les rituels archétypaux, présents dans les traditions populaires de l'espace carpatique, et qui renvoyaient à une époque hors de l'histoire. En revanche, selon Eliade l'homme moderne a dû se résigner à vivre dans cette histoire linéaire, mais il y a des mécanismes et des gestes camouflés dans les coutumes sociales qui lui permettront d'y « survivre » en lui donnant un sens quelconque.

Eliade pense que les conceptions archaïques de l'histoire persistent dans les cultures modernes, étant plus visibles dans certaines couches traditionnelles de la population. Dans l'expression philosophique de la culture européenne, l'ère chrétienne introduit une vision linéaire sur l'histoire parce que la mort du Christ a pour raison le rachat des péchés de l'homme et n'a lieu qu'une seule fois. Eliade considère que la cyclicité du temps a persisté dans la mentalité populaire jusqu'au XVIIe siècle, ou jusqu'au siècle des lumières quand « *s'affirment la linéarité et la conception progressiste de l'histoire* ».[26]

[23] Cf. Ionuț Mihai POPESCU, *op.cit.*, p. 94.
[24] Cf. Mt 24, 3-44.
[25] Cf. Mt 25, 41.
[26] Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 163.

Au début du XIXe siècle, les théories d'Hegel tendent à revaloriser l'histoire et progressivement, on observe l'apparition du concept que les événements de l'histoire sont une « nécessité historique », pour ce qu'ils sont et non en tant que fruit du hasard. Les philosophies historicistes n'offrent pas de vision sotériologique au problème de la souffrance inhérente aux événements historiques.

Mircea Eliade croit à un retour de l'homme vers les croyances archaïques de répétition archétypale qui l'éloigne de « l'histoire » profane. L'homme moderne, à travers chaque individu, se veut créateur d'histoire, mais voit son pouvoir sur elle diminuer soit parce qu'elle finit par se créer toute seule en tant que conséquence d'actes passés, soit qu'elle est le résultat des décisions des « autres ». Pour échapper aux souffrances de l'histoire il est nécessaire de se retourner vers les rites et vers la croyance en Dieu. Eliade constate que seulement l'idée que l'histoire profane fait partie d'une « métahistoire » qu'elle rend engagée dans un sens précis peut « sauver » l'homme et l'extraire de la « terreur de l'histoire ».

Les observations d'Eliade sur la valeur sotériologique de l'acceptation d'une instance transcendante dans la vie de l'homme contemporain sont le résultat d'une « métapsychanalyse » sur la pensée, les tendances et les modes culturelles actuelles. Dans le volume *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*,[27] il constate l'augmentation du nombre d'horoscopes, l'intérêt porté à l'astrologie, à la chiromancie, etc., même si les gens savent que toutes ces formes divinatoires n'ont pas de fondement scientifique. L'idée que la vie quotidienne est influencée de quelque façon par les astres correspond à un désir d'être en liaison avec la Transcendance, dans un temps où les repères donnés par les religions traditionnelles perdent de leur véracité dans une société sécularisée.

Les événements historiques négatifs se sont multipliés pendant les dernières décennies sur fond de globalisation de l'information et une forte explosion démographique, ainsi que les changements climatiques qui provoquent dans différents coins du monde des catastrophes naturelles, rendant plus perceptible le sentiment de « terreur de l'histoire ». Cette règle, selon Eliade enracinée dans le psychisme humain, est une réponse à l'échelle sociale génératrice de réactions multiples. Et dans les écrits d'Eliade de la période américaine de sa vie, il y a l'idée que la thérapeutique vient seulement par la redécouverte du sacré dans l'histoire contemporaine et par un retour vers Dieu.

Conclusions

Dans cet univers conceptuel, l'écrivain et le philosophe Eliade exprime sa propre conception anthropologique. Ces influences et directions exprimées dans une manière littéraire ou scientifique se retrouvent dans la conception anthropologique d'Eliade fondée sur la définition de l'homme comme *homo religiosus.* Mircea Eliade décrit la religion comme un phénomène universel sensé faire découvrir le sacré lié métaphysiquement à la conscience humaine. Selon lui l'espace et le temps se dévoilent d'une manière non homogène, entre le sacre et le profane, également que les symboles archétypaux sont les moyens pour déchiffrer les réalités du sacré.

[27] Cf. Mircea ELIADE, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Gallimard, 1992, p. 79.

Mircea Eliade appartient au temps et à l'histoire du XXème siècle.[28] Ce temps et cet espace marquent sa vie et ses œuvres d'une dimension universelle. Egalement il appartient à l'univers intellectuel de Nae Ionescu, Emil Cioran, Ortega y Gasset, Georges Dumézil, Carl Gustav Jung, Paul Ricœur, Ernst Jünger, Joseph Kitagawa, Petru Culianu et d'autres philosophes ou chercheurs qui ont étudié les religions ou les phénomènes intimement liés aux religions.

En offrant une nouvelle définition de l'homme en tant que *homo religiosus*, Mircea Eliade réussit à ouvrir des nouvelles opportunités dans l'étude des religions et dans l'anthropologie. Ces concepts anthropologiques définis par Mircea Eliade ouvrent également de nouvelles portes à la théologie, surtout pour le dialogue de la théologie fondamentale avec la philosophie et les sciences positives.

BIBLIOGRAFIA

ELIADE, M.: *Fragments d'un journal I (1945-1969),* traduction du roumain par Luc Badesco, Paris: Gallimard, 1973.
ELIADE, M. : *Fragments d'un journal II* (*1970-1978*), traduction du manuscrit roumain par C. Grigoresco. Paris: Gallimard, 1981.
ELIADE, M.: *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris: Gallimard, 1949.
ELIADE, M.: *Mythes, rêves et mystères*. Paris: Gallimard, 1997.
ELIADE, M.: *Noaptea de Sânziene*. Bucureşti: Jurnal Naţional, 2010.
ELIADE, M.: *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*. Paris: Gallimard, 1992.
POPESCU, I. M.: *Sensurile istoriei în formulele teroarea istoriei şi camuflarea sacrului în profan la Eliade*, dans « Caietele Mircea Eliade », nr. 4/2005.
TURCANU, F.: *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*. Paris: Editions La Découverte, 2003.

[28] Cf. Florin TURCANU, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, Editions La Découverte, Paris, 2003, *passim.*

O troch typoch filozofie v kontexte európskeho myslenia

DANIEL PORUBEC
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

***Abstract**: The goal of our article is to point to the fact that in the context of European thinking we find three types of philosophy. Firstly, it is the empirical knowledge (based on experience) also called scientific knowledge, which is limited to the phenomena and facts of the outside world. It is utilitarian and serves only the material interests of man. Next, if we get to know the general ideas, the principles and their logical relationships, the knowledge becomes philosophical. However, philosophy which brings the reason beyond the science of facts must not adhere to the subjective games of the spirit and cannot deal only with the formal aspect of the ideas. It has to reach theology in its widest meaning, and ask about the Absolute Being. Two philosophers will help us on the way to our goal. They are P. A. Sorokin a sociologist and a naturalistic philosopher of culture, and a Russian religious philosopher V. S. Solovjov.*

***Keywords:** Philosophy, truth, materialism, naturalism, idealism*

Žijeme v dobe prevratných objavov a s nimi spojenými zmenami. Človek prekročil prah tisícročia s vedomím vlastnej geniality, ale aj s nespočetnými otáznikmi, ktoré sa rozlúštením záhad ešte znásobili. Borí sa s nepoznaným, chtiac nahliadnuť za horizont budúcnosti. V mnohých oblastiach sa cíti byť „Pánom", ale paradoxnou ostáva skutočnosť, že doposiaľ nemôže pochopiť samého seba. Sokrates vraj povedal: *„Nie som zatiaľ schopný poznať sám seba, preto sa mi zdá smiešne skúmať iné veci, keď nepoznám ešte seba..."*.[1] Človek sám seba nechápe úplne, zostáva sám sebe záhadný a tajomný, jeho poznanie samého seba je zároveň nepoznaním, jeho sebapochopenie zároveň nepochopením, len preto sa môže, a musí pýtať na svoju podstatu.[2] V tejto súvislosti nám prichádzajú na um slova pápeža sv. Jána Pavla II.:

„Všetkých prosím, aby sa intenzívne zaujímali o človeka, ktorého Kristus spasil v tajomstve svojej lásky, aj o jeho trvalé hľadanie pravdy a zmyslu. Rozličné filozofické systémy ho klamali a presviedčali, že on je absolútnym pánom seba samého, že môže autonómne rozhodovať o svojom osude a o svojej budúcnosti, dôverujúc len sebe samému a svojim vlastným silám. V tomto nikdy nebude môcť byť veľkosť človeka. Určujúcim pre jeho uplatnenie bude len jeho rozhodnutie včleniť sa do pravdy, urobiť si svoj príbytok v tieni múdrosti a bývať v ňom. Len v tomto horizonte pravdy dospe-

[1] CORETH, E.: *Co je člověk? Základy filosofické antropologie*. Praha : Zvon, 1994, s. 10.
[2] Porov. CORETH, E.: *Co je člověk? Základy filosofické antropologie*, s.10.

je k plnému uplatneniu svojej slobody a svojho povolania k láske, ako aj k poznaniu Boha. V tom je jeho najvyššia sebarealizácia."[3]

Človek je povolaný poznávať seba samého včlenením sa do pravdy a prebývaním v jej príbytku. Ak je však vytvorenie nového spoločenstva s pravdou a v pravde pre človeka nevyhnutnou podmienkou povolania k láske, k uplatneniu svojej slobody, k najvyššej miere jeho sebarealizácie, ako aj poznaniu Boha, kde túto pravdu hľadať, ktorým pravdu prinášajúcim svetonázorom v rámci európskeho myslenia naslúchať? Našou úlohou bude zodpovedať na túto otázku predovšetkým z hľadiska dejín filozofie. Základnú štruktúru nášho krátkeho exkurzu v úvode postavíme na predpokladoch amerického filozofa kultúry a sociológa s ruským pôvodom Pitirima Alexandroviča Sorokina, ako aj koncipienta ruskej náboženskej filozofie Vladimíra Sergejeviča Solovjova a jeho mystickej filozofii, kritika racionálnej filozofie Leva Šestova, znamenitého teológa Tomáša Špidlíka, filozofa Milana Machovca a ďalších filozofov a teológov. Ich filozoficko-teologické kongruencie nám najsamprv poodhalia skutočnosť krízy modernej doby a následne pomôžu v ďalšom pokračovaní nášho exkurzu odhaliť pravdu o ústrednom, dovolíme si povedať najdôležitejšom tajomstve kresťanského náboženstva, pravdu o „Svetle neprístupnom", zjavenú pravdu o „Najsvätejšej Trojici", pravdu o svetle Toho, ktorý je, i keď ostáva vo svojej podstate neprístupný, človeku bližšie, ako jeho vlastná duša. Jeden z najkrajších opisov tohto tajomného spoločenstva Boha a človeka, nám zaznieva z úst žalmistu: *„Tvoje oči ma videli, keď som ešte nebol stvárnený, a v tvojej knihe boli zapísané všetky moje dni, len pomyselné, lebo som ešte ani jeden neprežil"* (Ž139, 16).

V osobe Ježiša Krista bolo človeku zjavené spomínané tajomstvo Najsvätejšej Trojice, *„tajomstvo, ktoré bolo od vekov a pokolení skryté"* (Kol 1,26) a s ním a v ňom i tajomstvo ľudského života. Ako vraví Vladimír Solovjov: *„Človek už nemusí hľadať pravdu, lebo pravda je mu daná"*.[4] Zároveň však človeka nemožno prinútiť, aby pravdu prijal a zjednotil sa s ňou. Človek sám sa musí rozhodnúť pre ňu alebo proti nej. V ekonómii spásy Boh rešpektuje prirodzenosť a slobodu človeka neprestajne vyzývajúc: *„Hľadajte a nájdete!"*(Mt 7,7) Na ceste hľadania tejto nám danej, zjavenej Pravdy, prechádzame troma štádiami duchovného rastu, jak na úrovni spoločenskej, tak i osobnej. V pravde zmyslami danej matérie, v pravde idei hĺbavého ľudského ducha, a v pravde nás presahujúcej transcendentnej skutočnosti nám beží v ústrety zjavená Pravda, zakaždým nechávajúc za sebou viditeľné odtlačky v troch predmetoch nášho záujmu t.j. sveta, človeka a Boha vytvárajúc tak tri typy filozofie. Našu pozornosť v tomto exkurze zameriame na prvé dva typy filozofie, t.j. materializmus a idealizmus.

1. Boh, svet, človek – tri predmety filozofie

Vychádzajúc z prostredia v ktorom žije, človek hľadá vlastnú tvár. Aj napriek dobrej vôli poznať pravdu, často uviazne v preludoch. Možno povedať, že v porovnaní s prírodou sa človek javí ako slabší, nedostatočný a to sa snaží kompenzovať kultúrnym výkonom vo svete, ktorý ho obklopuje, ktorému sa odcudzil, keď stra-

3 JÁN PAVOL II.: *Encyklika Fides et ratio (Viera a rozum).* Bratislava : Don Bosco, 1998, čl. 107., s. 135.

4 SOLOVJOV, V. S.: *Duchovné základy života*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, s. 82.

til orientáciu pomocou inštinktov.[5] Avšak v troch predmetoch svojho filozofického záujmu, t.j. sveta, duše človeka a Boha, človek sám sebe ostáva verný, i keď ich rafinovane môže odsunúť na periférium čistého rozumu, ako nám to vo svojej transcendentálnej dialektike geniálne vykreslil filozof Immanuel Kant. Spomínaný filozof totiž hovorí veľmi nejednoznačne, obozretne až vyhýbavo o idei sveta (kozmologická idea), idei duše (psychologická idea) a idei Boha (teologická idea) ako o „plodoch" výlučne rozumovej činnosti, teda činnosti rozumu, ktorý má „schopnosť idei". Táto schopnosť vytvárať spomínané idei pochádza z nás a v nás sa tvorí, t.j. predstavuje iba akési predpisy „čo sa má". Nehovorí však vôbec nič o tom, že im môže zodpovedať nejaká možná skúsenosť. Všetci sme jednoducho obmedzení iba na svet javov (iba na oblasť teoretického rozumu).[6] *„Kant všetko poznávané prehlásil za obyčajný jav, t.j. za niečo, čo existuje iba natoľko, nakoľko je poznávané, a teda chápané ako existujúce v imaginácii subjektu. To, čo existuje nezávisle na subjekte, Ding an sich, je bezpodmienečne nepoznateľné. ... Subjekt vždy poznáva iba svoje vlastné definície, formy svojho poznania."* [7] Kant svojim oddelením *noumenon* (nepoznateľné Ding an sich) od *fenoumenon* (jav v imaginácii subjektu), definitívne skoncoval so stotožňovaním náboženstva a filozofie.[8]

Nebudeme sa uberať touto relativizujúcou Kantovou cestou, ale tri predmety filozofie, pre nás budú znamenať naozaj reálne predmety, t.j. objekty (*pred – met* z lat. *obicere* = predhodiť, postaviť proti, hodené pred náš zrak) nášho záujmu a nie vyhýbavo to, čo sa takým nášmu „čistému rozumu" iba javí, ale naopak predmety poznávania a činnosti subjektu nezávislé od subjektu. Základná orientácia filozofie je predsa daná jej predmetom, teda troma oblasťami skutočnosti (a nie Kantových abstraktných „skutočností", či predpisov čistého rozumu „čo sa má"), o ktorých sa v nej hovorí. *„Svet, Boh (absolútno) a človek tvoria tri možnosti filozofickej orientácie. Človek žije v priesečníku dvoch svetov – zmyslovej a duchovnej skutočnosti. Sám svet ľudského ducha je tretím svetom, podobným aj nepodobným prvým dvom"*.[9]

Ladislav Lencz vo svojej knihe *Od konfrontácie k dialógu* uvádza myšlienku Pitirima Alexandroviča Sorokina (*1889+1968), podľa ktorého vývoj filozofického myslenia a kultúry sa vyznačuje určitou zákonitosťou. *„Jeho závery obsahujú okrem iného aj tvrdenie, že existujú tri základné sústavy pravdy. Sú to senzitívna sústava pravdy, náboženská sústava pravdy a idealistická sústava pravdy. Typickou formou tej prvej je materializmus, druhá uprednostňuje božskú skutočnosť, tretia sa sústreďuje na svet ľudského ducha. V nich poznávame tri jednostranné filozofické systémy. Tie sa striedajú v určitom zákonitom slede. Je pozoruhodné, že vrcholné diela filozofie vznikajú v prechodných obdobiach, v ktorých sa stretávajú rôzne sústavy pravdy"*.[10]

5 Porov. KÖNIG,F.-WALDENFELS,H.: Lexikon náboženství, Praha: Victoria Publishing, a.s., 1994. Heslo „člověk", s. 99.

6 Porov. STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha : Zvon, 1993, s. 291-292.

7 SOLOVJOV, V. S.: *Krize západní filozofie.* Refugium Velehrad-Roma s.r.o., Velehrad, 2001, s. 55.

8 Porov. ŠOLTÉS, R.: *Poznámky k filozofickej reflexii náboženstva*. Prešov, 2015, s. 54.

9 LENCZ,L.: *Od konfrontácie k dialógu*, Križovatky kresťanstva a filozofie. Bratislava: Nové mesto,1992. s. 8-9.

10 LENCZ,L.: *Od konfrontácie k dialógu*, s. 10-11.

Profesor Ladislav Lencz sa odvoláva na Sorokinovo dielo *„The Crisis of our Age"* Kríza nášho veku (1947). Sorokin v ňom rozlišuje na základe bohatého materiálu z dejín umenia, vedy a filozofie tri filozoficko-socio-kultúrne sústavy: *ideačnú*, *idealistickú* a *senzitívnu*. Názvy sú dosť nezvyčajné a značne nejasné. Každá sústava má v dejinách svoje typické *umenie*, svoj systém *pravdy* a systém *práva*. V ideačnej sústave je pre systém pravdy, umenia a práva jedinou opravdivou realitou a hodnotou Boh, v idealistickej sústave čiastočne nadzmyslový a čiastočne zmyslami vnímateľný svet (idealistická sústava je akousi syntézou dvoch protipólov, t.j. ideačnej a senzitívnej sústavy), a napokon v senzitívnej sústave je jediným relevantným kritériom „životaschopnosti" umenia, pravdy a práva výlučne zmyslová skúsenosť – hmota.[11] Naša kultúra sa podľa Sorokina nachádza vo fáze senzitívnej, fáze plnej nezmieriteľných protikladov rôzneho druhu vo sfére politickej, sociálnej, či morálnej. Podľa autora možno očakávať, že sa ľudstvo postupne bude prikláňať k ideačným a idealistickým formám kultúry.[12] Vývoj v spoločnosti Sorokin prirovnáva ku trajektórii chodu kyvadla, kedy na konci kmitu dochádza k radikálnej zmene svetového systému. Túto zmenu spôsobujú revolúcie, vojny a krízy vo všeobecnosti. Fázu zmeny kmitu podľa autora potvrdzovala Veľká októbrová socialistická revolúcia a Prvá svetová vojna. Sorokin predpovedal aj ďalšie katastrofické udalosti ešte pred hospodárskou krízou a Druhou svetovou vojnou.[13]

Na ilustráciu týchto troch sústav, t.j. senzitívnej, idealistickej a ideačnej, uvedieme krátky prierez z dejín gréckeho antického filozofického myslenia. Našu pozornosť upriamime na filozofiu, pretože tvorí ideový základ formovania jednotlivých sústav. V oblasti filozofie, je pre človeka osobné vedomie idei rozhodujúcim počiatkom jej uskutočnenia. Povedané slovami Vladimíra Solovjova: *„Iba v jednej sfére – v slobodnej teosofii, či komplexnom poznaní* (jazykom autora veľmi zjednodušene povedané *opravdivej, živej filozofii*) *– je človek skutočný subjekt a činiteľ."* [14] Ako prvému z filozofických smerov sa budeme venovať materializmu, ktorý svojím vplyvom dominuje aj v Sorokinovej senzitívnej filozoficko-socio-kultúrnej sústave.

Materializmus

V mýticko-náboženskom období (pred 6. stor. pr. Kr.) sa pôvod a zmysel človeka vysvetľoval z pôvodu a života bohov, od ktorých človek dostal dušu sputnanú v tele. Už vtedy sa duša chápala ako niečo božské, transcendujúce svet a jeho dejiny.[15] Avšak neskôr, v nám známom období prechodu od *mýtu* k *logu*, rastie v Grécku najsamprv jednostranná orientácia na zmyslovú skutočnosť. Thalés Milétský, jeden z prvých

[11] Porov. SOROKIN, P. A.: *Krize našeho věku*. Tiskařske a vydavatelské družstvo československého obchodnictva, Praha, 1948, s. 12-13.

[12] Porov. SOROKIN, P. A.: *Krize našeho věku*, s. 186-187.

[13] P. A. Sorokin v roku 1930 prijal štátne občianstvo USA a stal sa profesorom sociológie na Harvardskej univerzite. V roku 1964 bol zvolený za prezidenta Americkej sociologickej asociácie. Medzi jeho žiakov patril napr. R. K. Merton a K. Davis. Porov. SOROKIN, P. A.: *Krize našeho věku*. Praha, 1968, s. 6.

[14] SOLOVJOV, V. S.: *Filosofické základy komplexního vědění.* Refugium Velehrad-Roma s.r.o., Velehrad, 2001, s. 63.

[15] LENCZ,L.: *Od konfrontácie k dialógu*, s. 12.

gréckych filozofov, bol presvedčený, že objavil zjednocujúci princíp vesmíru vo vode, z ktorej všetko pochádza. Iní dávali prednosť vzduchu, alebo nejakej neurčitej hmote. Predpokladá sa, že všetko, čo existuje, je hmotné a v konečnom dôsledku rovnaké. Z náhodnej zmesi prvotnej hmoty pochádzajú všetky odlišnosti. Len ťažko tu nachádza miesto dôstojnosť Boha a človeka. Úžasný poriadok vesmíru nemôžu vytvoriť náhodné zmesi, ani jeho krásu, ktorú obdivujeme na vlastné oči. Veď čírou náhodou nemôže nastať vo svete nič, ale všetko sa musí riadiť prírodnými zákonmi. Pythagoras pozoroval obežné dráhy hviezd a objavil, že sa ich pohyb dá vyjadriť číselne.[16] Vlastné tajomstvo vidí Pytagorova náuka v číslach. Každé z čísel od 1 do 10 má zvláštnu moc a význam, predovšetkým však dokonalá a úplná desiatka. Harmónia sveta (Pythagoras bol prvý, ktorý svet nazval „kozmom") spočíva v tom, že je v ňom všetko usporiadané podľa číselných vzťahov. Dôkazom toho je predovšetkým hudba. Zdá sa, že Pytagoras bol prvý, kto za harmonickým súzvukom tónov a za intervalmi stupníc objavil číselné vzťahy.[17] Tento veľký nebeský súlad sa odráža aj v pozemskom živote. Aby svet bol harmonickým, musí sa riadiť nemeniteľnými prírodným zákonmi. Ich súhrn môžeme nazvať „bohom". On je zvrchovaným zákonom vesmíru, ktorý vtláča svetu krásu poriadku. Avšak tento „boh" nie je ničím iným, než spomínaným nemenným zákonom vesmíru, nie je osobný, ale stotožňuje sa skôr s neúprosným osudom (fátom). Fatalizmus je teda jediným správnym postojom človeka ku svetu. Čo je dokonalejšie, riadi to, čo je menej dokonalé. Osudy ľudského života tak závisia od obežných dráh hviezd, ktoré sú dokonale usporiadané.[18] Prírodnú filozofiu, filozofiu Pytagora, tak do značnej miery charakterizuje prízemný materializmus.[19] Vladimír Slovjov spomínaný prízemný materializmus označuje ako *„prvý, detský, nevyzretý stupeň naturalistickej filozofie,"* ktorý môžeme nazvať aj *„elementárnym, alebo živelným materializmom."*[20]

Jednou z hlavných námietok na adresu materializmu je fakt, že pripúšťa možnosť zázračných premien. Je akýmsi zvláštnym druhom Ovídiových metamorfóz. *„Hmota, bezduchá a mŕtva, sa zrazu mení na ducha."*[21] Časté rojčenie o zduchovnení matérii predsa len neobišlo materialistov, podobne ako časté rojčenie o zmaterializovaní ducha neobišlo idealistov. Naša matka – matéria (z lat. *mater* – matka) je pôvodcom všetkého jestvujúceho a sama zo seba plodí všetok život a tak nemôže byť mŕtva bezduchá reálnosť. V sebe táto matka zahrňuje všetky živé sily a sama je živá a oduševnená. *„Tento názor, ktorý materiálnu prírodu oživuje, sa nazýva hylozoizmus a vytvára druhý stupeň naturalistickej filozofie (jeho predstavitelia sú mimo iného filozofi-prírodovedci z pätnásteho a šestnásteho storočia, z ktorých najvýznamnejší je Giordano Bruno).*[22]

16 Porov. ŠPIDLÍK, T.: *My v Trojici*, Velehrad : Refugium Velehrad – Roma s. r. o., 2000, s. 11.
17 Porov. STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*, s. 98.
18 Porov. ŠPIDLÍK, T.: *My v Trojici*, s. 11.
19 Porov. LENCZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu*, s. 12.
20 SOLOVJOV, V. S.: *Filosofické základy komplexního vědění*, s. 68.
21 ŠESTOV, L.: *Moc kľúčov*. Bratislava: Kalligram, 2009, s. 130.
22 SOLOVJOV, V. S.: *Filosofické základy komplexního vědění*, s. 69.

Napokon Démokritos veril, že sa dá všetko vysvetliť zložením z „atómov".[23] Použité slovo „veril" tu má svoje opodstatnenie, nakoľko mechanický materializmus sa nemôže zaobísť bez „nejakej" pôsobiacej sily, ktorou disponujú atómy (z gr. *atomos* – nedeliteľný). Atómy nezanikajú, sú nemeniteľné, všetky sú z tej istej látky, majú ale rozdielnu veľkosť a im zodpovedajúcu váhu. Všetko zložené vzniká spojením oddelených atómov a všetko, čo môže zaniknúť spočíva v rozlučovaní atómov doposiaľ spojených.[24] Je potrebné zdôrazniť, že trvalým existujúcim a pravým súcnom sú nedeliteľné hmotné čiastočky – atómy a ostatná príroda vzniká z rôznorodého mechanického spojovania týchto atómov, je teda prechodným javom. V prípade atomizmu, alebo inak povedané mechanického materializmu sme tak svedkami tretieho, posledného stupňa naturalizmu.[25] Aj v tomto prípade však stojíme tvárou v tvár naivnému materializmu. Materialisti sa koniec koncov nie menej zaliečajú rozumu, ktorý vyvodzujú z atómov a pokladajú ho za prechodný, než ich neskorší protivníci idealisti, pre ktorých je rozum večný a odveký.[26]

Dopracovali sme sa tak k tvrdeniu, ktoré je pre mechanický materializmus (naturalizmus tretieho stupňa) kľúčové. Všetko súcno sa skladá zo sily a z hmoty. Vďaka jednoduchosti a pravdivosti tohto tvrdenia bol materializmus veľmi populárny prakticky v každej dobe. Materializmus hovorí síce pravdu, avšak nepovie ju celú. Logicky neriešiteľný problém materializmu spočíva práve v tom, že bezpodmienečne nedeliteľné atómy sú zároveň aj hmotné čiastočky. Jednoducho povedané vlastnosťou hmoty je jej deliteľnosť, alebo sa už nejedná o hmotu. *„Atómy teda buď vôbec neexistujú, alebo sú to nehmotné dynamické jednotky, živé monády."*[27] Kľúčové tvrdenie materializmu pre svoju životaschopnosť potrebuje zásadnú obmenu. Všetko súcno sa skladá zo sily a z hmoty, pričom *„sila nie je atribút hmoty, ako sa veda najprv domnievala, ale naopak, hmota je produktom síl, alebo presnejšie povedané, relatívna hranica ich vzájomného pôsobenia."* [28]

Hlavným filozofickým predmetom názoru, vzťahujúcim sa k materializmu je teda vonkajší svet, t.j. oblasť hmotnej prírody. Materializmus považuje za pravý zdroj poznania vonkajšiu skúsenosť, všetko to, čo vnímame percepciou, teda naším obvyklým zmyslovým vedomím. *„Takže vzhľadom k danému predmetu tohto smeru ho môžeme pomenovať naturalizmom a z pohľadu pôvodu jeho poznania ho môžeme nazvať vonkajším empirizmom."*[29]

Podobné konštatovanie na adresu materializmu, avšak premietnuté už do socio-kultúrnej sféry jeho vplyvu, zaznieva aj z úst Sorokina. Aj v modernej senzitívnej kultúre sme svedkami toho, že sa zamieta všetko, čo sa nedá uchopiť zmyslami a presadil sa materializmus, mechanizmus, empirizmus, pozitivizmus, vulgárny utilitarizmus a hedonizmus, pretože *„len zmyselná radosť a bolesť, zmyslová užitočnosť*

23 Porov. ŠPIDLÍK, T.: *My v Trojici*, s. 10.
24 Porov. STÖRIG, H.J.: *Malé dějiny filozofie*, s. 105.
25 Porov. SOLOVJOV, V. S.: *Filosofické základy komplexního vědění*, s. 67.
26 Porov. ŠESTOV, L.: *Moc kľúčov*, s. 131.
27 SOLOVJOV, V. S.: *Filosofické základy komplexního vědění*, s. 73.
28 SOLOVJOV, V. S.: *Filosofické základy komplexního vědění*, s. 72-73.
29 SOLOVJOV, V. S.: *Filosofické základy komplexního vědění*, s. 67.

a neužitočnosť sú z toho hľadiska skutočné."[30] V senzitívnej sústave tak hrajú prím zmyslové orgány s druhotnou pomocou rozumu. *„Všetko, čo bolo nadzmyslové, bolo buď spochybnené ako realita, alebo fiktívne ako hodnota. Buď to neexistovalo, alebo súc zmyslami nepostihnuteľné, bolo, akoby neexistovalo.*"[31] Na základe takýchto materialistických kritérií vyrástol podľa Sorokina pevný kmeň našej senzitívnej kultúry so svojimi skvelými, ale jedovatými plodmi, pričom prvým jedovatým plodom je neslýchaný rozvoj prírodných vied.[32]

Veľkí priekopníci materializmu od Thálesa po Demokrita, sa tak stali v nemalej miere otcami našej „prírodovednej civilizácie", priekopníkmi prirodzeného vysvetľovania všetkých procesov prírody i spoločnosti. Bojovali síce proti kultu božstiev, ale sami si vytvárali a ctili istú bohyňu Rozumu. Povedané slovami filozofa Milana Machovca, *„Mýtus odstránili, prekonali, viac menej prekonali nedialekticky, bez zmyslu pre ľudsky cenné a hodné zachovania v ňom. S fantastikou poňatia človeka, ktorú tak veľkolepo rozbili, začal sa im strácať i človek sám. ... Títo „prví filozofi" dali svetu základy vedy, ale svet im prestal byť domovom. Naučili ľudstvo prvým krôčikom k racionálnemu zvládaniu vecí, ale samo začlenenie v ľudstve, rode, kolobehu života a ženskosti sveta – to všetko sa im začalo strácať.*"[33]

Idealizmus

Opačný extrém, výlučné sústredenie sa na svet ducha, predstavoval v dejinách filozofie Parmenides. Zahľadený do nadzmyslovej skutočnosti a večnosti charakterizovanej jednotou bytia, odmieta zmenu, pohyb, mnohosť. Sofistická škola prináša obrat k človeku. Potom nasleduje vrchol gréckej filozofie, charakteristický trojicou filozofov – Sokrates, Platón a Aristoteles.[34] V európskom myslení dochádza k výraznému momentu zlomu. Hľadať jednotu sveta znamená hľadať idei, ktoré ju riadia. Jeho krása však sama o sebe závisí na tom, že vyjadruje nejakú ideu. Toto pochopil Platón a jeho nasledovníci – idealisti.[35] Platón si vo svojej filozofii predsavzal splniť dve úlohy. Najprv je potrebné bojovať proti materializmu, ktorého dovtedy najúplnejším vyjadrením bol Demokritov atomizmus a následne vytvoriť opozičný filozofický systém, ktorý by dokázal *„reálnu existenciu ideálneho dobra, hypostazovanej absolútnej kvality, ktorá je prvotná z hľadiska bytia a súčasne je prameňom celej vonkajšej skutočnosti.*"[36] Základy Platónovej filozofie sú vybudované na realistickom učení o ideách ako nehmotných podstatách, ktoré jestvujú nezávisle od toho, či ich uznávame, alebo odmietame. Nie idey potrebujú nás, aby tak mohli žiť vo svete bohov. Pravdou je opak. Človek potrebuje idey, aby sa nestratil a nezahynul vo sve-

30 SOROKIN, P. A.: *Krize našeho věku*, s. 244.
31 SOROKIN, P. A.: *Krize našeho věku*, s. 244.
32 Prov. SOROKIN, P. A.: *Krize našeho věku*, s. 244.
33 MACHOVEC, M.: *Filozofie tváří v tvář zániku*, Nakladatelství „Zvláštní vydání", 1998, s. 99-100.
34 Porov. LENCZ, L.: *Od konfrontácie k dialógu*, s. 12.
35 Porov. ŠPIDLÍK, T.: *My v Trojici*, s. 11-12.
36 LEGOWICZ, J.: *Prehľad dejín filozofie*. Bratislava: Obzor, 1972, s. 96.

te javov. Z tohto predpokladu následne vyplývajú ďalšie Platónove náuky o fyzike, antropológii, etike a politike.[37]

Náš obvyklý spôsob života je väzením, naše okolie je iba tieň. Výstup a pohľad na veci hore znázorňuje vzlet duše do sveta ideí. Čo sú však tieto idey? Ideu predpokladáme tam, kde množstvo vecí označujeme tým istým menom. Idea – grécky eidos, alebo idea, pôvodne „obraz" – sú teda formy, rody, obecné rysy bytia. Nie sú to len akési všeobecné pojmy, ktoré si naše myslenie tvorí odhliadnutím od zvláštností a zhrnutím spoločných znakov vecí. Idei sú celkom reálne, jedine ony majú pravú (metafyzickú) realitu. Jednotlivé veci sú pominuteľné, ale idey trvajú ako ich nepominuteľné pravzory.[38] Svet ideí predstavuje pre človeka cieľ, ku ktorému v ľudskej duši vedie cesta, *„lebo boh vložil do ľudskej duše túžbu po poznaní, a tým jej umožnil, aby sa stále viac zušľachťovala smerom k božskej dokonalosti"*[39]

Avšak pre Platónov idealizmus kľúčový termín *idea* nezaviedol do filozofie Platón, ale jeho protivník Demokritos, ktorý aplikoval termín *idea* na materiálne, hmotné atómy. Pomocou tohto termínu vyjadril to isté, čo sa dá vyjadriť termínom *forma*. *Atóm-idea* je teda *atóm-forma.* Jednalo sa teda o nami vyššie popísanú kongruenciu atómu – hmoty a formujúcej sily. Avšak Platón urobil v používaní termínu *idea* „kopernikovský obrat", keď termín *idea* (forma, tvar) a príbuzný tvar *eidos* (druh) začal používať na označenie jednak podstaty a jednak formy-tvaru. Pre oboch filozofov však platí, že *idea* je čosi, čo sa dá poznať pomocou rozumu, nie zmyslov. Rozdiel spočíva iba v tom, že pre Platóna je *idea*, resp. *eidos* čosi netelesné, nehmotné, patriace do sveta bohov, duchov a nie ľudí, pričom v chápaní Demokrita je *idea* spojená s hmotnými atómami.[40]

Obrazne povedané rozdiel medzi Platónovým idealizmom a Demokritovým materializmom tak spočíva skôr v rozdielnom prístupe k skutočnosti, pretože žiaden filozof nemal v úmysle „povaliť skutočnosť po hlave". Rozdiel je však v tom, že pravá skutočnosť je v idealizme tá, ktorú rozumom poznávame a ceníme. Človek schopný rozumového poznania je už nadradený nad hmotné veci. *„Hmotný svet nás môže každú chvíľu zničiť, ale navzdory tomu sme mu nadriadení, pretože svet to nevie, ale my to vieme,"* poznamenal raz v tejto súvislosti Pascal.[41] Mysliaci človek verí, že je slobodný, ale aj to je iba zdanie. Aj nadradenosť človeka má svoje medze. Je totiž nútený vo svojich myšlienkach, a potom i vo svojich činoch, pohybovať sa v medziach vytýčených rozumom. Vo svete ideí nemá miesto to, čo odporuje logike. Idealista chce žiť podľa ideí, a preto sa ocitne – podľa Dostojevského podobenstva – v kryštálovom paláci, kde je všetko jasné a priezračné, kde však nie je miesto pre slobodu ani pre lásku. Totiž tieto dve skutočnosti nie sú nikdy jasné, dokonale logické. Neriadia sa vždy rozumnými dôvodmi a nedajú sa uspokojivým spôsobom vyjadriť myšlienkami.[42] Idealizmus jednoducho povedané lipol na jednej axióme. Čo

37 Porov. LEGOWICZ, J.: *Prehľad dejín filozofie*, s. 96.
38 Porov. STÖRIG, H.J.: *Malé dějiny filozofie*, s. 121.
39 ŠOLTÉS, R.: *Poznámky k filozofickej reflexii náboženstva*, s. 27.
40 Porov. LEŠKO, V. – MIHINA, F.: *Dejiny filozofie*. Bratislava: Iris, 1996, s. 38.
41 ŠPIDLÍK, T.: *My v Trojici*, s. 13.
42 Porov. ŠPIDLÍK, T.: *My v Trojici*, s. 13.

je reálne, je aj stále. Lev Šestov preto na adresu idealizmu poznamenal: *„Tak v koreni platónskeho svetonázoru tkvie základný nedostatok ľudského myslenia – nedostatok pokladaný za najvyššiu hodnotu. Filozof ťažko ustriehne nepokojný vrtošiví život a urobí si záver, že to nemôže byť život, ale fikcia. Dialektika má moc iba nad všeobecnými pojmami, a tieto všeobecné pojmy sú umocnené na ideál.“* [43]

Platón nikdy nevyložil svoju filozofiu systematickým spôsobom. Jeho filozofickú a duchovnú pozostalosť tvorí 42 dialógov, 13 listov a zbierka definícií. V jeho filozofii sa dajú rozpoznať štyri prúdy. Prvým zdrojom inšpirácie je myšlienkový testament „temného“ Herakleita z Efezu, prevažne v tej časti, ktorá sa dotýka zmyslového vnímania, druhým je Sokratovo učenie o politike a spoločnosti, tretím sú Pytagorove filozoficko-matematické názory a napokon štvrtým inšpiračným zdrojom sú názory Parmenida a ďalších eleatov na rozumové poznanie. V poslednom období možno hovoriť aj o vplyve atomistiky.[44]

Práve vďaka naposledy menovanému Parmenidovi, počnúc Sokratom a Platónom začali žať najväčší úspech tí filozofi, ktorí učili ľudí dávať prednosť tomu, čo je stále, čo sa nemení a ostáva seberovné, pred menlivým a nestálym. Jednoduchí ľudia, čo nikdy nerekapitulujú svoje duševné výdavky a príjmy, totiž žijúci neuvedomene, pozerali na filozofov ako na svojich dobrovoľných účtovníkov, u ktorých rovnováha medzi aktívami a pasívami je zavše ideálna.[45] Na druhej strane však nemožno idealizmu Platóna túto skutočnosť vyčítať, pretože *„všetky filozofické smery, čo by akokoľvek usilovne hľadali skutočnú pravdu, čo by ju akokoľvek definovali, stále rovnako uznajú, že táto pravda musí byť všeobecná a nemenná, že musí byť iná, než naša pominuteľná a rozkúskovaná javová realita.“*[46]

Platón tak priniesol do filozofie tajuplnú, slovami ťažko opísateľnú túžbu človeka po niečom „vyššom“, po niečom opravdivejšom než nám ponúkajú zmysly, záchrannom, až spasiteľnom. I keď si túto túžbu ľudia ďalších vekov, či už zahľadení do seba samých, alebo politickí revolucionári krajších zajtrajškov, vysvetľovali nesmierne rozmanito, nábožensky, politicky, umelecky, fenomenálny Platónov duch dokázal, povedané slovami filozofa Milana Machovca, *„dotvoriť filozofiu v jej pravom zmysle slova tým, že najsamprv on (Platón) prepojil v jedno jediné ľudské hľadačské snaženie všetky dimenzie filozofovania, t.j. prepojil dimenziu racionálne – úvahovú s dimenziou politicko – organizačnou, dimenziu kozmickú s dimenziou najvnútornejšej intimity. ... V Platónovi sa tak po prvý krát prepojilo to, čo je vo fenoméne človeka najúžasnejšie, ale aj najhroznejšie.“*[47]

Pokračujúc v intenciách Milana Machovca o Platónovom prepojení dimenzií racionálnej a politickej, kozmickej a hlboko intímnej, môžeme dať za pravdu aj Sorokinovi. Totiž hlavnou premisou jeho idealistickej filozoficko-socio-kultúrnej sústavy bolo to, *„že pravá skutočnosť je čiastočne nadzmyslová a čiastočne zmyslová.“*[48]

43 ŠESTOV, L.: *Apoteóza bezzásadovosti* in: *ŠESTOV, L.: Moc kľúčov.* Bratislava: Kalligram, 2009, s. 41.
44 Porov. ŠPAŇAR, J.: *Platón. Dialógy, zv. I.* Bratislava: Tatran, 1990, s. 10-14.
45 Porov. ŠESTOV, L.: *Apoteóza bezzásadovosti*, s. 41
46 SOLOVJOV, V. S.: *Filosofické základy komplexního vědění,* s. 68.
47 MACHOVEC, M.: *Filozofie tváří v tvář zániku*, s. 124-125.
48 SOROKIN, P. A.: *Krize našeho věku*, s. 13.

I keď idealizmus čiastočne prepája zmyslový a nadzmyslový svet, nehľadá už pravé súcno vo vonkajšom svete, ako tomu bolo v prípade materializmu, či naturalizmu. Dochádza v ňom k evidentnému príklonu k tajomným hlbinám poznávajúceho subjektu, čo si do dôsledkov, zdá sa, neuvedomoval ani sám Platón. Až z odstupom času sme si mohli uvedomiť, že *„Platónom vstúpila do našej civilizačnej tradície oná vetva hľadačstva, odvíjajúca sa z filozofie, v ktorej si konštruktéri pojmových sietí pripadajú ako závratní dobyvatelia prapodstaty sveta (eventuálne aj „iného sveta"), ktorých vzájomné spory im pripadajú ako niečo maximálne vznešené a veľkolepé, ako nejaký spor titanov ducha o podstatu bytia („gigantomachía peri tés úsiás"), ale v skutočnosti úžitok, ktorý ľudstvo z toho má (bezcenné to zaiste nie je), neprevyšuje úžitok vznikajúci z lúštenia šachových úloh: rozumové schopnosti to zbystruje, ale nejaké „vedenie" z toho neplynie."*[49]

Inými slovami povedané, idealizmus považuje za pravé súcno to, čo možno poznať čistým myslením, teda jedine všeobecné pojmy. Všeobecné pojmy sa zase vzťahujú na ideu, ktorá je daná čistým racionálnym myslením. Podľa Vladimíra Solovjova je preto idealizmus *„vo vzťahu k spôsobu poznania nutne čistý racionalizmus."*[50] Ako nám je dobre známe z dejín filozofie idealizmus najdôslednejšie a najjasnejšie rozpracovala nemecká idealistická filozofia, ktorej základy vybudoval nami v úvode spomínaný Immanuel Kant. *„Kant vykonal dielo gigantickej abstrakcie: poznanie bolo ako forma úplne oddelené od akéhokoľvek obsahu, ktorý mimo neho existuje, takže na jednej strane vidíme čistú formu poznania bez akéhokoľvek skutočného obsahu a na druhej strane svojbytný obsah Ding an sich, ktorý je zbavený akejkoľvek formy. ... Tak bolo v Kantovej filozofii poznanie pozbavené akejkoľvek opravdivej hodnoty."*[51] Idealizmus, ktorý bol v Kantovom intelektuálnom kriticizme vyšperkovaný do nevídanej rozumovej krásy, naozaj neostal nič dlžný Machovcovmu výroku na adresu zvráteného idealizmu: *„rozumové schopnosti to zbystruje, ale nejaké „vedenie" z toho neplynie."*

Záver

V krátkom exkurze dejinami filozofie materializmu a idealizmu sme si zámerne vyberali filozofov, teológov, ktorých už len názvy diel evokujú, až istý druh „eschatologizmu", burcujúceho k prebudeniu z našej neútešnej krízovej situácie (Sorokin-*Kríza nášho veku*, Solovjov – *Kríza západnej filozofie*, Machovec – *Filozofia tvárou v tvár zániku*, Šestov – *Apoteóza (z gr. oslava, chválospev) bezzásadovosti*). Má vôbec opodstatnenie náš záujem o riešenie súčasných krízových situácii nahliadnutím do dejín filozofie materializmu a idealizmu, alebo je nezvyčajne krízový stav v našej senzitívnej spoločnosti len naša fikcia?

Vladimír Sergejevič Solovjov sa tvorivo vyrovnával (omnoho tvorivejšie ako P. A. Sorokin) s negatívnymi stránkami západnej kultúry. Z prílišnej „prízemnosti" materializmu, či naturalizmu, ktorý lipol na vonkajšom svete, či prílišnej „nebeskosti" idealizmu, ktorý „uviazol" v ideálnom bytí nášho rozumu, poukázal na jedinečnú

[49] MACHOVEC, M.: *Filozofie tváří v tvář zániku*, s. 123.

[50] SOLOVJOV, V. S.: *Filosofické základy komplexního vědění,* s. 79.

[51] SOLOVJOV, V. S.: *Krize západní filozofie.* s. 55-56

cestu tretej filozofie, presnejšie rozumovej kontemplácie, t.j. mysticizmu. *„Inými slovami, musíme uznať, že pravé súcno má vlastnú absolútnu realitu, ktorá je plne nezávislá na reálnosti nášho vonkajšieho hmotného sveta, tak isto ako na našom myslení. V skutočnosti je to práve naopak, pravé súcno prináša vonkajšiemu svetu jeho reálnosť a nášmu mysleniu jeho ideálny obsah.“*[52]

Na Olivovej hore, kde sa Kristus v smrteľnej úzkosti modlil pred svojim spasiteľným umučením, našiel svojich učeníkov spať od zármutku. *„I povedal im: „Čo spíte? Vstaňte, modlite sa, aby ste neprišli do pokušenia (gr. peirasmos)!“* (Lk 22,46) V období helenizmu slovo *peirasmos* znamenalo v novo formujúcich sa ľudových hnutiach evidentne nielen *pokušenie*, ale aj onen *deň všeobecnej skazy a hrôzy*, ktorý bol očakávaný ako s obavami, tak aj ako pohrozenie vtedajším mocným a sebestačným vrstvám a ľuďom pasívne sa prispôsobujúcim danému stavu.[53]

Nezaspať od zármutku... V kontexte európskeho myslenia nám slová spomínaných sociológov, filozofov, či teológov teda právom môžu znieť obdobne: *„Čo spíte? Vstaňte, modlite sa, aby ste sa nedostali do všeobecnej skazy a hrôzy!“*

Tento príspevok vznikol ako súčasť riešenia projektu KEGA 025PU-4/2017 Aplikácia filozofických názorov v teológii 20. storočia.

BIBLIOGRAFIA

CORETH, E.: Co je člověk? Základy filosofické antropologie. Praha : Zvon, 1994.
JÁN PAVOL II.: Encyklika Fides et ratio (Viera a rozum). Bratislava : Don Bosco, 1998.
KÖNIG,F.-WALDENFELS,H.: Lexikon náboženství, Praha: Victoria Publishing, a.s., 1994.
LEGOWICZ, J.: Prehľad dejín filozofie. Bratislava: Obzor, 1972.
LENCZ,L.: Od konfrontácie k dialógu, Križovatky kresťanstva a filozofie. Bratislava: Nové mesto,1992.
LEŠKO, V. – MIHINA, F.: Dejiny filozofie. Bratislava: Iris, 1996.
MACHOVEC, M.: Filozofie tváří v tvář zániku, Nakladatelství „Zvláštní vydání“, 1998.
SOLOVJOV, V. S.: Duchovné základy života. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993.
SOLOVJOV, V. S.: Filosofické základy komplexního vědění. Refugium Velehrad-Roma s.r.o., Velehrad, 2001.
SOLOVJOV, V. S.: Krize západní filozofie. Refugium Velehrad-Roma s.r.o., Velehrad, 2001.
SOROKIN, P. A.: Krize našeho věku. Tiskařske a vydavatelské družstvo československého obchodnictva, Praha, 1948.
STÖRIG, H. J.: Malé dějiny filozofie. Praha : Zvon, 1993.
ŠESTOV, L.: Moc kľúčov. Bratislava: Kalligram, 2009.
ŠOLTÉS, R.: Poznámky k filozofickej reflexii náboženstva. Prešov, 2015.
ŠPAŇAR, J.: Platón. Dialógy, zv. I. Bratislava: Tatran, 1990.
ŠPIDLÍK, T.: My v Trojici, Velehrad : Refugium Velehrad – Roma s. r. o., 2000.

52 SOLOVJOV, V. S.: *Filosofické základy komplexního vědění,* s. 83.

53 Porov. MACHOVEC, M.: *Filozofie tváří v tvář zániku*, s. 5.

Stretnutie stredoveku s Aristotelom

ŠTEFAN ŠROBÁR

Abstract: *Meeting of Christian West with Aristotle was the meeting of religion and philosophy. Here, theology met with philosophy; with the philosophy that was understood as a method of looking at things in a way the things are by themselves. The early Aristotelianism was dominated by temperamental pressure of "the worldliness" focused against spiritual symbolism, which determined the atmosphere of Christian teaching about world and life, in the meantime. The issue Aristotle introduced to people, and which was mainly demonstrated by his work, was the nature, natural reality of the world. We can introduce several reasons, why Aristotle's view of the world, especially his teachings about nature, human sole and metaphysics established itself then. In the onset of Western Christianity of second millennium, something was preparing that was related to fundamentals of Aristotle's view of the world.*

Keywords: *Aristotle, reality of the world, theology, philosophy.*

STREDOVEKÝ ČLOVEK A JEHO „OBRAZ SVETA".

Pojem „stredovek" (medium aevum), vznikol pred niekoľkými stáročiami pre označenie obdobia *oddeľujúceho* grécky a rímsky starovek od novej doby. Od samého začiatku obsahoval kritické, znižujúce hodnotenie – priepasť, preryv v kultúrnych dejinách Európy – a nestratil tento obsah doteraz. Keď sa hovorí o zaostalosti, nekultúrnosti, bezpráví, uchyľujú sa ľudia k výrazu „stredoveký". „Stredovekosť" je takmer synonymom všetkého tmárstva a reakcie. Taký vzťah k stredoveku už dávno stratil oprávnenie. Zo stredoveku pochádza mnoho *kultúrnych hodnôt*, ktoré sa stali základom našej civilizácie. Bolo by však jednostranné vidieť v stredoveku len „detstvo" európskych národov, predstupeň k novým dejinám. Stredoveké storočia majú predovšetkým *samostatnú historickú hodnotu*. Kultúru minulosti možno pochopiť len vtedy, keď k nej pristupujeme prísne historicky a meriame ju mierou, ktorá *jej zodpovedá*. Jednotné merítko, ktoré by bolo možné aplikovať na všetky civilizácie a epochy, neexistuje, lebo vo všetkých týchto epochách neexistuje *rovnaký človek*. Ľudská spoločnosť je v stálom *pohybe*, premene a vývoji, v rôznych dobách a v rozmanitých kultúrach ľudia prijímajú a chápu svet po svojom, vlastným spôsobom organizujú svoje dojmy a poznanie, vytvárajú si svoj vlastný *historicky podmienený* obraz sveta. A keď chceme poznať minulosť takú „aká vlastne bola", musíme sa nutne usilovať o to, aby sme k nej pristupovali s kritériami, ktoré sú jej *adekvátne*, skúmali ju v ich vlastných podmienkach, odhalili jej *vlastnú* vnútornú štruktúru a vystríhali sa uplatňovať na ňu naše súčasné hodnotenie (Gurevič 1978, 7-9). Tvar a podobu dáva všetkým veciam ich *hranice*. Kto chce poznať ich celkovú podobu, musí zohľadniť hranicu, ktorou sa *vydeľujú* voči tomu ostatnému, čo ich obklopu-

je. Keď má *stredoveká filozofia* vlastnú a celkom zvláštnu *dejinnú podobu*, potom to musí najzreteľnejšie vidieť ten, kto sa sústredí na hranice, na hranice voči *nestredovekému*, voči predchádzajúcemu a nasledujúcemu. Inak povedané, musíme sa pýtať na *počiatok* a na *koniec* stredovekej filozofie a stredoveku vôbec. Nie je možné stanoviť pre počiatok stredoveku určitý okamih, nejaký dátum. Predsa možno uviesť rok, ktorý má zvláštny, takpovediac *symbolický význam*. Je to rok 529. Aj Hegel uvádza tento rok, ktorý je rokom, ako hovorí „*zániku vonkajších inštitúcií pohanskej filozofie*" (Hegel 1928, 99). V roku 529 je na základe výnosu kresťanského cisára Justiniána uzavretá *platónska Akadémia v Aténach*, ktorá tam existovala deväťsto rokov, stále pod pôvodným názvom. V tom istom roku svätý Benedikt zakladá *Monte Cassino*; to znamená, že medzi Rímom a Neapolom, vysoko nad jednou z trás sťahovania národov, vzniká *prvý benediktínsky kláštor*. Tu sa teda skutočne ukazuje niečo také ako *hranica*, na ktorej sa stretávajú dva svety, jeden prežitý a druhý počínajúci. Keď Hegel hovorí o zániku „pohanskej" filozofie, vyslovuje vlastne to rozhodujúce. V stredoveku sa kladie kresťanská filozofia *proti* pohanskej. Ťažko si možno predstaviť radikálnejšie ohraničenie a odlíšenie. Premenu, ktorá nastala v prechode od Thalesa k Sokratovi alebo Platóna k stoikom, nemôžeme preto porovnávať s prechodom od Thalesa, Sokrata, Platóna a stoikov na jednej strane k Origenesovi, Augustínovi a Tomášovi na strane druhej. V poslednom prípade totiž došlo medzi oboma epochami k určitej udalosti nie v oblasti pojmov a ideí, ale v oblasti toho *dejinného* v najprísnejšom zmysle. Nie v myslení o realite, ale v realite samej. Dejinná udalosť medzi antikou a stredovekom má taký charakter, že musela už sama o sebe a celkom nutne zasiahnuť a zmeniť uvažovanie o *celej skutočnosti*, aj o zmysle *ľudskej existencie*, a to znamená *filozofiu*. Preto nemôže byť stredoveká filozofia chápaná výlučne ako nejaké nedostatočné alebo rozvíjajúce sa pokračovanie antickej filozofie alebo ako púha „nová epocha" v dejinách ľudského myslenia. Hovoríme tu o udalosti, ktorú odborný jazyk teológov označuje ako „*inkarnácia*". Práve v onej udalosti inkarnácie sa stala prístupnou *pravda*, ktorej schopnosť odhaľovať skutočnosť nie je porovnateľná so žiadnym ľudským náhľadom a ktorá veľmi presne postihuje *predmet filozofie*. V onom medznom roku 529 dochádza k zmene javiska z Atén platónskej Akadémie k benediktínskemu kláštoru na trase sťahovania národov. Hraničná čiara, na ktorej *končí* stredovek, pravdepodobne zreteľne vystúpi, keď zohľadníme druhú zložku pojmu stredoveku. Ide tu o vôbec nie samozrejmú skutočnosť, že mladé národy prenikajúce zo severu do rímskej ríše poznali ako svoju úlohu *zvládnuť* a osvojiť si tu nazhromaždenú tradíciu a to nielen *antickú svetskú múdrosť*, ale tiež neprehliadnuteľné množstvo poznatkov *teológie cirkevných Otcov*. Až z toho sa stáva zrozumiteľnou jedna základná charakteristická črta stredovekého myslenia vôbec, totiž to „školské", na ktoré poukazuje meno *scholastika*. Nepochopíme nič zo scholastiky, keď nepostrehneme, že to bol predovšetkým bezprikladný proces učenia sa, školská akcia obrovského rozsahu, trvajúca niekoľko storočí. Pokiaľ si tieto mladé národy mali dedičstvo *antického sveta* rovnako pohanského ako kresťanského skutočne osvojiť, potom bolo vôbec prvým predpokladom nájdené bohatstvo tradície *usporiadať*, z hľadiska potreby *učiť sa a vyučovať*. A keď je v oných storočiach *rozpadajúceho sa* antického svetového poriadku naliehavou dejinnou úlohou toto osvojenie ucho-

vaného bohatstva, potom je práve to školské pre scholastiku nevyhnutné. A mali by sme dnes vôbec možnosť bezprostredného duchovného prístupu k Platónovi, Aristotelovi a Augustínovi, keby nepredchádzalo ono trpezlivé úsilie *elementárneho sprístupňovania*? Všetko to má mnoho spoločné s *koncom* stredoveku. Muselo totiž dôjsť k tomu, že onen postoj, zameraný predovšetkým na „učenie sa", *stratil* v jednom okamihu svoju aktuálnosť. Nakoľko bola splnená úloha osvojiť si tradíciu a nakoľko vyžadovali zamyslenie a odpoveď nové otázky, vychádzajúce z vlastného zakusovania sveta a zvládnuteľné len vlastným úsilím, natoľko sa púhe zaoberanie tým, čo je *už známe* nutne stávalo čím ďalej viac vedľajšou vecou, dokonca neprimeranou. Na druhej strane bolo treba počítať s tým, že sa ďalekosiahle inštitucionálne vykonávanie vedy pokúsi *zachovať a presadiť* doterajší prístup, hoci ten bol primárne zameraný na získanie už existujúcich poznatkov. Taký postup však mohol nakoniec viesť len k úplnej *sterilite a k rozkladu*. A práve k tomu došlo. V tom sú historici jednotní. Neprejavilo sa to v podobe vonkajších udalostí, ako tomu bolo v prípade uzavretia platónskej Akadémie, nariadené cisárskym výnosom. Stredoveká filozofia sa rozložila *zvnútra* (Pieper 1993, 16-18, 20-21).

ZÁPAS O ARISTOTELA V TRINÁSTOM STOROČÍ.

Filozofická scéna trinásteho storočia nie je menej pestrá než v predchádzajúcom storočí. V tejto dobe je však *pluralita* teologických a filozofických škôl sprevádzaná *militantnejšími* spormi, ktoré medzi nimi prebiehali a dôraznejšou angažovanosťou *cirkevnej hierarchie* v duchovných zápasoch. Neoddeliteľnou ideovou súčasťou konfliktov tejto epochy bol zápas o *Aristotela*. Je takmer príznačné, že na počiatku i na konci veľkého dejinného *transféru aristotelizmu* stáli *kresťania* (Floss 2004, 188). Aristoteles sa dostal k Arabom cestou *politickej emigrácie*. Odcudzenie medzi aristotelovským a kresťanským myslením existujúce od počiatku a živené z mnohých koreňov bolo v *piatom storočí* posilnené tým, že sa *nestorianizmus* výslovne *spojil s Aristotelovou filozofiou*. Nestórius, rodený Peržan, ktorý bol vo svojom učení formovaný antiochijskou teologickou školou, interpretuje udalosť Božieho vtelenia tak, že na Kristovi zdôrazňuje predovšetkým *dejinne konkrétnu a viditeľnú*, a teda ľudskú stránku. Tým je už daná určitá afinita *k aristotelovskému ponímaniu sveta.* Centrom nestorianizmu ako aj príznačne – *aristotelovskej filozofie* bola škola v *Edesse* v Sýrii, veľmi slávna v desaťročiach okolo roku 400. Keď bola Nestoriova kristologická náuka na *koncile v Efeze* (431) odsúdená ako heretická, nemohla sa naďalej vo vnútri Rímskej ríše verejne učiť. Väčšia časť postihnutých „heretikov" a tiež „aristotelikov" (pokiaľ neboli vôbec totožní), opustila Edessu a vysťahovala sa do susednej Perzie. Zdá sa, že väčšina z nich zostala v *Nisibis* ležiacou hneď za hranicou, kde veľmi rýchle vznikla rovnako slávna škola, ktorú navštevovalo asi tisíc študentov. Toto *nestoriánsko – sýrske kresťanstvo* predstavuje so svojimi školami a kláštormi chránený priestor, v ktorom sa v tom čase uchovávali a ďalej odovzdávali *grécke filozofické a vedecké spisy*, a to, presnejšie práve *aristotelovská* vetva tohto dedičstva. Nielen sám Aristoteles, ale aj Eukleidés, Hippokrates, Galénos, Archimédés. Filozofické, matematické a lekárske spisy týchto autorov sa, zdá sa, prekladali najprv z gréčtiny do sýrčiny, ale potom, možno ešte cez *perštinu*, určite do *arabčiny*. Keď totiž islam

zaplavil celý Predný východ a tiež perzskú ríšu Sasánovcov, boli *aristotelovskí učenci*, väčšinou Sýrčania a Peržania povolaní na dvor bagdadských kalifov. Okolo roku 800 sa *arabčina* stala niečím ako svetovou vedeckou rečou. *Aristoteles* preložený do arabčiny preniká všade, kde *vládne islam*, to znamená na východe až k Indu a na západe až k Pyrenejám. V priestore tejto kultúry potom vznikajú aj veľké *komentáre k Aristotelovi*. Aristoteles vstupuje do zorného poľa západného kresťanstva sprevádzaný svojimi *arabskými komentátormi*, to znamená súčasne s určitou, už systematicky sformulovanou *interpretáciou* (Pieper 1993, 80-81, 83). Zatiaľčo v sfére židovskej a arabskej vzdelanosti, ktorú aristotelizmus významne formoval, sa s úpadkom filozofie na Aristotela zabudlo, na kresťanskom *latinskom Západe* zapustil aristotelizmus *hlboké korene* a v rôznych metamorfózach vstupoval do osudových zápasov európskeho myslenia nielen vo *vrcholnom a neskorom stredoveku*, ale aj v renesancii a ešte na začiatku novoveku. Arabi poznali Aristotelovo dielo o niekoľko storočí skôr než stredovekí kresťanskí autori, lebo arabskí učenci mali Aristotelovu *Metafyziku* k dispozícii už v polovici deviateho storočia a v nasledujúcom storočí potom *celý* aristotelovský korpus. Na latinskom Západe bola znalosť Aristotelovho diela okrem postupne sa množiacich prekladov sprostredkovaná tiež filozofickými dielami *aristotelizmom ovplyvnených* arabských mysliteľov, ako aj ich *komentármi* k Aristotelovým spisom. Aristotelovská orientácia psychologických a gnozeologických názorov niektorých *scholastikov* čerpala práve z týchto *arabských zdrojov*. Zaslúžili sa o to zvlášť preklady al-*Kindiho a al-Fárábího* spisov pojednávajúcich o povahe ľudského intelektu a *Avicennovej* filozofickej encyklopédie a jeho knihy *O duši*. „*Predovšetkým vplyvom arabskej filozofie bola tak v dvanástom a na počiatku trinásteho storočia pripravená pôda pre rozsiahlu recepciu aristotelizmu v druhej a tretej štvrtine trinásteho storočia.*" Predstavitelia cirkevnej hierarchie a mnohí teológovia však mali zo šírenia aristotelizmu značné obavy, v ktorých ich utvrdzovali niektoré arabské *interpretácie* Aristotela, ktoré boli *s kresťanstvom nezlučiteľné*. Bol to zvlášť *panteistický materializmus* majstra parížskej artistickej fakulty *Davida z Dinantu* (Floss 2004, 189). Od 12. storočia sa postupne stalo známym celé *Aristotelovo dielo*, predovšetkým prostredníctvom spisov židov a arabov. Zvlášť to boli doteraz neznáme *metafyzické a fyzické spisy.* Prekladali sa arabské vydania do latinčiny a od 13. storočia priamo z gréčtiny. Počiatočné pochybnosti cirkvi boli vyvolané hlavne tým, že pod Aristotelovým menom kolovali tiež *novoplatónske spisy.* Tieto pochybnosti sa však rozptýlili, keď bola v 13. storočí rozpoznaná *nepravosť* týchto spisov. A tak sa stalo, že cirkev, ktorá ešte v rokoch 1210-1215 štúdium aristotelovskej *prírodnej filozofie* celkom zakazovala, ju po dvadsiatich rokoch podmienečne a zakrátko na to aj *oficiálne opäť pripustila*. V nasledujúcom období určila, že sa magistrom nemá stať nikto, kto neprednáša o Aristotelovi. Aristotelova filozofia sa tak ujala *vlády nad svetom* a táto vláda trvala až do 16. storočia (Störig 1993, 183). Aristoteles síce *uznával Boha*, ale Boh pre neho nebol Prozreteľnosťou. A pokiaľ bol Prozreteľnosťou, potom nie Prozreteľnosťou parciálnou, ale takou, ktorá bdie len nad *všeobecninami*, nad rodmi druhmi, ale nie nad jednotlivými konkrétnymi vecami. Takto chápaný Aristoteles tiež hlásal, že v človeku je čosi *božské*, ale nepripúšťal individuálnu nesmrteľnosť človeka. Tvrdil, že individuálna ľudská duša nepretrváva, večný je len *duch celého ľudstva*. Nesmrteľ-

né je ľudstvo, nie však človek ako indivíduum. Tiež *individuálna sloboda a zodpovednosť* boli v tejto Aristotelovej interpretácii otrasené. Vládne *determinizmus, nutnosť* a dokonca závislosť všetkých udalostí na postavení hviezd. Posledný názor bol pre použitie v náboženstve dôležitý. Hovorilo sa o *horoskope náboženstiev*, že jednotlivé náboženské viery vznikajú v dôsledku určitej konštelácie hviezd. Znamenalo to, že aj *kresťanstvo* je – podľa označenia neskoršej teozofie – jedným z náboženstiev, ktoré v priebehu dejín ľudstva prichádzajú a pominú. *Novoplatonizmus*, z ktorého čerpal sv. Augustín, programovo nerozlišoval filozofiu a teológiu. Ani jednotlivé vedy nemali medzi sebou vytýčené hranice. Neexistovalo povedomie o *historickom vývoji myslenia.* Preto sa nemožno čudovať, že za takého stavu mohla byť cirkev znepokojená, lebo išlo o určité *fundamentálne otázky viery*: Prozreteľnosť, individuálna nesmrteľnosť, morálna zodpovednosť, sloboda vôle, výnimočnosť a božský pôvod kresťanstva. Tieto pravdy boli spochybnené a otrasené (Swieżawski 1998, 48). Od roku 1210 až takmer do polovice trinásteho storočia sme svedkami radu *úradných zásahov* proti šíreniu aristotelizmu, verejnému štúdiu a komentovaniu jeho diel. Zákazy ale neboli nikdy úplné, lebo aj keď nebolo možné čítať *prírodno-filozofické* spisy Aristotela, bolo v Paríži dovolené študovať jeho *Etiku Nikomachovu*, a na univerzite v Toulouse sa dokonca prednášala *Aristotelova filozofia celá*, a to až do zákazu v roku 1245, ktorý vydal sám pápež Inocent IV. V čase, kedy dopadal zákaz na Toulouse, však v Paríži už predchádzajúce zákazy v podstate *neboli rešpektované*. Fronty pre a proti neboli v zápase o aristotelizmus jednoznačne vyhranené, lebo aj keď napríklad pápež Gregor IX. obnovil v roku 1231 zákaz čítania *libri naturales*, ustanovil zároveň trojčlennú komisiu, ktorá mala aristotelovskú kauzu znovu dôkladne *preveriť* a rozhodnúť, čo by z Aristotelových názorov malo byť *odmietnuté* a čo by predsa len mohlo byť *akceptované*. V roku 1255, keď mal Tomáš Akvinský 30 rokov, dostala artistická fakulta parížskej univerzity nový status, ktorý znamenal – aj keď dočasne – *víťazstvo aristotelizmu*. Po niekoľkých desaťročiach boja, ktorý proti jeho šíreniu viedli vysokí cirkevní hodnostári a mnohí teológovia , bolo od 19. marca roku 1255 *celé* vtedy známe Aristotelovo dielo nielen *uznané*, ale jeho ovládanie sa stalo *hlavným cieľom* štúdia a *podmienkou* jeho úspešného ukončenia (Floss 2004, 190). Význam tejto dejinnej udalosti zdôrazňuje skutočnosť, na ktorú poukazuje F. van Steenberghen, že doterajšia artistická fakulta „sa stala týmto dňom fakultou v pravom slova zmysle filozofickou" (Steenberghen 1990, 71).

KLADNÝ PRÍSTUP K VIDITEĽNÉMU SVETU

Duchovná dynamika počiatku trinásteho storočia je určovaná predovšetkým dvoma silami. Obe sú revolučné, obe sú naplnené nesmiernou vitalitou. Na jednej strane je to *radikálny evanjelizmus* hnutia za chudobu, ktorý nanovo objavuje Písmo a robí z neho normu pre kresťanské učenie a kresťanský život. Na druhej strane je tu nie menej intenzívne úsilie o výlučne prirodzené preskúmanie *reality* vnímanej telesným zrakom, úsilie o istotu a doteraz rovnako neznámu *svetskosť*, ktorá získava mocného spojenca v diele *Aristotela*, ktorý sa práve vtedy stáva známym (Pieper 1997, 36). Platónovo podceňovanie hmotného sveta nahradil Aristoteles zvýšenou pozornosťou venovanou *prírodnej realite a prírodným vedám.* Pre Aristotela neexis-

tuje nejaký vyšší svet, kvalitatívne odlišný, lepší a v konečnom dôsledku opravdovejší než svet vnímateľný *zmyslami*. Realita nie je rozštiepená na dve časti, ale tvorí jednotný celok. Existuje *jediný svet* a ten je tvorený práve onou hmotnou prírodou, ktorú Platón nepovažoval za hodnú toho, aby sa stala predmetom *vedeckého skúmania* (Ubaldo 2011, 114). Západnému kresťanstvu druhého tisícročia, priamo v jeho vnútri dorástlo a dozrelo na vyjadrenie niečo, čo sa orientuje tým istým smerom ako *aristotelovská náuka* o svete a o živote. Západnému kresťanstvu okolo roku 1200 Aristoteles obdivuhodne „vyhovuje". Znamená pre neho možnosť získať *jasnú predstavu* o sebe samom (Pieper 1997, 36, 43). Platón nemohol byť v dejinách západného myslenia nikdy „vystriedaný" či nahradený Aristotelom. Presne povedané neplatí, že by jeden druhému prekážali, čo veľmi presvedčivo ukázal Gilson. Stretnutie kresťanského Západu s Platónom v tej podobe, ktorú získalo v prvom tisícročí má celkom odlišnú štruktúru než stretnutie s Aristotelom. „*Stretnutie s Platónom bolo stretnutím dvoch náboženských myšlienkových foriem. Stretnutie s Aristotelom bolo stretnutím náboženstva a filozofie.*" (Gilson 1941, 2, 249, 254). „Keď sa pýtame v akom poradí Aristotelove spisy z psychologického hľadiska pravdepodobne vznikali", hovorí W. D. Ross, „*odpoveď musí znieť, že v jeho dielach sa odrážalo jeho postupné zbavovanie sa Platónovho vplyvu (...) Jeho pôvodné zanietenie pre nadprirodzený svet sa menilo na záujem o konkrétne skutočnosti v prírode ako aj v dejinách, a v presvedčení, že 'formu' a význam sveta treba hľadať nie mimo hmotu, ale v tesnom spojení s ňou.*" Významný platonista Thomas Taylor zhrnul rozdiely medzi oboma filozofmi do poznámky, že Aristoteles, aj keď uvažoval o teológii, robil to fyzikálne, zatiaľčo Platón uvažoval aj o fyzike teologicky (Farrington 1950, 108, 110). Pre Aristotela je aktuálny stav vecí čosi pôvodné, čo sa svojou povahou nedá previesť na nijaký transcendentný princíp ani ovplyvniť zásahom z inej roviny než konkrétnej a reálnej (Martinka 1972, 13). Je otázne čo pre Tomáša Akvinského jeho *príklon k Aristotelovi* znamená. Nájdeme u neho vždy nové vyjadrenia základného aristotelovského postoja: Aristoteles sa snaží nevzdialiť sa od *zmyslovej skutočnosti*, nenechať sa odtrhnúť od toho, čo je pred očami. Práve tento postoj prijíma Tomáš za svoj. Je to rozhodný a plný príklon ku konkrétnemu, *k realite sveta*, ktorú možno postihnúť skúmaním. Veci vnímateľné zmyslami, ktoré možno vidieť, počuť, chutnať, čuchať a hmatať sa chápu ako niečo skutočné, samostatné, ako *svojbytná realita* – nie ako púhy odraz, tieň, ako púhy symbol niečoho iného, neviditeľného, duchovného, čo existuje *tam*. Všetko viditeľné aj samo videnie ako zmyslové uvedomenie si a napokon aj schopnosť tohto vnímania – to všetko je prijaté a uznané ako niečo samo o sebe platné. „*To znamená, že telesný svet hmotnej skutočnosti a to aj v človeku samom, teda telo, zmysly a to, čo dokážu vnímať, to všetko sa berie vážne spôsobom doteraz nevídaným.*" (Pieper 1997, 47). Aristoteles sa stále viac presviedčal o nutnosti *pozorovania* a o tom, že treba dávať prednosť jasnému *svedectvu zmyslov* pred akokoľvek vierohodným tvrdením. „*Rozhodol som sa uchýliť sa od zmyslového zmätku k argumentu a nim zistiť skutočnú pravdu*", hovorí Sokrates vo *Faidonovi*. Aristoteles volil opačnú cestu a rozhodol sa dať prednosť svedectvu zmyslov tam, kde sľubovalo väčšiu presnosť. V jeho pojednaniach o fyzike nadobúda *pozorovanie* stále väčší význam (Farringtom 1950, 114). V lone západného kresťanstva druhého tisícročia sa pripravovalo

čosi, čo bolo príbuzné so základným charakterom *aristotelovského pohľadu na svet*. Táto príbuznosť sa preto musela nutne presadiť. Tento plod západného kresťanstva bol označený ako „štaufský" životný pocit. Celú *štaufskú epochu*, je nutné chápať ako vzoprenie sa starému augustínsko – clunijskému určeniu o podradnosti vecí prirodzených a pohŕdaniu svetom (Pieper 1997, 48). Mnoho svedčí v prospech názoru P. Chenuho, ktorý hovorí" *„To čo Aristoteles postavil ľuďom oných desaťročí pred oči a čo sa im v jeho diele predovšetkým ukázalo, nebol ani tak prirodzený rozum, ako skôr príroda, prirodzená skutočnosť sveta*" (Chenu 1950, 29). V ranom aristotelizme ovládol scénu bytostný nápor *„svetskosti"*, zameranej proti *spiritualistickému symbolizmu*, ktorý dovtedy určoval atmosféru kresťanského učenia o svete a o živote (Pieper 1997, 50).

ARISTOTELES A TOMÁŠ AKVINSKÝ

Kto nazve Tomáša *„aristotelikom"* nevystihne to hlavné. Odtiaľ vychádza nedostatočnosť prvých moderných snáh o pochopenie svätého Tomáša. Vtedy sa však vytvorila výkladová predstava, ktorá sa v školách udržuje vlastne až dodnes. Jedno z prvých celkových systematických podaní základov Tomášovej filozofie má názov *Elementa Philosophiae aristotelico – thomisticae (Gredt* 1935). Z výlučne historického hľadiska je nepochopením faktickej skutočnosti, keď vnímame záujem mladého Tomáša o Aristotela tak, ako by sa *len kriesil* akýsi aristotelizmus a Tomáš sa stal *„aristotelikom"* (Pieper 1997, 46). Táto predstava celé desaťročia zabraňovala *skutočnému pochopeniu* Tomáša (Chenu 1940, 312). Až v posledných rokoch bolo veľmi dôrazne poukázané na to, že v diele svätého Tomáša veľmi účinne pôsobí tiež *Platón, Augustín* a novoplatonik *Dionysios Areopagita,* a to nie nejako skryte, mimo zámer autora (Pieper 1997, 46). Tomáš sa nikdy nevzdal ústrednej platónskej myšlienky, náuky o ideách, predstavy všeobecného stvorenia prebiehajúceho podľa živých praplánov, prítomných v Božom Logu (Gilson 1941-2, 254). Tomáš nachádza v Aristotelovom postoji k svetu, v zdôraznení konkrétna a zmyslami vnímateľnej skutočnosti čosi, čo je *celé jeho*, čo mu patrí, čosi prapôvodne kresťanské, totiž myšlienka *kresťanského prisviedčania k stvorenému.* Tomáš si ešte ako mladý muž z oboch týchto na prvý pohľad nezlučiteľných rozhodnutí (pre evanjelium a pre Aristotela) vytvára v myšlienkovej a existenciálnej oblasti *základ*, na ktorom bude neskôr spočívať *rád a štruktúra kresťanského ponímania sveta,* ktorého aktualita nie je doteraz vyčerpaná. Obe rozhodnutia mali pre Tomáša význam životného medzníka a obe zostali pre neho určujúce až do jeho smrti. S výkladom Aristotelových spisov začína až v posledných desiatich rokoch života (okolo roku 1266) a keď prestáva písať, zanecháva niekoľko nedokončených komentárov k Aristotelovi. Celoživotné *citovanie a komentovanie* Aristotela je treba bližšie vymedziť. Táto činnosť neznamená, že by Tomáš pokladal Aristotela jednoducho *za autoritu*. Ešte menej nám tu pomôže hovoriť o „vplyvoch" a „závislostiach" ako je to obvyklé v historických opisoch. Ale čo iné majú znamenať tisíce aristotelovských citácií v diele Tomáša, než to, že Aristoteles je pre Tomáša *autoritou*? Keď sa napríklad v komunistickom svete cituje Karl Marx, obvykle sa cituje ako *autorita*, čo znamená: toto je pravda, *pretože* to povedal Karl Marx. V tomto zmysle však Aristotela Tomáš *necituje*. Čo však znamená znovu a znovu opakovaná formula „ako hovorí Filozof " (to znamená Aristoteles), *sicut*

patet per Philosophum? Neznamená to azda: „*on*" to povedal a preto to platí? Nie, neznamená! *Sicut patet per Philosophum* chce povedať: ako je jasné vďaka Aristotelovi. Dôvodom platnosti nie je to, že pôvodcom výroku je Aristoteles, ale to, že vec sa stala zrejmou *vďaka Aristotelovi*. Výrok platí, lebo je *pravdivý*. Kto takto cituje, necituje presne vzatú autoritu, *neviaže sa* na autora. Nikto však nemôže nikomu brániť, aby autora *citoval*, pokiaľ si myslí, že onen autor *má pravdu* a že túto pravdu výstižne vyjadril. Využíva právo súhlasiť s tým, o kom si myslí, že hovorí pravdu. Citát z Aristotela nie je u Tomáša nikdy mienený tak, že *platnosť* danej výpovede vyplýva z jej aristotelovského pôvodu (Pieper 1997, 51-52). „*Výlučne historicky sa* st*redovekí filozofi o grécku filozofiu nezaujímajú (...) Historický Aristoteles je vlastne len oná pravda, ktorú on sám vyvodil zo svojich princípov, nie tá, ktorú na jeho princípoch možno vystavať. Historický Aristoteles je Aristoteles s celou svojou veľkosťou, ale aj so svojimi hranicami. To isté platí o Platónovi. Naproti tomu stredovekí filozofi sa od nich chcú dozvedieť všetko to, a len to, čo je pravda. Pokiaľ u nich pravda ešte nedosiahla dokonalosti pýtajú sa ako by sa dokonalou mohla stať.*" (Gilson 1950, 460).

VZŤAH FILOZOFIE A TEOLÓGIE

Filozofovať znamená upriamiť pohľad na *súhrn* všetkého, s čím sa stretávame. A potom sa metodicky zaoberať otázkou, aká je tu vzájomná súvislosť a aký najhlbší význam má tento *celok*, čo znamená, keď o niečom povieme, že je „*skutočné*", čo je to človek, duch, vesmír. Venovať sa *teológii* znamená hľadať odpoveď na otázku, čo vlastne bolo povedané v *Božom zjavení*. Nie je možné izolovať z diel svätého Tomáša *filozofiu* a podať ju oddelene. Je síce pravda, že sám Tomáš *rozlišoval* medzi filozofiou a teológiou. Rozlišoval však preto, aby spájal, nie aby rozdeľoval. Svojou podstatou sú filozofia a teológia súčasťou určitej *formálnej jednoty*. Táto jednota sa však uskutočňuje len *v živom myslení filozofa*, ktorý verí v *Božie zjavenie* a snaží sa v reflexii zjavenú pravdu *premyslieť a osvojiť si ju*. Tomu sa filozof ako ten, kto sa pýta na všeobecné súvislosti nemôže vyhnúť. Táto jednota sa uskutočňuje aj *v živom myslení teológa*, ktorý je presvedčený o tom, že aj *prirodzené poznávacie schopnosti* človeka môžu dospieť *k pravde* a ktorý nesmie opomenúť žiadnu informáciu o svete a o človeku, ktorá je pre neho dosiahnuteľná. Keď toto prijmeme je nám jasné, ako pochybné sú spory a rozhorčenie, podnecované predstavou, že filozofia je „slúžka teológie", *ancilla theogiae*. Filozofia ničomu „neslúži", lebo jej ide o *múdrosť*. Práve táto črta – to, že nie je zameraná na žiadny *mimo nej* sa nachádzajúci účel – odlišuje filozofiu od špeciálnych vied (Pieper 1997, 133, 137-138). Keď prijmeme názor, že Tomášova filozofia a teológia sú *bohostredné*, potom je tým určený aj ich vzájomný *vzťah*. Nemožno hovoriť o zásadnej podriadenosti filozofie teológii, lebo ide o zacielenosť oboch disciplín na *poznanie Boha a stvorenstva*, ktorého je Boh príčinou a účelom. Aj keď je rámec Tomášovho myslenia formovaný *novoplatónskou predstavou* vychádzania všetkého z Boha a navracania sa všetkého späť do neho a základom jeho metafyziky je princíp *participácie*, podľa ktorého je Boh bytím samým a všetko stvorené je určené podielom na tomto bytí, je ponímanie všetkých Tomášových filozofických disciplín (metafyziky, gnozeológie, etiky, politiky a psychológie) výrazne *aristotelovské*. Aristotela, ktorého často cituje ako „Filozofa" považoval za mysliteľa,

ktorý sa neodvracia od toho, čo je preukazné a pochopiteľné, ale najprirodzenejšou cestou privádza k adekvátnemu poznaniu (Floss 2004, 204-205).

BIBLIOGRAFIA

FARRINGTON, B. 1950. *Věda ve starém Řecku a její význam pro nás. Od Thaleta k Aristotelovi.* Brno: Rovnost. ISBN nemá.

FLOSS, P. 2004. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-662-X.

GILSON, E. 1941-2. *„Le christianisme et la tradition philosophique"*. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques.* XXX. In: PIEPER, J. 1997. *Tomáš Akvinský. Život a dílo.* Praha: Vyšehrad. s. 47. ISBN 80-7021-224-1.

GILSON, E. 1950. *Der Geist der mittelartlichen Philosophie*. Viedeň. In: PIEPER, J. 1997. *Tomáš Akvinský. Život a dílo.* Praha: Vyšehrad. s. 54. ISBN 80-7021-224-1.

GREDT, J. 1935. *Elementa philosophiae aristotelico – thomisticae*. Freiburg i. Br. In: PIEPER, J. 1997. *Tomáš Akvinský. Život a dílo.* Praha: Vyšehrad, s. 46. ISBN 80-7021-224-1.

GUREVIČ, A.J. 1978. *Kategorie středověké kultury*. Praha:Mladá fronta. ISBN nemá.

HEGEL, G.W.F. 1928. *Sämtliche Werke* (*Jubileumsausgabe*), Stuttgart: H. Glockner, sv. 19. In: PIEPER, J. 1993. *Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filosofie.* Praha: Vyšehrad, s. 16. ISBN 80-7021-131-8.

CHENU, M. – D. 1950. *Introduction à l'étude de St. Thomas d´Aquin*. Paříž – Montreal. In: PIEPER, J. 1997. *Tomáš Akvinský. Život a dílo.* Praha: Vyšehrad, s. 49. ISBN 80-7021-224-1.

CHENU, M. – D., 1940. *„Léquilibre de la scolastique médiévale"*. V: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXIX, In: PIEPER, J. 1997. *Tomáš Akvinský. Život a dílo.* Praha: Vyšehrad, s. 46. ISBN 80-7021-224-1.

MARTINKA, J. 1973. *Od Aristotela po Plotina*. In: MARTINKA, J. 1973. *Od Aristotela po Plotina. Antológia z diel filozofov.* Bratislava: Pravda, s. 13. ISBN nemá

PIEPER, J. 1993. *Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filosofie.* Praha: Vyšehrad, ISBN 80-7021-131-8.

PIEPER, J. 1997. *Tomáš Akvinský. Život a dílo.* Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-224-1.

STEENBERGHEN van F. 1990. *Dějiny středověké filosofie*. Praha. In: FLOSS, P. 2004. *Architekti křesťanského středověkého vědění.* Praha: Vyšehrad, s. 190. ISBN 80-7021-662-X.

STÖRIG, H.J. 1993. *Malé dějiny filosofie.* Praha: Zvon. ISBN 80-7113-058-3.

SWIEŻAWSKI, S. 1998. *Nový výklad sv. Tomáše. Přednášky v Laskách.* Brno: Cesta. ISBN 80-85319-78-0.

UBALDO, N. 2011. Obrazové dějiny filozofie. Praha: Euromedia Group, k.s. – Knižní klub. ISBN 978-80-242-3206-5.

Priebeh rozprávania v Historia Lausiaca
Naratologická analýza diela zo začiatku 5. storočia

PETER OLEXÁK – KATARÍNA VILČEKOVÁ
Katolícka univerzita v Ružomberku
Filozofická fakulta

Abstract: *This paper examines the category of narration in one of the most famous works of bishop Palladius, the early 5th century Historia Lausiaca, primarily focusing on a search for, creation and analysis of the narratological structure of this piece of medieval historiography. Palladius effectively classifies narrating of various life events as an important part of early Christian culture. He does not focus only on descriptions or retelling of perceived facts, but notes also their ethical or spiritual meaning. As a matter of fact, Historia Lausiaca does not present the history of nations or states but rather that of persons.*

Keywords: *Palladius of Galatia, Historia Lausiaca, Narratology, 5th century*

Úvod

V poslednej štvrtine dvadsiateho storočia sa výskumy naratívu stali inšpiračným zdrojom viacerých disciplín.[1] Pokúšajú sa nájsť a pochopiť inštrumentárium zobrazovania vo vzťahu k rozprávačovi a túto ich snahu možno hodnotiť ako prínosnú a potrebnú.[2] Vo vzťahu k dejinám však dominujú ešte dve zásadnejšie otázky a to je problém historického vysvetlenia a historickej narácie. Podobným problémom sa zaoberal už Aristoteles vo svojej *Poetike* v 4. storočí pred Kristom, kde sa zamýšľa nad porovnávaním histórie a poézie. Tvrdil, že ontologický rozdiel medzi historikom a básnikom je v tom, že prvý sa zaoberá *res factae* kým druhý *res fictae*. Na Palladiovom diele *Historia Lausiaca* (gr. *Λαυσαικὴ Ιστορία*) sa pokúsime ukázať, že hranice medzi faktickým (skutočným) a fiktívnym nie sú také strohé. Okrem toho výber tohto diela, ale aj jeho naratologická analýza sú zaujímavé z viacerých dôvodov. [3] Jedným z nich je aj fakt, že biskup Palladius (cca 363 – 430?) patril k význam-

1 Naratologické impulzy v teológii a výhrady voči ním rozoberá *GÖRÖZDI, Z.: Podnety výskumu naratívu pre súčasnú teológiu. In: World Literature Studies, roč. 6 (23), 2014, č. 1, s. 111–119.*

2 DVORSKÝ, J.: *Od naratívnej gramatiky k interdisciplinarite naratívu.* Ružomberok : Verbum, 2017, s. 149.

3 V štúdii budeme vychádzať z MIGNE, J. P. (ed.): *Patrologiae cursus completus, Series Graeca,* 34. Paris : b. v., 1860 a troch moderných prekladov: BARTELINK *G.* J. M.: *Palladio. La Storia Lausiaca Testo critico e commentato*. Milano : Lorenzo Valla, 1998; KALINKOWSKI S. – STAROWIESKI, M. (eds.): *Palladiusz – Opowiadania dla Lausosa*. Kraków : Wydawnictwo Benedyktynów, 1996; PAVLÍK, J.: *Poučné příběhy pro komořího Lausa*. Praha : Benediktinské arciopatství, 2002. Dielo citujeme podľa edície MPG.

ným postavám neskorej antiky a bol nielen dobrým spisovateľom, ale tiež súčasťou hlavných cirkevných sporov na prelome 4. a 5. storočia, takže niektorým cirkevno-spoločenským súvislostiam dnes možno porozumieť práve vďaka jeho rozprávaniu, na čo ukážeme v závere štúdie.

Konceptualizácia zámeru

Palladius svoj úmysel „rozprávať" vyjadril na viacerých miestach. Zrejme najstaršiu biografiu Melánie Mladšej uvádza slovami: *„Porozprávam ti o vnučke Melánie [...], nebolo by správne prehliadnuť túto mladú ženu, ktorá vynikala múdrosťou a správaním"*[4]. Ale s rovnakou naliehavosťou pokračuje v narácii kontroverzného príbehu mníšky, ktorá otehotnela s muzikantom a prosila Boha o smrť počatého dieťaťa: *„Rozhodne musím vyrozprávať jej zlé skutky, aby sa zaskvela veľkosť jej pokánia."*[5]

Palladius síce považoval rozprávanie historických príbehov za fascinujúce, ale v čom sa odlišuje od dobových hagiografov a autorov legiend? Podľa priaznivcov klasickej historiografie historické dielo by malo prinášať predovšetkým pravdivé zachytenie minulých udalostí. V beletrii s historickým obsahom však pravdivosť nie je nutná.[6] Recipienti od beletrie veľakrát očakávajú originálnosť, vzrušenie, prípadne zábavu.[7] Palladius síce podáva presvedčivé a pútavé príbehy, ale aj pre neho je písanie dejín predovšetkým prostriedkom komunikácie kresťanského posolstva. Lenže neprispôsobuje tomu aj *sujet*?

Ak si všimneme poučenie, Palladius poučuje dvoma spôsobmi. Buď prostredníctvom explicitného vyjadrenia, pričom ide o amorfný spôsob výpovede, alebo na základe opisu udalostí. Posolstvo často odvíja od problémov, s ktorými sa jeho postavy stretávajú vo svojom svete. Vďaka Palladiovmu autorskému záujmu dostávajú osobitný význam. A tak zákaz spolužitia mníšok s mužmi, ktorí slúžili a pomáhali s ťažšími prácami v kláštoroch, nadobúda duchovný a psychologický obsah. Na jednej strane vystríha pred kohabitáciou opačných pohlaví, no zároveň preniká do zákonitosti ducha a psychológie.[8]

Môžeme to nazvať základnou Palladiovou intenciou, ktorá spočíva v tlmočení posolstva, a nie v nutkavej potrebe vyčerpávajúco reprodukovať príbeh. Nenápadná didaskália v príbehu o sv. Efrémovi otvára priestor na pozorovanie pozície rozprávača.[9] Predstavuje empirického autora, zrelého askétu a znalca duchovných procesov. V súvislosti s tragickou udalosťou mladíka, ktorý pri hre zabil priateľa a zo strachu pred trestom ušiel na púšť, by sa zdalo, že chce upozorniť na škandalózne správanie mladého človeka, ktorý neprevzal zodpovednosť za skutok. Palladius v skutočnosti hovorí o tom, že cesta k dokonalosti je podobne ako u Mojžiša otvorená, aj keď na jej začiatku bol hriech a neskĺzava pritom do moralizujúceho kázania ani aretalo-

4 Pall., *HL* 61, 1.

5 Pall., *HL* 69, 1–3.

6 DVORSKÝ, J.: Štruktúry rozprávania v historiografii. Naratologická analýza Vespucciho listu Mundus Novus. In: *Forum Historiae*, roč. 3, 2009, č. 2, s. 1.

7 ZELEŇÁK, E.: Čo by malo priniesť historické dielo? Ankersmitov pohľad na historiografiu. In*: Dějiny – teorie – kritika = History – theory – criticism*, roč. 5, 2008, č. 2, s. 222.

8 Pall., *HL* 28, 7–8.

9 Pall., *HL* 40, 1n.

gických exhortácií. [10] Udalosti zostávajú pre neho vždy udalosťami a vďaka rozprávačskému talentu plnia pred recipientmi funkciu sprostredkovaných ilustračných príkladov.

Riešenie perspektívy

Každý, kto pracuje s týmto textom, sa pozerá na svet neskorého staroveku z perspektívy Palladiovho vnímania. *Historia Lausiaca* neobsahuje dejiny národov ani štátov, ale osôb. Palladia vo všetkých hnutiach, prúdoch a príbehoch fascinuje *proairesis*, privádzajúca človeka k cieľu.[11] Spájanie jednotlivých príbehov pôsobí v jeho podaní ako navliekanie korálikov, pričom však nepredstavuje ucelené biografie, ale skôr karikatúrne portréty, medzi ktorými absentuje akékoľvek genetické prepojenie, takže vzťahy medzi postavami a rôznymi udalosťami majú metaforickú, nie logickú súvislosť.

Palladius ako rozprávač sa navyše nezdržiava skladaním všetkých častí obrazu, vyberá zaujímavosti, neprekopáva sa ku koreňom (ktoré sú podľa neho prejavom Božej lásky), ale venuje sa plodom. Nemožno prehliadnuť podiel selekcie, ktorá ukazuje na to, čo je podľa neho dôležité. S takýmto prístup prechádza od epizódy k epizóde, čo jeho práci vtláča svojský aspekt. Ak prijmeme metaforu holandského filozofa dejín a naratológa Franka Ankersmita o tom, že maľba sa skladá z rôznych bodiek a čiar, a predsa, ak sa sústredíme len na ne, unikne nám podstatnejší celok,[12] platí to aj v prípade Palladiovej histórie. Z hľadiska takejto perspektívy jeho narratio je v podstate viac než len suma krátkych epizód.

Možno to vysvetliť tým, že Palladiovo rozhodnutie pre profesiu historika nebolo jeho existenciálnou, ale ani kariérnou voľbou. Sám seba dokonca nepovažoval ani za spisovateľa (hoci jeho práca dokazuje opak). Ospravedlňuje sa, že písal tak, ako jednotlivé príbehy objavil. Preto aj z hľadiska kompozície rozprávač príbehov nemá žiaden presný cieľ ani plán cesty, dominuje striedanie tém, ktoré sa drobia pod rukami, je málo štrukturálny a technický. Teoretickú kostru a stredobod záujmu predstavujú len etické hodnoty a sila ducha u protagonistov, ktorá spája jednotlivé časti práce. Palladia však zaujíma práve táto relácia a len zriedkavo sa dotýka dobových či teologických problémov, ako sú pre neho rovnako vedľajšie aj fyzické vlastnosti postáv.[13]

Hoci sa nedá povedať, žeby v Palladiovom prípade existoval nejaký evolučný posun v zmysle štýlu alebo úrovne prezentácie, v *Histórii* možno predsa len zachytiť niektoré oscilácie týmto smerom. Evidentné sú od kap. 46. Svätosť v týchto kapi-

[10] Pall., *HL* 15, 1.

[11] Z pohľadu preberania vzorov a inšpirácie využil Palladius prvky Demostenovej filozofie, ktorá bola vďaka pohanskému rečníkovi Libaniovi populárna aj v bezprostrednom Palladiovom okruhu. Libaniovým žiakom bol totiž sv. Ján Zlatoústy, s ktorým bol Palladius nielen v osobnom kontakte, ale patril k jeho najhorlivejším podporovateľom. Viac: MEYER, R. T.: Lexical Problems in Palladius' Historia Lausiaca. In: *Studia Patristica*, roč. 1, 1957, č. 1, s. 44–52.

[12] ZELEŇÁK, E.: Čo by malo priniesť historické dielo? Ankersmitov pohľad na historiografiu. In: *Dějiny – teorie – kritika = History – theory – criticism*. roč. 5, 2008, č. 2, s. 224.

[13] MEYER, R.T.: Palladius as Biographer and Autobiographer. In: *Studia Patristica*, roč. 17, 1982/83, č. 1, s. 66.

tolách sa na rozdiel od predchádzajúcich častí práce stáva pokojnejšou ako more po búrke a prirodzene sa adaptuje ľudským vlastnostiam. Cnosti sú menej teatrálne, ale nie menej náročné. Enkomium sv. Melánie Staršej predchádza rozprávaniu o sv. Olympii a tým zároveň ukazuje, ako sa bohatstvo spirituality ženských púštnych kláštorov posúva do najvyšších sfér aristokratickej spoločnosti cisárskeho dvora. Možno to chápať ako rozšírenie horizontu, kde Palladius predstavuje iné vzory a neuzatvára sa do nemenných kategorických prostredí, ktoré by mohli viesť ku skĺznutiu do konvenčnosti. V poslednej časti *História* sa ideály čoraz viac zvnútorňujú, dochádza k prezentácii jemnejšej a kultivovanejšej spirituality, ktorá je zároveň menej nápadná.

Je otázne, či podobné motívy, ktoré spôsobili príklon smerom k menej senzačným formám, zapríčinilo Palladiovo rozhodnutie, ako nositeľa rozprávačskej perspektívy, alebo treba za tým vidieť zmenu časopriestoru, v ktorom sa ocitol. Je známe, že od roku 405 žil istý čas v Ríme. No na druhej strane nemožno vylúčiť, že načasovanie a umiestnenie príbehov predstavuje dobre premyslený rétorický zámer umiestniť hlavné posolstvo na záver.[14]

Archeológia pramennej bázy a diskurzívny konštrukt

Keďže ontologický rozdiel medzi románopisectvom a historiografiou je vzťah ku skutočnosti, niektoré narážky v texte prezrádzajú, do akej miery korešponduje výsledná podoba Palladiovho diela s realitou. Pri percipovaní Palladiovho diela by si zrejme na svoje mohli prísť tradiční historici, ktorí prijímajú pohľad, že v historickom diele by mali byť obsiahnuté len také informácie, ktoré pochádzajú z historických prameňov zachytávajúcich minulé udalosti. Palladiova práca síce obsahuje poznámky verifikačného charakteru, ako je popis lokality či geografická vzdialenosť pri organizovaní priestoru deja,[15] ale aj analógia témy[16] a správania,[17] zmienka o spolubývajúcich,[18] vzťah učiteľa a žiaka,[19] príbuzenská, prípadne sociálna väzba,[20] homonymá,[21] stará kniha[22] či svedkovia[23], ale vzhľadom na rozsah práce sú kvantitatívne poddimenzované. Navyše prevažuje ich aditívna funkcia, ktorú sťažuje fakt, že ich prináša samotný rozprávač (ktorým môže byť opisovaná osoba alebo autor diela). Tým sa zvyšuje krehkosť niektorých zdrojov, čo problematizuje celé dielo. Spochybniť však možno všetko. Otázne je, akým rozprávačom je Palladius. Ak sa chceme

14 MEYER, R. T.: Palladius as Biographer and Autobiographer. In: *Studia Patristica*, roč. 17, 1982/83, č. 1, s. 66.

15 Už v prvých kapitolách *História* sa stretávame s naratívnou schémou, keď sa Palladius v Alexandrii stretol s Izidorom (kap. 1), ten ho zaviedol k Doroteovi (kap. 2), ktorý mu rozprával o Antonovi (kap. 3). Takáto schéma zdroja sa objavuje aj v iných kapitolách (Pall., *HL* 6, 1; 7, 1; 9, 1; 10, 1; 12, 1).

16 Patrí tu rozprávanie o pýche (26, 1; 27, 2) a o posadnutej panne (69, 1; 70, 1).

17 Ukrývanie prenasledovaných (63, 1–3; 64, 1).

18 Pall., *HL* 6, 7; 15, 2; 16, 1; 36, 1; 44, 1; 48, 2; 58, 1.

19 Napr. Melániu nasledovala Olympia, ju Candida a ju iná mníška. Pall., *HL* 48, 1; 49, 1; 55, 2; 56, 1; 57, 1.

20 Pall., *HL* 62.

21 Pall., *HL* 18, 1.

22 Pall., *HL* 64, 2; 65, 1.

23 Pall., *HL* 5, 1–2; 18, 19; 39, 1–5.

dozvedieť veľa podstatného o tomto diele, musíme preto pri jeho analýze venovať pozornosť nielen fáze jeho pramenného výskumu, ale aj diskurzívnemu konštruktu.

Palladius na štrukturálnej úrovni predstavuje naratívneho spojovateľa. Jeho osoba má funkciu mosta medzi jednotlivými scénami, ale aj minulosťou a aktuálnym čitateľom. Vystupuje ako svedok, ktorý videl, počul a overil. Následne už prostredníctvom jazyka oznamuje, učí, rozlišuje, upozorňuje, určuje, stanovuje, čo znamená, že pozdvihuje do duchovnej sféry.

Podľa Palladia hodnovernosť diela koreluje s rozprávačovou istotou. Prácu nazval *História* (*Ιστορια*), čím už v úvode podčiarkol jej príslušnosť k minulosti, ale zároveň ukázal, že tvorivá práca historika prichádza až vtedy, keď sa pokúsi usporiadať svoje zistenia v podobe nejakého príbehu (rozprávania o minulosti). V Prológu napísal, že zaznamenal životné skúsenosti (*ἀναγέγραπται βίου*) svätých otcov a matiek, mužov a žien, ktorých videl, počul a s ktorými sa stretol v Egypte, Líbyi, Mezopotámii, Palestíne, Sýrii, Ríme, Kampánii a priľahlých regiónoch.[24] Možno povedať, že to, čo avizoval, dokázal naplniť. Potvrdzuje to vyjadreniami: videl som, poznal som, stretol som, overil som a svoju prácu zakladá na niečom, o čom existujú dôkazy.[25] Takáto konštrukcia má ochrániť jeho prácu pred *prose fiction*, čo znamená, že čitateľ s ním môže uzavrieť pakt o pravdivosti toho, čo mu predkladá.[26]

Palladius však nie je jediným rozprávačom toho, čo sa stalo. V jeho naratívnom mikrosvete vystupujú niektoré postavy, ktoré dostali priestor rozprávať samostatne. Vytvárajú vlastné príbehy, do ktorých vťahujú aj čitateľa a ponúkajú vlastný pohľad na svet. Otázka hlasu v príbehu vytvára dojem objektivity a vzbudzuje ilúziu skutočnosti. Protagonisti rozprávajú o sebe,[27] ale tiež o iných,[28] v texte sú otázky, ktoré im Palladius položil[29], poprípade prísaha o pravdivosti toho, čo hovoria.[30] Rozprávačské stratégie sa prepletajú s Palladiovou osobnou skúsenosťou. Informuje, že na hore Nitria sa po celé generácie ústne tradovali príbehy a výroky slávnych mníšskych osobností, odkiaľ aj on sám čerpal.[31] Odvoláva sa však aj na anonymnú verejnú mienku, ktorú necháva bez uvedenia zdroja a posúdenie jej spoľahlivosti necháva na čitateľovi s upozornením, že niektoré skúsenosti sa v spomienkach zvyknú meniť a časom nadobúdajú zreteľnú tendenciu k zveličovaniu.[32]

---

24 Nejde o traseológiu, ale o topografickú stopu starovekého mníšstva, ktoré, okrem Malej Ázie a gréckej časti Európy, mohol spoznať na svojej ceste do Ríma.

25 Pall., *HL* 16, 1; 17, 13; 18, 1, 4, 11, 22; 24, 1; 26, 2; 28, 1; 41, 1, 3–5; 43, 1; 44, 3; 45, 1, 47, 3; 57, 2; 59, 1, 8– 10; 66, 1.

26 Palladius píše: „*Pravda je mi drahá*“ (Pall., *HL* 26, 2), prípadne svoj vzťah k pravdivosti uvedie slovami: „*Zdá sa, že hovorím len tak, no ja hovorím, ako to bolo naozaj*“ (Pall., *HL* 44, 3).

27 Pall., *HL* 4, 1; 18, 5, 9; 29, 3, 4; 38, 3; 39, 4; 45, 2, 3; 51, 4–5; 58, 1.

28 Pall., *HL* 16, 1; 17, 10; 18, 27; 21, 15; 24, 2.

29 Pall., *HL* 2, 2–3.

30 Pall., *HL* 9, 2–3; 18, 25; 21, 1; 22, 1; 23, 3.

31 Pall., *HL* 7, 3. Ich stimulačné príbehy boli aj overiteľnými prameňmi, nakoľko boli výsledkom priamej osobnej skúsenosti. Na druhej strane boli presiaknuté fabuláciou a hyperbolicky zveličené, kvôli ich oslavnej a aretalogickej povahe.

32 Napríklad o Izidorovi napísal: „*stretol som ho, ale hovorí sa*“. Predstavuje ho na dvoch úrovniach: na historicky istej a takmer mytologickej. Pall., *HL* 1, 1.

Palladius si uvedomuje svoju úlohu pri vytváraní textu. V snahe o hodnovernosť vyhľadáva protagonistov, nadväzuje s nimi vzťah.[33] Zájde do pustovne asketického mnícha, vymámi od neho tajomstvá, zapíše ich, čím narúša prísne strážený intimitu svojho hostiteľa, takže predstavuje extrém pri získavaní historických prameňov.[34]

Ďalším znakom Palladiovej exaktnosti sú strany posiate číslami. Spoľahlivosť alebo dôveryhodnosť výpovede môže byť podľa neho merateľná. Udalosti konkretizuje prostredníctvom času. Uvádza presný vek, dĺžku asketickej skúsenosti, trvanie stavu alebo skúšky, interval, ktorý tomu predchádzal alebo nasledoval. Spomína presný počet rozdaných porcií jedla chudobným alebo darovaných peňazí, rok, hodinu, vzdialenosť, množstvo kláštorov a počet ich členov. Presnosti sa však nedrží za každú cenu. Na niektorých miestach uvádza iba odhad, prípadne zaokrúhľuje počet mníchov či panien v kláštoroch.[35]

Analýza narácie

Od prvých viet prológu sme konfrontovaní s Palladiovým osobitým naratologickým dynamizom. Text vykazuje rôzne podoby narácie, takže môžeme hovoriť o naratívnej heterogenite. Ak píše o sv. Pachomiovi je stručný a bez okrás,[36] avšak kapitola o sv. Jánovi z Lykopolisu začína farbistým a sviežim úvodom s množstvom originálnych detailov, no po štrnástom paragrafe nastáva zlom a aj tu sa atmosféra textu mení na informačný naratív.[37] Inú látku predstavuje rozprávanie o panne, ktorá sa z pokory vydávala za pomätenú, pričom sa do popredia dostáva autorov subjektívny obdiv voči jej správaniu.[38] Subjektivizmus je u Palladia dosiahnutý rozprávaním v prvej osobe. Senzibilitu umocňujú tiež Palladiova asociatívnosť, príbehy a spomienky, ktoré dopĺňajú dej.

Veľmi výrazné striedanie rozprávačských línií, ale naoko aj časová a priestorová nesúrodosť sa môžu stať pre recipienta veľmi problematickými, čo potvrdzujú skúsenosti s interpretáciou Palladiovho textu.[39] Vo vzťahu k štruktúre diela vidno neuniformnú variabilitu. Najjednoliatejší a ucelený príbeh je venovaný sv. Pavlovi Jednoduchému. Biografické údaje sú zoradené v temporálne prepojených fázach, životné udalosti sú súčasťou naratívneho prúdu, krízová situácia (stretnutie s posadnutým) je nenútená, spoluurčuje svätcovo konanie a prirodzene zapadá do rámca rozprávania.[40] V predchádzajúcich kapitolách však akákoľvek plynulosť absentuje a navyše pôsobí disproporčne.[41] Palladius sa síce aj v nich venuje „jednoduchým" kresťanom,

33 Pall., *HL* 47, 3.
34 Pall., *HL* 18, 26.
35 Pall., *HL* 16, 2; 17, 4; 18, 2; 23, 1; 29, 2; 35, 1; 45, 3; 7; 47, 2; 49, 1; 63, 1; 69, 1.
36 Pall., *HL* 32, 1.
37 Pall., *HL* 35.
38 Pall., *HL* 34, 1–2.
39 MINETS, Y.: Palladius of Helenopolis: One Author, Two Ways to Write. In: *Journal of Early Christian Studies*, roč. 25, 2017, č. 3.
40 Pall., *HL* 22, 1–13.
41 Disproporcia Palladiovej *Histórie* je v MPG viditeľná už na prvý pohľad. Zo 71 kapitol má 8 kapitol 101 až 151 riadkov, jedna kapitola 255 riadkov, pričom 9 kapitol má 5 až 10 riadkov. Ich veľkosť však

ale predstavuje ich ensamblovou formou na spôsob obrázkového katalógu. Jediným spoločným znakom týchto postáv je askéza a extrémne prísne sebaovládanie.[42]

Ďalšou ukážkou disproporcie je postoj sv. Antona k mníchovi Eulogiovi a zmrzačenému žobrákovi, o ktorého sa mních staral pätnásť rokov, a opátova predpoveď smrti. Narácia je rozťahaná, opakujú sa v nej slová a rozprávač má tendenciu k pátosu a istej forme teatrality. Intenzita rozprávania prechádza od syntézy k analýze, od anekdoty k prednáške, od dialógu k vnútornej meditácii postáv, takmer až k potvrdeniu intuície a k zhmotneniu toho, čo možno len tušiť.[43] Podobne je na tom aj Pafnuciova reč o nebezpečenstve herézy, ktorú možno považovať za traktát dobovej elementárnej teológie.[44] Zmenu rozprávania predstavuje štedrosť sv. Sábu pri rozdeľovaní potravín mníchom a zázrak s levom s črtami idylického pozorovania.[45]

Aj keď sa Palladius snaží o autentický historický dokument, pri profiloch postáv najviac badať jeho pôsobenie narátora. Práve snaha o presvedčivosť výpovede súvisí s intencionálnym výberom epizód. Základnú črtu svojich hrdinov vidí v ich dokonalej askéze a hlbokej úprimnosti voči sebe a svetu. Rozumie, že nie každý môže byť hrdinom, ale každý sa môže usilovať o askézu a úprimnosť.

Textová stratégia je súčasťou Palladiovho literárneho kódu. Keďže kniha sa má čítať od začiatku, v jej úvode sa nachádza štylizované venovanie politicky vplyvnému človeku (Lausus mal funkciu *praepositus sacri cubiculi*), ktorý sa angažoval pri riešení náboženských sporov, do ktorých bol zapletený aj samotný Palladius z príčin, ktorých sa na záver štúdie krátko dotkneme.

Na Lausovu žiadosť napísať dejiny reaguje bez akejkoľvek predstieranej či nepredstieranej obradnej skromnosti. Tým padá predstava, že rozprávač je plachý. Úradníka povzbudzuje k zvoleniu si duchovnej životnej cesty, ale nechce ho k tomu priviesť prostredníctvom statických opisov, ale striedaním množstva postáv, ktoré samy prinášajú etické a duchovné posolstvá. Na to využíva relatívne malý priestor krátkej kapitoly a práve vďaka tomuto obmedzeniu sa do popredia výraznejšie dostáva samotný subjekt. Na vymodelovanie vnútra nejakej osoby mu stačí pár faktov a jej niekoľko typických duchovných výrokov. Navyše jeho osoby, krajiny a príhody sa rozprestierajú na tomto minimálnom priestore prirodzene a spontánne. Na vyrozprávanie príbehu o posadnutej panne mu aj v gréckej pôvodine stačí jedenásť slov, aby dokázal predstaviť posadnutie, zvodcu, hriech, tehotenstvo i pôrod.[46] Pritom nevystupuje ako kazateľ, ale ako historik a týmto sa akoby len potvrdzuje nezlomnosť princípov, na ktorých buduje svoje rozprávanie. Uprednostňuje čísla, ktoré majú antirétorickú funkciu. Používa aforizmy a epigramy, ktoré patria k jeho obľúbeným formuláciám.[47]

---

nezávisí len od množstva správ, ktoré má autor k dispozícii, ale aj od priebehu narácie a rozvíjania témy.

42 Pall., *HL* 18, 1–5.

43 Pall., *HL* 21, 8–14. Podobné spomalenie rytmu obsahuje 25, 1. Narácia po tomto mieste nadobúda zvyčajnú plynulosť a jadrnosť.

44 Pall., *HL* 47, 5–17.

45 Pall., *HL* 52.

46 Pall., *HL* 69, 1.

47 Pall., *HL* 2, 2; 15, 85.

Významný prvok ako nezväčšovať počet slov spočíva v Palladiovej vhodne načasovanej expozícii. Textuálne vety protagonistov, ktoré majú zvyčajne ľudový a neotesaný charakter, mení na stručné vyjadrenia, takže sú nielen jadrné a duchaplné, ale bohaté na odkazy a posolstvá pre čitateľa. Takmer nepostrehnuteľne prechádza z priamej do nepriamej reči, čím prispieva k plynulosti narácie. Na tejto rovine, ktorá sa zároveň viaže na bezprostrednosť, situuje koncízne dialógy tvorené väčšinou len z jednej otázky a odpovede. [48] Paradoxne dialógmi tiež evokuje priestor, v ktorom sa udalosť odohráva. Citlivé zachytenie scenérie dobre ilustruje moment, keď: *„na pravé poludnie (keď) je horúčosť egyptskej zeme porovnateľná s vyhňou Babylonu"*[49] alebo hora, ktorá sa vypína nad Elpidiovou jaskyňou, *„vďaka čomu sa on nikdy nepozeral na západ"*,[50] je na jednej strane epicky vecným rozprávaním a na strane druhej pôsobivým opisom okolia.

Ako sme už uviedli, jeho dielo je manifestáciou cností a ich nositeľov. Detabuizácia je jej súčasťou. Palladiov diskurz nepredstavuje idylický súzvuk sveta s vnútorným prežívaním postáv. Vzorná mníška musí čeliť morálnemu marazmu v prostredí kláštora.[51] Alebo rozpráva o tom, ako v inom kláštore dve zúfalé mníšky spáchali samovraždu. Tieto a podobné fakty na úrovni kronikárskeho záznamu majú navodzovať u percipientov predstavu, že Palladius nevníma svet senzualisticky, ale že sa usiluje o vecné (čisté) faktuálne rozprávanie. Ilustruje to rozprávanie o padnutej panne, pričom iba stručne uvedie, že *„sa poškvrnila"* a bližšie nepopisuje, ako sa to stalo.[52] No na druhej strane intenzita Palladiovho rozprávačského realizmu zachádza na niektorých miestach do verizmu. Týmto prístup vedie ku konkretizácii javov a k evokácii dvoch podôb sveta, viditeľného a neviditeľného, a ich koexistencii. Palladiova expozícia vyúsťuje takýmto spôsobom zároveň do obrazotvornosti čitateľa a k jeho nasmerovaniu k novému precitnutiu. Vedie ho od vecného k tajomnému, od faktického k mystickému do čohosi, čo presahuje zmyslové vnímanie sveta.

Kde je história?

Z práce Yuliye Minets sa dozvedáme, že *Historia Lausiaca* nebola napísaná naraz a byzantológ a filológ Róbert Meyer navrhuje považovať Palladiovu prácu za cestopis. K Palladiovej histórii teda možno pristupovať v autobiografickom (cestopisný denník) i historiografickom (zbierka udalostí) kontexte. Analýza textu a s ním súvisiace sýrske a koptské pramene nám odkrývajú niekoľko vrstiev editácie.[53] Palladius svoju prácu začal písať už v deväťdesiatych rokoch 4. storočia. Žil v Egypte a mohol čerpať z koptských prameňov pachomijských kláštorov. Táto fáza je poznačená záujmom sprostredkovať svetskému publiku duchovné bohatstvo hagiografie kláštorov.

48 Niektoré dialógy sú zložené z troch (Pall., *HL* 58, 3; 59, 10; 71, 3), štyroch (Pall., *HL* 16, 5) či piatich replík (Pall., *HL* 40, 2). Táto forma zápisu výrokov vyústila do vzniku apoftegmatickej literatúry. Palladius však zomrel príliš skoro na to, aby mohol pobadať takýto význam svojej práce.

49 Pall., *HL* 22,12.

50 Pall., *HL* 48, 4.

51 Pall., *HL* 34, 5–7.

52 Pall., *HL* 28.

53 MINETS, Y.: Palladius of Helenopolis: One Author, Two Ways to Write. In: *Journal of Early Christian Studies*, roč. 25, 2017, č. 3, s. 418.

Prácu na diele skončil s najväčšou pravdepodobnosťou okolo roku 420, kedy niektoré epizódy skrátil a iné, keďže sa nachádzali v retrospektívnych prácach cirkevných historikov Evagria Pontica a Rufína, vypustil. V záverečnej redakcii textu absentujú aj zmienky o sv. Jánovi Zlatoústom a formulácie, ktoré by mohli vrhať na Palladia tieň kompromitujúceho spojenia s Origenom. [54]

Môžeme teda povedať, že intencionálna finalizácia textu vysúva do popredia otázku vzťahu autora k jeho spoločnosti. Kým diela Evagria Pontica a Origena končili v ohni, alebo boli pripisované iným autorom, *Historia Lausiaca* sa prepisovala a prekladala v chládku kláštorných knižníc. Ak za východiskovú situáciu prijmeme cirkevno-spoločenské dianie, finálna podoba Palladiovho diela je v istom ohľade ústretovým krokom k zmiereniu skupín, ktoré sa angažovali v kontroverzii spojenej s Jánom Zlatoústym.[55] Amnestia podporovateľov sa po smrti Jána Zlatoústeho (zomrel v roku 407) týkala aj Palladia, ale nebola úplná. Až po smrti ďalších protagonistov konfliktu, cisára Arcadia (zomrel v roku 408), alexandrijského patriarchu Theofila (zomrel v roku 412) a antiochijského patriarchu Porfýria (zomrel v roku 412), sa otvorila otázka ich úplnej rehabilitácie. Kým vďaka tlaku Ríma sa z Jána Zlatoústeho ako obete cirkevných machinácií stal subjekt hagiografií a kultu, Palladius ako jeho najhúževnatejší podporovateľ dostal biskupskú katedru v asponskej diecéze.[56] V úvodnej fáze zmierovacieho procesu Palladius predstavoval kompromis a vyhovoval tomuto zámeru. Jeho rehabilitácia na príhovor Lausa mala deklarovať vôľu oficiálnych konštantínopolských kruhov reintegrovať podporovateľov Jána Zlatoústeho do cirkevnej hierarchie.

Aj napriek tichu okolo Jána Zlatoústeho sa nad knihou kvôli Origenovi vznáša oblak dlhotrvajúcej animozity medzi Palladiom a sv. Hieronymom. Antiorigenistická kontroverzia udržiavaná Hieronymovými protipelagianistickými spismi znovu ožila pred dopísaním *Histórie*. Hoci *Historia Lausiaca* sa explicitne nevenuje problematickým teologickým otázkam (preexistencia duší, podriadenosť Syna Otcovi či apokatastásis), príbehmi mníchov a pustovníkov propaguje svet telesného asketizmu, čítania Písma, priamej kontemplácie Boha, Božej prozreteľnosti a ľudskej slobody, ktorý bol blízky Origenovi a jeho priateľom. Palladius s istou dávkou irónie zakomponoval do zbierky aj Hieronyma ako askétu a zakladateľa kláštorov a predstavil ho ako paradigmu mníchov, ktorých on podozrieval z origenizmu.[57]

Historia Lausiaca teda predpokladá istý typ čitateľského publika. Palladius pracuje s týmto úmyslom a je si dobre vedomý, že historická biografia v kultúrnych podmienkach jeho doby patrí z čitateľského hľadiska k najpríťažlivejším a najvďačnejším žánrom. Reflektoval tým jednak beletristickú potrebu, ktorú provokovala spontánna až detinská túžba po starých veciach z dávnych čias kresťanstva a zároveň

54 MEYER, R. T.: Palladius as Biographer and Autobiographer. In: *Studia Patristica*, roč. 17, 1982/83, č. 1, s. 68.

55 KATOS, D.: *Palladius of Helenopolis, the Origenist Advocate*. Oxford : Oxford University Press, 2011, s. 6.

56 Išlo o politický kompromis, keďže sa nemohol vrátiť na svoj pôvodný biskupský stolec v Helenopolise v Bithýnii, odkiaľ ho vyhnali ako prívrženca Jána Zlatoústeho.

57 Pall., *HL* 41, 2.

sa snažil o pravdivú nepredpojatú prezentáciu zachytávajúcu fakty, ktoré kombinoval do podoby historiografického diela.

BIBLIOGRAFIA

BARTELINK *G.* J. M. (ed.): *Palladio. La Storia Lausiaca Testo critico e commentato*. Milano : Lorenzo Valla, 1998.

KALINKOWSKI S. – STAROWIESKI, M. (eds.): *Palladiusz – Opowiadania dla Lausosa*. Kraków : Wydawnictwo Benedyktynów, 1996.

MIGNE, J. P. (ed.): *Patrologiae cursus completus, Series Graeca,* 34. Paris : b. v., 1860. (MPG)

PAVLÍK, J.: *Poučné příběhy pro komořího Lausa*. Praha : Benediktinské arciopatství, 2002.

DVORSKÝ, J: *Od naratívnej gramatiky k interdisciplinarite naratívu*. Ružomberok : Verbum, 2017.

DVORSKÝ, J.: Štruktúry rozprávania v historiografii. Naratologická analýza Vespucciho listu Mundus Novus. In: *Forum Historiae*, roč. 3, 2009, č. 2.

GÖRÖZDI, Z.: Podnety výskumu naratívu pre *súčasnú teológiu. In: World Literature Studies, roč. 6* (*23*), *2014, č. 1.*

KATOS, D.: *Palladius of Helenopolis, the Origenist Advocate*. Oxford : Oxford University Press, 2011.

MEYER, R. T.: Lexical Problems in Palladius' Historia Lausiaca. In: *Studia Patristica*, roč. 1, 1957, č. 1.

MEYER, R. T.: Palladius as Biographer and Autobiographer. In: *Studia Patristica*, roč. 17, 1982/83, č. 1.

MINETS, Y.: Palladius of Helenopolis: One Author, Two Ways to Write. In: *Journal of Early Christian Studies*, roč. 25, 2017, č. 3.

ZELEŇÁK, E.: Čo by malo priniesť historické dielo? Ankersmitov pohľad na historiografiu. In*: Dějiny – teorie – kritika = History – theory – criticism*, roč. 5, 2008, č. 2.

Prvé roky pôsobenia sestier služobníc nepoškvrnenej Panny Márie v Prešove[58]

DANIEL ATANÁZ MANDZÁK – KATARÍNA FAUSTÍNA MINČIČOVÁ
Kláštor redemptoristov, Stará Ľubovňa
Kláštor sestier služobníc, Ľutina

Abstract: *Sisters Servants of Mary Immaculate ministered in Prešov since September 1928, based upon the invitation of the then Bishop Paul Peter Gojdič. Their apostolic work focused on education and catechesis of children and young girls, but they also served the sick, cared for the beauty of the chapels entrusted to them and helped to sew the liturgical vestments. They were characterized by their zeal, in both, their work and their prayer – a real asset in the service for the local Greek Catholic Church. Care for new vocations to their religious community was of a key importance. A negative attitude from the state officials, as wel as from some of the Church inner circles created a lot of sorrows to the Sisters, but with the help from Bishop Gojdič and thanks to their benefactors, they were able to overcome these issues.*

Keywords: *Sisters Servants of Mary Immaculate. Bishop Gojdič. Greek Catholic Church in Slovakia. Greek Catholic Eparchy of Prešov.*

Úvod

Hovorí sa, že začiatky bývajú ťažké. Určite to platí aj o etablovaní sa sestier služobníc v Prešovskej eparchii. Už ich príchod do Prešova v septembri 1928 bol sprevádzaný problémami. Najprv to bolo komplikované získanie pobytových víz a následne podozrievanie z toho, že na východ Slovenska prišli robiť „ukrajinskú propagandu". Aj v cirkevných kruhoch neboli prijaté bez výhrad, ba niektorí sa ani príliš netajili svojím odmietavým postojom. Prekonať tieto počiatočné problémy nebolo jednoduché, ale sestry to aj zásluhou prešovského vladyku Pavla Petra Gojdiča a ďalších dobrodincov a podporovateľov úspešne zvládli.

Sestry po svojom príchode do Prešova takmer rok bývali a pracovali v kňazskom seminári. Následne sa v septembri 1929 presťahovali do biskupskej rezidencie, kde pokračovali vo svojom apoštoláte. Venovali sa výchove detí a dievčenskej mládeže, podľa možnosti sa venovali aj chorým, starali sa o im zverené kaplnky a šili bohoslužobné rúcha a predmety.

[58] Predložený príspevok nadväzuje na štúdiu „Príchod sestier služobníc Nepoškvrnenej Panny Márie do Prešova", ktorú autori publikovali v Theologos, r. 19, č. 2/2017, s. 225 – 243. Z tohto dôvodu v predkladanom príspevku nebudú uvedené bibliografické údaje k osobám, ktoré už boli spomenuté v predchádzajúcej štúdii.

Kaplnka sestier služobníc v kňazskom seminári

Keďže vladyka Pavol Gojdič kládol veľký dôraz na duchovný život sestier, chcel im čo najskôr posvätiť ich kaplnku v kňazskom seminári. S veľkým nasadením pomáhal pri jej zriadení. Vypožičal bohostánok od františkánov, kríž a štyri svietniky zo seminára, požičal svoj diskos, čašu a hviezdicu, kým sestrám nekúpi nové.[1] V decembri 1928 napísal v ich mene do gréckokatolíckeho týždenníka *Russkoje slovo* krátky článok s názvom „Pokorná prosba Sestier služobníc k čitateľom". Prosil v ňom správcov farností, aby im podarovali staré a nepoužívané liturgické predmety, napríklad kalich, hviezdicu a diskos, ktoré sa ešte dali pozlátiť, za čo sa mali odvďačiť modlitbou.[2] Kňazské rúcho, plachty na oltár, lentiony a ilitony si priniesli sestry z Ľvova.

V deň odchodu generálnej predstavenej Veroniky Harhil´ do Ľvova vladyka Gojdič ráno o 6.00 hodine posvätil kaplnku a izby sestier. Na posviacke sa zúčastnili aj kňazi Emanuel Bihary[3] a Ján Kokinčák[4], šesť bohoslovcov, matka predstavená baziliánok Iryna Oleksjuk[5] so sestrou Teofanijou Čajkivs´kou[6] a dievčatami, ktoré boli ubytované v ich internáte, ako aj niekoľko prešovských žien. Po svätej liturgii mal vladyka príhovor, pri ktorom od radosti plakal.[7]

Ľudia si veľmi rýchlo obľúbili sestry a začali ich materiálne podporovať. Medzi najväčších dobrodincov patrili Anna Jakšová, Hermína Dežáková, Anna Dubayová, Mária Karvátová a rodina Šambronská. Pre kaplnku dostali záclony, sviece, svietniky, vázy, kvety, látku na ikonu Matky ustavičnej pomoci a do bohostánku a 320 Kč. Vladyka Hryhorij Chomyšyn prostredníctvom vladyku Pavla podaroval 1 050 $. Vladyka Pavol prispel sestrám na večné svetlo 100 Kč, ktoré kúpili v predajni Petra za 600 Kč, a kúpil im ďalšie dva svietniky a kríž. Dal im tiež 200 Kč a odovzdal im ako dar čašu od kňaza, za čo sa mu sestry písomne poďakovali.[8] Anna Gojdičová[9] im podarovala obraz Božského srdca, ktorý vladyka 4. novembra 1928 slávnostne posvätil. Na posviacke sa zúčastnili dievčatá z Krúžku svätej Anny[10], Spolok Matky ustavičnej

---

1 Provinciálny archív sestier služobníc Prešov, *Історія дому Сестер Служебниць Пресвятої Діви Марії Непор. Зачатої в Пряшеві* (ďalej: PASSP, *Історія дому*), s. 5 – 6.

2 СС. Служебницы: Покорна просба СС. Служебниць до Вп. читателей. In: *РУССКОЕ СЛОВО*, r. 5, 1928, 20. 12. 1928, č. 45 (216), s. 5 a Arcibiskupský gréckokatolícky archív Prešov, f. Bežná agenda (ďalej: AGAP, f. BA), r. 1928, inv. č. 444, sign. 4555.

3 Emanuel Bihary (1854 – 1934), gréckokatolícky kňaz a kanonik, špirituál v kňazskom seminári v Prešove v rokoch 1923 – 1932. Menovací dekrét pozri: AGAP, f. BA, r. 1923, inv. č. 439, sign. 2176.

4 Ján Kokinčák (1880 – 1965), gréckokatolícky kňaz, v rokoch 1927 – 1950 pôsobil ako riaditeľ biskupskej kancelárie.

5 Iryna Sofija Oleksjuk (1889 – 1959), gréckokatolícka sestra baziliánka, predstavená prešovskej komunity v rokoch 1924 – 1945 ?.

6 Teofanija Teodosija Čajkivs´ka (1899 – 1937), gréckokatolícka sestra baziliánka, v rokoch 1926 -1937 ? prefekta chovankýň internátu v Prešove.

7 PASSP, *Історія дому*, s. 6 – 7.

8 AGAP, f. Podací protokol (ďalej: f. PP), r. 1928, inv. č. 231, sign. 3842.

9 Anna Gojdičová, rodená Gerberyová (1867 – 1945), matka vladyku Pavla Petra Gojdiča.

10 Krúžok svätej Anny bolo združenie, ktoré zoskupovalo dievčatá pracujúce v mestách ako slúžky. Bližšie pozri POTAŠ, M.: *Dar lásky : Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydal Rád sv. Bazila Veľkého vo Vydavateľstve USPO Peter Smolík, 1999 (ďalej: POTAŠ, M.: *Dar lásky*), s. 115 – 116 a Sojuz Russkich Žen: Всім вспд. оо. приходникамь. Кружокь св. Анны. In: *РУССКОЕ СЛОВО*, r. 4, 1927, 22. 9. 1927, č. 32 (158), s. 4 – 5.

pomoci[11], sestry baziliánky[12], kňazi a bohoslovci. Počas kázne o Najsvätejšom Srdci Ježišovom sa osobitne obrátil na sestry a povzbudzoval ich, aby milovali Božské Srdce horúcou láskou a tento oheň Božej lásky rozniesli po celej Prešovskej a Mukačevskej eparchii. Po kázni vyložil k úcte najsvätejšiu Eucharistiu.[13]

Po dokončení bohostánku v marci 1929 sa konala posviacka za účasti mnohých kňazov, bohoslovcov, sestier baziliánok, veriacich a rezbára Alojza Nevického. Posviacku vykonal vladyka Pavol, ktorý dal bohostánok urobiť a podaroval ho sestrám. V kázni hovoril o Božej láske a vysoko vyzdvihol úlohu sestier v cirkvi. Dojaté sestry veľmi plakali. Po svätej liturgii sa pomodlili moleben k Božskému Srdcu a suplikáciu. Na slávnosti sa vyzbieralo 668 Kč, ktoré vladyka odovzdal otcovi Jánovi Kokinčákovi[14], aby ich uložil v banke. O posviacke boli informovaní aj veriaci prostredníctvom krátkej správy v novinách *„Russkoje slovo"*. Do novoposväteného bohostánku pani Zajacová z vďačnosti, že sestra Mitrofana učila jej syna čítať a písať po ukrajinsky, kúpila 1,5 m hodvábnej látky pre bohostánok a 3 m na prestol. Rezbár Nevický na žiadosť vladyku vyrobil do bohostánku aj malú poličku na vykladanie najsvätejšej Eucharistie.[15]

V kaplnke sa príležitostne konali aj slávnostné sväté liturgie. Dňa 27. januára 1929 v nej vladyka Gojdič vysvätil Vasiľa Hopka[16] na subdiakona a 30. januára na diakona. Tieto svätenia prijal v kaplnke aj bohoslovec Michal Sabadoš[17] a diakonát František Haluška[18]. Po Veľkej noci bola v kaplnke sestier udelená sviatosť myropomazania trom deťom a prvé sväté prijímanie prijalo 36 detí prešovskej farnosti z 2. triedy, kde učila náboženstvo sestra Mitrofana, ktorá ich pripravovala na prijatie sviatostí zmierenia a Eucharistie. Po spoločných raňajkách s vladykom a deťmi v refektári rozdala sestra Mitrofana deťom sväté obrázky a potom si všetci urobili spoločnú fotografiu v záhrade kňazského seminára.[19]

Keď sa v prešovskej farnosti od 17. do 24. marca 1929 konali sväté misie pod vedením otca redemptoristu Jána Cyrila Zakopala[20], sestry sa na nich aktívne zúčastnili. Na prosbu otca misionára a prešovského farára Mirona Petrašoviča[21] mali na sta-

---

11 Spolok Matky ustavičnej pomoci bol zriadený v eparchii na žiadosť vladyku Pavla Gojdiča pre ženy, ktoré mali pomáhať kňazovi vo farnosti pri starostlivosti o chrám, chorých a chudobných ľudí a v šírení kresťanského ducha pri vzdelávaní detí v škole. Pozri: Архиерейское слово къ женщинамъ Епархіи Пряшевской. In: *РУССКОЕ СЛОВО*, r. 5, 1928, č. 8, s. 5 – 6 a č. 9, s. 4 a AGAP, f. BA, r. 1928, inv. č. 444, sign. 693. Prípis P. Gojdiča všetkým farárom. Prešov 18. 2. 1928.

12 Predstavená Iryna Sofija Oleksjuk, sestry Teofanija Teodosija Čajkivs´ka a Terézia Mária Baranekoá.

13 PASSP, *Історія дому*, s. 10, 14, 15, 19, 23, 24, 27, 28, 32, 35, 36, 42 a 44.

14 Po smrti Alexandra Kellöho bol Ján Kokinčák 14. februára 1929 menovaný za správcu majetku sestier služobníc. AGAP, f. BA, r. 1929, inv. č. 445, sign. 531.

15 PASSP, *Історія дому*, s. 30, 33 a Новости. Посвященіе прекрасного кивота каплицы сс.Служебниць. In: *РУССКОЕ СЛОВО*, r. 6, 1929, 14. 3. 1929, č. 11 (228), s. 16.

16 Vasiľ Hopko (1904 – 1976), blahoslavený mučeník, svätiaci gréckokatolícky vladyka v Prešove. BORZA, P.: *Blahoslavený Vasiľ Hopko, prešovský pomocný biskup (1904 – 1976)*. Prešov : Petra, 2003.

17 Michal Sabadoš (1904 – 1984), gréckokatolícky bohoslovec, od 2. augusta 1929 kňaz.

18 František Haluška (1906 – 1988), gréckokatolícky bohoslovec, od 28. augusta 1929 kňaz.

19 PASSP, *Історія дому*, s. 26, 38 – 40 a 43.

20 Ján Cyril Zakopal (1894 – 1974), gréckokatolícky redemptorista, v rokoch 1926 – 1931 pôsobil v Stropkove.

21 Miron Petrašovič (1890 – 1959), gréckokatolícky kňaz, v rokoch 1928 – 1950 farár v Prešove.

rosti adorácie pred vystavenou Eucharistiou a prípravu oltára Matky Božej na večernú modlitbu. Posledná misijná kázeň bola spojená s procesiou s misijným krížom po meste.[22]

Na sviatok Najsvätejšej Eucharistie 4. júla 1929 boli sestry na svätej liturgii v kaplnke sestier baziliánok, po ktorej bola hodinová adorácia za odprosenie, že sa v Prešovskej eparchii tento sviatok neslávi. Vladyka mal krásnu konferenciu, v ktorej vyzval sestry k horlivej modlitbe za ľudí tejto eparchie, aby vzdali úctu Ježišovi Kristovi prítomnému v Eucharistii.[23]

Smutnou udalosťou pre sestry bola nečakaná smrť otca Alexandra Kellöho v seminári, ktorý po udelení sviatosti pomazania chorých žene z farnosti Okružná, kde predtým pôsobil, spadol pred dverami svojho bytu a ešte v ten večer, 23. januára 1929, zomrel na následky mozgovej príhody. Vladyka Pavol povedal sestrám po panychíde, ktorú slúžil v ich kaplnke, že v ňom stratili veľkú oporu a dobrodinca.[24]

Sťahovanie sestier z kňazského seminára do biskupskej rezidencie

Sestry služobnice žili v kňazskom seminári do augusta 1929, kedy vladyka Gojdič kúpil za peniaze z kapituly dom pre sestry baziliánky, ktoré sa tam presťahovali spolu s dievčatami ubytovanými na internáte v biskupskej rezidencii. Do uprázdnených priestorov v rezidencii sa nasťahoval vladyka, ktorý dovtedy žil v kňazskom seminári. Čoskoro poprosil sestry služobnice, aby sa aj ony s ním presťahovali, a pozval ich pozrieť si nové bývanie. Priestory rezidencie sa v tom čase maľovali a pripravovali pre nových obyvateľov.[25]

Dňa 19. septembra 1929 sa sestry presťahovali do biskupskej rezidencie, a to do času, kým sa pre nich nevybuduje kláštor spolu so sirotincom, ako im vladyka prisľúbil ešte pred ich príchodom do Prešova. V tom čase už mal na tento účel kúpený pozemok na Táborisku.[26]

V rezidencii mali sestry k dispozícii biskupskú kaplnku, spálňu, šatník, pracovňu, ktorá mala slúžiť aj ako refektár a miestnosť pre návštevy, kuchyňu a práčovňu. Vladykovi pripravili kaplnku v inej miestnosti. Sestry boli poverené správou jeho kuchyne a dostali na starosť aj sakristiu v katedrálnom chráme. Sestra Mitrofana naďalej učila deti náboženstvo v škole a ostatné sestry pokračovali v šití bohoslužobných rúch. Vladyka ich vyzýval, aby teraz, keď budú mať menej práce ako v kňazskom seminári, sa za neho a celú Prešovskú eparchiu viac modlili.[27]

V nedeľu 17. marca 1929 posvätil vladyka kríž v kaplnke. O rok neskôr, 23. marca 1930, v nej za účasti mnohých veriacich posvätil krížovú cestu. Pôvodne ju mal posvätiť Dominik Metod Trčka[28], predstavený redemptoristov v Stropkove, ktorému

22 PASSP, *Історія дому*, s. 31, 32.

23 PASSP, *Історія дому*, s. 41, 42.

24 PASSP, *Історія дому*, s. 24, 25.

25 PASSP, *Історія дому*, s. 46.

26 PASSP, *Історія дому*, s. 47, 48.

27 PASSP, *Історія дому*, s. 46, 48 a 49.

28 Dominik Metod Trčka (1886 – 1959), gréckokatolícky kňaz, redemptorista, hieromučeník, prvý protoigumen michalovskej viceprovincie, pôsobil v Stropkove, Michalovciach a Sabinove. Väznený pre vieru a nespravodlivo odsúdený, zomrel vo väzení v Leopoldove. Beatifikovaný bol v roku 2001

povolenie udelil sám vladyka, ale nevieme, prečo sa tak nestalo.[29]

V kaplnke sa konali rôzne slávnosti. Ženy dobrodinky sestry naďalej finančne podporovali, aj ich kaplnku, prinášali kvety, svietniky či sviece. Najviac ich podporoval sám vladyka, prispieval im na cesty, zdravotné ošetrenia, habity, často aj otec Jozef Ďulaj, najmä na Veľkú noc a Vianoce. Vladyka sa vždy snažil priniesť sestrám z ciest malé suveníry – obrázky, medailóniky, obraz Božského srdca, z Ríma apoštolské požehnanie Svätého Otca s úplnými odpustkami v hodine smrti, obraz z Eucharistického kongresu v Záhrebe, a po návrate z pútnického miesta Máriapócs im dal obrázky.[30]

Duchovný život sestier služobníc

V sobotu 15. septembra 1928 určil vladyka Gojdič sestrám za stáleho spovedníka Emanuela Biharyho a za mimoriadneho spovedníka Jána Korotnokyho[31].[32] Kaplánom kaplnky sestier sa stal Alexander Kellö, ktorý každý deň ráno o 6.00 hodine slúžil svätú liturgiu, na ktorej bol často prítomný aj vladyka. Po jeho smrti slúžil sestrám sväté liturgie sám vladyka. Keď nemohol alebo bol odcestovaný, zastupoval ho jeho brat Štefan Gojdič[33], Ján Korotnoky alebo Emanuel Bihary.[34]

Spočiatku dával vladyka každý mesiac a na cirkevné sviatky sestrám konferencie. V novembri 1930 tým poveril Jozefa Ďulaja[35] a príležitostne aj iných kňazov. Na niektoré konferencie prichádzali aj sestry baziliánky, alebo sestry služobnice chodievali na pobožnosti, modlitby či konferencie do ich kaplnky alebo do kaplnky vladyku. Okrem pravidelných mesačných duchovných obnov mávali sestry trojdňovú obnovu pred sviatkom Nepoškvrneného počatia Panny Márie, kedy si sestry Eudokima, Mitrofana a Teónia obnovovali doživotné rehoľné sľuby. Sestra Kriskentia zložila doživotné sľuby až v auguste 1933 v Kristinopoli, kde si predtým vykonala duchovné cvičenia. V júli 1931 išli všetky štyri sestry po získaní dvojmesačného povolenia na vycestovanie[36] na duchovné cvičenia do Ľvova a zároveň navštívili spolusestry a príbuzných. Duchovné cvičenia im dával metropolita Šeptický. Duchovné

v Ríme. MANDZÁK, D. A.: Beato martire p. Dominik Metod Trčka. In: *Testimoni della fede. Esperienze personali e collettive dei cattolici in Europa centro-orientale sotto il regime comunista*. A cura di Jan Mikrut. Verona : Il segno dei Gabrielli editori, 2017, s. 141 – 155.

29 PASSP, *Історія дому*, s. 31, 66 a PASSP, f. Korešpondenčná agenda (ďalej: f. KA), inv. č. B1a, sign. 1. List P. Gojdiča, adresát nie je uvedený. Prešov, 16. 3. 1930. Tento list bol zaslaný sestrám a pravdepodobne aj D. M. Trčkovi.

30 PASSP, *Історія дому*, s. 56, 62, 70, 75, 82, 86, 88, 89, 91, 92, 98, 99, 102, 110, 121, 123, 126, 128, 129, 161 a 162.

31 Ján Korotnoky (1873 – 1931), gréckokatolícky kňaz, kanonik.

32 AGAP, f. PP, r. 1928, inv. č. 231, sign. 3379.

33 Štefan Gojdič (1887 – 1968), gréckokatolícky kňaz, v rokoch 1911 – 1939 učiteľ a neskôr aj riaditeľ Učiteľskej akadémie v Prešove.

34 PASSP, *Історія дому*, s. 83, 120, 121 a 136.

35 Vladyka Gojdič ho poveril službou duchovného vedenia sestier, ktoré o tom písomne informoval listom z 21. novembra 1930. Neskôr sa stal aj ich spovedníkom, o čom boli sestry informované v júli 1933, v rozhovore s vladykom a aj listom z eparchiálneho úradu. PASSP, f. KA, inv. č. B1a, sign. 2 a sign. 5; *Історія дому*, s. 79, 159 a AGAP, f. BA, r. 1930, inv. č. 446, sign. 4892.

36 Povolenie na polícii im pomohol vybaviť gréckokatolícky kňaz Emil Suchý (1885 – 1970), od roku 1927 biskupský tajomník.

obnovy viedol vladyka Pavol Gojdič, niekedy vladyka Dionýz Nyáradi[37] alebo otcovia baziliáni[38], ktorí im dávali aj exercície. V kaplnke sestier sa konali aj duchovné obnovy pre ženy.[39]

V mesiaci marec, každý večer o 20.00 hodine, prichádzal vladyka do kaplnky sestier a spolu s baziliánkami sa modlil moleben k svätému Jozefovi. Sestry boli presvedčené, že tento moleben sa dovtedy na Zakarpatí[40] neslúžil, lebo táto modlitba sa považovala za vplyv latinizácie. V júni sa spolu s vladykom chodili k baziliánkam modliť moleben k Božskému Srdcu. Aj Štedrý večer sestry prežívali v spoločenstve s vladykom a jeho rodinou.[41]

Sestry sa venovali taktiež apoštolátu modlitby, modliac sa za vladykov a kňazov, darovali im tzv. celodenné obety pri rôznych príležitostiach, najmä na meniny či kňazské alebo životné jubileá. Na prehĺbenie duchovného života si objednali knihy zo Žovkvy, kde mali baziliáni svoje vydavateľstvo, a začali odoberať aj časopisy, ľvovskú *„Novu Zorju"* a prešovské *„Russkoje slovo"* s jeho prílohou *„Da prijdet´ carstvije tvoje"*.[42]

Koncom roka 1933 pribudla do komunity sestier sestra Filareta Mária Fedina[43], ktorá sa stala aj novou predstavenou. Od decembra prevzala i písanie kroniky po sestre Eudokime, ktorá sa po uzdravení z dlhej choroby a rozlúčke s vladykom, kňazmi a dobrodincami sestier vrátila do Ľvova. Pri príchode do Prešova odovzdala sestra Filareta vladykovi Pavlovi dar od generálnej predstavenej Veroniky, nábederník, ktorý vyrobila sestra Andrea Katarína Hiščáková[44]. V marci 1934 sa komunita sestier

37 Dionýz Nyáradi (1874 – 1940), gréckokatolícky vladyka v Križevci, v rokoch 1922 – 1927 apoštolský administrátor Prešovskej eparchie, v rokoch 1938 – 1939 administrátor v Chuste na Podkarpatskej Rusi. MALACKO, M.: *Преосвященний владика др. Няраді – апостол і місіонер*. Dissertatio ad licentiam consequendam. Romae : 1994.

38 Boli to baziliáni: Josyf Zajačkivskyj, Hlib Hryhorij Kinach, Antonij Stankanynec´, Dionisij Demeter Tkačuk, Josafat Josyf Šandor, Onufrij Teodor Burdjak a Myron Kalynec´.

39 PASSP, *Історія дому*, s. 57, 58, 61 – 63, 72, 74, 80, 86, 87, 90, 91, 95, 102, 107, 117, 122, 127, 128, 130, 132, 160 a 175.

40 Pod Zakarpatím mysleli sestry východné Slovensko.

41 PASSP, *Історія дому*, s. 29, 65, 82, 123, 124 a 176.

42 PASSP, *Історія дому*, s. 28, 62, 66, 91, 92, 95, 97 a 129. Dionýz Zubrický si od sestier chodil každý týždeň vypožičiavať *"Novu Zorju"*.

43 Filareta Mária Fedina (1890 – 1974), gréckokatolícka sestra služobnica, sa narodila 24. marca 1890 v Cholejove v Haliči. Do kongregácie vstúpila 18. apríla 1909 a 28. augusta 1918 v Kristinopoli zložila doživotné sľuby. V čase prvej svetovej vojny bola poslaná so sirotami z Haliče na Moravu do Kyjova. Dňa 14. 11. 1933 prišla do Prešova, aby vystriedala sestru Eudokimu. Bola predstavená a od roku 1934 mala na starosti v spolupráci s eparchiálnym úradom správu sirotinca v Prešove. Od roku 1947, kedy bola zriadená na Slovensku viceprovincia Sv. Ducha, sa stala jej prvou viceprovinciálnou predstavenou a túto službu vykonávala do roku 1966. V roku 1949 po likvidácii reholí odišla so sestrami do Uherského Hradišťa, kde pracovala v nemocnici a od roku 1956 až do svojej smrti 23. 1. 1974 žila spolu so sestrami v Kolešoviciach. V čase komunizmu bola väznená. Zomrela 23. januára 1974 v Kolešoviciach. Pochovaná bola na mestskom cintoríne v Prešove. PASSP, f. Nezaradené a MANDZÁK, D. A.: *Dokumenty k akcii „P". Prešovský „sobor"*. Bratislava : ÚPN, 2014, s. 157.

44 Andrea Katarína Hiščáková (1912 – 2003), gréckokatolícka sestra služobnica, sa narodila 25. novembra 1912 v Belži pri Košiciach. Dňa 20. apríla 1931 zložila prvé rehoľné sľuby a pôsobila v Stanislavive. Od roku 1937 už pôsobila v Prešove, kde sa venovala výchovnej činnosti v eparchiálnom sirotinci a dievčatám v Krúžku sv. Anny. V roku 1947 sa stala zástupkyňou viceprovinciálnej predstavenej. Po násilnom vysťahovaní z Prešova v roku 1949 pôsobila v Uherskom Hradišti, neskôr v Kolešo-

rozrástla aj o sestru Iliu Júliu Erdek[45].[46]

Apoštolát sestier služobníc

Už 15. septembra 1928, päť dní po príchode do Prešova, sestry Eudokima a Mitrofana navštívili riaditeľa národnej školy Alexandra Dziaka[47], aby sa dohodli na učení náboženstva. Sestra Mitrofana si vybrala učenie malých detí v 1. a 2. triede, spolu štyri hodiny týždenne. Pripravovala deti na prijatie sviatosti zmierenia a Eucharistie, učila ich spievať piesne na svätú liturgiu, pripravovala s nimi vystúpenia na cirkevné sviatky. Pravidelne každý rok, približne dva týždne pred meninami vladyku Gojdiča, prichádzali za ňou deti nacvičovať program. V čase pobytu v seminári s nimi chodila do záhrady, úplne na koniec, aby nepočul ich spev. V deň menín, po svätej liturgii a raňajkách, ich priviedla k nemu, aby mu zablahoželali. Bol veľmi vďačný. Po blahoželaní im povedal peknú prednášku a pohostil ich tortou, ktorú dostal od sestier. Blahoželať k meninám alebo narodeninám chodili sestry aj duchovným otcom, sestrám baziliánkam či iným dobrodincom a v čase vianočných sviatkov im koledovali.[48]

Apoštolát sestier sa zameral aj na dievčatá z Krúžku sv. Anny. Sestry Eudokima a Mitrofana ich učili spievať cirkevné piesne, čítali im životopisy svätých, chodili na ich príležitostné predstavenia napr. na sviatok Nepoškvrneného počatia Panny Márie. Často ich sprevádzala predsedníčka spolku Anna Dubayová[49]. V kontakte boli aj s Mariánskou kongregáciou.[50] Za lásku a ochotu sa deti sestrám odvďačili, keď prišli s kyticami kvetov blahoželať sestre Mitrofane k meninám a ona im dala sväté obrázky a cukríky, alebo keď dievčatá z Krúžku sv. Anny darovali do kaplnky sestier oltárnu plachtu a kvety.[51]

---

viciach. V rokoch 1977 – 1980 vykonávala službu viceprovinciálnej predstavenej. Od roku 1991 žila v Košiciach a od roku 1994 v Prešove, kde 31. januára 2003 zomrela. PASSP, f. Nezaradené.

45 Ilia Júlia Erdek (1911 – 1980), gréckokatolícka sestra služobnica, sa narodila v Rus´kich Komarivcach (dnešná Zakarpatská Ukrajina). Dňa 17. novembra 1929 vstúpila do kláštora. Po ukončení noviciátu v Kristinopoli pôsobila do roku 1934 v Haliči a potom prišla do Prešova, kde pracovala na záhrade v sirotinci a pomáhala pri výchove sirôt. Po zložení doživotných sľubov 28. augusta 1938 pôsobila v Michalovciach a v Trebišove. Po likvidácii reholí odišla do civilu a 20 rokov pracovala v detskej nemocnici v Bratislave. Tam popri zamestnaní vyštudovala strednú zdravotnícku školu. Žila spolu s rodnou sestrou Helenou v byte, ktorý po odchode do dôchodku v roku 1971 vymenila za byt v Košiciach. Tam bola v neustálom kontakte so sestrami. V roku 1973 vážne ochorela. Zomrela 27. februára 1980 v Prešove, kde mala aj 3. marca 1980 pohreb. Je pochovaná na mestskom cintorína v Prešove. PASSP, f. Nezaradené.

46 PASSP, *Історія дому*, s. 171 – 174 a 179.

47 Alexander Dziak (1889 – 1929), gréckokatolícky kňaz, riaditeľ Národnej školy v Prešove v rokoch 1921 – 1929.

48 PASSP, *Історія дому*, s. 8, 19 – 22, 40 – 43, 46, 66, 72, 73, 110, 131, 157, 158, 174 – 176 a PASSP, f. KA, inv. č. B1a, sign. 4. List P. Gojdiča M. Michaleckej, ktorým ju poveruje učiť náboženstvo v šk. roku 1931/1932 v Národnej škole nachádzajúcej sa v kňazskom seminári. Prešov 4. 9. 1931.

49 Anna Dubayová, manželka kňaza Dezidera Dubaya, horlivá členka Zväzu ruských žien, mala na starosti výchovu dievčat z Krúžku sv. Anny. POTAŠ, M.: *Dar lásky*, s. 115 – 116 a PASSP, *Історія дому*, s. 8 a 23.

50 Mariánska kongregácia združovala študujúcu mládež a starala sa o ich duchovný život. POTAŠ, M.: *Dar lásky*, s. 117 – 124 a PASSP, *Історія дому*, s. 34.

51 PASSP, *Історія дому*, s. 23, 61 – 63, 130, 151 a 153.

Koncom septembra 1928 prebrali sestry po p. Karvátovej správu kuchyne v kňazskom seminári. Aktívne sa podieľali aj na živote prešovskej farnosti, pravidelne chodili na modlitby do katedrálneho chrámu, spolu s veriacimi, vladykom a kňazmi slávili cirkevné sviatky. Vďaka nim sa na sviatok sv. Jozafáta spieval moleben k úcte tohto svätca, keďže sestry na žiadosť prešovského farára Mirona Petrašoviča naučili bohoslovca Petríka[52] spievať túto modlitbu. Po molebene si veriaci uctili relikvie svätého mučeníka.[53]

Sestry sa starali aj o krásu Božích chrámov, čo bola ich charizma. Tejto misii sa venovali už od prvých dní svojho pobytu v Prešove. Začali šiť bohoslužobné rúcha. Prvé ušili pre Alexeja Kellöho[54], švagra vladyku Gojdiča. Ušili aj oltárne plachty do novozriadenej farnosti v Prahe a poslali tam šesť lentionov a dva ilitony. Neskôr ušili rizy aj do svojej kaplnky. Posvätil im ich Alexander Kellö. Pred Vianocami 1928 prišlo k sestrám desať žien, ktoré šili oblečenie pre chudobné deti. Emil Suchý požiadal sestry, aby uhaftovali[55] do Ameriky zástavy. Redemptorista Dominik Metod Trčka, predstavený kláštora v Stropkove, zasa prosil sestry, aby kúpili látku biely atlas na vyloženie vnútra bohostánku a vhodnú látku na ušitie dvoch kňazských rúch do ich kláštornej kaplnky. Neskôr prosil o ušitie oltárnej plachty do chrámu v Michalovciach. Za obidve zákazky zaplatil a poslal sestrám aj ďakovný list. Na požiadanie Anny Jakšovej ušili z bieleho hodvábu stichár, ktorý chcela podarovať vladykovi Pavlovi na Vianoce. Na požiadanie Emila Suchého ušili liturgické rúcho pre Jozefa Ďulaja ako dar k vymenovaniu za kanonika. Šili liturgické predmety a opravovali kňazské rúcha aj pre ďalších kňazov[56] a vyzdobili vnútro bohostánku, ktorý vyrobil Alojz Nevický na požiadanie vladyku pre kláštor otcov baziliánov v Mukačeve. Keď na eparchiálny úrad prišiel list z farnosti Varadka od Mikuláša Burika[57], ktorý žiadal, aby sa pre filiálny chrám v Nižnej Polianke dali ušiť dve kňazské rúcha, vladyka do podacieho protokolu napísal, aby rizy ušili sestry služobnice z jednoduchého materiálu a peniaze sa mali použiť z fondu pre chudobné chrámy.[58]

Sestry sa venovali aj ďalšej oblasti rehoľnej charizmy – navštevovali chorých doma alebo v nemocnici a povzbudzovali ich malými pozornosťami, milým slovom a modlitbou. Do nemocnice na prosbu vladyku priniesli hrozno a v predvečer Kristovho narodenia vianočné pečivo. Často navštevovali aj rodičov vladyku a starali sa o jeho otca Štefana[59] až do jeho smrti. Neskôr sa starali aj o jeho chorú mamu Annu. Sestra Kriskentia pri nej dva mesiace nocovala, kým nevyzdravela. Mala problémy s nohou, ktorú bolo potrebné 2 – 3-krát denne masírovať a pripravovať kúpeľ. Sestry sa každý večer vo vla-

52 Pavol Petrík (1904 – ?), gréckokatolícky bohoslovec, od 13. júna 1929 kňaz.

53 PASSP, *Історія дому*, s. 10, 16, 23, 24, 35 a 36.

54 Alexej Kellö (1893 – 1962), gréckokatolícky kňaz, v rokoch 1927 – 1945 správca farnosti vo Svidníku.

55 Výrazový prostriedok je zo sféry hovoreného úzu sestier služobníc, pravdepodobne odvodený z poľského slova haft = výšivka. Označoval ručné vyšívanie vzorov plným stehom na látku, v tomto prípade na liturgické rúcha a predmety, a to zlatou alebo hodvábnou niťou.

56 Napríklad Mirona Petrašoviča, Michala Sabadoša, Františka Halušku, Eustacha Hliboveckého či Alumneum.

57 Mikuláš Burik (1894 – ?), gréckokatolícky kňaz vo Varadke v rokoch 1927 – 1950.

58 AGAP, f. PP, r. 1930, inv. č. 233, sign. 1408 a PASSP, *Історія дому*, s. 17, 33, 34, 73, 74, 88, 99, 103, 122, 124, 126, 130, 154 a 155.

59 Štefan Gojdič (1857 – 1929), gréckokatolícky kňaz, otec vladyku Pavla.

dykovej kaplnke modlili sv. ruženec za jeho rodinu. Navštevovali a opatrovali aj ďalších ľudí[60], aj k nim prichádzal napr. muž z Rokytova s chorou rukou a iní ľudia. Po vyliečení im niektorí prišli poďakovať a odmenili ich za službu lásky finančným darom pre kaplnku alebo pre ich potreby. Naďalej sa venovali apoštolátu modlitby. Za sestrami prichádzali ľudia s prosbou o modlitby za seba a svojich príbuzných.[61]

K sestrám už v prvých dňoch od ich príchodu do Prešova prichádzalo na návštevu veľa ľudí. Boli to už spomínaní dobrodinci, ale aj mnohí kňazi a biskupi, ktorí navštívili vladyku Gojdiča, a on ich priviedol aj na návštevu k sestrám.[62] Prichádzali aj redemptoristi, Cyril Zakopal či Dominik Metod Trčka.[63] V apríli 1934 redemptorista Vasiľ Musil[64] prišiel k sestrám s ponukou, aby zakúpili dom v blízkosti ich kláštora, ktorý bol práve na predaj, a tak začali svoju apoštolskú činnosť aj v Michalovciach. Predstavená sestra Filareta prisľúbila, že o tom bude informovať generálnu predstavenú.[65]

Prichádzali k nim aj sestry služobnice, ktoré sa cestou zastavili v Prešove. Sestry sa vzájomne navštevovali so sestrami baziliánkami. V neposlednom rade sa často navštevovali s vladykovou rodinou a dobrodinkami. Dokonca boli spolu na výlete so sestrami baziliánkami a vladykovou mamou, keď išli na návštevu rodiny Kellöovej do Svidníka na vladykovom aute. Na spiatočnej ceste sa zastavili na návštevu u otca Emanuela Biharyho, ktorý bol v tom čase v Bardejovských kúpeľoch na liečení.[66]

Nové duchovné povolania

Keď sa generálna predstavená Veronika po otvorení misie v Prešove vracala do Ľvova, zastavila sa v Užhorode, aby sa stretla s kandidátkami, ktoré chceli vstúpiť do kongregácie sestier služobníc.[67] Dňa 21. septembra 1928 poslala vladykovi ďakovný list, v ktorom ho informovala aj o nových duchovných povolaniach v Užhorode, kde o vstup do kongregácie požiadalo pätnásť dievčat, z ktorých iba šesť bolo prijatých, lebo ostatné dievčatá nemali v poriadku všetky náležitosti potrebné pre vstup do rehole.[68]

---

60 Sestru baziliánku Vasyliju Olenu Hlibovyc´ku, kňaza Emanuela Biharyho, dobrodinky Annu Jakšovú, Helenu Kellöovú, Štefániu Kokinčákovú, rodinu Kapišinskú, syna pani Zajacovej, pani Sedlákovú a Gizelu Amrejovú.

61 PASSP, *Історія дому*, s. 12, 13, 16, 19, 30, 33, 34, 36, 47, 56, 61 – 63, 78, 84 – 86, 95, 96, 130, 134, 152, 155, 156, 166.

62 Z biskupov to boli: Nykyta Budka, Josafat Kocylovs´kyj, Dionýz Nyáradi, Konstantyn Bohačevskyj a Mykolaj Čarnec´kyj, z baziliánov: Stepan Rešetylo, Polikarp Bulyk, Joakym Joan Choma, Leontín Dlhý, Onufrij Burdjak, Dionisij Tkačuk a Josyf Zajačkivskyj a z kňazov: Dionýz Zubrický, Vasiľ Hopko, Emerik Sedlák a Josyf Slipyj. PASSP, *Історія дому*, s. 8, 22, 28, 30, 36, 40, 42, 45, 57, 58, 72, 80, 87 a 115.

63 PASSP, *Історія дому*, s. 15, 18, 31 a 74.

64 Vojtech Vasiľ Musil (1897 – 1947), gréckokatolícky kňaz, redemptorista, misionár, v rokoch 1924 – 1931 pôsobil v Stropkove a potom v Michalovciach.

65 PASSP, *Історія дому*, s. 179.

66 PASSP, *Історія дому*, s. 2, 23, 28, 39, 43, 56, 62, 64, 71, 73, 78, 92, 96, 98, 99, 102, 138, 151, 156, 158, 159 a 169.

67 PASSP, *Історія дому*, s. 7, 8.

68 AGAP, f. Prezidiálne spisy 1890 – 1950 (ďalej: f. PS), r. 1929, inv. č. 64, sign. 51. List V. Harhil´ P. Gojdičovi. Ľvov 21. 9. 1928.

Sestry v Prešove sa veľmi rýchlo zaradili do života miestnej cirkvi – starali sa o výchovu detí, mladých dievčat, šili bohoslužobné rúcha a plachty, navštevovali chorých a pravidelne sa zúčastňovali na liturgických modlitbách v katedrálnom chráme, takže ich verný rehoľný život začal oslovovať aj iných. Okrem toho si v lete 1928 celá eparchia mohla, ešte pred ich príchodom, vypočuť v chrámoch alebo prečítať v časopise *„Dušpastyr´“* „Arcipastierske slovo k veriacim Prešovskej eparchie“, v ktorom okrem iného vladyka Gojdič vyzýval dievčatá k odpovedi na volanie Boha k zasvätenému životu.[69]

Čoskoro začali prichádzať prvé dievčatá, ktoré mali záujem o rehoľný život. S každou záujemkyňou vykonali sestry rozhovor a na základe toho rozhodli, či ju prijmú alebo nie. Po pohovore musela kandidátka a jej rodičia, resp. vychovávatelia, podpísať „Výňatok z Konštitúcie Kongregácie sestier služobníc presvätej nepoškvrnenej Panny Márie“:

„Č. 53. Každá sestra má so sebou priniesť do kongregácie veno, aké určí provinciálna predstavená so svojou radou, i výbavu, čo vystačí na čas skúšky, a 400 zl. na habit.

Č. 54. Veno sa má pred obliečkou odovzdať monastieru alebo aspoň jeho odovzdanie potvrdiť formou, ktorú vyžaduje civilné právo, a v takom prípade má byť odovzdané najneskôr pred zložením sľubov.

Č. 56. Pokiaľ sestra opúšťa kongregáciu, má sa jej odovzdať celé veno, ale bez úrokov, ktoré patria kongregácii.

Č. 57. V prípade úmrtia sestry po sľuboch, aj dočasných, taktiež aj novicky či kandidátky, jej veno patrí kongregácii. Podobne i všetko to, čo priniesla ako výbavu.

Č. 81. Sestry s dočasnými alebo večnými sľubmi sa nemôžu darovaním zriekať vlastných dobier.

Č. 87. Všetko, čo sestry nadobudnú po zložení sľubov, aj novicka či kandidátka svojou prácou či iným spôsobom, okrem prípadu dedičstva a zápisu, patrí kongregácii. Preto si nič nemôžu ponechať, ale všetko odovzdať na spoločné užívanie.

Č. 246. Sestra, ktorá odchádza alebo je prepustená z kongregácie, novicka aj kandidátka, nemôžu v nijakom prípade vymáhať od kongregácie akúkoľvek náhradu či mzdu. Má sa jej odovzdať celé veno, ale bez úrokov, a tiež všetko ostatné, čo priniesla do kongregácie, a to v takom stave, v akom sa nachádza v čase odchodu sestry z kongregácie. Nemôže preto vymáhať od kongregácie nové veci alebo iné namiesto svojich, ak sa pokazili alebo celkom zničili. Všetky osoby, ktoré vstupujú do kongregácie, podriaďujú sa bezvýhradne Konštitúcii tejto kongregácie.“[70]

Okrem výňatku z Konštitúcie vedenie rehole vypracovalo aj ďalší zoznam – „Podmienky na prijatie kandidátok do Kongregácie s. služobníc presv. nep. P. Márie“:

„1. katolícka viera a náboženská výchova,

2. dcéra zákonne zosobášených a príkladných rodičov,

3. nebola viazaná sľubmi v inej kongregácii,

[69] Архипастырское слово къ вѣрникамъ Епархіи Пряшевской. In: *ДУШПАСТЫРЬ*, r. 5, 1928, č. 6 – 7, s. 152 – 158.

[70] PASSP, f. KA, inv. č. A3c, sign. 3. *Витяг з Уставів Згромадження Сестер Служебниць Пресвятої Непор. Д. Марії.* Do slovenčiny z ukrajinského jazyka preložil o. Marko Durlák.

4. vzorné správanie,

5. úplne zdravá, fyzicky a rozumovo dobre vyvinutá,

6. vek: 15 – 20 rokov. Tie, čo majú vzdelanie, prijímajú sa do veku 25 rokov i vyššie,

7. nemá záväzok starať sa o rodičov,

8. vzdelanie: od šiestej triedy po najvyššiu. Ak kandidátka nemá vyššie vzdelanie, má ovládať nejaké ženské remeslo, ako napr. šiť, vyšívať, pracovať v záhrade, variť, gazdovať či čokoľvek iné,

9. hotovosť: najmenej 300 švajčiarskych frankov v zlate,

10. výbava: posteľ, 3 páry obuvi, zo všetkej bielizne po 6 ks, svetské oblečenie, sviatočné i všedné, aby vystačilo najmenej na 6 mesiacov, a 400 zlatých na rehoľný habit.

Neprijímajú sa také, ktoré pracovali alebo pracujú ako slúžky; také, ktorých rodičia nemajú dobrú povesť; také, ktoré majú v rodine chorých na infekčné choroby, najmä kožné, a tiež choré mentálne či nervovo.

Z iného obradu možno prijať len vo výnimočných prípadoch a zo závažných dôvodov. Vdovy a bezdomovkyne sa neprijímajú."[71]

Dievčatá prišli požiadať o vstup do kláštora samy, s rodičmi alebo kňazom svojej farnosti, iné svoj záujem o rehoľný život písomne adresovali na eparchiálny úrad. Vladyka o tom informoval sestry, lebo ako napísal v poznámke v Podacom protokole z r. 1930, prijatie bolo „vo výlučnom rozhodnutí predstavených sestier služobníc".[72]

Už v novembri 1928 otec Ján Cyril Zakopal na ceste do Stropkova navštívil sestry vo veci prijatia jedného dievčaťa do rehole.[73] O niekoľko dní neskôr sa prišli prihlásiť dve rodné sestry, Mária a Katarína Hiščákove z Belže, o ktorých miestny kňaz vydal dobré svedectvo. Staršia Mária nebola úplne zdravá a tiež mali chorú ležiacu matku, o ktorú sa musel niekto starať. Nakoniec bola prijatá len mladšia Katarína Hiščáková, ktorá pred odchodom do noviciátu v Kristinopoli[74] priniesla 1 000 Kč. V januári prišla k sestrám kandidátka Katarína Legnavská[75] zo Snakova, ktorá odišla do novi-

---

71 Archivio generale della Congregazione delle Suore Ancelle di Maria Immacolata, Roma (ďalej: AGSAR), f. 500. Provincie. 510. Ucraina. 513.1. Candidati (postulanti). *Услівя приняття кандидаток до Згромадження СС. Служебниць Пресв. Неп. Д. Марії.* Do slovenčiny z ukrajinského jazyka preložil o. Marko Durlák.

72 AGAP, f. BA, r. 1929, inv. č. 445, sign. 276 a f. PP, r. 1928, inv. č. 231, sign. 2916, r. 1929, inv. č. 232, sign. 442, 616, 2880, r. 1930, inv. č. 233, sign. 315, 1383, 2892, 3468, r. 1931, inv. č. 234, sign. 896, 3258, r. 1932, inv. č. 235, sign. 215, 1214, 1430 a 2727.

73 PASSP, *Історія дому*, s. 15.

74 Noviciát sestier služobníc bol 22. júna 1894 presťahovaný zo Žužeľa do Kristinopoľa v Stanislavivskej eparchii (dnešná Ivano-Frankivs´ká eparchia), kde pôsobili otcovia baziliáni, ktorým bola zverená formácia sestier. Noviciát tu existoval do roku 1944, kedy bol pri prechode frontu počas druhej svetovej vojny zničený. SLAWUTA, D. G.: *Modlitba a služba. Životopis Božej služobnice Jozafáty Hordaševskej*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2009, s. 86 – 88.

75 Katarína Legnavská bola prijatá do rehole pravdepodobne už skôr, možno už v septembri 1928 v Užhorode, o čom písala generálna predstavená V. Harhil´ vladykovi P. Gojdičovi. AGAP, f. PS, r. 1929, inv. č. 64, sign. 51. 1928. Eustochia Katarína Legnavská (1905 – 2003), gréckokatolícka sestra služobnica, sa narodila 15. januára 1905 v Snakove. Rehoľnú formáciu začala 28. januára 1929 v noviciáte v Kristinopoli, kde 1. februára 1931 zložila prvé rehoľné sľuby. Pôsobila vo Ľvove, Mykulyčyne a Bučači, kde pracovala v kuchyni. Doživotné sľuby zložila 28. augusta 1937 v Prešove. Pôsobila v Michalovciach, v rokoch 1942 – 1945 v Ľutine a do r. 1949 opäť v Michalovciach. Po likvidácii

ciátu. Ďalšou kandidátkou, ktorú sestry prijali, bola Veronika Tatárová[76] z Malého Lipníka, s ktorou pricestoval aj kňaz Andrej Zima[77] a prihováral sa za jej prijatie. V období od septembra 1928 do apríla 1934 sa do kláštora hlásilo okolo 50 dievčat, z ktorých bolo prijatých desať a v reholi zostalo šesť dievčat. Okrem vyššie spomínaných to boli: Mária Kucháriková[78] z Okružnej, Júlia Sidlárová[79] z Kapišovej a Helena Frajtová[80] z Geraltova.

---

reholí odišla so sestrami do Uherského Hradišťa, kde pracovala do r. 1956 ako zdravotná sestra. Následne ako zdravotníčka pracovala v Domove dôchodcov v Kolešoviciach, kde až do r. 1986 žila ako dôchodkyňa. Ďalších päť rokov na dôchodku prežila v Charitnom domove v Sládečkovciach. V rokoch 1991 – 2000 žila v Ľutine. Zomrela 9. marca 2003 v Michalovciach, kde prežila posledné roky svojho života. PASSP, f. Nezaradené.

76 Gabriela Veronika Tatarová (1909 – 1999), gréckokatolícka sestra služobnica, sa narodila 20. mája 1909 v Malom Lipníku. Rehoľnú formáciu začala 9. mája 1930 v noviciáte v Kristinopoli, kde 10. mája 1932 zložila prvé rehoľné sľuby. V rokoch 1935 – 1943 pracovala ako kuchárka v sirotinci v Prešove, potom dva roky pôsobila v Trebišove. V roku 1945 sa vrátila do Prešova, odkiaľ odišla v roku 1947 do Uherského Hradišťa, kde do roku 1956 pracovala ako ošetrovateľka. Potom spolu so sestrami pracovala v Domove dôchodcov v Kolešoviciach a do roku 1986 tam žila ako dôchodkyňa. Ďalších päť rokov na dôchodku prežila v Charitnom domove v Sládečkovciach. Od r. 1991 do svojej smrti 23. júla 1999 žila v Ľutine, kde je aj na miestnom cintoríne pochovaná. PASSP, f. Nezaradené.

77 Andrej Zima (1886 – 1975), gréckokatolícky kňaz v Malom Lipníku v rokoch 1925 – 1950.

78 Vasilia Mária Kuchariková (1913 – 1986), gréckokatolícka sestra služobnica, sa narodila 5. októbra 1913 v Kereštveji (dnes Okružná) pri Prešove a do rehole vstúpila 19. augusta 1933. Po noviciáte a zložení prvých rehoľných sľubov 21. februára 1936 v Kristinopoli sa vrátila do Prešova. V sirotinci v Prešove šila a pomáhala s hospodárstvom, chodila so sestrami na zbierky pre siroty, kde silne prechladla, ochorela na zápal pľúc a dostala tuberkulózu. Niekoľkokrát sa liečila v pľúcnych sanatóriách, kde ju zastihla likvidácia reholí. Po odchode zo sanatória prišla k sestrám do Charitného domova v Sládečkovciach (dnes Močenok) a v roku 1969 odišla do Prešova, kde do roku 1974 pomáhala sestrám pri šití bohoslužobných predmetov. Na nátlak štátnych úradov, ktoré nútili sestry odísť z Prešova, sa vrátila do Sládečkoviec, kde 2. marca 1986 zomrela. Tam bola 4. marca 1986 aj pochovaná. Jej telesné pozostatky boli 27. mája 2005 prenesené do Prešova a uložené na mestskom cintoríne. PASSP, f. Nezaradené.

79 Justína Júlia Sidlárová (1913 – 2002), gréckokatolícka sestra služobnica, sa narodila 14. októbra 1913 v Kapišovej pri Svidníku a do rehole vstúpila 14. júla 1932. Po noviciáte v Kristinopoli zložila 15. júla 1934 prvé rehoľné sľuby v Prešove a doživotné 28. augusta 1940. V sirotinci v Prešove pomáhala pri výchove sirôt a zároveň študovala na Gréckokatolíckej ruskej učiteľskej akadémii. Od roku 1942 pôsobila v Ľutine, kde sa v roku 1943 začal budovať kláštor s materskou školou. Učila na Štátnej ľudovej a meštianskej škole a pracovala vo farskej katechéze so ženami a deťmi. Tu ju v roku 1950 s ďalšími sestrami zastihla likvidácia reholí. Pre slabú informovanosť, dezorientáciu a vzdialenosť predstavených sa sestry po návrhu štátnych úradov ísť do centralizačných kláštorov alebo do civilu rozhodli pre civilný život. Sestra Justína pracovala v civilných zamestnaniach v Trebišove, Košiciach a Svidníku a v roku 1961 si obliekla habit a odišla k sestrám do Sládečkoviec. Po obnove Gréckokatolíckej cirkvi sa v roku 1969 vrátila do Prešova, kde s výnimkou 3 rokov (v rokoch 1972 – 1975 žila opäť v Sládečkovciach) žila až do roku 2001. Spolu so sestrami sa starala o vladyku Vasiľa Hopka. V rokoch 1966 – 1985 zastávala funkciu viceprovinciálnej zástupkyne alebo radkyne. Bola zástankyňou toho, aby sa sestry modlili aj po slovensky. Posledný rok života prežila v michalovskej komunite, kde zomrela 4. mája 2002. Pohrebné obrady v katedrálnom chráme v Prešove vykonal arcibiskup a metropolita Ján Babjak za účasti kňazov, sestier a veriacich. Pochovaná je na mestskom cintoríne v Prešove. PAASP, f. Nezaradené.

80 Onisima Helena Frajtová (1914 – 2000), gréckokatolícka sestra služobnica, sa narodila 16. novembra 1914 v Geraltove pri Prešove a do rehole vstúpila 14. júla 1932. Po noviciáte v Kristinopoli zložila 15. júla 1934 prvé rehoľné sľuby v Prešove a doživotné 28. augusta 1940. Do roku 1937 pôsobila v Prešove v sirotinci, kde mala na starosti záhradu. Potom spolu s ďalšími sestrami odišla do Michalo-

Častým dôvodom neprijatia bolo, že dievčatá nemali potrebné veno, nehodili sa pre prácu v kongregácii, trpeli nejakým telesným postihom, boli negramotné, mali vysoký alebo nízky vek alebo sa v ich rodine nemal kto postarať o starých či chorých rodičov.[81]

Kontakt s generálnym vedením

Po príchode na Slovensko boli sestry v blízkom kontakte s generálnym vedením vo Ľvove, na čele ktorého stála generálna predstavená Veronika. V spomínanom období vykonala dve kanonické vizitácie miestnej komunity v Prešove, a to v čase od 22. mája do 3. júna 1930 a od 18. do 28. mája 1933. V čase vizitácie navštívila vladyku Gojdiča, miestnych kňazov, sestry baziliánky a dobrodincov sestier.[82]

Ďalší spôsob kontaktu generálneho vedenia so sestrami bola korešpondencia. Niektoré listy sestry prepísali do kroniky, o obsahu iných napísali iba krátku poznámku. Išlo spolu o 27 listov. Týkali sa správ o voľbách delegátok na generálnu kapitulu, resp. o voľbách generálneho vedenia na kapitule[83], ďalšie mali formačný charakter, napr. podmienky na prijatie jubilejných odpustkov, smernice k výchove sestier, o úcte k sv. Jozefovi, novena k sviatku Nepoškvrneného Počatia presvätej Bohorodičky, nariadenie apoštolského vizitátora kongregácie redemptoristu otca Jozefa Schreiversa[84], povolenie obnoviť rehoľné sľuby pre sestru Kriskentiu či pozvanie k modlitbe za baziliánsky rád pri príležitosti 50. výročia svätej reformy na Ukrajine. Listami boli sestry informované aj o úmrtí spolusestier, aby sa za nich modlili predpísané modlitby.[85]

---

viec na pozvanie redemptoristov. Tam sa zakrátko začalo s budovaním kláštora s materskou školou a internátom pre dievčatá, kde pracovala. Chodila so sestrami na zbierky na kláštor po celej republike. V roku 1949 odišla k sestrám do Uherského Hradišťa, kde pracovala v nemocnici na očnom oddelení a tam si urobila aj ošetrovateľský kurz. Po nútenom odchode sestier z nemocnice v roku 1956 odišla s nimi do Domova dôchodcov v Kolešoviciach. Čoskoro bola pre pomoc sestrám z Ukrajiny, ktoré sa ukrývali v Československu, v rokoch 1956 – 1961 väznená v Pardubiciach. Z väzenia sa vrátila s podlomeným zdravím, ale nebolo jej umožnené prísť do Kolešovíc, a preto odišla k sestrám na Slovensko do Charitného domova v Sládečkovciach. V rokoch 1969 – 1974, po obnove Gréckokatolíckej cirkvi, pôsobila na východnom Slovensku v Košiciach, Michalovciach a Prešove. Potom sa opäť vrátila do Sládečkoviec, kde žila do roku 1991, a do roku 2000 v Ľutine. Zomrela 26. novembra 2000 v Michalovciach, kde je aj na mestskom cintoríne pochovaná. PASSP, f. Nezaradené.

81 PASSP, *Історія дому*, s. 29, 33, 35, 44, 45, 49, 50, 58, 63, 74, 76, 106, 107, 123, 126 a AGAP, f. PP, r. 1929, inv. č. 232, sign. 2386. Na biskupský úrad prišla žiadosť dvoch dievčat z farnosti Sačurov o prijatie do kongregácie sestier služobníc. Žiadosť bola zaevidovaná 6. júla 1929. Pravdepodobne ide o tie isté dievčatá, ktoré po pohovore so sestrami 2. augusta 1929 neboli prijaté do kongregácie.

82 PASSP, *Історія дому*, s. 70, 71, 136 – 140, 150 a 151.

83 PASSP, *Історія дому*, s. 11, 12, 20, 21, 37, 178 a 179; AGAP, f. PS, r. 1929, inv. č. 64, sign. 31. J. Schreivers P. Gojdičovi – protokol z generálnej kapituly sestier služobníc konanej vo Ľvove 9. mája 1929 a dodatok k prvému protokolu z 10. mája 1929; f. PS, r. 1934, inv. č. 69, sign. 35. J. Schreivers P. Gojdičovi – protokol z generálnej kapituly sestier služobníc konanej 4. júla 1934.

84 Jozef Schreivers (1876 – 1945), belgický redemptorista, protoihumen, na pozvanie metropolitu A. Šeptického v roku 1913 prišiel do Haliče a položil základy východnej vetvy redemptoristov na Ukrajine. V rokoch 1928 – 1945 bol apoštolským vizitátorom kongregácie sestier služobníc. *Отець Йосиф Схрейверс – бельгійський редемпторист в українській Церкві*. Упорядник Піх Р. Львів : Видавничий відділ редемптористів «Місія Христа», 2016.

85 PASSP, *Історія дому*, s. 49, 50 – 55, 99, 103 – 105, 119, 122, 125, 132, 133, 136, 155 a 162.

Veľkou udalosťou bolo schválenie kongregácie sestier služobníc Svätou stolicou a novej Konštitúcie[86], ktorá bola zaslaná na schválenie do Ríma, ako o tom informovala generálna predstavená listom zo 4. decembra 1929. Svätý Otec Pius XI.[87] 27. júla 1932 udelil kongregácii pápežské právo a schválil jej novú Konštitúciu. Sestry za tento dar ďakovali predpísanými modlitbami a na sviatok Narodenia presvätej Bohorodičky spoločne v komunitách oslávili túto udalosť svätou liturgiou, slávnostným obedom a rekreáciou. List sa mal prečítať pri spoločnom jedle a uchovať v archíve domu.[88] Neskôr bol sestrám zaslaný list s prednáškou baziliána otca Josyfa Zahvijs´kého[89], magistra noviciátu sestier služobníc v Kristinopoli, ktorú sestrám povedal pri príležitosti schválenia kongregácie.[90]

O tejto významnej udalosti informoval aj časopis *„Nova Zorja"*. Boli v ňom publikované tri články o schválení kongregácie sestier služobníc a stretnutí generálnej predstavenej Veroniky so Svätým Otcom Piom XI. V článku z 1. augusta 1932 sa píše: „Z vierohodných zdrojov sme sa dozvedeli, že Apoštolská stolica schválila raz a navždy Kongregáciu sestier služobníc nepoškvrnene počatej Panny Márie a jej pravidlá na skúšobnú dobu sedem rokov. Je to prvá ženská kongregácia v našej cirkvi schválená priamo Apoštolskou stolicou. Táto kongregácia sestier služobníc zahŕňa domy nielen v Haliči, ale aj na Zakarpatí, v Juhoslávii, Kanade a Brazílii. Po vydaní dekrétu o schválení kongregácie a Konštitúcie bude zvolaná mimoriadna generálna kapitula sestier služobníc všetkých hore uvedených oblastí, s cieľom zvoliť generálnu predstavenú a jej radkyne. Táto generálna kapitula má tiež rozhodnúť, kde bude sídlo generálneho domu kongregácie. V priebehu 40 rokov sa kongregácia sestier služobníc rozrástla v nádherný strom. Za ten čas sa rozšírili nielen do všetkých našich eparchií, ale svojou činnosťou si získali uznanie a lásku u ľudí. Želáme kongregácii sestier služobníc všetko najlepšie." Ďalší článok citoval Dekrét Svätého Otca Pia XI. o schválení kongregácie v doslovnom preklade vzhľadom na historickú váhu aktu, ktorý pripravila kancelária Kongregácie pre východné cirkvi. Dekrét bol podpísaný sekretárom kardinálom Sincerom[91] a adsesorom Cicognanim[92].[93]

Vladyku Gojdiča o tejto udalosti informoval apoštolský vizitátor Jozef Schreivers listom z 13. augusta 1932, v ktorom zhrnul svoje úlohy v troch bodoch:

„1. dohliadnuť na presný preklad Konštitúcie do ukrajinského jazyka a predložiť ju Kongregácii pre východný obrad na revíziu;

---

86 ВЕЛИКИЙ, А.: *Нарис історії Згромадження СС. Служебниць П.Н.Д.М.* Рим : Видавництво Сестер Служебниць, 1968, s. 291-303 (ďalej: ВЕЛИКИЙ, А.: *Нарис історії*).

87 Pius XI., vlastným menom Ambrogio Damiano Achille Ratti (1857 – 1939), pápež v rokoch 1922 – 1939.

88 PASSP, *Історія дому*, s. 59, 60 a 115 – 117.

89 Josyf Zahvijs´kyj (1898 – 1957), ukrajinský bazilián, magister noviciátu sestier služobníc v Kristinopoli v rokoch 1931 – 1937 a 1942 – 1946.

90 PASSP, *Історія дому*, s. 120.

91 Luigi Sincero (1870 – 1936), kardinál, v rokoch 1927 – 1936 bol sekretárom Kongregácie pre východné cirkvi.

92 Amleto Giovanni Cicognani (1883 – 1973), kardinál, v rokoch 1928 – 1933 assessor Kongregácie pre východné cirkvi.

93 PASSP, *Історія дому*, s. 108, 109.

2. navrhnúť dátum, odkedy novoschválená Konštitúcia nadobudne platnosť v kongregácii;

3. oboznámiť sestry v Kanade a Brazílii, že všetky domy v kongregácii sú zlúčené a spadajú pod generálne vedenie, a teda v tomto období nesmú zvolávať žiadne provinciálne kapituly za účelom volieb."[94]

Celá udalosť schválenia kongregácie a novej Konštitúcie sa zavŕšila audienciou generálnej predstavenej Veroniky u Svätého Otca Pia XI., o ktorej 7. mája 1933 opäť priniesol správu časopis *„Nova Zorja"*. Generálna predstavená bola na audiencii 22. apríla 1933 o 18.15 hod.: „Na audiencii u Svätého Otca bola okrem generálnej predstavenej sestry Veroniky prítomná aj generálna sekretárka a miestna predstavená.[95] Audiencia sa uskutočnila v osobitnej miestnosti, zrejme hneď vedľa súkromnej knižnice Svätého Otca. Po príchode Svätého Otca mu jeho komorník predstavil generálnu predstavenú sestier služobníc prečistej Panny Márie rusko-katolíckeho obradu, ktorá sa prišla poďakovať Jeho Svätosti za láskavé schválenie ich inštitútu a pravidiel. Svätý Otec sa najprv obrátil na o. T. Haluščyns´kého[96] s otázkou, akým jazykom hovoria prítomné sestry. Keď sa dozvedel, že vedia po nemecky, v nemeckom jazyku láskavo oznámil, že kongregácia prešla skúškou a tak mohla byť schválená Apoštolskou stolicou. Potom sa opýtal, koľko je všetkých sestier, kde majú svoje domy a čomu sa venujú. Nakoniec udelil im, všetkým sestrám a celej kongregácii apoštolské požehnanie. Audiencia veľmi dobre zapôsobila na sestry, ktoré mali šťastie byť tak blízko pri Kristovom námestníkovi a z jeho úst počuť slová požehnania. Táto významná udalosť sa určite hlboko zapísala do ich pamäti peknou spomienkou na celý život."[97]

Snaha, aby sestry zostali v Prešove

Po komplikovaných rokovaniach medzi Československom a Svätou stolicou, ktoré prebiehali v rokoch 1923 – 1928, došlo k dohode a podpisu Modus vivendi. Text dohody, ktorá obsahovala šesť článkov, schválila československá vláda 20. januára 1928. Následne Edvard Beneš[98], minister zahraničných vecí Československa, o tom v nóte z dňa 29. januára informoval Svätú stolicu, ktorá 2. februára prostredníctvom vatikánskeho Štátneho sekretariátu tento akt opätovala a tým aj Modus vivendi ratifikovala.[99]

---

94 AGAP, f. BA, r. 1932, inv. č. 448, sign. 3042.

95 Od 3. októbra 1932 sestry služobnice pôsobili v Ríme v Pápežskom seminári sv. Jozafáta. *Катальог Згромадження Сестер Служебниць Пресвятої Непорочної Діви Марії на 1938 рік.* Накладом Згромадження СС. Служебниць Пресвятої Непор. Діви Марії. [Жовква ?] : Друкарня ОО. Василіян у Жовкві, [1938 ?], s. 16.

96 Teodosij Haluščyns´kyj (1880 – 1952), gréckokatolícky bazilián, v rokoch 1931 – 1949 špirituál v ukrajinskom kňazskom seminári sv. Jozafáta v Ríme.

97 PASSP, *Історія дому*, s. 134, 135. Citované texty preložil do slovenčiny z ukrajinského jazyka o. Marko Durlák.

98 Edvard Beneš (1884 – 1948), český politik a štátnik, minister zahraničných vecí (1918 – 1935), druhý prezident ČSR (1935 – 1938 a 1945 – 1948) a v exile (1940 – 1945).

99 Text Modus vivendi bol publikovaný v: *Acta Apostolicae Sedis*. Commentarium officiale, Annus XX, Volumen XX, Romae 1928, s. 65 – 66. K rokovaniam, obsahu a dôsledkom Modus vivendi pozri: DEJMEK, J.: Československo-vatikánská jednání o modus vivendi 1927 – 1928. In: *Český časopis*

Československá strana prišla v rokovaniach s požiadavkou, aby rády a kongregácie mali svoju organizáciu a predstavených, aspoň na úrovni provincie, na území Československa. Aj preto III. článok Modus vivendi obsahoval tento text: „Rehoľné rády a kongregácie, ktoré majú svoje domy v Československu, nebudú podriadené provinciálnym predstaveným týchto rádov a kongregácií v cudzine. Keby nemohla byť v Československu zriadená provincia, vtedy takéto československé rehoľné domy budú podriadené priamo generálnemu domu. Provinciálmi a predstavenými takýchto rehoľných domov, podriadených priamo generalátu, budú československí štátni príslušníci."[100]

Hoci príslušné štátne úrady deklarovali, že rešpektujú autonómiu rádov a kongregácií, Ministerstvo školstva a národnej osvety v Prahe (MŠaNO) robilo istý nátlak na rehoľné spoločenstvá, ktoré nenapĺňali požiadavku III. článku Modus vivendi. Žiadali vytvorenie československej provincie, čo sa im vo viacerých prípadoch aj podarilo. Ministerstvo zahraničných vecí v Prahe (Zamini) intervenovalo iba v prípade, že rokovania boli neúspešné. Vtedy vstupovalo do rokovania s generálnym vedením toho-ktorého rehoľného spoločenstva a s Vatikánom.[101] Citovaný článok však riešil iba personálne otázky, nie majetkové, z čoho vyplynuli dlhodobé spory a žaloby na štát napríklad zo strany benediktínov, cisterciánov či premonštrátov.[102]

Je pochopiteľné, že k realizácii III. článku Modus vivendi bolo potrebné získať údaje o rádoch a kongregáciách na území Československa. Už v minulosti sa robili takéto štatistiky, ale kvôli rokovaniam so Svätou stolicou potrebovali MŠaNO a Zamini aktuálne údaje. Preto 11. januára 1929 žiadalo Ministerstvo školstva a národnej osvety v Prahe Krajinské úrady, aby v spolupráci s príslušnými cirkevnými úradmi vypracovali a predložili prehľad všetkých cirkevných rádov a kongregácií. Prehľad mal obsahovať tieto údaje:

1. úradný názov rádu alebo kongregácie v latinskom jazyku, pričom malo byť výslovne uvedené, či je to rád alebo kongregácia, a v prípade kongregácie, či je na „pápežskom práve" alebo na „diecéznom práve";

2. úradné sídlo najvyššieho predstaveného rádu alebo kongregácie (napríklad generálny predstavený);

---

historický, r. 92, 1994, č. 2, s. 268 – 285; KONÍČEK, J.: *Modus vivendi v historii vztahů Svatého stolce a Československa. Církevně-politický vývoj v letech 1918 – 1993*. 2. vydanie. Olomouc : Vydala Společnost pro dialog církve a státu v Olomouci, 2005 (ďalej: KONÍČEK, J.: *Modus vivendi*), s. 67 – 129; PEHR, M., ŠEBEK, J.: *Československo a Svatý stolec. Od nepřátelství ke spolupráci (1918 – 1928)*. I. Úvodní studie. Praha : Masarykův ústav a Archiv Akademie věd ČR, 2012, s. 175 – 192 a ŠMÍD, M.: *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920 – 1950*. Brno : CDK, 2015, s. 210 – 221.

100 *Acta Apostolicae Sedis*. Commentarium officiale, Annus XX, Volumen XX, Romae 1928, s. 65.

101 KONÍČEK, J.: *Modus vivendi*, s. 109.

102 Archiv Ministerstva zahraničních věcí (ďalej: AMZV), f. I/2 II. sekce MZV politická. 1. Běžná spisovna, kart. 52. Spis číslo 102.487. Praha 16. 7. 1930. Věci církevně-politické. Referát Dra. Sedláčka u vyslance Radimského v Římě. Je zaujímavé, že hoci správa konštatuje, že nuncius Pietro Ciriaci sa sťažoval na postup československých úradov, ktoré robia rehoľným spoločenstvám nemalé problémy, nie je v správe o gréckokatolíckych sestrách baziliánkach a služobniciach ani najmenšia zmienka, hoci v tom čase už pôsobili v Prešove, a od štátnych úradov stále nedostali povolenie na uvedenie ich rehoľného spoločenstva na územie Československa.

3. úradné sídlo nižšieho rádového alebo kongregačného ústredia (napríklad provincia) s uvedením presnej adresy;

4. počet tuzemských rehoľných domov jednotlivých rádov a kongregácií;

5. sídla tuzemských domov s uvedením počtu rehoľníkov v jednotlivých domoch.[103]

Predmetné informácie mali byť získané a odoslané čím skôr na ministerstvo do Prahy. Zároveň aj Referát ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave prípisom žiadal kultové oddelenie Krajinského úradu v Bratislave, aby aj tomuto úradu boli v odpise zaslané získané informácie.[104]

Krajinský úrad v Bratislave dňa 29. januára 1929 odoslal všetkým biskupským úradom na Slovensku prípis, aby výkaz o cirkevných rádoch a kongregáciách vypracovali a poslali do desiatich dní.[105]

V odpovedi Gréckokatolíckeho biskupského ordinariátu v Prešove Krajinskému úradu v Bratislave zo 6. februára 1929, podpísanej vladykom Pavlom Gojdičom, je uvedené, že na území Prešovskej eparchie sa nachádzajú štyri rehoľné spoločenstvá, a to rád baziliánov, kongregácia redemptoristov, rád sestier baziliánok a kongregácia sestier služobníc. K sestrám služobniciam bolo uvedené: „Kongregatia: sester Služebnic Iuris dioecesani", ktorá má sídlo vo Ľvove, kde sídli aj najvyššia predstavená. Kongregácia má na území prešovskej eparchie jeden kláštor so sídlom v Prešove, kde žijú štyri rehoľné sestry.[106]

Krajinský úrad v Bratislave zaslal sumár zistených informácií Ministerstvu školstva a národnej osvety v Prahe až 23. marca 1929.[107]

V prípade sestier služobníc sa však ukázalo, že ich pôsobenie na území Československa vzhľadom na dohodu Modus vivendi je dosť problematické. Sestry pôsobili v Prešove iba niekoľko mesiacov, keďže do Prešova prišli 10. septembra 1928. Hlásili sa k ukrajinskej národnosti a sídlo kongregácie mali vo Ľvove, ktorý sa vtedy nachádzal na území Poľska. Vtedajšie štátne úrady pristupovali ku Gréckokatolíckej cirkvi s istou dávkou nedôvery, keďže jej čelní predstavitelia sa otvorene hlásili k veľkorus-

103 Slovenský národný archív v Bratislave (ďalej: SNA), f. Krajinský úrad Bratislava, rok 1929, kart. 232. Prípis Ministerstva školstva a národnej osvety v Prahe na Krajinský úrad v Bratislave vo veci prehľadu cirkevných rádov a kongregácií a realizácie Modus vivendi. Praha 11. 1. 1929.

104 SNA, f. Krajinský úrad Bratislava, rok 1929, kart. 232. Prípis Referátu ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave na kultové oddelenie Krajinského úradu v Bratislave vo veci prehľadu cirkevných rádov a kongregácií a realizácie Modus vivendi. Bratislava 21. 1. 1929.

105 SNA, f. Krajinský úrad Bratislava, rok 1929, kart. 232. Konspekt prípisu Krajinského úradu v Bratislave adresovaný na biskupské úrady vo veci prehľadu cirkevných rádov a kongregácií a realizácie Modus vivendi. Bratislava 29. 1. 1929 a AGAP Prešov, f. BA, r. 1929, inv.č. 445, sign. 418.

106 SNA, f. Krajinský úrad Bratislava, rok 1929, kart. 232. Odpoveď Gréckokatolíckeho biskupského ordinariátu v Prešove na Krajinský úrad v Bratislave vo veci výkazu cirkevných rádov a kongregácií pôsobiacich na území prešovskej eparchie. Prešov 6. 2. 1929 a AGAP Prešov, f. BA, r. 1929, inv.č. 445, sign. 418.

107 Národní archiv Praha (ďalej: NA), f. Ministerstvo školství a národní osvěty v Praze (ďalej: MŠaNO), kart. 3863. Odpoveď Krajinského úradu v Bratislave na prípis Ministerstva školstva a národnej osvety v Prahe vo veci prehľadu cirkevných rádov a kongregácií a realizácie Modus vivendi. Bratislava 23. 3. 1929.

kému, ukrajinskému alebo rusínskemu smeru, čo bolo úradmi chápané ako „politická a národná nespoľahlivosť".

Konkrétne Gojdičov predchodca vladyka Nyáradi sa otvorene hlásil k spolupráci s ľvovským gréckokatolíckym arcibiskupom Andrejom Šeptickým, čo štátne úrady a odporcovia ukrajinského smeru vnímali ako snahu o ukrajinizáciu gréckokatolíkov na východnom Slovensku.[108] Lenže aj Gojdič bol v tejto otázke na začiatku svojho arcipastierskeho pôsobenia v Prešove vnímaný podobne. Hoci len 14. septembra 1926 bol menovaný za administrátora Prešovskej eparchie, už 30. septembra o ňom v prísne dôvernej správe Policajné komisárstvo v Prešove tvrdilo: „Vo všeobecnosti sa namieta, že Peter Pavol Gojdič bude kráčať vo šľapajách svojho predchodcu dra Njaradyho t.j. že bude podporovať ukrajinizmus a latinizmus a že v eparchii prešovskej bude panovať i naďalej úplny rozvrat, ktorý zapričinil práve dr. Njarady svojou nerozhodnosťou a zlou politikou."[109] V správe zo 7. decembra 1926 sa zasa uvádza, že bude vysvätený za biskupa, ale naďalej zostane „členom riadu Sv. Vasila Veľkého a bude podliehať kázni tohto riadu", keďže „patričný slub složil nedávno do ruk lvovského metropolitu Szeptického".[110] Tieto správy boli adresované Župnému úradu v Košiciach, vládnemu radcovi Ľudovítovi Bernovskému[111]. Námietky proti Gojdičovi, ktoré získal z „dôverného prameňa", predniesol v mene košického župana 18. októbra 1926 vrchnosti v Bratislave. V podstate sa stotožnil s názorom policajného komisárstva v Prešove, pričom ešte viac rozvinul tému ukrajinizácie tvrdiac, že „rád sv. Vasila pod vedením polského gr.kat. biskupa (metropolitu) Szeptického, je hlavným semenišťom velko-ukrajinskej myšlienky, ktorej velkým priateľom je aj biskup Njarady a čsl. kňažstvo gr.kat. dotyčnému oddané". Šeptický a Nyáradi mali podľa názoru kňazov „maloruského (rusínskeho) zmýšľania" najväčšiu zásluhu na menovaní Gojdiča za administrátora. Navrhoval, aby bol za biskupa do Prešova menovaný Mikuláš Rusnák[112].[113]

Nedôveru štátnych úradov voči ukrajinskému smeru prehĺbil ešte ďalší fakt, a to snaha o podriadenie všetkých gréckokatolíkov ľvovskému arcibiskupovi a metropolitovi Šeptickému, čo sa objavilo v tlači už vo februári 1927.[114] V dňoch 29. novembra

108 Napríklad v správe Policajného komisárstva v Prešove z 27. apríla 1925 sa hovorí o cirkevných pomeroch na gréckokatolíckom biskupstve v Prešove. Správa vychádza z novinového článku „Kríza prešovskej eparchie", ktorý bol publikovaný 31. marca 1925 v Prágai Magyar Hirlap. Vladyka Nyáradi je v ňom predstavený ako ukrajinizátor a latinizátor, veľmi nepopulárny a neuznávaný biskup medzi duchovenstvom i veriacimi, ktorého je potrebné odvolať z postu prešovského administrátora. In: Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky, Štátny archív Košice (ďalej: MV SR, ŠA Košice), f. Košická župa 1923 – 1928, inv. č. 86, kart. 168. Prísne dôverná správa Policajného komisárstva v Prešove Župnému úradu v Košiciach. Prešov 27. 4. 1925.

109 MV SR, ŠA Košice, f. Košická župa 1923 – 1928, inv. č. 86, kart. 168. Prísne dôverná správa Policajného komisárstva v Prešove Župnému úradu v Košiciach. Prešov 30. 9. 1926.

110 MV SR, ŠA Košice, f. Košická župa 1923 – 1928, inv. č. 86, kart. 168. Prísne dôverná správa Policajného komisárstva v Prešove Župnému úradu v Košiciach. Prešov 9. 10. 1926.

111 MV SR, ŠA Košice, f. Košická župa 1923 – 1928, osobný spis Ľ. Bernovského.

112 Mikuláš Rusnák (1878 – 1954), gréckokatolícky kňaz a univerzitný profesor.

113 MV SR, ŠA Košice, f. Košická župa 1923 – 1928, inv. č. 86, kart. 168. Tajná správa Župnému úradu v Košiciach na Prezídium ministerstva pre správu Slovenska v Bratislave. Košice 18. 10. 1926.

114 NA, f. MŠaNO, kart. 3885. Spis číslo 33.879/1927. Praha 22. 3. 1927.

až 4. decembra 1927 sa konalo vo Ľvove stretnutie východných biskupov, na ktorom sa zúčastnil aj prešovský vladyka Gojdič. Jednou z tém bolo aj to, že všetci gréckokatolícki biskupi, teda aj prešovský administrátor Gojdič, mali byť podriadení ľvovskému arcibiskupovi Šeptyc´kému ako II. inštancii. Pochopiteľne, že štátne úrady sa na to dívali s obavami a hodnotili to ako ďalšiu možnosť priamej ukrajinizácie gréckokatolíkov Prešovskej eparchie.[115]

O to s väčšou nedôverou sa štátne úrady dívali na gréckokatolícke sestry služobnice, poľské štátne príslušníčky ukrajinskej národnosti, ktoré pozval vladyka Gojdič, aby pôsobili na východnom Slovensku. Štátne úrady si to spájali s pokračujúcou snahou o ukrajinizáciu. Zjavne si túto zložitosť situácie uvedomoval aj vladyka Gojdič. Keď 28. decembra 1929 žiadal Krajinský úrad v Bratislave o povolenie na pobyt sestier služobníc, opätovne zopakoval svoje dôvody, prečo pozval do Prešovskej eparchie štyri rehoľné sestry služobnice z Ľvova. Na konci listu písal:

„Do toho času kym sa ich plán uskutoční umiestnené sú v biskupskej rezidencii a ručnou prácou zabezpečia svoju existenciu.

Sú ony telom i dušou slovanky, ku štátu najlojalnejšie svojimi pilnými prácami, a čestným životom sú obľubené v našom Gr.kat. kruhu a plnú priazeň sebe získaly.

Prosím o láskavé povolenie ku pobytu v Prešove jim podať bez lehoty do toho času dokiaľ pripravná práca sa dokončí a naše tunajšie reholníčky, (s ktorých 3 sú už na noviciate v Poľsku) ich prácu prevezmú a noviciát a sirotinec schopné budú ďalej viesť."[116]

Vladyka si bol vedomý, že slovenské štátne úrady v Prešove a v Bratislave sú veľmi citlivé na národnostné, jazykové a politické pomery, samozrejme aj v Gréckokatolíckej cirkvi, čo pozorne sledujú a vyhodnocujú. Vedel veľmi dobre, že Prešov je mestom, kde žije mnoho gréckokatolíckych Rusínov a považujú ho za svoje centrum, ale zároveň vedel, že v meste žije aj istá skupina Slovákov, ktorí sú na vplyvných miestach v štátnych úradoch a v žiadnom prípade nechcú dovoliť, aby sa v meste „rozťahovali" Rusíni. Preto poznámka o tom, že sestry služobnice sú síce pôvodom Ukrajinky, ale „telom a dušou slovanky", nebola iba fráza, ale jasné tvrdenie, ktoré malo zahnať pochybnosti o tom, že do Prešova prišli robiť „ukrajinskú propagandu".

Ako národnostnú a jazykovú otázku v prostredí Gréckokatolíckej cirkvi v Prešove vnímali štátne úrady, sa dozvedáme aj z dôvernej správy Prezídia Krajinského úradu v Bratislave, ktorá bola 28. februára 1930 poslaná na Prezídium Ministerstva vnútra v Prahe a vznikla na základe informácií Policajného komisárstva v Prešove. Hovorí o „ruskej otázke v Prešove" a okrem iného sa v nej uvádza: „Ruskej otázke venoval som od počiatku náležitú pozornosť a o vážnejších udalostiach a akciach, podnikaných rusinskou menšinou, predkladal som vždy zovrubné zprávy. Tieto zprávy týkaly sa menovite účinkovania býv. apošt. administrátora v Prešove (biskupa križevackého) Dra Dionysa Njaradyho; vymenovanie jeho nástupcu apošt. administrátora, Pavla Gojdiča; kongresu gr.kat. biskupov vo Lvove, nebohého i terajšieho

[115] MV SR, ŠA Košice, f. Košická župa 1923 – 1928, inv. č. 87, kart. 216 a AMZV, f. I/2 II. sekce MZV politická. 1. Běžná spisovna, kart. 35.

[116] AGAP, f. PS, r. 1929, inv.č. 64, sign. 51. Žiadosť P. Gojdiča na Krajinský úrad v Bratislave. Prešov 28. 12. 1929.

rectora gr.kat. seminária, založenia ruskej strany, výstavy ruskej kultúry v Prešove, sriadenia biskupstva v Chuste a vobec pomerov v Prešovskej eparchii. Oddeliť záležitosti gr.kat. eparchie od rusinskej otázky nie je možné, lebo celá rusinská politika na východnom Slovensku spočíva takmer výlučne v rukách gr.kat. kňazov a učiteľov, ktorí veľmi často nepoznajú rozdielu medzi náboženstvom a politikou." Ďalej správa vysvetľuje tri medzi sebou súperiace smery: 1. veľkoruský, 2. ukrajinský a 3. rusínsky. Gojdiča zaraďuje do tretieho smeru, lebo sám sa vyjadril, že je Rusín, ktorý chce „tuná žiť a zomrieť" a usiluje sa, aby jeho „rusinský národ dosiahol v Československu stáleho pokoja a sa kultúrne a hospodársky povznášal". Ďalej je v krátkosti predstavená aj zložitá jazyková otázka a tiež pomer Rusínov a Slovákov v Prešove. Správa končí konštatovaním: „Odumretím býv. rectora gr.kat seminára Kovalického[117] a vymenovaním nových riaditeľov, profesorov a učiteľov na gr.kat. semináriu, učitel. ústave a meštianke nastal i na týchto ústavoch priaznivý obrat a rusinská mládež, v prvom rade vidiecka, začiná byť vychovávaná v duchu národnom. Že potom, ako kňazi, cirkevní učitelia a úradníci, ku ktorému smeru sa pridajú, nedá sa teraz ešte vedieť, jedno je však nepochybné: budú pracovať na kulturnom povznesení gr.kat. veriacich, čo sa však velmi ťažko dá docieliť bez poškodenia zájmov Čsl. republike naprosto oddaných východných Slovákov."[118]

Spory o spisovnú reč medzi členmi spolkov *„Prosvita"* a *„Duchnovyč"*, teda medzi smerom ukrajinským a rusínskym, postupne rástli a napätie sa stupňovalo. Dňa 16. apríla 1931 sa v Prešove konalo Valné zhromaždenie Spolku gréckokatolíckych učiteľov a nasledujúci deň bola schôdza dekanov Prešovskej eparchie. Na oboch stretnutiach boli vyslovené požiadavky proti ukrajinizácii škôl, zvlášť prešovských. Boli vyslané deputácie za vladykom Gojdičom, ktorý „obidve deputácie ubezpečil, že s ukrajinským hnutím vonkoncom nesúhlasí a že urobí potrebné opatrenie, aby na prešovských cirkevných školách ukrajinizmus bol likvidovaný".[119] Je však otázne, či tento jeho postoj presvedčil zástancov rusínskeho smeru a či prestali z ich strany sťažnosti na Gojdiča na štátnych úradoch. Podľa ďalšieho vývinu udalostí sa zdá, že tomu tak nebolo.

Ale vráťme sa k sestrám. Zdá sa, akoby štátne úrady zaujali k nim, ale aj vôbec k národnostnej a jazykovej otázke vyčkávacie stanovisko. Vladyka Gojdič na žiadosť č. j. 4982/29 z 28. decembra 1929 nedostal žiadnu odpoveď, preto postupne písal ďalšie žiadosti, na ktoré taktiež nedostal odpoveď:

- č. j. 4450/30 zo dňa 23. októbra 1930, adresovanú na Krajinský úrad v Bratislave;[120]

- č. j. 2546 zo dňa 24. októbra 1930, adresovanú na policajný komisariát v Prešove;

[117] Zenon Kovalický (1865 – 1928), gréckokatolícky kňaz, v rokoch 1907 – 1928 rektor gréckokatolíckeho kňazského seminára v Prešove.

[118] NA, f. MŠaNO, kart. 3908. Správa č. 9722/30 prez. Prezídia krajinského úradu v Bratislave Prezídiu ministerstva vnútra v Prahe vo veci ruskej otázky v Prešove. Bratislava 28. 2. 1930.

[119] NA, f. MŠaNO, kart. 3883. Spis číslo 79.185/1931. Rusínska propaganda ve východním Slovensku a boj proti ukrajinizmu.

[120] AGAP, f. PP, r. 1930, inv.č. 233, sign. 4450.

- č. j. 3517/1931 zo dňa 15. septembra 1931, adresovanú na Krajinský úrad v Bratislave;[121]

- č. j. 999/1932 zo dňa 10. marca 1932, adresovanú na Krajinský úrad v Bratislave.

Aj rehoľné sestry podali v auguste 1935 žiadosť č. j. 17789 na Okresný úrad v Prešove, ale aj ďalšie žiadosti, ktoré boli rozhodnutiami Krajinského úradu v Bratislave zamietnuté.[122] Sestry sa proti rozhodnutiam odvolali. Potešujúce bolo, že mali aspoň povolenie od príslušných úradov na pobyt v Prešove, a to do júna 1936, respektíve do vybavenia ich odvolania.

Za zmienku stojí aj skutočnosť, že ak niektoré rehole nemali na území Československa svoju štruktúru v podobe provincie a boli podriadené predstaveným v zahraničí, alebo jej členovia neboli československými štátnymi občanmi, tieto kauzy prerokovávalo Zamini priamo so Svätou stolicou. Prioritne bola riešená situácia rehoľných spoločenstiev, ktoré na území Československa pôsobili už pred rokom 1918. Rehoľné spoločenstvá, ktoré sa na území Československa usadili neskôr, zväčša nemali na tomto území vlastné majetky, preto ich vypovedanie alebo nevydanie víz bolo oveľa jednoduchšie. To bol aj prípad sestier služobníc, ktoré síce dostali víza na pobyt, ale neboli československé štátne príslušníčky a nemali pracovné povolenie. Hoci sa o to pokúšal vladyka Gojdič a aj sestry, boli neúspešní. Zatiaľ zostáva otázne, nakoľko túto situáciu riešili aj s Apoštolskou nunciatúrou v Prahe. Je zaujímavé, že o tejto skutočnosti sa v úradných správach vyslanca pri Svätej stolici nenachádza žiadna zmienka.[123]

Záver

Príchod sestier služobníc do Prešova a prvé roky ich pôsobenia v meste boli z ich pohľadu veľmi náročné, ale s odstupom času je potrebné konštatovať, že to zvládli so cťou. Nakoľko boli schopné, snažili sa napĺňať hlavnú charizmu svojho rehoľného spoločenstva, a to „slúžiť ľudu tam, kde je to najviac potrebné". Dôverovali Bohu a on pre nich našiel vždy správne východisko:

„V roku 1934 sa sestry služobnice ocitli vo veľmi ťažkej situácii. Úrady v Prešove nechceli im predĺžiť pobyt. Nútili ich čím skôr opustiť Slovensko. Sestry už boli pripravené na odchod a ráno mali ísť na stanicu. Tu ich čakala polícia, aby ich naložila do vlaku a odviezla do Poľska. Ak by sa nedostavili, odviezli by ich násilím. Večer ich však pozval otec biskup Pavol Gojdič do svojej rezidencie. Tu zostali do rána. Otec biskup v noci telefonoval do Prahy na Ministerstvo vnútra, aby im dovolilo zostať na Slovensku. Praha s tým súhlasila. Božia pomoc takto prišla v najvyšší čas."[124]

BIBLIOGRAFIA

Arcibiskupský gréckokatolícky archív, Prešov
Archiv Ministerstva zahraničních věcí, Praha

121 AGAP, f. PP, r. 1931, inv.č. 234, sign. 3517.

122 Žiadosti sestier a odpovede štátnych úradov sa zatiaľ nepodarilo dohľadať.

123 AMZV, f. II 6 Politické zprávy 1918 – 1977, Vatikán, rok 1928 – 1930 a rok 1938 – 1939.

124 Sláva Bohu, česť Márii, pokoj nám. K 100. výročiu založenia kongregácie Sestier služobníc Nepoškvrnenej Panny Márie (1892 – 1992). In: *SLOVO*, r. 23, 1991, č. 5, s. 10.

Archivio generale della Congregazione delle Suore Ancelle di Maria Immacolata, Roma
Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky, Štátny archív, Košice
Národní archiv, Praha
Provinciálny archív sestier služobníc, Prešov
Slovenský národný archív, Bratislava

Český časopis historický
ДУШПАСТЫРЬ
РУССКОЕ СЛОВО
SLOVO

Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale, Annus XX, Volumen XX, Romae 1928.
Катальог Згромадження Сестер Служебниць Пресвятої Непорочної Діви Марії на 1938 рік. Накладом Згромадження СС. Служебниць Пресвятої Непор. Діви Марії. [Жовква ?] : Друкарня ОО. Василіян у Жовкві, [1938 ?].

BORZA, Peter: *Blahoslavený Vasiľ Hopko, prešovský pomocný biskup (1904 – 1976)*. Prešov : Petra, 2003. ISBN 80-89007-40-6.
KONÍČEK, Jiří: *Modus vivendi v historii vztahů Svatého stolce a Československa. Církevně-politický vývoj v letech 1918 – 1993*. 2. vydanie. Olomouc : Vydala Společnost pro dialog církve a státu v Olomouci, 2005. ISBN 80-239-6073-3.
MALACKO, Michal: *Преосвященний владика др. Няраді – апостол і місіонер*. Dissertatio ad licentiam consequendam. Romae : 1994.
MANDZÁK, Daniel Atanáz: *Dokumenty k akcii „P". Prešovský „sobor"*. Bratislava : ÚPN, 2014. ISBN 978-80-89335-70-1.
Отець Йосиф Схрейверс – бельгійський редемпторист в українській Церкві. Упорядник Піх Р. Львів : Видавничий відділ редемптористів «Місія Христа», 2016.
PEHR, Michal, ŠEBEK, Jaroslav: *Československo a Svatý stolec. Od nepřátelství ke spolupráci (1918 – 1928)*. I. Úvodní studie. Praha : Masarykův ústav a Archiv Akademie věd ČR, 2012. ISBN 978-80-86495-73-6.
POTAŠ, Marián: *Dar lásky : Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydal Rád sv. Bazila Veľkého vo Vydavateľstve USPO Peter Smolík, 1999. ISBN 80-88717-36-1.
SLAWUTA, Dominica Genevieva: *Modlitba a služba. Životopis Božej služobnice Jozafáty Hordaševskej*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2009. ISBN 978-80-88724-35-3.
ŠMÍD, Marek: *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920 – 1950*. Brno : CDK, 2015. ISBN 978-80-7325-362-2.
Testimoni della fede. Esperienze personali e collettive dei cattolici in Europa centro-orientale sotto il regime comunista. A cura di Jan Mikrut. Verona : Il segno dei Gabrielli editori, 2017. ISBN 978-88-6099-321-2.
ВЕЛИКИЙ, Атанасій: *Нарис історії Згромадження СС. Служебниць П.Н.Д.М.* Рим : Видавництво Сестер Служебниць, 1968.

Od juliánskeho kalendára ku gregoriánskemu kalendáru u gréckokatolíkov na Slovensku

JAROSLAV CORANIČ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The presented study deals with the historical development of the liturgical calendar reform among the Greek Catholics in Slovakia, or the Kingdom of Hungary from the mid-17th century up to the present days. The calendar reform, i.e. abandonment of the Julian calendar and its replacement with the new Gregorian calendar, was carried out in as early as 1582. Certain social classes in several countries, however, rejected the Gregorian calendar mostly for confessional reasons. At the beginning, Protestant and Orthodox countries adopted a negative stand. This attitude of refusal spread to those Christians of Eastern rite (at that time Orthodox) who later united with the Catholic Church. That was also the case of the Greek Catholic population in the north-west of the Hungarian Kingdom after a formation of the Uzhorod Union in 1646. While the Roman Catholic Church in the Kingdom of Hungary adopted the reformed Gregorian calendar in 1587, the Greek Catholic Church started to use it only in the mid-20th century. In present days, however, the Gregorian calendar is used by the absolute majority of the Greek Catholic parishes.*

Keywords: *the Greek Catholic Church, calendar reform, Julian calendar, Gregorian calendar.*

Úvod do problematiky

Tzv. Juliánsky kalendár vznikol v roku 46 pred Kr. na podnet rímskeho cisára Júlia Caesara, ktorý poveril egyptského matematika a astronóma Sosigena navrhnutím dostatočne presného, jednoduchého a prehľadného kalendára. Nový rímsky kalendár mal mať 365 dní a každé štyri roky bol pridaný jeden prestupný deň. Priemerná dĺžka roku tak bola 365,25 dňa. Systém bol vskutku veľmi dobre prepracovaný, preto bol využívaný v kresťanských krajinách až do roku 1582 (de facto jeho pozmenená forma platí dodnes). Jeho nevýhodou však bola mierna nepresnosť. Juliánsky kalendárny rok (365,25 dňa) sa od tropického roku (365,242199 dňa) odchyľoval zhruba o 0,0078 dňa, resp. 11 minút a 14 sekúnd (1 deň za 128 rokov).[125] Spomínaná disproporcia medzičasom narástla na viac než 10 dní. Najväčším problémom sa javilo správne slávenie najväčšieho kresťanského sviatku – Veľkej noci. Ešte Nicejský koncil v roku 325 určil, že sa Veľkonočné sviatky budú sláviť v nedeľu po prvom jarnom splne, pričom jar sa v čase konania Nicejského koncilu začínala

[125] Uličný, F.: Zavedenie gregoriánskeho kalendára na Slovensku. In: *Slovenská archivistika XVI.,* 1981, č. 2, s. 48 – 49.

21. marca.[1] V polovičke 16. storočia sa však pre nepresnosť juliánskeho kalendára začínala jar už 11. marca.

Spomínaný nesúlad medzi kalendárnym určením a skutočnými prírodnými javmi si samozrejme všimli aj mnohí doboví vzdelanci, napr. už v 7. storočí Izidor zo Sevilly, v 8. storočí Beda Venerabilis, v 13. storočí Ján Campanus, či Roger Bacon. Potrebnou reformou kalendára sa neskôr aspoň okrajovo zaoberali aj viaceré cirkevné koncily, ako napr. Kostnický koncil v roku 1411, Bazilejský koncil v roku 1440, V. Lateránsky koncil, či Tridentský koncil v roku 1563.[2] Všetky pokusy však boli kvôli rôznym problémom nakoniec neúspešné.

V 70. rokoch 16. storočia vypracoval návrh opravy juliánskeho kalendára profesor Aloisius Lilius z talianskej Kalábrie. Matematické riešenie tohto problému predložil pápežovi Gregorovi XIII. jeho brat a spoluautor António, keďže Aloisius medzitým umrel. Pápež následne menoval medzinárodnú komisiu pre reformu kalendára, ktorú tvorili významné európske osobnosti, napr. Thomas Giglio (biskup zo Sory, ktorý bol predsedom komisie), bolonský matematik a kartograf, dominikán Ignazio Danti, španielsky teológ a historik Pedro Chacòn, či nemecký matematik, jezuita Christoph Clavius. Komisia posúdila i iné návrhy reformy, tieto však boli nakoniec odmietnuté a prijatý bol návrh talianskych vedcov Aloisia a Antónia Liliových. Uznesenie komisie bolo zverejnené v spise *Compendium novae rationis restituendi kalendarium* (Príručka nového spôsobu obnovenia kalendára. Skrátenú verziu príručky, ktorú vypracoval Pedro Chacòn, predložil v roku 1577 pápežovi. Táto práca bola potom 5. januára 1578 pápežom Gregorom XIII. rozoslaná kresťanským panovníkom, arcibiskupom a popredným univerzitám v Európe, aby sa vyjadrili k reforme. Z došlých odpovedí väčšina súhlasila s návrhom reformy, niektorí však navrhli isté opravy, tie však nakoniec neboli akceptované. Komisia uzavrela svoju činnosť na konci roka 1581.[3]

Reforma kalendára bola definitívne uzákonená pápežskou bulou *Inter Gravissimas*, ktorú Gregor XIII. podpísal 24. februára 1582. Text buly Inter gravissimas bol zverejnený 1. marca 1582. Bula bola tiež rozoslaná panovníkom a cirkevným hodnostárom všetkých katolíckych krajín. Spoločne s bulou bol distribuovaný aj večný kalendár a krátke vysvetlenie reformy. Bola navrhnutá tak, aby čo najmenej ovplyvnila liturgický rok a okamih rovnodennosti. Kvôli tomu bolo z kalendára potrebných vyňať desať dní. Termín bol zvolený tak, aby sa toto vyňatie dotklo čo najmenšieho počtu cirkevných sviatkov, a aby nebol narušený liturgický rok. Zmena prebehla na sviatok sv. Františka – vo štvrtok 4. októbra 1582, po ktorom nasledoval piatok 15. októbra 1582. Dni od 5. októbra 1582 do 14. októbra 1582 nejestvovali.[4] Pretože opravu kalendára vyhlásil pápež Gregor XIII., je opravený kalendár nazývaný aj gregoriánskym. Vo svojej dobe však bol nazývaný ako *nový štýl* (*stilus novus*), starý kalendár sa nazýval *starý štýlo* (*stilus antiquus*).

1 Podľa súčasných výsledkov bádania tomu však skutočne bolo už 20. marca.

2 Haladová, S.: Gregoriánska reforma kalendára. In: *Historická revue*, roč. XI., č. 9/2000, s. 8.

3 Tamže, s. 9, tiež: Gregoriánska reforma kalendára. In: http://kalendar.beda.cz/gregorianska-reforma-kalendare.

4 Daniel, A.: Večný kalendár v tvare monogramu. In: *Historická revue*, roč. XV., č. 4/2004, s. 15.

Opravu kalendára v pôvodnom termíne, teda skokom zo 4. októbra na 15. október 1582, prijali iba katolícke krajiny, ako Taliansko, Španielsko, Portugalsko a Poľsko. V ostatných krajinách prijatie nového kalendára viac-menej záviselo od počtu katolíkov v zemi. Napr. vo Francúzsku bol nový kalendár zavedený 9. – 20. decembra 1582, v Belgicku 21. decembra 1582 – 1. januára 1583, v Bavorsku 5. októbra 1583 – 16. októbra 1583, vo Svätej ríši rímskej a v Čechách 6. januára 1584 – 17. januára 1584.[5] V Uhorsku došlo k zmene až o päť rokov neskôr v roku 1587 – po 21. októbri nasledoval 1. november.[6]

Zreformovaný tzv. gregoriánsky kalendár sa už krátko po jeho prijatí stretal s odmietaním vo viacerých krajinách a istých vrstvách spoločnosti, čo sa dialo najmä z konfesionálnych dôvodov. Nesúhlasne sa k tejto reforme postavili predovšetkým protestantské a pravoslávne krajiny, ktoré takto vyjadrovali svoj odpor voči katolíckej cirkvi a odmietali sa podriadiť „nariadeniam" pápežskej stolice. To bol najhlavnejší dôvod, prečo sa v týchto krajinách a nekatolíckych náboženských spoločenstvách nový kalendár presadil až v priebehu ďalších desaťročí, alebo niekde až storočí.

Čo sa týka krajín, ktoré boli protestantské, tie prešli na gregoriánsky kalendár väčšinou v 17. – 18. storočí. Tak napr. Prusko prešlo na nový kalendár v roku 1612 (po 22. auguste nasledoval 2. september). Protestantské nemecké štáty, Dánsko a Nórsko prešli na nový kalendár v roku 1700 (po 18. februári nasledoval 1. marec), Nizozemsko na prelome rokov 1700 a 1701 (31. december 1700/12. január 1701), Veľká Británia a Škótsko v roku 1752 (po 2. septembri nasledoval 14. september), Švédsko a Fínsko v roku 1753 (17. február/1. marec).

Nekresťanské krajiny prispôsobili svoj kalendár s gregoriánskym kalendárom až v 19. a 20. storočí. Japonsko zrovnalo svoj kalendár s Európou v roku 1873 a Čína v roku 1912, niektoré jej časti až v roku 1949.[7]

Pravoslávne krajiny reformu kalendára jednoznačne odmietli už v roku 1583. Konštantinopolský patriarchu Jeremiáš II. v roku 1583 zvolal do Konštantinopolu snem, kde okrem neho boli prítomní alexandrijský patriarcha Silvester, jeruzalemský patriarcha Sofronios a ďalší pravoslávni biskupi. Na tomto sneme bol prijatý dokument nazvaný „*Sigilion*", ktorý bol zaslaný všetkým miestnym pravoslávnym cirkvám. Tento dokument vypočítaval „hlavné herézy pápežstva" a anatemizoval všetkých, ktorí ich vyznávali. Okrem toho jeho obsahom bolo aj odmietnutie nového kalendára („kalendára pápežových ateistických hvezdárov"!) a novej Paschálie (t. j. metódy vypočítavania dátumu Veľkej noci/Paschy a dátumu sviatkov).[8]

Väčšina pravoslávnych krajín preto prešla na nový kalendár (t. j. na „nový štýl") až v 20. storočí – týkalo sa však väčšinou občianskych, a nie liturgických, t. j. cirkev-

5 Data přijetí gregoriánského kalendáře v různých zemích. In: http://kalendar.beda.cz/data-prijeti-gregorianskeho-kalendare-v-ruznych-zemich.

6 Viac o reforme kalendára v Uhorsku, resp. na Slovensku pozri: Uličný, F.: Zavedenie gregoriánskeho kalendára na Slovensku. In: *Slovenská archivistika XVI.,* 1981, č. 2, s. 48 – 81; tiež: Zdarileková, S.: *Gregoriánska reforma. Zavádzanie gregoriánskeho kalendára v mestách na Slovensku*. Trnava : UCM, 2009, 199 s.

7 Data přijetí gregoriánského kalendáře v různých zemích. In: http://kalendar.beda.cz/data-prijeti-gregorianskeho-kalendare-v-ruznych-zemich

8 Sigillion. In: *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*, roč. XLV, č. 2/1999, s. 17.

ných kalendárov. Napríklad v Rusku nariadili vládnuci boľševici ultimatívne prijatie nového západoeurópskeho kalendára hneď po októbrovej/novembrovej revolúcii v roku 1917, po 31. januári 1918 tak nasledoval 14. február 1918. Starý kalendár však zostal naďalej v cirkevnom používaní.

Ešte v roku 1915 prijala nový kalendár Litva (v dôsledku obsadenia krajiny Pruskom počas I. svetovej vojny), v roku 1917 Estónsko a Alexandria.

Niektoré pravoslávne cirkvi začali používajú tzv. opravený juliánsky kalendár, ktorý bol prijatý na sneme pravoslávnych cirkví v Konštantínopole v roku 1923. V skutočnosti sa však zasadnutia zúčastnili okrem Konštantínopolu iba zástupcovia Srbska, Rumunska, Grécka a Cypru. V týchto krajinách, ktoré prijali túto reformu preto po 30. septembri 1923 nasledoval 14. október 1923.[9]

V roku 1924 na nový kalendár prešli Atény, Konštantínopol, Palestína, Sýria, Bulharsko, Poľsko, Rumunsko a Gruzínsko, v roku 1929 nový kalendár prijala aj Antiochia. Reforma kalendára v liturgickom priestore sa však v mnohých krajinách nakoniec neujala úplne, mnohí veriaci aj potom slávili sviatky po „starom". Z tohto dôvodu viaceré „pravoslávne" krajiny naspäť prešli na starý juliánsky kalendár. Týkalo sa to predovšetkým pohyblivých sviatkov, ktoré vychádzajú od dátumu slávenia Veľkej noci, t. j. Paschy (tzv. Paschália).

V súčasnosti sa väčšina pravoslávnych kresťanov po celom svete riadi najmä dvoma cirkevnými kalendármi:

- kalendárom starého štýlu, teda nereformovaným juliánskym kalendárom, v ktorom sa všetky sviatky (pohyblivé aj nepohyblivé) oneskorujú oproti gregoriánskemu kalendáru o 13 dní (majú v liturgickom cirkevnom živote stále živý starý kalendár) – sú to predovšetkým východní Slovania, t. j. Rusi, Ukrajinci, či Bielorusi.
- tzv. „zmiešaným" kalendárom, kde sú podľa gregoriánskeho kalendára sláv ené pevné (nepohyblivé) sviatky (napr. Vianoce a ostatné sviatky s pevným dátumom), naopak pohyblivé sviatky – Paschália (Pascha, Svätodušné sviatky, a pod.) sa slávia podľa starého juliánskeho kalendára – sú to predovšetkým pravoslávni veriaci na Balkáne, t. j. Gréci, Rumuni, Bulhari.[10]

Na Slovensku sa pravoslávni kresťania riadia obidvoma horeuvedenými kalendármi, miestami ešte pretrváva aj používanie gregoriánskeho kalendára.[11]

Juliánsky nereformovaný kalendár sa v súčasnosti odlišuje od občianskeho (gregoriánskeho) kalendára o 13 dní, pričom občiansky kalendár je „napred". Tento stav

9 JÁN, J.: Krátká historie přípravy svolání Velkého sněmu Pravoslavné církve, část I. In: *Orthodoxia Christiana Stránky věnované Pravoslaví*; https://orthodoxiachristiana.cz/kratka-historie-pripravy-svolani-velkeho-snemu-pravoslavne-cirkve-cast-i/.

10 SZABO, M.: *Východní křesťanské církve*. Praha : Univerzita Karlova v Praze 2016, s. 90.

11 Viac o problematike cirkevného kalendára u pravoslávnych kresťanov vo svete, ale aj na Slovensku pozri napr.: ŽUPINA, M.: O otázke kalendára zo skúsenosti našich predkov. In: *Pravoslávny kalendár 2007*. Prešov 2006, s. 112 – 114; ALEŠ, P.: Problémy s kalendárom. In: *Odkaz svätého Cyrila a Metoda*, roč. XXIX, č. 1/1983, s. 11 – 14. Prešov 1983; PRUŽINSKÝ, Š. ml.: Jednotné sviatkovanie Paschy Christovej ako výraz jednoty Cirkvi. In: *Pravoslávny teologický zborník 27/2012*. Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2004, s. 182 – 194.

potrvá až do konca 21. storočia, kedy počnúc 1. marcom 2100 narastie rozdiel už na 14 dní.

Reforma kalendára v gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku, resp. na Slovensku

Povedomie odmietania nového kalendára sa prenieslo aj na tých kresťanov východných obradov (v tej dobe pravoslávnych), ktorí sa neskôr zjednotili s katolíckou cirkvou. To bol aj prípad gréckokatolíckeho obyvateľstva severozápadného Uhorska po prijatí Užhorodskej únie v roku 1646. Ďalšou dôležitou príčinou odmietania reformy kalendára bol aj vžitý názor tohto väčšinou nevzdelaného jednoduchého ľudu, ktorý vychádzal z presvedčenia, že prijatím nového gregoriánskeho kalendára (v ich ponímaní rímskokatolíckeho) byzantsko-slovanskí veriaci stratia svoju vieru a stanú sa tak rímskokatolíkmi.

Gréckokatolícka cirkev sa donedávna od latinskej (rímskokatolíckej) cirkvi líšila aj používaním tzv. juliánskeho liturgického kalendára, v súčasnosti však absolútna väčšina gréckokatolíkov slávi sviatky podľa liturgického poriadku, ktorý sa riadi podobne ako u rímskokatolíkov gregoriánskym kalendárom.[12] Kým rímskokatolícka cirkev v Uhorsku, a teda aj na Slovensku, prijala nový reformovaný, gregoriánsky kalendár už v roku 1587 (päť rokov po vyhlásení reformy kalendára pápežom Gregorom XIII.), gréckokatolíci na našom území nový kalendár prvýkrát, a viac-menej iba nedobrovoľne (a iba na krátky čas), prijali až na začiatku 20. storočia.

Napriek zmienenému jednoznačnému negatívnemu postoju gréckokatolíckych veriacich v Uhorsku k reforme liturgického kalendára, môžeme už od druhej pol. 17. storočia vidieť u niektorých cirkevných a štátnych orgánov snahy o jej prevedenie.

Najväčšími propagátormi zjednotenia pravoslávnych veriacich s katolíckou cirkvou na východnom Slovensku boli predstavitelia Rádu sv. Bazila Veľkého, ktorí sa pri svojej misionárskej práci stretávali s množstvom problémov, ktoré boli spojené s používaním cirkevného kalendára. Časť východných veriacich (týkalo sa to predovšetkým nerusínskych veriacich, ktorí žili v diaspóre medzi rímskokatolíkmi) sa totiž riadila novým gregoriánskym kalendárom, časť kalendárom starým – juliánskym. Táto nejednotnosť spôsobila, že sa baziliáni krátko po uzatvorení Užhorodskej únie začali zaoberať celoplošným zavedením nového kalendára, ktorým by sa tieto disproporcie odstránili. O týchto a iných vážnych záležitostiach týkajúcich sa uzatvorenia únie sa rokovalo na spoločnom zhromaždení o. baziliánov, ktoré zvolal v júli 1663 do Humenného prvý zjednotený mukačevský biskup Peter Parthénius Petrovič.[13] O. Michal Lacko, SJ objavil vo vatikánskom archíve list podpísaný biskupom Petrom Parthéniom Petrovičom a tromi ihumenmi baziliánskych kláštorov (v Krásnom Brode, Užhorode a Blatnom Potoku), ktorý bol adresovaný Svätej stolici,

[12] Liturgický, alebo cirkevný rok v gréckokatolíckej cirkvi je od občianskeho roku odlišný v tom, že sa nezačína 1. januára, ale jeho začiatok (Indikt) je už 1. septembra (v rímskokatolíckej cirkvi sa cirkevný rok začína prvou adventnou nedeľou), čo znamená, že plný kruh cirkevno-liturgického roku trvá od 1. septembra do 31. augusta.

[13] LACKO, M.: *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpaticorum cum Eclesia Catholica*. Rome 1955. Apendix, s. 51. Tiež LACKO, M.: Humenné. Politické, kultúrne a náboženské stredisko na východnom Slovensku v XVII. storočí. In: *Most*, roč. 4, (1957), č. 2, s. 56.

a v ktorom sa o. i. uvádza aj žiadosť o dovolenie zaviesť nový, čiže gregoriánsky kalendár: „*Iž velikuju trudnosť majut pomenenyje inoki jizdjači po dobrodějach i meškajuči počasti meži tymi kotoryje kalendar novyj trimajut, to jest ne tylko katolici ale i heretici: Suplikujut aby Jeho Najsvjatešaja Milosť dispensoval vedlug novoho kalendara vsěm tak inokom jako i svěckim presviterom z ich parochijanami obchoditi*“.[14] Tieto plány sa však nakoniec stali neaktuálne, keďže únia sa rýchlo rozšírila z východného Slovenska ďalej na východ Mukačevského biskupstva, ktoré bolo viac-menej kompaktne osídlené Rusínmi, a tí boli zásadnými odporcami reformy cirkevného kalendára.

Svetská vrchnosť aj v 18. storočí viackrát navrhovala reformu kalendára, tá sa však pre tvrdohlavú neochotu gréckokatolíckeho duchovenstva a ich veriacich často ani len nezačala, drvivá väčšina gréckokatolíkov sa naďalej zanovito držala starého juliánskeho kalendára.

Istý pokus o prijatie gregoriánskeho kalendára sa uskutočnil počas episkopátu mukačevského biskupa Juraja Gennáda Bizanciho (1716 – 1733). S menom biskupa G. Bizanciho je spojený začiatok administratívnej podriadenosti mukačevských biskupov jágerským biskupom.[15] Ešte v roku 1715, keď bol zvolený za kandidáta na biskupa, musel pred jágerským biskupom Š. Telekesym zložiť formálnu prísahu, že mu bude preukazovať poslušnosť, úctu a podriadenosť, ktorú si neskôr vyžadovali aj ostatní jágerskí biskupi.[16] Týmto skutkom sa mukačevskí biskupi prakticky stali pomocnými biskupmi jágerských biskupov a kňazi kaplánmi latinských farností. Boli však aj prípady, keď sa biskup G. Bizanci vzoprel jágerskému biskupovi. Stalo sa to napríklad vtedy, keď sa jágersky biskup G. Erdödy snažil zaviesť medzi gréckokatolíkmi nový gregoriánsky kalendár. Tieto snahy ešte v roku 1715 odmietla synoda gréckokatolíckeho duchovenstva s tým vysvetlením, že podmienkou uzatvorenia únie bolo aj právo zachovanie východného obradu a tradície, a preto odmietajú zavedenie latinských sviatkov a nový kalendár.[17] G. Bizanci o tom v roku 1718 informoval Kongregáciu Propaganda Fide v Ríme i apoštolského nuncia vo Viedni so žiadosťou aby zasiahli proti jágerskému biskupovi, ktorý ho nútil prijať nový kalendár. G. Bizanci upozorňoval, aby sa nerobili žiadne zmeny vo veciach kalendára, „*lebo to by mohlo len poburovať Ruthénov, ktorí ešte len nedávno prijali katolícku vieru*“.[18]

Rímska Kongregácia Propaganda Fide najprv odmietala zavedenie nového kalendára medzi gréckokatolíkmi. Neskôr však 20. júna 1718 nariadila, aby sa gréc-

14 LACKO, M.: Z našej minulosti : Činnosť biskupa Parthena Petroviča. In: *Mária*, č. 10, 1979, s. 15.

15 Keďže sa Mukačevské biskupstvo takmer územne krylo s biskupstvom Jágerským, jágerskí biskupi nechceli pripustiť, aby na území ich diecézy jednal zjednotený biskup nezávisle na ňom. Argumentovali dávnym úzom v katolíckej cirkvi, že jedno územie môže spravovať iba jeden katolícky biskup.

16 BAZILOVITS, J.: *Brevis Notitia fundationis Theodori Koriatovics, olim ducis de Munkacs pro Religiosis Ruthenis Ordinis St. Basilii Magni in monte Csernek od Munkacs anno 1360 factae, exhibens seriem episcoporum graeco-catholicorum Munkacsiensium, cum praecipius eorundem aliorumque Illustrium Virorum gestis, e variis Diplomatibus, Decretisque Regiis, ac allis Dokumentis authenticis potissimum concinnata*. Cassoviae 1799 vol I., 1804 vol. II., vol. I., s. 136 – 137.

17 VASIĽ, C.: Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví. Trnava 2000, s. 131.

18 WELYKYJ, A.: *Acta S. C. de Propagande Fide Ecclesiam Catholicam Ucraine et Bielarusjae spectantia, vol. I*. Romae 1953 – 1955, vol. III., s. 112 – 116.

kokatolíci zriekli niektorých svojich sviatkov a prijali za svoje aj latinské sviatky.[19] Mukačevský biskup G. Bizanci sa preto o pomoc obrátil na cisára Karola III. Ten v roku 1720 dal za pravdu biskupovi G. Bizancimu, a súčasne vydal novú listinu privilégií pre gréckokatolíkov, v ktorej sa už nespomínalo preberanie latinských sviatkov a uvedenie latinského kalendára.[20]

Zavedenie gregoriánskeho kalendára malo znamenať odpútanie sa zjednotených východných kresťanov od nezjednotených a ich priblíženie sa k latinským katolíkom. Zjednotení veriaci tak mali sláviť svoje sviatky naraz spolu s latinskými katolíkmi a nie s nezjednotenými (pravoslávnymi) východnými kresťanmi. Dôvodmi pre zjednotenie kalendára boli samozrejme aj ekonomicko-hospodárske pohnútky (napr. práca na panskom, konanie trhov a pod.).[21]

Významnejší pokus o zreformovanie cirkevného kalendára u gréckokatolíkov sa uskutočnil až začiatkom 19. storočia, kedy sa štátne úrady začali zaoberať myšlienkou rozdelenia rozsiahleho Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva.[22] Miestodržiteľská rada zaslala v roku 1814 cisárskej dvornej kancelárii návrh, v ktorom odporučila zavedenie gregoriánskeho kalendára pre uhorských gréckokatolíkov. O tomto návrhu sa vecnejšie rokovalo na cirkevnej pôde až v roku 1822, kedy v Bratislave prebiehala celouhorská biskupská synoda (od 8. 9. do 15. 10. 1822). Návrh o zmene kalendára pre gréckokatolíkov predniesol v posledný deň jej konania križevský gréckokatolícky biskup Konstantin Stanič (1815 – 1830).[23] Definitívne stanovisko k reforme kalendára však synoda napokon nevydala, preto sa Miestodržiteľská rada v roku 1826 obrátila priamo na prešovského biskupa Gregora Tarkoviča, ktorého informovala, že vie o neochote gréckokatolíkov k prijatiu reformy, a preto mu poskytne všetky informácie ohľadne tejto problematiky.[24] V tom istom roku zaslala uhorská vláda prešovskému biskupovi ďalší, tzv. Jozefínsky intimát, ktorý sa dotýkal slávenia gréckokatolíckych sviatkov v súvislosti s predpokladaným zlúčením juliánskeho a gregoriánskeho kalendára.[25] Ani vysvetľujúce stanovisko Miestodr-

---

19 WELYKYJ, A.: *Litterae S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes III. (1710 – 1730)*. Romae, 1956, s. 127.

20 Vladimirus De Juxta Hornad: *Dejiny gréckokatolíkov Podkarpatska (9. – 18. storočie)*. Košice 2004, s. 504.

21 ŠKOVIERA, A.: Latinizácia, jej príčiny a okolnosti. s osobitným zreteľom na prostredie Mukačevskej eparchie. In: MARINČÁK, Š. – ŽEŇUCH, P. (eds.): *Medzikultúrne vzťahy východnej cirkvi s latinskou v Uhorsku do konca 18. storočia*. Košice – Bratislava 2017, s. 221.

22 Mukačevské biskupstvo sa rozprestieralo na území 13 žúp: Gemerskej, Spišskej, Šarišskej, Turnianskej, Abovskej, Boršodskej, Zemplínskej, Užskej, Ugočskej, Sabolčskej, Berežskej, Szatmárskej a Maramarošskej. K roku 1792 malo biskupstvo 729 farností, 1.554 filiálok a 443 514 veriacich, pozri Consignatio Parochorum, Parochiarum et Filialium, Numeri Animarum, nec non Parochialium Proventum Almae Diocesis Munkacsiensis per respectivos comitatum continens eorum Subdivisionem in Vice-Archi-Diaconatum facta die 1-ma 7 bris. Anno 1792. In: *Magyarországh története 1790 – 1848*. Budapest 1980, s. 425 – 441.

23 Archív gréckokatolíckeho biskupstva v Prešove (AGAP), Fond: Bežná agenda, Oddelenie: Spisy, inventárne číslo 338, signatúra 691; tiež *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum (Collectio Lacensis, vol. 5)*. Friburg 1879, s. 937.

24 *Intimát Miestodržiteľskej rady prešovskému biskupovi Gregorovi Tarkovičovi zo dňa 22. 9. 1826*. In: AGAP, Bežná agenda, Spisy, inventárne číslo 342, rok 1826, signatúra 1042.

25 AGAP, Bežná agenda, inv. č. 342, r. 1826, sign. 1150.

žiteľskej rady gréckokatolíkov nepresvedčilo. V roku 1826 sa v biskupstve rozhorela široká diskusia ohľadne tejto problematiky. Výsledok však bol taký, že reforma liturgického kalendára bola napokon jednoznačne odmietnutá, ako o tom hovorí aj správa z rokovania Prešovskej kapituly z 27. decembra 1826.[26]

Otázka reformy cirkevného kalendára v Prešovskom biskupstve sa opätovne dostala do popredia až v druhej polovici 19. storočia, pričom bola najmä výsledkom celospoločenských zmien po rakúsko-uhorskom vyrovnaní v roku 1867. Maďarizačné tendencie vládnuceho maďarského národa v Uhorsku vyústili do prijatia vládneho programu, ktorý mal za cieľ vytvoriť ideu jednotného uhorského národa. V súvislosti s gréckokatolíkmi bolo hlavným cieľom presvedčiť veriacich východného obradu, že sú „uhorskí gréckokatolíci", teda v ponímaní tejto idey „gréckokatolícki Maďari". V tejto dobe sa v Uhorsku pre označenie katolíkov východného obradu začalo používať pomenovanie Uhorskí gréckokatolíci, namiesto termínu Rutheni (v tomto termíne sa spojili jeho dva významy, etnický, ktorý pôvodne označoval národnosť jednej zložky gréckokatolíkov (Rusínov) a konfesionálny, ktorým boli neskôr označovaní všetci katolíci byzantsko-slovanského obradu v Uhorsku). Toto nové pomenovanie v skutočnosti naozaj vyjadrovalo reálny stav, pretože gréckokatolíkmi v Uhorsku boli okrem Rusínov aj Slováci, Maďari a Rumuni (Valasi). Avšak v súlade so spomínaným vládnym programom to bol len jeden zo spôsobov, ako „zjednotiť" všetkých gréckokatolíckych veriacich v Uhorsku, teda de facto ich postupne úplne pomaďarčiť. Aj napriek systematickému národnostnému tlaku (nominovanie promaďarských biskupov, pomaďarčenie výchovných a vzdelávacích inštitúcii, zavádzanie maďarčiny ako úradného a liturgického jazyka a pod.), maďarizácia pospolitého gréckokatolíckeho obyvateľstva nepostúpila v takom rozsahu, ako si to predstavovala uhorská vláda. Pomaďarčenie sa pritom vo zvýšenej miere dotklo najmä rumunských gréckokatolíkov, a tých rusínskych a slovenských gréckokatolíkov, ktorí žili v obklopení maďarského živlu a na konkrétnom území tvorili menšinu. V Prešovskom biskupstve sa jednalo hlavne o farnosti v Boršodskej župe a niektoré farnosti v južných častiach Abovsko-Turnianskej, Zemplínskej a Gemerskej župy.

Hlavnú príčinu, prečo maďarizácia pospolitého ľudu nemala nejaký výraznejší úspech, možno pripísať explicitnému zotrvávaniu na východnej cirkevnej tradícii. Konkrétne sa to týkalo napríklad praktizovania byzantsko-slovanskej (tzv. „staroslovienskej") liturgie, používania cirkevnej slovančiny a cyrilského písma (azbuky), ale tiež aj riadenie sa „pôvodným a pravým" východným, teda juliánskym liturgickým kalendárom. Tieto aspekty napokon ostali najdôležitejšími národnouvedomovacími činiteľmi, prostredníctvom ktorých si títo veriaci zachovávali svoju pôvodnú slovanskú (rusínsku, príp. slovenskú) etnicitu.

Maďarské politické kruhy preto zvolili novú taktiku a postupne začali s kampaňou za zavedenie maďarského jazyka do východnej byzantskej liturgie. K tomu neskôr pribudli aj ďalšie požiadavky, ako napr. prechod od používania cyrilského písma na latinku, alebo zanechanie juliánskeho kalendára a jeho nahradenie kalendárom gregoriánskym.[27] Posledná požiadavka sa ujala v Prešovskom biskupstve najmä

[26] AGAP, Bežná agenda, inv. č. 343, r. 1827, sign. 13.

[27] PEKAR, A.: *Historie backround of the Eparchy of Prjashev*. Pittsburgh 1968, s. 32 – 33.

medzi maďarskými gréckokatolíkmi boršodského a košického arcidekanátu. Opätovnú myšlienku reformy liturgického kalendára pre gréckokatolícku cirkev, ktorým by sa v Uhorsku zjednotila prax v slávení sviatkov, vyzdvihol v roku 1869 gréckokatolícky kňaz Ján Bányay zo szerencskej farnosti.[28]

Ani táto iniciatíva však nebola úspešná. Reforma výrazne pokročila až počas I. svetovej vojny a úzko súvisela so vznikom tzv. Centrálnej komisie byzantských katolíckych biskupstiev v roku 1915. Uhorská vláda sa potom, čo menovala „vhodných" biskupov pre jednotlivé gréckokatolícke biskupstvá[29], snažila zasahovať aj do ich riadenia. Z tohto dôvodu v roku 1915 vznikla táto komisia, ktorá mala napomáhať udržiavať a zároveň kontrolovať a koordinovať líniu svojej politiky v týchto gréckokatolíckych biskupstvách. Ustanovujúca schôdza tejto komisie sa konala 27. mája 1915. Na tento deň boli preto Ministerstvom kultu a výučby do Budapešti pozvaní „na poradu akcie obrany gréckokatolíckej viery a národnosti" všetci uhorskí gréckokatolícki biskupi.[30] Predsedom tejto komisie sa stal uhorský prímas a ostrihomský arcibiskup János Csernoch (Ján Černoch), ktorý bol zároveň aj predsedajúcim na jej rokovaniach. Jej vicepredsedom bol zástupca uhorskej vlády – stal sa ním tajomník Ministerstva kultu a výučby. Prešovské, Mukačevské a Hajdudorožské biskupstvo[31] zastupovali jednotlivé subkomisie (z každého biskupstva v nej boli štyria členovia, ktorí museli byť schválení prímasom). Centrálna komisia sa nakoniec uzniesla na prijatí týchto základných reforiem:

1. reforma bohoslužobných obradov
2. prijatie gregoriánskeho kalendára
3. odstránenie cyrilského písma
4. reforma výchovy kňazského dorastu v seminároch a zreformovanie Rádu sv. Bazila Veľkého.[32]

Prijatie týchto reforiem spôsobili značný odpor u nemaďarských gréckokatolíkov v Uhorsku, ktorí v tom videli znevážení a aj ohrozenie ich východného dedičstva a tradície. Preto aj schválenie reformy kalendára spôsobilo v gréckokatolíckej cirkvi zväčša odmietavý postoj.

Centrálna komisia byzantských katolíckych biskupstiev na svojom zasadnutí 9. augusta 1915 prijala návrh, ktorým sa malo pristúpiť k zjednoteniu kalendára pre gréckokatolíkov. Predseda tejto komisie, ostrihomský arcibiskup János Cser-

28 Nový kalendár na Zemplíne. In: *Cyril a Metod*, 1947, č. 1, s. 8.

29 V Uhorsku koncom 19. stor. okrem Prešovského existovali tieto gréckokatolícke biskupstvá: Mukačevské biskupstvo so sídlom v Užhorode, Križevacké biskupstvo so sídlom v Križevaci, Szamosújvarské so sídlom v Samos-Ujvári (Cluj-Gherla), arcibiskupstvo Alba-Julia a Făgăraș so sídlom v Blaji, Lugošské biskupstvo so sídlom Lugoji, a Veľkovaradinské biskupstvo so sídlom vo Veľkom Varadíne (Nagy Várad, Oradea Mare).

30 AGAP, Prezidiálne spisy, inv. č. 58, sign. 4.

31 Hajdudorožské biskupstvo so súhlasom Svätej stolice zriadil cisár František Jozef I. dňa 6. 5. 1912. Nové biskupstvo potom 8. 6. 1912 kanonizoval pápež Pius X. bulou *Christi – fidelis Graeci Ritus*. Hajdudorožské biskupstvo získalo 162 farností, ktoré boli vyčlenené z Mukačevského biskupstva (70), Veľkovaradínskeho biskupstva (44) a z biskupstva Prešovského (8). Sídlom biskupstva, ktoré malo vyše 215.000 veriacich, sa stalo mesto Hajdudorog, v roku 1913 ho však novovymenovaný biskup Štefan Miklóssy preniesol do Nyiregyházy.

32 LACKO, M.: Z našej minulosti: Biskup Anton Papp. In: *Mária* 6, 1982, s. 15.

noch o tomto návrhu informoval gréckokatolíckych biskupov, prešovského Štefana Nováka, mukačevského Antona Pappa a hajdúdorožského Istvána Miklóssyho, pričom ich zároveň požiadal o zaslanie stanovísk k tejto záležitosti.[33] Hajdúdorožský a prešovský biskup sa k reforme kalendára vyjadrili kladne. V Hajdúdorogu sa k nej postavilo kladne aj duchovenstvo, v Prešovskom biskupstve však klérus a ani veriaci nenasledovali príklad biskupa a väčšinou sa postavili proti zmene. V Mukačevskom biskupstve bola táto reformu spoločne odmietnutá biskupom, duchovenstvom a aj veriacimi. Predstavitelia Mukačevského biskupstva dokonca ešte pred jej schválením 22. júna 1915 vypracovali memorandum, v ktorom protestovali proti chystanej zmene kalendára. Memorandum následne odovzdali apoštolskému nunciovi vo Viedni. Ten po preskúmaní všetkých skutočností sa nakoniec stotožnil s požiadavkami memoranda a využijúc svoje právo, vetoval rozhodnutie vlády, čím sa od reformy muselo na istý čas upustiť.[34]

Aj keď bola v Prešovskom biskupstve reakcia na reformu kalendára vo všeobecnosti odmietavá,[35] v niektorých dekanátoch sa kňazi postavili za ňu. Jej uskutočnenie napríklad požadovali kňazi Cserhatskeho (Čerhátskeho) dekanátu, ktorí 14. novembra 1915 zaslali biskupovi Štefanovi Novákovi list, v ktorom ho požiadali, aby sa po vzore Hajdúdorožského biskupstva (spustenie reformy kalendára v biskupstve sa začalo už na jeseň 1915) urýchlene dohodol s mukačevským biskupom a spoločne spomínanú reformu prijali. Pre podporu prijatia reformy uvádzajú aj niektoré konkrétne argumenty. Vo svojom liste poukazujú, že „*nejednotnosť kalendárov spôsobuje gréckokatolíckym veriacim značné problémy, keď napr. úradníci, nádenníci, či sluhovia musia pracovať počas svojich sviatkov. Svetské úrady tieto sviatky tiež nerešpektujú a počas týchto dní pozývajú gréckokatolíkov na súdne pojednávania, vykonávajú vojenské odvody, uskutočňujú sa rôzne trhy, či prehliadky koní. Všetky tieto skutočnosti potom často deprimujú veriacich a sú tiež dehonestujúce pre duchovenstvo*“. Ďalším dôvodom na zanechanie starého kalendára podľa nich je aj to, že jeho používanie ich často dostávalo do politického podozrenia uhorskej vlády („*...v týchto ťažkých vojnových časoch štátne orgány upodozrievajú ich vlastenectvo a veľakrát ich aj pre najmenší dôvod očiernia, ba niekedy aj zatvoria*”).[36]

Dňa 4. mája 1916 sa v Nyíregyháze uskutočnilo ďalšie kolo rokovaní Centrálnej komisie byzantských katolíckych biskupstiev, na ktorom sa rozhodlo o definitívnej reforme kalendára. Komisia o týchto záveroch informovala apoštolskú nunciatúru vo Viedni, uhorského prímasa v Ostrihome a ministerského predsedu v Budapešti.[37]

Uhorská vláda však nevyčkala na stanovisko Ríma a nariadila mukačevskému, hajdúdorožskému a prešovskému biskupovi, aby od 24. júna 1916 (na sviatok Naro-

33 AGAP, Prezidiálne spisy, inv. č. 58, sign. 25.

34 LACKO, M.: Z našej minulosti: Biskup Anton Papp. In: *Mária* 6, 1982, s. 15.

35 O odmietaní reformy kalendára duchovenstvom a veriacimi Šarišskej župy pojednáva list Verejnosprávneho výboru Šarišskej župy biskupovi Novákovi zo dňa 15. 5. 1916. In: AGAP, Prezidiálne spisy, inv. 59, sign. 33.

36 AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 431, sign. 667.

37 Z listu mukačevského biskupa A. Pappa prešovskému biskupovi Š. Novákovi, v ktorom ho informuje o zaslaní príslušných dokumentov spomínaným inštitúciám. In: AGAP, Prezidiálne spisy, inv. č. 59, sign. 34.

denia sv. Jána Krstiteľa) vo svojich biskupstvách zaviedli gregoriánsky kalendár.[38] Najvhodnejší čas na zmenu kalendára nastal práve v roku 1916, keďže v tomto roku sa Veľká noc slávila v ten istý deň podľa starého aj podľa nového kalendára. Oficiálne vyhlásenie nového kalendára sa udialo po zverejnení spoločného pastierskeho listu týchto troch biskupov v novinách Magyar Kurir z 23. mája 1916. V spomínaných novinách biskupi vysvetľovali, že je vedecky dokázaná nepresnosť juliánskeho kalendára, a taktiež, že jeho používanie je „na kultúrnom rozvoji neudržateľné", čo pre gréckokatolíkov znamená aj určité sociálne zaostávanie. Nevýhodou bolo najmä časovo rozdielne slávenie sviatkov v porovnaní s veriacimi latinského obradu. Nastávala tu istá izolovanosť, ktorá sa odzrkadľovala hlavne v sociálnej a hospodárskej sfére gréckokatolíckych veriacich. Podľa biskupov bolo každodennou skúsenosťou, že čoraz viac gréckokatolíkov strácalo vernosť k svojmu obradu práve kvôli nepraktickosti juliánskeho kalendára. Preto sa rozhodli vyjadriť spoločnú mienku, že *„juliánsky kalendár nepredstavuje organickú tvorivú časť povznášajúci gréckokatolícky obrad, a preto je jeho ďalšie používanie neopodstatnené, ba pre zachovanie vernosti gréckokatolíckeho obradu a dobre pochopenému dobru a pokroku je doporučené ho zanechať*".[39]

Prešovskému biskupovi Štefanovi Novákovi sa pre jeho podporné stanovisko k reforme kalendára dostalo viacero pochvál od najvyšších cirkevných, ale aj vládnych, či regionálnych inštitúcií, spolkov alebo iba jednotlivých veriacich. Z viacerých možno spomenúť list uhorského prímasa, kardinála Jánosa Csernocha, ktorý ho pochválil za jeho múdrosť ako si počína pri zavádzaní nového kalendára, pričom mu ponúkol svoju pomoc, ak by pri uskutočňovaní reformy vznikli nejaké ťažkosti. V liste napokon konštatuje, že *„gréckokatolícki veriaci sa s úprimným presvedčením viažu k rímskokatolíckej cirkvi a určite sa tešia, že istý vonkajší múr, ktorý doteraz oddeľoval oba katolícke obrady, teraz padne*". Blahoprajné listy a gratulačné telegramy prišli napr. aj od hlavných županov Šarišskej, Zemplínskej a Spišskej župy, rožňavského biskupa, rímskokatolíckych duchovných jágerského arcibiskupstva, veriacich z Debrecína, Košíc, či od prezidiálnej rady Gréckokatolíckeho maďarského krajinského výboru v Budapešti.[40]

Pri prevádzaní nariadenia reformy liturgického kalendára biskup Š. Novák spolupracoval so županmi jednotlivých žúp, ako aj s ostatnými úradníkmi štátnej správy a samosprávy na území biskupstva. Zavedenie reforiem (aj reformy kalendára) sa istým spôsobom pozitívne prejavilo v nazeraní na gréckokatolíkov aj v centre biskupstva, v Prešove. Ústretovosť vidieť napr. aj v tom, že v roku 1917 sa mešťanosta Prešova Gyula Bujanovich snažil o zadelenie mestských trhov a jarmokov mimo gréckokatolíckych sviatočných dní.[41]

38 AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. 432, sign. 730.

39 AGAP, Vária – obežníky, pastierske listy, reči; inv. č. 1275, r. 1910 – 1924; tiež *Magyar Kurir*, Budapest 1916, roč. 6, č. 2, s. 1 – 2.

40 *List uhorského prímasa J. Csernocha prešovskému biskupovi Š. Novákovi zo dňa 26. 5. 1916*. In: AGAP, Prezidiálne spisy, inv. č. 59, sign. 37.

41 AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1917, inv. č. 433, sign. 886.

Obyvateľstvo Prešovského a Mukačevského biskupstva sa však proti spomenutému vládnemu nariadeniu týkajúceho sa reformy kalendára postavilo zväčša negatívne. Župani jednotlivých žúp pritom často využívali mocenský aparát na potlačenie protestov. Odpor sa naplno prejavil v roku 1917, kedy gréckokatolícki veriaci museli byť doslova žandármi prinútení, aby Veľkonočné sviatky slávili podľa nového kalendára.[42] Podobná situácia sa zopakovala aj v nasledujúcom roku. V predveľkonočnom období vzniklo niekoľko hnutí gréckokatolíckych veriacich, ktoré protestovali proti prechodu na gregoriánsky kalendár. Proti mnohým organizátorom týchto hnutí bolo preto začaté trestné konanie a niektorí z ich členov boli aj uväznení.[43]

S blížiacim sa koncom I. sv. vojny však uhorská vláda už nemala dostatok času, aby reformu kalendára (podobne ako aj ostatné reformy) previedla tak, aby sa ujali. Aby biskup Š. Novák utíšil túto atmosféru v biskupstve, koncom novembra 1918 nariadil používanie gregoriánskeho kalendára fakultatívnym. Podľa tohto nariadenia sa v novembri a decembri roku 1918 uskutočnili vo farnostiach porady, na ktorých sa veriaci rozhodli buď pre nový alebo starý kalendár. Absolútna väčšina farností Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva sa vyjadrila odmietavo k novému kalendáru a požadovali vrátiť sa naspäť k starému, juliánskemu kalendáru. Pri týchto zápisniciach je zaujímavá aj iná skutočnosť, a to tá, že v drvivej väčšine boli zapísané v maďarčine (bolo tomu tak najmä preto, lebo samotná predtlač zápisnice bola v maďarčine), a to aj napriek tomu faktu, že v tom čase už existovala Československá republika.[44]

Prešovské gréckokatolícke biskupstvo v tom čase už viac-menej reálne viedol generálny vikár Mikuláš Russnák. Biskup Štefan Novák sa už zdržiaval v Maďarsku, kde čakal na definitívne vyriešenie komplikovaných spoločensko-politických pomerov v rokoch 1918 – 1919. Š. Novák napokon neakceptoval tieto nové pomery (o. i. napr. ani nepodpísal prísahu vernosti Československej republike). Dôležitým faktorom jeho rezignácie bolo aj to, že časť duchovenstva Prešovského biskupstva biskupa Š. Nováka úplne neprijala. Jeden z viacerých dôvodov tohto stavu bolo, že sa horlivo angažoval vo viacerých reformách, ktorých iniciátorom bola budapeštianska vláda. Týkalo sa to najmä spomínanej reformy písma (odstránenie cyriliky a jej nahradenie latinkou) a reformy liturgického kalendára.[45]

---

42 O násilnostiach, ktoré toto nariadenie sprevádzali na Veľkú noc 1917 na Podkarpatskej Rusi pozri BIRČAK, A.: *Na Novych Zemľach.* Lviv, 1938, s. 154 – 155.

43 Takéto hnutie vzniklo napríklad v Kapišovej (okr. Svidník). Organizátorkou bola istá Olexa Jánošna, ktorá vyhlásila, že tých veriacich, ktorí na Veľkonočnú nedeľu pôjdu do chrámu posvätiť Paschu, ukameňujú, pretože to nie je „ruská" Veľká noc, ale katolícka. Táto žena súčasne obchádzala okolité obce a zbierala podpisy pod petíciu proti sláveniu sviatkov podľa nového kalendára. Okresný sudca vo Svidníku preto proti tejto žene zahájil vyšetrovanie. Správu o tejto záležitosti poslal Prešovskému biskupovi Štefanovi Novákovi, ktorého zároveň požiadal, aby kňazom svojej diecézy prízvukoval, že sa nesmú poddať tlaku veriacich a majú sláviť Veľkonočné sviatky po „novom" (teda podľa nového – gregoriánskeho kalendára). In: AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. 434, sign. 1095.

44 Zápisnice z jednotlivých farností ohľadom ich rozhodnutia pre gregoriánsky, resp. pre juliánsky kalendár sa nachádzajú v Archíve gréckokatolíckeho biskupstva v Prešove vo fonde Vária – obežníky, pastierske listy, reči, inv. č. 1275, časť tiež v AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 434, sign. 4122.

45 Šturák, P.: Spoločensko-náboženská situácia v Československu v rokoch 1918 – 1927. In: *Blahoslavený biskup P. P. Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2006, s.

Š. Novák počas svojej neprítomnosti poveril správou biskupstva Mikuláša Russnáka. Aj na adresu vikára M. Russnáka sa často ozývali kritické hlasy, najmä z radov slovenských politických kruhov, médií, ale aj verejnosti, ktoré mu najčastejšie vyčítali jeho „maďarskú" minulosť a úzku spoluprácu s biskupom Štefanom Novákom, predovšetkým pri zrušení cyriliky a zavádzaní nového gregoriánskeho kalendára.[46] Tieto obvinenia však boli mnohokrát vykonštruované, vikár M. Russnák svoju obhajobu nového kalendára nedeklaroval ako podporu maďarizácie a odnárodňovania, resp. latinizovania svojich veriacich, ale snahu o vedeckú opravu nepresného juliánskeho kalendára.

V roku 1918 M. Russnák vydal vysoko odborné dielo týkajúce sa problematiky reformy kalendára *Naptáregyesítés, vagyis az egyházinaptárnak a Julián-alapról a Gergely alapra való átvitele*[47] (Zjednotenie kalendára alebo prenesenie Juliánskeho kalendára z jeho základov na základy Gregoriánskeho kalendára). Uvedené dielo má 34 kapitol, ktoré predstavujú históriu, vývoj a praktickú aplikáciu kalendára v civilných, ale aj v cirkevných súvislostiach.[48]

V nových povojnových pomeroch, po rozpade Rakúsko-Uhorska a vzniku Československa, sa veriaci a ich duchovní mohli slobodne rozhodnúť, akým kalendárom sa budú riadiť. Absolútna väčšina gréckokatolíkov v Prešovskom a Mukačevskom biskupstve sa napokon rozhodla zostať pri starom juliánskom kalendári a cyrilskom písme. V Maďarsku (v Hajdúdorožskom biskupstve, a od roku 1923 aj novovzniknutom apoštolskom exarcháte v Miškolci) bola situácia opačná, gréckokatolícki veriaci sa jednoznačne priklonili ku gregoriánskemu kalendáru a latinke. Pod vplyvom týchto maďarských gréckokatolíkov prijala gregoriánsky kalendár aj časť gréckokatolíkov maďarskej národnosti na Slovensku, po vzniku samostatného Československa sa však väčšinou vrátili naspäť ku kalendáru juliánskemu.[49]

Návrat k starému kalendáru sa uskutočnil aj samotnom centre biskupstva, v Prešove, ktorý potvrdili šiesti členovia biskupskej kúrie. Samotné prevedenie tohto rozhodnutia sa uskutočnilo 7. decembra 1918, kedy spomínaný generálny vikár biskupstva Mikuláš Russnák nariadil, aby sa v nasledujúci deň 8. decembra 1918 slúžila večiereň z 24. novembra a z predchádzajúceho VII. radového hlasu.[50]

Tento stav (používanie juliánskeho kalendára) však postupne narážal na problémy, ktoré sa týkali prevažne tých gréckokatolíkov, ktorí žili v diaspóre medzi rím-

42; KOVAĽ, P.: Činnosť Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva v rokoch 1918 – 1945 z pohľadu československých/slovenských štátnych úradov. In: *Miasto w Europie środkowo-Wschodniej. Procesy modernizacyjne*. Kraków 2016, s. 284 – 285.

46 V „tomto duchu" boli v *Slovenskom denníku* uverejnené viaceré články, napr. 28. 9. 1921, č. 220 a, s. 2 – 3 alebo 3. 11. 1921, č. 248 a, s. 3.

47 RUSSNÁK, M.: *Naptáregyesítés, vagyis az egyházinaptárnak a Julián-alapról a Gergely alapra való átvitele*. Prešov: 1918. Rukopis.

48 BOHÁČ, V.: Pokus biskupa Dr. Štefana Nováka o uvedenie gregoriánskeho kalendára v Prešovskej eparchii. In: *Theologos – theological revue*, roč. XIX, č. 1/2017. Prešov : GTF PU v Prešove 2017, s. 62 – 63.

49 Pozri *Žiadosť veriacich košickej gréckokatolíckej farnosti z 8. januára 1921.* In: AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 437, sign. 44.

50 AGAP, Vária, r. 1918, inv. č. 1275; tiež Székely, Pavol: *Biskup Dr. Štefan Novák (život a dielo).* Diplomová práca na GTF PU. Prešov 2004, s. 55.

skokatolíkmi a príslušníkmi protestantských cirkví, ktorí sa riadili gregoriánskym kalendárom. Vzájomný nesúlad kalendárov najmä s rímskokatolíkmi spôsoboval mnoho nedorozumení a problémov (hlavne čo sa týka pôstnej disciplíny, napr. rímskokatolíci už často mali po Veľkej noci, kým gréckokatolíci boli ešte len uprostred veľkého pôstu). Množstvo problémov mali aj štátni zamestnanci, robotníci, vojaci, či študenti, ktorí museli pracovať aj počas svojich veľkých sviatkov. Napr. v roku 1929 Banská revírna rada pre Slovensko zaslala gréckokatolíckemu biskupskému úradu v Prešove list, v ktorom si ho *„dovoluje uctive požiadať o láskave sdelenie, ktoré sviatky je potrebné svätiť prislušníkom gréckokatolíckeho vierovyznania"*. Informácie Banská rada potrebovala preto, lebo v banských závodoch Žakarovce, Nižné Slovinky a Koterbach (Rudňany), kde pracovali mnohí gréckokatolíci, vznikali spory ohľadom práce počas gréckokatolíckych sviatkov (sviatkov podľa juliánskeho kalendára). Niektoré závody dokonca pokutovali tých robotníkov, ktorí nenastúpili do práce počas gréckokatolíckych sviatkov, a to takým spôsobom, že im stiahli zo štátom uznanej platenej dovolenky. Mnohé takéto spory medzi zamestnávateľom a zamestnancami dokonca boli riešené aj súdnou cestou. [51]

O zmenu kalendára žiadali v 30. rokoch 20. storočia predovšetkým tí gréckokatolíci, ktorí žili v obklopení rímskokatolíkov, ako tomu bolo na Spiši, Horehroní alebo dolnom Zemplíne. Napr. v roku 1932 veriaci gréckokatolíckej farnosti v Helcmanovciach žiadali prešovský biskupský ordinariát, aby ich sviatky dovolil preložiť na termín rímskokatolíckych sviatkov. Vo svojej žiadosti napr. píšu: *„...Vaša Biskupská Milosť zná dobré, že my sme tu len robotníci, ktorí musíme svätiť Vianoce a iné sviatky, keď nám dajú voľného času a nie vtedy, kedy by sme my chceli. My musíme na hlavné sviatky a tiež aj na iné sviatky pracovať, kým druhé rodiny tešia sa vjedno. Jak nás bolelo srdce, keď my na Rožděnstvo a iné sviatky podľa rus. starého kalendára museli pracovať a naše ženy a deti sami ostali doma. Jaké to žalostné sviatky boli by pre nás i pre naše rodiny. Preto my robotníci poučení naším duchovným otcom, sme sa usilovali, aby sviatky sme mohli spoločne odbaviť podľa nového kalendára..."*.[52]

Podobná situácia sa zopakovala o päť rokov neskôr u veriacich z gréckokatolíckych farností Telgárt a Šumiac. Tí takisto žili v obklopení obyvateľov, ktorí sa pridržiavali gregoriánskeho kalendára. Začiatkom roku 1937 preto v telgártskej farnosti vznikla iniciatíva za zmenu juliánskeho kalendára na gregoriánsky. Dňa 17. januára 1937 sa na zhromaždení telgártskej cirkevnej obce rozhodlo, že celá farnosť od veľkonočných sviatkov roku 1937 prejde k užívaniu gregoriánskeho kalendára.[53] Zápisnica zo spomínaného stretnutia podáva dôvody, prečo sa miestni občania rozhodli prejsť na nový kalendár. Konštatuje sa v nej, že hlavnými dôvodmi sú tie praktického charakteru. Problémy mali najmä žiaci a študenti škôl vyšších stupňov, ktorí mali školské prázdniny podľa gregoriánskeho kalendára – prichádzali teda domov, keď rodina sviatky nesvätila, naproti tomu boli nútení sedieť v školských laviciach, keď sa doma sviatky svätili. Podobná situácia bola aj medzi pracujúcimi. Všetci zamestnávatelia

51 AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 445, r. 1929, sign. 2197.

52 AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 448, sign. 4662.

53 Hlasovania sa zúčastnilo 331 veriacich, pričom za zmenu kalendára hlasovalo 310 osôb, proti bolo 21 osôb. In: AGAP, Bežná agenda, inv. č. 453, sign. 226.

v tomto kraji (najmä Štátna lesná správa a ČSD) sa riadili kalendárom gregoriánskym, a preto zamestnanci pokiaľ nechceli stratiť svoju prácu, museli ju vykonávať aj v čase svojich sviatkov. Napr. telgártski robotníci pracujúci na stavbe železničnej dráhy Harmanec – Diviaky písali gréckokatolíckemu farskému úradu svoje stanovisko k novému kalendáru takto: „*My tu pracujúci snáď najviac pocítime následky svätenia sviatkov dľa kalendára gregoriánskeho, súc prinúcovaní nečinne sedieť tedy, keď naša rodina doma svätila, a zase tedy, keď rodina doma sedí pri stole sviatočných pokrmov, krampačom v rukách pracovať. Tieto okolnosti sú pre nás najväčšími pokušiteľmi k tomu, aby sme postupne odvykli svätiť vôbec sviatky a prepadli sa do objatia neverectva*“.

Taktiež sa často stávalo, že termíny jarmokov vyšli na veľké sviatky juliánskeho kalendára, čím roľníci boli nútení, pokiaľ chceli docieliť aspoň minimálny výnos, aby sa týchto jarmokov zúčastnili.[54] Hneď na druhý deň (18. januára 1937) o tejto udalosti informoval miestny gréckokatolícky farár o. Konštantín Turkyňák biskupský úrad v Prešove, pričom sa zároveň pýtal, ako má v predmetnej veci postupovať. Začiatkom februára 1937 zaslali list biskupskému úradu aj veriaci Telgártu, v ktorom navrhli, aby sa o predmetnej veci dalo tajne hlasovať v celej farnosti. To sa nakoniec naozaj aj uskutočnilo 14. februára 1937, pričom zo 624 veriacich sa ku gregoriánskemu kalendáru priklonilo 429, k juliánskemu 195 veriacich. Ako vizitátor hlasovania sa zúčastnil aj arcidekan o. Miron Petrašovič, ktorý ako zástupca prešovského biskupa následne povolil pre farnosť Telgárt zmenu liturgického kalendára.[55]

Otázka reformy liturgického kalendára v Prešovskom biskupstve sa opäť významnejšie dostala do popredia až po skončení II. svetovej vojny. Gréckokatolícka cirkev v Československu bola v tom čase už jednou z nemnohých východných katolíckych cirkví, ktoré sa riadili juliánskym kalendárom. Dokonca aj väčšina pravoslávnych cirkví vo svete postupne prechádzala na gregoriánsky kalendár. Nazeranie na tento problém však rozdelilo veriacich Prešovského biskupstva na dva tábory. Veriaci severných oblastí východného Slovenska (väčšinou sa jednalo o gréckokatolíkov, ktorí sa hlásili k rusínskej národnosti) sa postavili ostro proti reforme a odmietali prijať gregoriánsky kalendár, naopak veriaci z južného Zemplína (tu zase väčšinu tvorili gréckokatolíci slovenskej a maďarskej národnosti – predovšetkým veriaci Mukačevskej apoštolskej administratúry z okresov Michalovce, Trebišov, Sečovce, Sobrance a časť okresu Vranov nad Topľou.) sa vyslovili za reformu.

Ako už bolo uvedené, veriaci v severných dekanátoch Prešovského biskupstva sa väčšinou jednoznačne postavili proti reforme liturgického kalendára. Ich majorita bola hlavne v dedinách a menších obciach, kde takmer nepôsobili zamestnávatelia iných konfesií, neexistovali štátne podniky, úrady, či stredné školy, preto neboli ani nútení sa niekomu, či niečomu prispôsobovať. Navyše ich konzervatívne stanovisko ohľadne reformy kalendára vychádzalo zo starého zakoreneného názoru, že zmenou kalendára sa hýbe aj so starou a správnou (pravou) vierou.[56] Tieto názory prame-

54 Tamže.

55 Tamže.

56 Ako vysvetlenie môže poslúžiť aj tento príklad: Pravý a správny sviatok je iba ten, ktorý pripadá na príslušný deň podľa starého kalendára, ak sa slávi podľa nového kalendára (o 13 dní skôr), už to

nili z cítenia a dlhodobej tradície zachovávania „pravej viery svojich otcov". Nemali žiaden racionálny základ, preto sa ťažko vyvracali (a niekde aj dnes ešte stále ťažko vyvracajú) rozumovými argumentmi aj zo strany samotných cirkevných predstaviteľov biskupstva.[57] Ďalším dôležitým bodom odmietania bol aj veľmi často pertraktovaný názor zástancov starého kalendára, že prijatím nového (gregoriánskeho, teda rímskokatolíckeho) kalendára gréckokatolícki veriaci opustia svoju vieru a stanú sa rímskokatolíkmi.[58]

Výraznú úlohu tu hrala aj vzdelanostná úroveň jednotlivých veriacich. V mestách, kde bola na oveľa vyššej úrovni ako na vidieku, akceptácia reformy bola rýchlejšia. Biskupský ordinariát nevydal žiadne meritórne nariadenie postupu v tejto veci aj z tohto dôvodu, aby nevznikli nejaké trenice medzi vidiekom a mestami, príp. medzi Mukačevskou administratúrou a Prešovským biskupstvom. Tak napríklad, keď začiatkom roku 1946 predstavený baziliánskeho kláštora v Trebišove o. Sebastián Sabol, OSBM, zaslal list prešovskému biskupovi Pavlovi Petrovi Gojdičovi, v ktorom sa okrem iného pozastavuje aj nad potrebou prijatia nového kalendára, o. biskup sa v odpovedi vyjadril zdržanlivým „*počkajme ešte*".[59] Súčasne oznámil, že je výlučne ponechané na vôľu veriacich v jednotlivých farnostiach a filiálkach Mukačevskej administratúry[60], ako sa v tejto záležitosti rozhodnú. Pre reformu sa nakoniec rozhodla väčšina veriacich a duchovenstva. Na sviatok Zoslania sv. Ducha v roku 1946 preto v Michalovciach, Trebišove, Sečovciach, Sobranciach a okolitých obciach, so súhlasom gréckokatolíckeho biskupského úradu v Prešove, zaviedli do cirkevného užívania nový, gregoriánsky liturgický kalendár.[61]

Podobné hnutie ako na južnom Zemplíne sa čoskoro objavilo aj priamo v centre biskupstva, v Prešove, kde gréckokatolícki veriaci oddávna tvorili menšinu.[62] Dňa 25. decembra 1946 odovzdali veriaci prešovskej farnosti biskupskému úradu svoju žiadosť, aby od sviatku „Bohojavlenia" (Bohozjavenia), t. j. od 19. januára 1947 (podľa starého kalendára, v novom kalendári tento sviatok pripadá na 6. január) bol v ich farnosti zavedený nový gregoriánsky kalendár. Podpísaní veriaci vyhlasujú, že ich k tomuto kroku vedú čisto praktické dôvody a stále chcú ostať verní svojmu obradu. Poukazujú na to, že žiť v Prešove podľa svojho obradu a zároveň vykonávať kresťanské povinnosti môžu len podľa nového kalendára. Pripomínajú tiež, že ak sa v Prešove naďalej budú riadiť starým kalendárom, gréckokatolícka cirkev v tomto meste

nie je pravý a správny sviatok.

57 CORANIČ, J.: Pokusy o reformu cirkevného liturgického kalendára v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Studia historica Tyrnaviensia IV*. Trnava 2004, s. 190.

58 Tento názor vehementne zastávali aj niektorí vysokí predstavitelia biskupstva, napr. členovia kapituly.

59 AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 464, sign. 170.

60 Mukačevská administratúra bola zriadená 13. apríla 1939 pre tie farnosti Mukačevskej eparchie, ktoré po rozpade Československa ostali na území Slovenska. Hospodár, M. – Rozkoš, M. (eds.): *Košická eparchia*. Košice 2008, s. 12.

61 Nový kalendár na Zemplíne. In: *Cyril a Metod*, 1947, 1, s. 8.

62 Podľa Schematismu z roku 1948 bolo v Prešove v tomto roku 2.368 gréckokatolíkov. Pozri Schematismus 1948, s. 53.

pomaly zahynie.[63] K tejto žiadosti sa neskôr pripojili aj vojaci, ktorí slúžili v prešovských kasárňach. Dňa 8. mája 1947 zaslali ordinariátu list, v ktorom ho upozornili na nemožnosť praktizovania duchovného života. V liste sa konkrétne uvádza: „*... vtedy, keď je gréckokatolícki sviatok, my musíme byť zamestnaní, či už na cvičišti, či v kancelárii, tak sa potom stáva, že ani gážisti, ako aj mužstvo (gréckokatolíci) nemôže si plniť svoje náboženské povinnosti. V prípade ponechania starého kalendára tomu tak bude aj v budúcom roku, keď naša Veľká noc pripadne o päť týždňov pozdnejšie ako u rímskokatolíkov...*".[64] Biskupský ordinariát však nereagoval na tieto, ani na podobné žiadosti, čím sa prešovská farnosť aj naďalej riadila podľa starého kalendára. Svoje odmietavé stanovisko k zjednoteniu kalendárov vyjadrovala najmä prešovská kapitula. Tá sa týmto problémom zaoberala na kapitulnom zasadnutí 20. januára 1948. Zavedenie gregoriánskeho kalendára dokonca označila za „veľký vred" pre gréckokatolícku cirkev. Prívrženci nového kalendára podľa nich chcú „*peremeniti náš porjadok, imenno sam narod, naši gr. katholičeskie ľudi*". Zjednotenie kalendárov vraj „*vredit nám, kak nelzja i predstaviť sebe, ... naši ľudi propuskajut svoju otcevskuju vostočnuju cerkov, i sledujut latinskomu porjadku*".[65] Dôvod nezaviesť nový kalendár v Prešove aj napriek žiadostiam veriacich vysvetľovala kapitula tým, že väčšina veriacich Prešovského biskupstva (telo) je proti tomu a biskup (hlava) sa preto musí riadiť tým, čo tá väčšina preferuje (*„...hlava nemožet rozlučiti sa ot tela"*, príp. *„kak bylo by to, čtoby holova inače i druhim porjadkom prazdnovala, kak samoje telo*"). Kapitula poznamenáva, že s týmto problémom by mala byť oboznámená aj Svätá stolica v Ríme a s reformou by sa nemalo začať, pokiaľ nebude známe jej stanovisko. Preto teraz nedoporučujú „*experimentovať s takými ideami, ktoré by mohli gréckokatolíckych veriacich priviesť do priepasti*".[66]

K otázke reformy kalendára sa vyjadril aj predstavený Generálnej delegatúry Rádu sv. Bazila (OSBM), o. Sebastián Sabol. Nesúhlasil so stanoviskom kapituly (strach z nového kalendára u kanonikov považoval za strach starých ľudí, ktorí už nemajú nič spoločné s mladými) a v liste biskupovi z 21. januára 1948 aj uviedol konkrétne dôvody. Upozorňuje biskupa, že zmena kalendára je len pre dobro tých veriacich, ktorí nemôžu vo sviatok podľa starého štýlu prísť do kostola. Práve tým, že im nie je umožnené svätiť sviatky podľa nového, je možné očakávať ich prestup na latinský obrad. (O. Sabol bol teda úplne opačného názoru, ako kapitula, keď tvrdil, že práve gregoriánsky kalendár bude zárukou udržania si veriacich v gréckokatolíckej cirkvi). V liste ďalej poznamenáva, že tvrdohlavým zachovávaním starého kalendára sa môže o pár rokov stať to, že v prešovskej katedrále sa bude celebrovať svätá liturgia pre nejakých 5 – 6 veriacich. Preto prosí biskupa, aby vyhovel žiadosti veriacich. Sám aj za rád baziliánov hovorí, že oni sa budú pridržiavať starého kalendára, no sú ochotní po dovolení biskupa slúžiť svätú liturgiu aj podľa kalendára nového, aby žiadni veriaci neostali bez Služby Božej. Nedomáhajú sa tohto privilégia, keďže pre

63 AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 464, sign. 170.

64 Tamže.

65 *Relácia kanonika Petrašoviča a Dr. Rusnáka zo zasadnutia kapituly Prešovského biskupstva zo dňa 20. 1. 1948*. In: AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 464, sign. 170.

66 AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 464, sign. 170.

nich to bude iba podvojná robota. Navrhuje, aby biskup oznámil, že sám síce liturgizuje podľa starého kalendára, no súčasne povoľuje aj liturgizovanie podľa kalendára nového. Tým by sa umožnilo aj pre „novokalendárnikov" uspokojiť ich duševné potreby, čo je v záujme nielen týchto veriacich, ale aj biskupa a celého biskupstva.[67]

V roku 1948 napokon o tomto probléme prebehla v biskupstve verejná diskusia, pričom sa dohodlo, že ostáva na veriacich jednotlivých farností, pre aký kalendár sa rozhodnú (okrem prešovskej farnosti, ktorá „musela" ostať pri starom kalendári). V roku 1948 tak zo 163 farností Prešovského biskupstva pri starom kalendári zostalo 130 farností (105.717 veriacich), na nový prešlo iba 23 farností (29.165 veriacich).[68] V Mukačevskej administratúre sa podľa nového kalendára riadilo 59 farností (56.500 veriacich), podľa starého 21 farností (24.176 veriacich).[69] V celom biskupstve (bez českých zemí, kde chýbajú hodnoverné podklady) teda gregoriánsky kalendár prijalo 82 farností, pri juliánskom ostalo 151 farností, čo predstavuje 35%. Čo sa týka veriacich, sviatky podľa nového štýlu v tomto roku slávilo už takmer 40% gréckokatolíkov na Slovensku, ostatných 60% teda zostalo verných starému štýlu.[70]

Zoznam farností Prešovského biskupstva, ktoré v roku 1948 používali juliánsky alebo gregoriánsky kalendár.[71]

Dekanát	Farnosti, ktoré prešli na gregoriánsky kalendár	Farnosti, ktoré zostali pri juliánskom kalendári
Bardejovský	Celý dekanát používal juliánsky kalendár	
Sabinovský	Celý dekanát používal juliánsky kalendár	
Prešovský	Fuľanka	Prešov
	Kereštvej	Klembarok
	Kráľovce	Miklušovce
	Ľubovec	Ruská N. Ves
	Varhaňovce	
Popradský	Celý dekanát používal juliánsky kalendár	
Bukovecký	Celý dekanát používal juliánsky kalendár	
Makovický	Celý dekanát používal juliánsky kalendár	
Svidnícky	Celý dekanát používal juliánsky kalendár	

67 *List o. S. Sabola biskupovi P. Gojdičovi z 21. januára 1948*. In: AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 464, sign. 170.

68 Táto štatistika vychádza z údajov zo Schematismu z roku 1948, pri chýbajúcich 10. farnostiach sa tento údaj nenachádza (jedná sa o celý Humenský dekanát / 8 farností / a farnosť Kamienka v dekanáte Spiš superior a farnosť Hlinné v dekanáte Vranov). Bez týchto chýbajúcich farností teda v Prešovskom biskupstve až 85% farností ostalo pri starom kalendári (pomer veriacich je mierne odlišný 78,5% k 21,5% v prospech starého kalendára).

69 Gregoriánskym kalendárom sa riadilo takmer 74% farností, 26% ich zostalo pri juliánskom kalendári. Pomer veriacich je aj tu mierne iný, 70% používalo nový a 30% starý kalendár.

70 *Schematismus venerabilis cleri Fragopolitanae seu Prešovensis et administratuae apostolicae Mukačensis et Hajdudorogensis necnon omnium graeci ritus catholicorum in republica Čechoslovacciae degentum. Pro anno domini 1948 ab erecta sede episcopali 132. Fragopoli 1948.*

71 Tamže.

Košický	Celý dekanát používal gregoriánsky kalendár	
Gemerský	Telgárt	Šumiac
	Vernár	
Levočský	Levoča	Blažov
		Oľšavica
		Nižné Repáše
		Štelbach
		Torysky
Spiš inf.	Helcmanovce	Kojšov
	Gelnica	Poráč
		Slovinky
		Závadka
Spiš sup.	Ihľany	Jarabina
	Ľubica	Kamienka
	Jakubany	Krompachy
	Osturňa	Veľký Lipník
		Litmanová
		Veľký Sulín
Laborecký	Celý dekanát používal juliánsky kalendár	
Lomnenský	Celý dekanát okrem filiálok Giraltovce a Radvaňovce používal juliánsky kalendár	
Svetlický	Celý dekanát používal juliánsky kalendár	
Humenský	Celý dekanát používal juliánsky kalendár	
Hostovický	Celý dekanát používal juliánsky kalendár	
Vranovský	Čičava	Čemerné
	Ruský Kazimír	Petkovce
	Sedliská	Rudľov

Zoznam farností Mukačevskej apoštolskej administratúry, ktoré v roku 1948 používali gregoriánsky alebo juliánsky kalendár.[72]

Dekanát	Používanie kalendára
Michalovský	Dekanát okrem farnosti Rakovec nad Ondavou používal gregoriánsky kalendár
Sečovský	Dekanát okrem farnosti Cabov používal gregoriánsky kalendár
Trhovište	Celý dekanát používal gregoriánsky kalendár
Trebišovský	Celý dekanát používal gregoriánsky kalendár
Novosadský	Celý dekanát používal gregoriánsky kalendár
Zanastaský	Celý dekanát používal juliánsky kalendár

[72] Tamže.

Viniansky	Dekanát okrem farností Klokočov a Krášok používal gregoriánsky kalendár
Sobranecký	Dekanát okrem filiálky Sobrance používal juliánsky kalendár
Bežovský	Celý dekanát používal gregoriánsky kalendár
Bodrocký	Celý dekanát používal gregoriánsky kalendár

Už čoskoro sa však otázka týkajúca sa reformy kalendára pre gréckokatolíkov stala neaktuálnou, keďže v roku 1950 bola gréckokatolícka cirkev v Československu násilne zlikvidovaná a komunistickým režimom „pretransformovaná" na cirkev pravoslávnu. Určité uvoľnenie nastalo až po Pražskej jari 1968, kedy sa po veľkom úsilí podarilo obnoviť činnosť gréckokatolíckej cirkvi. Čo sa týka otázky používania cirkevného liturgického kalendára, de facto ostalo na veriacich jednotlivých farností, pre aký kalendár sa rozhodnú. Jednoznačným trendom však bolo postupné zanechávanie juliánskeho kalendára a prechádzanie na gregoriánsky kalendár. Tento trend vyvrcholil najmä po definitívnej obnove Gréckokatolíckej cirkvi v Československu, resp. na Slovensku po páde komunistického režimu v roku 1989. Ešte v roku 2004 starému kalendáru („starému štýlu") zostalo verných 7 farností a 8 filiálok v štyroch dekanátoch Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva.[73] V súčasnosti sa však absolútna väčšina gréckokatolíckych farností riadi gregoriánskym kalendárom. Juliánsky kalendár sa používa už iba v dvoch obciach najvýchodnejšieho dekanátu Prešovského arcibiskupstva – dekanátu Snina, v obci Jalová (filiálka farnosti Stakčín) a v obci Šmigovec (farnosť Šmigovec).

BIBLIOGRAFIA

Archív gréckokatolíckeho biskupstva v Prešove (AGAP), Fond: Bežná agenda, Oddelenie: Spisy, inventárne číslo (inv. č.) 338, signatúra (sign.) 691.
Intimát Miestodržiteľskej rady prešovskému biskupovi Gregorovi Tarkovičovi zo dňa 22. 9. 1826. In: AGAP, Bežná agenda, Spisy, inventárne číslo 342, rok 1826, signatúra 1042.
AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1826, inv. č. 342, sign. 1150.
AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1827, inv. č. 343, sign. 13.
AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1915, inv. č. 431, sign. 667.
AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1916, inv. č. 432, sign. 730.
AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1917, inv. č. 433, sign. 886.
AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1918, inv. č. 434, sign. 1095.
AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1918, inv. č. 434, sign. 4122.
AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1929, inv. č. 445, sign. 2197.
AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1932, inv. č. 448, sign. 4662.
AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1935, inv. č. 451, sign. 32.
AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1937, inv. č. 453, sign. 226.
Žiadosť veriacich košickej gréckokatolíckej farnosti z 8. januára 1921. In: AGAP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 437, sign. 44.

73 Bardejovský dekanát: farnosť Becherov; Humenský dekanát: farnosť Ruská Poruba; Svidnícky dekanát: farnosť Vápeník; Sninský dekanát: farnosť Pčoliné (filiálky – Parihuzovce, Čukalovce), farnosť Topoľa (filiálka Príslop), farnosť Ulič (filiálky – Uličské Krivé, Kolbasov), farnosť Šmigovec (filiálka Strihovce) a samostatné filiálky Jalová (z farnosti Stakčín) a Osadné (z farnosti Hostovice). Pozri CORANIČ, J.: Pokusy o reformu cirkevného liturgického kalendára v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Studia historica Tyrnaviensia IV*. Trnava 2004, s. 193 – 194.

Relácia kanonika Petrašoviča a Dr. Russnáka zo zasadnutia kapituly Prešovského biskupstva zo dňa 20. 1. 1948. In: AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1938, inv. č. 464, sign. 170.
List o. S. Sabola biskupovi P. Gojdičovi z 21. januára 1948. In: AGAP, Bežná agenda, Spisy, r. 1938, inv. č. 464, sign. 170.
AGAP, Prezidiálne spisy, inv. č. 58, sign. 4.
AGAP, Prezidiálne spisy, inv. č. 58, sign. 25.
List Verejnosprávneho výboru Šarišskej župy biskupovi Š. Novákovi zo dňa 15. 5. 1916. In: AGAP, Prezidiálne spisy, inv. 59, sign. 33.
List mukačevského biskupa A. Pappa prešovskému biskupovi Š. Novákovi, v ktorom ho informuje o zaslaní príslušných dokumentov spomínaným inštitúciám. In: AGAP, Prezidiálne spisy, inv. č. 59, sign. 34.
List uhorského prímasa J. Csernocha prešovskému biskupovi Š. Novákovi zo dňa 26. 5. 1916. In: AGAP, Prezidiálne spisy, inv. č. 59, sign. 37.
AGAP, Vária – obežníky, pastierske listy, reči; inv. č. 1275, r. 1910 – 1924.
Archíve gréckokatolíckeho biskupstva v Prešove vo fonde Vária – obežníky, pastierske listy, reči, inv. č. 1275,
AGAP, Vária, r. 1918, inv. č. 1275;
Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum (Collectio Lacensis, vol. 5). Friburg 1879, s. 937.
ALEŠ, P.: Problémy s kalendárom. In: *Odkaz svätého Cyrila a Metoda*, roč. XXIX, č. 1/1983, s. 11 – 14. Prešov 1983.
BAZILOVITS, J.: *Brevis Notitia fundationis Theodori Koriatovics, olim ducis de Munkacs pro Religiosis Ruthenis Ordinis St. Basilii Magni in monte Csernek od Munkacs anno 1360 factae, exhibens seriem episcoporum graeco-catholicorum Munkacsiensium, cum praecipius eorundem aliorumque Illustrium Virorum gestis, e variis Diplomatibus, Decretisque Regiis, ac allis Dokumentis authenticis potissimum concinnata*. Cassoviae 1799 vol I., 1804 vol. II., vol. I., s. 136 – 137.
BIRČAK, A.: *Na Novych Zemľach.* Lviv, 1938, s. 154 – 155.
BOHÁČ, V.: Pokus biskupa Dr. Štefana Nováka o uvedenie gregoriánskeho kalendára v Prešovskej eparchii. In: *Theologos – theological revue*, roč. XIX, č. 1/2017. Prešov : GTF PU v Prešove 2017, s. 62 – 63.
Consignatio Parochorum, Parochiarum et Filialium, Numeri Animarum, nec non Parochialium Proventum Almae Diocesis Munkacsiensis per respectivos comitatum continens eorum Subdivisionem in Vice-Archi-Diaconatum facta die 1-ma 7 bris. Anno 1792. In: *Magyarországh története 1790 – 1848*. Budapest 1980, s. 425 – 441.
CORANIČ, J.: Pokusy o reformu cirkevného liturgického kalendára v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Studia historica Tyrnaviensia IV*. Trnava 2004, s. 190.
Daniel, A.: Večný kalendár v tvare monogramu. In: *Historická revue*, roč. XV., č. 4/2004, s. 15.
Haladová, S.: Gregoriánska reforma kalendára. In: *Historická revue*, roč. XI., č. 9/2000, s. 8.
Hospodár, M. – Rozkoš, M. (eds.): *Košická eparchia*. Košice 2008, s. 12.
JÁN, J.: Krátká historie přípravy svolání Velkého sněmu Pravoslavné církve, část I. In: Orthodoxia Christiana Stránky věnované Pravoslaví; https://orthodoxiachristiana.cz/kratka-historie-pripravy-svolani-velkeho-snemu-pravoslavne-cirkve-cast-i/.
KOVAĽ, P.: Činnosť Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva v rokoch 1918 – 1945 z pohľadu československých/slovenských štátnych úradov. In: *Miasto w Europie środkowo-Wschodniej. Procesy modernizacyjne*. Kraków 2016, s. 284 – 285.
LACKO, M.: *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpaticorum cum Eclesia Catholica*. Rome 1955. Apendix, s. 51.
LACKO, M.: Humenné. Politické, kultúrne a náboženské stredisko na východnom Slovensku v XVII. storočí. In: *Most*, roč. 4, (1957), č. 2, s. 56.
LACKO, M.: Z našej minulosti: Činnosť biskupa Parthena Petroviča. In: *Mária*, č. 10, 1979, s. 15.
LACKO, M.: Z našej minulosti: Biskup Anton Papp. In: *Mária* 6, 1982, s. 15.
Magyar Kurir, Budapest 1916, roč. 6, č. 2, s. 1 – 2.
Nový kalendár na Zemplíne. In: *Cyril a Metod*, 1947, č. 1, s. 8.
PEKAR, A.: *Historie backround of the Eparchy of Prjashev*. Pittsburgh 1968, s. 32 – 33.
PRUŽINSKÝ, Š. ml.: Jednotné sviatkovanie Paschy Christovej ako výraz jednoty Cirkvi. In: *Pravoslávny teologický zborník 27/2012*. Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2004, s. 182 – 194.

RUSSNÁK, M.: *Naptáregyesítés, vagyis az egyházinaptárnak a Julián-alapról a Gergely alapra való átvitele.* Prešov: 1918. Rukopis.
Schematismus venerabilis cleri Fragopolitanae seu Prešovensis et administratuae apostolicae Mukačensis et Hajdudorogensis necnon omnium graeci ritus catholicorum in republica Čechoslovacciae degentum. Pro anno domini 1948 ab erecta sede episcopali 132. Fragopoli 1948.
Sigillion. In: *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*, roč. XLV, č. 2/1999, s. 17.
SZABO, M.: *Východní křesťanské církve*. Praha : Univerzita Karlova v Praze 2016, s. 90.
Székely, Pavol: *Biskup Dr. Štefan Novák (život a dielo).* Diplomová práca na GTF PU. Prešov 2004, s. 55.
ŠKOVIERA, A.: Latinizácia, jej príčiny a okolnosti. s osobitným zreteľom na prostredie Mukačevskej eparchie. In: MARINČÁK, Š. – ŽEŇUCH, P. (eds.): *Medzikultúrne vzťahy východnej cirkvi s latinskou v Uhorsku do konca 18. storočia*, s. 221.
Šturák, P.: Spoločensko-náboženská situácia v Československu v rokoch 1918 – 1927. In: *Blahoslavený biskup P. P. Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov : GTF PU v Prešove, 2006, s. 42.
ULIČNÝ, F.: Zavedenie gregoriánskeho kalendára na Slovensku. In: *Slovenská archivistika.* Bratislava, XVI/2 (1981), s. 48 – 80.
VASIĽ, C.: *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*. Trnava 2000, s. 131.
Vladimirus de juxta Hornad: *Dejiny gréckokatolíkov Podkarpatska (9. – 18. storočie)*. Košice 2004, s. 504.
WELYKYJ, A.: *Acta S. C. de Propagande Fide Ecclesiam Catholicam Ucraine et Bielarusjae spectantia, vol. I*. Romae 1953 – 1955, vol. III., s. 112 – 116.
WELYKYJ, A.: *Litterae S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes III. (1710 – 1730)*. Romae, 1956, s. 127.
Zdarileková, S.: *Gregoriánska reforma. Zavádzanie gregoriánskeho kalendára v mestách na Slovensku*. Trnava : UCM, 2009, 199 s.
ŽUPINA, M.: O otázke kalendára zo skúsenosti našich predkov. In: *Pravoslávny kalendár 2007*. Prešov 2006, s. 112 – 114.

Vo svetle jubilea 130. výročia od narodenia blahoslaveného biskupa – mučeníka Pavla Petra Gojdiča OSBM

PETER ŠTURÁK
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *In the Jubilee Year of 2018 we commemorate the significant milestone in the remarkable history of the Greek Catholic Eparchy of Prešov. This year, however, offers space for reflection on lives of the important figures of our Church in light of their own anniversaries. Special place among such people belongs to the Prešov residential bishop – martyr Pavol Peter Gojdič OSBM (1888 – 1960). This year we celebrate 130th anniversary of his birth. This paper aims to introduce the early stages of his life journey, from his birth and through his childhood and youth in the religious family environment until his decision to embark on the path to priesthood.*

Keywords: *Grek Catholic Eparchy, bishop Gojdič, martyr, priest, parish.*

V roku 2018 Prešovská archieparchia, ako aj celá Gréckokatolícka metropolitná cirkev siu uris na Slovensku, si pripomína viaceré významné výročia vo svojej bohatej histórii. Je to predovšetkým 200. výročie jej kánonického erigovania (22.09.1818). Ďalšie historické udalosti, ktoré v tomto Jubilejnom roku 2018 bude sláviť miestna Cirkev sú spojené so životmi vynikajúcich osobností, medzi ktorými osobitné miesto patrí blahoslavenému prešovskému gréckokatolíckemu biskupovi – mučeníkovi Pavlovi Petrovi Gojdičovi (OSMB). Tohto roku je 130 rokov od jeho narodenia.

Vo svojej štúdii chcem predstaviť rodinné pomery, detstvo, mladosť, štúdia a jeho cestu za Božím volaním, ktoré vyvrcholili v prijatí sviatosti kňazstva.

Rodinné korene

Obec Ruské Pekľany, v ktorej sa neskorší biskup Pavol Peter Gojdič narodil, bola založená v roku 133 ako Poculnyk, majetok drienovskych Abovcov, neskôr pod menom Poklen (1427), Orozs Peklín, Peklanky (1773), Peklani (1786), Ruske Peklany (1808), Pekľany (1920), Ruské Pekľany (1927), po maďarsky Pilerpeklén. V roku 1427 mala obec osem port, v roku 1787 mala 34 domov a 227 obyvateľov.[74] Zaoberali sa poľnohospodárstvom, chovom dobytka, prácou v lesoch. Pálili a predávali drevené uhlie a drevo. (odtiaľ pomenovanie obce). Prvá časť názvu súvisí s rusínskym osídlením. Názov Pekľany odvodzuje od výroby páleného uhlia, ľudí z tejto oblasti nazý-

74 BORZA, P. – GRADOŠ, J. (eds.): *Historický schematizmus farnosti Prešovskej eparchie. Prešovská archieparchia. Ľubovec.* Prešov : Petra, n. o. Prvé vydanie, 2016, s. 315.

vali Pekľanci.[1] Od druhej polovice 18. storočia až do zrušenia poddanstva v Uhorsku patrila obec zemanom Pillerovcom, ktorí si až do prvej svetovej vojny vytvorili hlavné sídlo svojho veľkostatku. Pillerovci v strede obce v o polovici 18. storočia vybudovali barokový kaštieľ, ktorý bol rekonštruovaný v polovici ďalšieho storočia. V okolí kaštieľa sa rozprestieral rozsiahly park so záhradou a fontánou z rokov 1880 – 1890.[2] V roku 1964 bola obec Ruské Pekľany pripojená k obci Ľubovec.[3]

Rod Gojdičovcov pochádzal z Haliče, presnejšie z územia na severnej strane Karpát, odkiaľ sa vysťahovali a usadili na južnej strane Karpát v okolí Medzilaboriec, pravdepodobne v dnešných Bukovciach.[4] Predkovia biskupa Pavla Petra Gojdiča boli chudobní roľníci, ktorí namáhavo obrábali kamenistú karpatskú zem. Prvým známym kňazom z rodu Gojdičovcov bol Teodor.[5] Postupne pokračovali kňazské povolania v gojdičovskom rode rad radom takmer 200 rokov a posledným bol biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM.[6]

Roky detstva a mladosti

Blahoslavený biskup – mučeník Pavol Peter Gojdič OSBM sa narodil 17. júla 1888 v Ruských Pekľanoch.[7] Pokrstený bol 23. júla v miestnom chráme Ochrany Presvätej Bohorodičky.[8] Pri krste dostáva meno Peter. Meno veľmi výstižné, ba priam prorocké, vychádzajúce zo Svätého Písma: „Peter – ty si skala" (Mt 16,18), o ktorú sa bude môcť oprieť celá miestna gréckokatolícka cirkev. V čase jeho narodenia táto neveľká farnosť podľa údajov Schematizmu Prešovskej eparchie z roku 1895 mala 95 gréckokatolíkov, 116 rímskokatolíkov, 4 sa hlásili k evanjelikom a 5 boli Židia. Dokumentovaný počet veriacich hovorí o tom, že farnosť patrila k tým menším a pastorá-

1 ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Šariša*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1990, s. 274 – 275.

2 BORZA, P. – GRADOŠ, J. (eds.): *Historický schematizmus farnosti Prešovskej eparchie. Prešovská archieparchia. Ľubovec.* Prešov : Petra, n. o. Prvé vydanie, 2016, s. 315.

3 ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 27.

4 POTAŠ, M.: *Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 12.

5 Teodor Gojdič, paroch vo Výrave 1783 – 1799.

6 POTAŠ, M.: *Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 12.

7 ŠOBA Prešov. *Výpis z úradného druhopisu matriky narodených farského úradu gréckokatolíckej cirkvi Ruské Pekľany,* zväzok 1018, č.15, s. 111, rok 1888.

8 Prvá zmienka o tejto farnosti je z roku 1712, keď sa uvádza v zozname cirkevnej štruktúry Mukačevského biskupstva. 3. decembra 1726 sa miestny kňaz Ján Jaromis zúčastnil na zasadnutí Užského dekanátu v Užhorode pod vedením Jána Jozefa Hodermarského OSMB. Vizitácia mukačevského biskupa Michala Manuela Oľšavského z roku 1750 podáva súhrnný prehľad o celej vtedajšej farnosti. V Ruských Pekľanoch bolo 62 gréckokatolíkov schopných spovede, v Ľubovci 83 a v Ličartovciach 27. V roku 1829 bol zbúraný dovtedajší drevený chrám a pre veriacich následne boli slávené liturgie v kaplnke, ktorá bola vytvorená v bočnom krídle farskej budovy. V roku 1865 bol dokončený murovaný chrám zasvätený Ochrane Presvätej Bohorodičky. In: BORZA, P. – GRADOŠ, J. (eds.): *Historický schematizmus farnosti Prešovskej eparchie. Prešovská archieparchia. Ľubovec*. Prešov : Petra, n. o. Prvé vydanie, 2016, s. 315 – 316.

cia bola zložitá, nakoľko gréckokatolícki veriaci boli ešte pritom roztrúsení v okolitých dedinách.[9]

Rodičmi Petra Gojdiča boli: otec Štefan, gréckokatolícky kňaz, pôsobiaci v čase jeho narodenia v menovanej farnosti a matka Anna rod. Gerberyová. Otec Štefan Gojdič sa narodil 6. januára 1857 v Mikovej. 3. decembra 1883 bol vysvätený za kňaza prešovským biskupom ThDr. Jánom Vályim. Spočiatku pôsobil ako kaplán v Mikovej a Jakubanoch. Neskôr ako farár pôsobil v Ruských Pekľanoch do roku 1890, potom v Cigeľke do roku 1928, kedy odišiel do dôchodku.[10] Bol človekom veľmi skromným a dobrosrdečným a preto bol medzi veriacimi obľúbený. V časoch ťažkej hospodárskej krízy pomáhal veriacim tak, že ich skonfiškovaný majetok často sám odkúpil s tým, že mu peniaze vrátia, keď si zarobia v Amerike alebo inde.[11] Aj keď farnosť na počet veriacich bola malá, prácu dušpastiera sťažovala okolnosť, že farníci boli roztrúsení po desiatich dedinách a ich osadách. Do nejednej z nich sa išlo cez úžľabiny, riadne cesty vtedy prakticky neexistovali. Zvlášť namáhavé bolo, keď zavolali kňaza k chorému alebo umierajúcemu v daždivom počasí alebo v zime a uprostred noci. Vtedy bolo potrebné ísť bez ohľadu na tmu, dážď alebo snehové záveje.[12] Zomrel ako 72 ročný 20. apríla 1929 v Prešove, kde je aj pochovaný na mestskom cintoríne v rodinnej hrobke.[13] Matka Anna, rodená Gerberyová, sa narodila 16. decembra 1865 v Miňovciach.[14] Jej rodičia boli Jozef a Júlia rod. Dzubayová.[15] Bola to žena v domácnosti, veľmi usilovná a nábožná.[16] Zomrela 31. mája 1945 v Prešove.[17]

Rodinné zázemie biskupa Pavla Petra Gojdiča bolo preniknuté hlbokou láskou ku Kristovi, berúc do úvahy tú pravdu, že vyrastal v rodine otca – gréckokatolíckeho kňaza. Takto pevný a duchovne formovaný charakter mladého človeka bol v náročných skúškach života rozhodnutý pre nasledovanie Krista. Rodina ako hlavný element pri výchove zohráva dôležitú úlohu. Rodina, v akej vyrastal malý Peter sa niesla v duchu súdržnej lásky, vzájomnej pomoci a porozumení. Tieto čnosti si rýchlo osvojil a odovzdával ich ako zodpovedný otec buď osobne počas rôznych vizitácií a stretnutí s deťmi, mladými, rodinami vo farnostiach Prešovskej eparchie, ale-

9 ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Peter Gojdič OSBM. Prešovský gréckokatolícky biskup (1926 – 1960*). Prešov : Vydavateľ Prešovská univerzita v Prešove. Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013, s. 21.

10 Por.: ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 27.

11 ŠTURÁK, P.: Biskup Pavol Gojdič OSBM – martýr Gréckokatolíckej cirkvi. In: *Boli soľou i svetlom.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2001, s. 55.

12 POTAŠ, M.: *Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 14.

13 ŠOBA Prešov. Úmrtný list Štefana Gojdiča. In: *Kniha úmrtí matričného úradu v Prešove,* zväzok 14, ročník 1929, s. 39, p. č. 121.

14 ŠOBA Prešov. Úmrtný list Anny Gojdičovej, rodenej Gerberyovej. In: *Kniha úmrtí matričného úradu v Prešove,* zväzok 17, ročník 1945, s. 121, p. č. 246.

15 AMV ČR v Praze. *Životopis Pavla Gojdiče, nar. 17. 7. 1888 v Rus. Peklanech,* zv. 305-681-7. Strojopisný český životopis biskupa Pavla Petra Gojdiča, napísaný v Prahe vo väzení 19.12.1952.

16 PACÁK, Š.: *Pastorálna služba blahoslaveného Pavla Petra Gojdiča OSBM, prešovského biskupa.* Krakow : PAT, 2008, s. 62.

17 Porov. ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 27.

bo prostredníctvom listov adresovaných duchovenstvu a veriacim prehlboval stály záujem o ich duchovné dobrá a vyjadroval tak otcovskú lásku prameniacu z lásky k Bohu.[18]

Súrodencami otca biskupa Gojdiča boli teda: brat Kornel Gojdič, narodený 1. januára 1885 v Mikovej. Po skončení gymnázia študoval teológiu. Pred vysviackou vstúpil do manželstva s Elenou Bardossyovou a bol ordinovaný za kňaza v Prešove spolu s bratom Petrom, neskorším biskupom 27. augusta 1911. Jeho manželka zomrela veľmi skoro a z ich manželstva sa narodila jediná dcéra, ktorá sa potom vydala za profesora Mikuláša Iľkoviča v Prešove. Brat o. Kornel pôsobil ako kňaz vo farnosti v Kurove, kde aj zomrel 6. júna 1941 ako 56 ročný po tridsiatich rokoch kňazstva.[19] Druhým bratom bol Štefan Gojdič, narodený 9. januára 1887 v Ruských Pekľanoch. 6. októbra prijal sviatosť manželstva s kňazskou dcérou Máriou, rod. Vaškovičovou. Pán im požehnal dve deti: Eugena a Evu.[20] Ordinovaný za kňaza bol 16. marca 1915 v Prešove. Bol riaditeľom Učiteľského ústavu v Prešove. V roku 1919 bol menovaný assesorom. Zároveň bol redaktorom časopisu „Ruské Slovo". Bol aj literárne činný. Doktorát z teológie dosiahol na univerzite v Budapešti v roku 1920.[21] Nostrifikovali mu ho na Karlovej univerzite v Prahe v máj 1937.[22] Po udalostiach tzv. Prešovského soboru sa presťahoval k svojmu synovi Eugenovi do Košíc. Ako jediný príbuzný mal možnosť šesťkrát navštíviť svojho brata biskupa Pavla vo väzení v Leopoldove.[23] Zomrel 11. augusta 1968 v Modre pri Pezinku a je pochovaný v Prešove.[24] Najmladším súrodencom bola sestra Helena Gojdičová, narodená 18. augusta 1898. Do sviatostného manželstva vstúpila 2. júla 1918 s kňazom o. Alexandrom Köllym, titulárnym kanonikom. Boh im požehnal dve deti, syna Vojtecha a dcéru Bernadetu.[25] Tá sa vydala za profesora Ladislava Tkačika v Bratislave. Syn Vojtech bol mimoriadnym profesorom na Prírodovedeckej fakulte UK v Bratislave. Vo svojich spomienkach píše, že: „ *Rodičia ich vychovávali a dali vyškolovať zo skromného platu otca, čo mu*

18 HALGAŠOVÁ, I.: *Duchovnosť, morálka a rodina v živote blahoslaveného Petra Gojdiča OSBM.* Projekt k dizertačnej práci. Prešov : GTF PU v Prešove, 2011, s. 13.

19 AMV ČR v Praze. *Životopis Pavla Gojdiče, nar. 17. 7. 1888 v Rus. Peklanech,* zv. 305-681-7. Strojopisný český životopis biskupa Pavla Petra Gojdiča, napísaný v Prahe vo väzení 19.12.1952.

20 BABJAK, J. SJ.: *Zostalí verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. I. zväzok (1. – 4. diel).* Prešov : PETRA, 2009, s. 219.

21 Jepiskop Pavel Gojdič ČSSV. In: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos presovensis et administraturae apostolicae dioec. munkačensis in Slovachia pro anno domini 1944,* s. 136.

22 BABJAK, J. SJ.: *Zostalí verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. I. zväzok (1. – 4. diel).* Prešov : PETRA, 2009, s. 219.

23 BABJAK, J. SJ.: *Zostalí verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. I. zväzok (1. – 4. diel).* Prešov : PETRA, 2009, s. 220.

24 AMV ČR v Praze. *Životopis Pavla Gojdiče, nar. 17. 7. 1888 v Rus. Peklanech,* zv. 305-681-7. Strojopisný český životopis biskupa Pavla Petra Gojdiča, napísaný v Prahe vo väzení 19.12.1952.

25 BABJAK, J. SJ.: *Zostalí verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. II. zväzok (5. – 8. diel).* Prešov : PETRA, 2011, s. 168.

priniesla farnosť Cigeľka."[26] Sestra Helena bývala u svojich detí a zomrela 3. marca 1977 v Bratislave.[27]

Dva roky po jeho narodení, v roku 1890, bol jeho otec Štefan, vzhľadom na početnejšiu rodinu, preložený na novú farnosť do Cigeľky, kde malý Peter prežíval svoje detstvo. Rodinná atmosféra bola v rodine Gojdičových preniknutá hlbokou úctou jedného k druhému, disciplínou a zmyslom pre poriadok, skutočnou rodinnou láskou a dobroprajnosťou ku všetkým. Už z detstva otca biskupa je zjavná táto črta zbožnosti, nakoľko veriaci vo farnosti Cigeľka, kde prežil svoje detské roky svedčia o tom, že ho často vídavali sa modliť a chodiť ku krížu za dedinou.[28] Bol veselej povahy, nikdy neklamal. Miloval chrám a bohoslužby, na ktorých sa veľmi rád zúčastňoval.[29]

Štúdiá

Školský prah prvýkrát prekročil v roku 1895 v Cigeľke. Tu absolvoval prvé dva ročníky ľudovej školy, tretí ukončil v Bardejove.[30] Štvrtý rok absolvoval v Prešove, kde sa dostal k starému obľúbenému učiteľovi *„strýčkovi"* Bakajsovi.[31] Ten ho mal pripraviť na prijímacie skúšky na katolícke maďarské kráľovské gymnázium, nakoľko v tom čase v Uhorsku všetky školy boli maďarské a v danom gymnáziu učili aj rehoľníci a duchovní po maďarsky a po nemecky.[32] Tu pokračoval v štúdiu na osemtriednom gymnáziu.[33] Počas svojich gymnaziálnych štúdií býval v internáte svätého Jána Krstiteľa, tzv. Alumneu.[34] Mladý študent bol veľmi usilovný a dosahoval výborné výsledky. Vedel sa so svojimi vedomosťami podeliť aj so svojimi spolužiakmi. Úspešne doučoval menej nadaných žiakov, za čo bol aj ich rodičmi finančne odmenený a tak aspoň sčasti pomáhal svojim rodičom hradiť náklady na štúdium. Jednou z jeho charakterových čŕt bolo to, že vedel prenášať pokoj a rovnováhu aj na svojich spolužiakov. V jeho počínaní nemala miesto závisť, ale naopak bol veľmi priateľský, vedel sa tešiť z úspechu iných. Počas týchto školských rokov si bystrý žiak Peter Gojdič získal obľubu svojich kamarátov a pedagógov. Učitelia si ho obľúbili pre dobrý prospech, prostú a úprimnú zbožnosť, ale najmä preto, že na jeho slovo sa dalo spo-

---

26 AMV ČR v Praze. *Životopis Pavla Gojdiče, nar. 17. 7. 1888 v Rus. Peklanech,* zv. 305-681-7. Strojopisný český životopis biskupa Pavla Petra Gojdiča, napísaný v Prahe vo väzení 19.12.1952.

27 POTÁŠ, M.: *Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 16.

28 ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič OSBM*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 28.

29 ŠTURÁK, P.: Biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM. In: LAGOVÁ a kolektív. *Smrť za mrežami*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006, s. 186.

30 POTAŠ, M.: *Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 15 – 16.

31 Porov. *J. E. Pavel Gojdič, ČSVV. K jeho dvadcaťročnomu jubileju so dňa jep. posvjaščenija.* Prešov *(1927 – 1947).* Prešov, 1947, s. 12.

32 BIRČÁK, J.: *Slovo episkopa Gojdiča.* Prešov : LANA, 2004, s. 9 – 10.

33 AMV ČR v Praze. *Životopis Pavla Gojdiče, nar. 17. 7. 1888 v Rus. Peklanech,* zv. 305-681-7. Strojopisný český životopis biskupa Pavla Petra Gojdiča, napísaný v Prahe vo väzení 19.12.1952.

34 *J. E. Pavel Gojdič ČSVV jepiskop prjaševskij k jeho dvadcaťročnomu jubileju so dňa jep. posvjaščenija (1927 – 1947).* Prešov, 1947, s. 25.

ľahnúť.[35] Prekrásne svedectvo o ňom podáva jeho priateľ zo školských rokov o. Irenej Mankovič: *„Môžeme smelo tvrdiť, že jemu vďačíme za to, že žiaci našej triedy až o ôsmeho ročníka gymnázia žili v hlbokej láske a najväčšom porozumení"*.[36] Popri usilovnom štúdiu si však nachádzal čas aj na modlitbu a svojou zbožnosťou bol veľkým príkladom aj pre starších študentov. Bol tiež úspešným športovcom, ktorý reprezentoval školu v rôznych športových súťažiach.

So svojimi vedomosťami pomáhal menej nadaným študentom, bol ich učiteľom. Takto si privyrábal na štúdiá a mohol aspoň časť nákladov hradiť zo svojej vlastnej práce, čím pomáhal svojim rodičom. V čase prázdnin navštevoval zemepána Pilhera v rodnej dedine, stal sa jeho rodinným priateľom.[37] V tejto rodine Peter učil deti a pripravoval ich na štúdiá, medzi nimi bola aj krásavica Beatrice, zemepánova dcéra. Pilherovci dobre poznali mladého učiteľa a čím ďalej, tým viac si ho obľúbili a brali ho ako svojho. V domnení, že si Peter raz vezme ich dcéru, zemepán by mu odkázal ako veno štvrtinu svojho majetku.[38] Bolo to veľké pokušenie, no počujúc vo svojom vnútri slová z duchovných cvičení: *„Narodil som sa pre vyššie veci"*, zatúžil stať sa Božím sluhom, tak ako jeho starší bratia.[39]

Štúdium na gymnáziu ukončil maturitou v roku 1907 s výborným prospechom.[40] Po úspešnej maturitnej skúške dostal Peter od vedenia školy prémiu – Molitvoslov (breviár), v ktorom si vedľa titulného listu zaznačil týchto päť prostriedkov spásy a svätosti:

1. pokora srdca;
2. ustavičná modlitba;
3. všestranné umŕtvovanie;
4. odovzdanosť do vôle Božej;
5. uspokojenie sa vo vôli Božej.[41]

Príklad vzorného mladíka bol účinný až natoľko, že zasiahol srdcia jeho spolužiakov, nasledujúc ho pri rozhodnutí vykročiť na duchovnú dráhu.[42]

Kristov učeník

Nasledujúc Boží hlas začal študovať teológiu na prešovskej Bohosloveckej akadémii, od roku 1908 pokračoval v štúdiu teológie v Ústrednom seminári na univer-

35 BABJAK, J. SJ.: *Zostalí verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. I. zväzok (1. – 4. diel).* Prešov : PETRA, 2009, s. 12.

36 *J. E. Pavel Gojdič ČSVV jepiskop prjaševskij k jeho dvadcaťročnomu jubileju so dňa jep. posvjaščenija (1927 – 1947).* Prešov, 1947, s. 26.

37 Porov. ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM.(1888 – 1960).* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 29.

38 Porov. BIRČÁK, J.: *Slovo episkopa Gojdiča.* Prešov : LANA, 2004, s. 10.

39 Porov. POTAŠ, M.: *Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 17.

40 ŠTURÁK, P.: Otec biskup Pavol Gojdič a jeho obeta. In.: *Theologos – teologická revue GBF PU*, č. 1, roč. I, 1999, s. 38.

41 POTAŠ, M.: *Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 16 – 17.

42 Porov. JUDÁK, V.: *Priatelia Boží. Vyznávač východu Pavol Gojdič.* Bratislava : LÚČ, 1995, s. 166.

zite v Budapešti, ktoré ukončil v roku 1911.[43] Petrova cesta bola vlastne priamočiara a silno podmienená rodinným zázemím, predsa musel neočakávane vybojovať boj o svoje povolanie so svojimi najbližšími. Po tom, čo dvaja starší bratia sa rozhodli pre kňazstvo, rodičia dúfali, že Peter si zvolí civilnú kariéru, na ktorú mal dobré predpoklady i študijné výsledky.[44]

Počas štúdia bol výborným študentom a ochotne pomáhal slabším spolubratom. Svedčí o tom aj jedna z nasledujúcich udalostí: Profesor Dr. Repák nebol spokojný so študijnými výsledkami bohoslovcov prvého ročníka. Vytvoril si názor, že sú slabí a nebudú schopní štúdium teológie dokončiť. Bohoslovec Peter svojich spolužiakov neustále povzbudzoval a poctivo sa pripravoval na skúšky aj so svojimi spolužiakmi, aby dokázali profesorovi, že sa mýli. Prvý na skúške odpovedal Peter a jeho odpoveď bola vynikajúca. Rovnaké výsledky dosiahli aj jeho spolužiaci. Profesor Dr. Repák a celý učiteľský zbor boli milo prekvapení z ich vedomostí. Veľkú zásluhu na tom mal bohoslovec Peter Gojdič, ktorý mal kladný vplyv na duchovný život a štúdium bohoslovcov.[45]

Dobrá pamäť, usilovnosť pri štúdiu, spojená s nábožnosťou vytvárali predpoklad jeho ďalšieho teologického a duchovného rastu. Ako vynikajúceho študenta ho profesori odporúčali na štúdium do Budapešti, kde v tomto čase tamojšia univerzita ponúkala na bohosloveckej fakulte veľmi vysokú úroveň.[46] Tu študoval v rokoch 1908 – 1911.[47] Prázdniny trávil, či už ako gymnazista alebo bohoslovec, pri svojich rodičoch v Cigeľke. Voľný čas využíval zmysluplne. Usilovne sa venoval štúdiu, čítal a prehlboval svoje vedomosti v teológii. Zároveň však pomáhal aj v hospodárstve a na poli. Jeho otec Štefan často spomínal iným kňazom, že má usilovných a statočných synov.[48] Jeho veľkou devízou bola už počas štúdia veľká úcta k Eucharistickému Spasiteľovi. Svoj voľný čas trávil často v adorácii v seminárnej kaplnke. Tento hlboký a vrúcny vzťah bol charakteristický pre jeho duchovnosť aj v čase biskupskej služby. Veľmi oslovujúcim pre neho sa stali aj slová jeho špirituála Dr. Štefana Hanauvera: *„Život nie je ťažkým, ale vážnym podujatím"*, ktoré ho vždy usmerňovali k zodpovedným životným postojom.[49] Aj v novom prostredí bohoslovec Peter Gojdič pokračoval usilovne v štúdiu a zároveň viedol hlboký duchovný život. Jeho najlepší priateľ Elemír Gerbery podal o ňom nasledujúce svedectvo: *„Ja som bol silnejší telesne, Peter bol silnejší duchom, takže sme sa navzájom dopĺňali."*[50]

---

43 CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickem, 2014, s. 304.

44 BABJAK, J. SJ.: *Zostalí verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. I. zväzok (1. – 4. diel).* Prešov : PETRA 2009, s. 13.

45 Porov. ŠTURÁK, P.: Biskup Pavol Gojdič, OSBM – Martýr Gréckokatolíckej cirkvi. In: *Boli soľou a svetlom.* Trnava : SSV, 2001, s. 56 – 57.

46 JUDÁK, V.: *Priatelia Boží.* Bratislava : Lúč, 1995, s. 166.

47 AMV ČR v Praze. *Životopis Pavla Gojdiče, nar. 17. 7. 1888 v Rus. Peklanech,* zv. 305-681-7. Strojopisný český životopis biskupa Pavla Petra Gojdiča, napísaný v Prahe vo väzení 19.12.1952.

48 *J. E. Pavel Gojdič ČSVV jepiskop prjaševskij k jeho dvadcaťročnomu jubileju (1927 – 1947).* Prešov, 1947 s. 19.

49 ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 32.

50 *J. E. Pavel Gojdič ČSVV jepiskop prjaševskij k jeho dvadcaťročnomu jubileju so dňa jep. posvjaščenija (1927 – l947).* Prešov, 1947, s. 16.

Počas štúdia ako som už uviedol, dosahoval mladý študent teológie Peter Gojdič vynikajúce výsledky ako o tom svedčí aj vysvedčenie z tohto obdobia. Okrem iného je tam uvedené, že: ...„*Gojdič Peter z Prešovskej eparchie, 4. ročník teológie Hlavného seminára v Budapešti, nar. 1888, ovládajúci jazyk rutenský a maďarský, bol preskúšaný 29. 5. 1911 v mravoch a vo vedách nasledovne: – v náboženstve – zbožný, oddaný, nadaním veľmi dobrý, v spôsobe kázania k ľudu – výborný, z pastorálnej teológie, práva a homiletiky hodnotenie je eminenter*." Dodaná je aj charakteristika týmito slovami: „*Veľmi pokorný, rešpektujúci všetkých. Príkladný v zachovávaní bratskej lásky. Klerik veľmi citlivého svedomia, zachováva dôkladný poriadok a čo najrýchlejšie plní príkazy nadriadených. Je vždy radostného ducha*."[51] Podľa svedectva neskoršieho pomocného biskupa ThDr. Vasiľa Hopka jeho usilovnosť v štúdiu povzbudzovala aj jeho spolužiakov v ročníku, že napredovali v štúdiu s výbornými výsledkami.[52]

Teologické štúdia ukončil bohoslovec Peter v Budapešti s vyznamenaním v roku 1911. Jeden z profesorov Dr. Ján Dudek, o ňom povedal tieto prorocké slová: „*Uvidíte, že bude prešovským biskupom*!"[53]

Kňazská vysviacka

Kňazské svätenie prijal ako neženatý z rúk vtedajšieho prešovského biskupa Dr. Jána Vályiho spolu so svojím bratom Kornelom dňa 27. augusta 1911 v Katedrálnom chráme svätého Jána Krstiteľa v Prešove z rúk prešovského biskupa Dr. Jána Vályiho.[54]

Ako základné črty svojho budúceho kňazského života si vybral „čistotu a pokoru srdca" podľa príkladu Spasiteľa, ktorý povedal o sebe tieto slová: „*Ja som tichý a pokorný srdcom!*" (Mt 11,29).[55] Jeho silné predsavzatie pramenilo v úplnej obete svojho života Pánu Bohu, preto sa neoženil pred vysviackou, ako je to možné u gréckokatolíckych kňazov.[56]

Pred samotnou kňazskou vysviackou si vykonal ešte osemdňové duchovné cvičenia, počas ktorých prijímal nižšie svätenia.[57] Jeho svätiteľ Dr. Ján Vályi sa vo svojej homílii prihovoril obom primiciantom okrem iného týmito slovami: „*Dnes ste dostali najväčšiu hodnosť, akú človek môže dosiahnuť tu na zemi: byť prostredníkom medzi Bohom a ľuďmi. Denne budete prinášať spolu s Kristom nekrvavú obetu Otcu*

51 *Informatio Gojdics Petrus, Budapestini 10 junii 1911. Nr. 277/1911. Vazsary: Nr. 3168/1911.* In: AABU v Prešove.

52 ŠTURÁK, P.: Blahoslavený biskup – mučeník Pavol Peter Gojdič OSBM vo svetle výročí. (100 rokov od kňazskej vysviacky a 10 rokov od beatifikácie). In: CORANIC, J. – KOPRIVŇÁKOVÁ, J.: – ŠTURÁK, P. (eds.) *Gréckokatolícka cirkev vo svetle výročí II*. Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2012, s. 116.

53 POTAŠ, M.: *Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 20.

54 ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov : Petra, 1999, s. 50.

55 ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM. (1888 – 1960).* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 34.

56 Porov. HROMNÍK, M.: *Blahoslavený Pavel Peter Gojdič, OSBM.* Prešov : Petra, n. o., 2007, s. 6.

57 Porov. ŠTURÁK, P.: Biskup Peter Pavol Gojdič, OSBM a jeho obeta. In: *Theologos – Teologická revue GBF PU.* Prešov : PETRA, 1999, roč. I, č. 1, s. 39.

nebeskému za všetkých i za všetko. Ste poslaní ako apoštoli roznášať mier, radosť, lásku a silu i odvahu k životu, hlavne medzi ubiedenými, opustenými, trpiacimi veriacimi. Budete lekármi duševne poranených, ubitých. Od dnešného dňa vás bude národ boží oslovovať otcami duchovnými, od ktorých budú očakávať chlieb života, ochranu, svetlo svätého evanjelia, lásku a posilu v ťažkom a búrlivom živote. Zažijete veľa radosti a úcty, hlavne od malých detí, ktorých budete formovať a vytvárať im Kristov obraz. Ale buďte pripravení aj na utrpenie. Prídu nedorozumenia, podozrenia, závisť, hrubá nevďačnosť aj prenasledovanie za vieru, alebo nebojte sa. Čaká vás kráľovská odmena za vaše dobro preukázané z lásky k Bohu a jeho Synovi Isusovi Christovi."[58]

Hneď na druhý deň slúžil v Cigeľke svoju prvú svätú liturgiu medzi svojimi najbližšími príbuznými a veriacimi. Primičná slávnosť prebehla v skromnosti a ponížености za účasti dvoch najbližších kňazov zo susedných farností, pričom jeden z nich bol manuduktorom a druhý kazateľom.[59]

Záver

Hlbšie poznanie prvých etáp života neskoršieho blahoslaveného biskupa Pavla Petra Gojdiča OSBM a to jeho detstva, mladosti, štúdií a prvých rokov kňazstva nás vedie k presvedčeniu, že to bol človek veľkej skromnosti, pokory a láskavého prístupu ku všetkým, s ktorými sa stretol doma alebo na štúdiách.

Dôležitý v tomto kontexte je aj príklad rodinného prostredia, v ktorom sa formovala osobnosť neskoršieho biskupa Gojdiča a je pre nás všetkých veľkým impulzom, aby aj rodiny dneška sa usilovali byť miestami a štafetami odovzdávania živej viery a formovania mladej generácie k opravdivým hodnotám.

ARCHÍVNÉ PRAMENE

AMV ČR v Prahe. *Životopis Pavla Gojdiče, nar. 17. 7. 1888 v Rus. Peklanech,* zv. 305-681-7. Strojopisný český životopis biskupa Pavla Petra Gojdiča, napísaný v Prahe vo väzení 19.12.1952.

ŠOBA Prešov. Výpis z úradného druhopisu matriky pokrstených farského úradu gréckokatolíckej cirkvi v Ruských Pekľanoch, zväzok 1018, č. 15, s. 111, rok 1888.

ŠOBA Prešov. Úmrtný list Štefana Gojdiča. In: *Kniha úmrtí matričného úradu v Prešove,* zväzok 14, ročník 1929, s. 39, p. č. 121.

ŠOBA Prešov. Úmrtný list Anny Gojdičovej, rodenej Gerberyovej. In: *Kniha úmrtí matričného úradu v Prešove,* zväzok 17, ročník 1945, s. 121, p. č. 246.

BIBLIOGRAFIA

BABJAK, J. SJ.: *Zostalí verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. I. zväzok (1. – 4. diel).* Prešov : PETRA, 2009.

BABJAK, J. SJ.: *Zostalí verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. II. zväzok (5. – 8. diel).* Prešov : PETRA, 2011.

BIRČÁK, J.: *Slovo episkopa Gojdiča.* Prešov : LANA, 2004.

BORZA, P. – GRADOŠ, J. (eds.): *Historický schematizmus farnosti Prešovskej eparchie. Prešovská archieparchia. Ľubovec.* Prešov : Petra, n. o. Prvé vydanie, 2016.

58 BIRČÁK, J.: *Slovo episkopa Gojdiča.* Prešov : LANA, 2004, s. 11.

59 Porov. *J. E. Pavel Gojdič, ČSVV. K jeho dvadcaťročnomu jubileju so dňa jep. posvjaščenija. Prešov (1927 – 1947).* Prešov, 1947, s. 21.

CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budéjovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickem, 2014.
HALGAŠOVÁ, I.*: Duchovnosť, morálka a rodina v živote blahoslaveného Petra Gojdiča OSBM.* Projekt k dizertačnej práci. Prešov : GTF PU v Prešove, 2011.
HROMNÍK, M.: *Blahoslavený Pavel Peter Gojdič, OSBM.* Prešov : Petra, n. o., 2007.
J. E. Pavel Gojdič, ČSVV. K jeho dvadcaťročnomu jubileju so dňa jep. posvjaščenija. Prešov (1927 – 1947), Prešov, 1947.
JUDÁK, V.: *Priatelia Boží. Vyznávač východu Pavol Gojdič.* Bratislava : LÚČ, 1995.
PACÁK, Š.: *Pastorálna služba blahoslaveného Pavla Petra Gojdiča OSBM, prešovského biskupa.* Krakow : PAT, 2008.
POTAŠ, M.: *Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999.
ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997.
ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov: Petra, 1999.
ŠTURÁK, P.: Otec biskup Pavol Gojdič a jeho obeta. In.: *Theologos – teologická revue GBF PU*, č. 1, roč. I, 1999.
ŠTURÁK, P.: Biskup Pavol Gojdič OSBM – martýr Gréckokatolíckej cirkvi. In: *Boli soľou i svetlom.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2001.
ŠTURÁK, P.: Biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM. In: LAGOVÁ a kolektív. *Smrť za mrežami*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006.
ŠTURÁK, P.: Blahoslavený biskup – mučeník Pavol Peter Gojdič OSBM vo svetle výročí. (100 rokov od kňazskej vysviacky a 10 rokov od beatifikácie). In: CORANIČ, J. – KOPRIVŇÁKOVÁ, J.: – ŠTURÁK, P. (eds.) *Gréckokatolícka cirkev vo svetle výročí II*. Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2012.
ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Peter Gojdič OSBM*. *Prešovský gréckokatolícky biskup (1926 – 1960*). Prešov : Vydavateľ Prešovská univerzita v Prešove. Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013.
ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Šariša*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1990.

Pentekostalizmus ako historický fenomén

ĽUBICA LENARTOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The Pentekostalism is regardedas a new and modern phenomenon. In the world it already exists since origin of Christianity. The centre of the doctrine of the pentecostal movements is rediscovered the third divine person The Holy Spirit. The contribution is devoted of historical problems of the pentecostal movements and personality of pentecostal origin. It was emblem of first church and it was famous with his charismas. His new origin was discovered in America. Now we can find phenomenon of pentekostalism mainly in directions of protestants and evangelical in Christianity. It is also in church of Catholic direction. It shows in communities or „koinonia", which have a lot of special gifts – charismas. This paper is focusing on historical approach and further historical development of pentecostalism from its beggining to nowdays.*

Keywords: *Christianity. Pentekostalism. Holy Spirit. Charismatic Movement. Charisms. USA. Europe. Community. Koinonia.*

Úvod

Novodobý náboženský fenomén pentekostalizmus niektorí ihneď označia pojmom sekta, zatiaľ čo iní, hlavne z odborných kruhov uprednostnia termín turíčne alebo letničné hnutia. Tento jav láka, ale aj odstrašuje. Je útočiskom pre vydedencov spoločnosti, ale aj zefektívnením tradičného kresťanského života. Má mnoho tvárí a špecifických chariziem. V rámci ekumenizmu spája a podnecuje k dialógu, či dokonca pomáha prekonať stereotypy a predsudky. Pentekostalizmus je náboženstvom, ktoré je postavané na kresťanských pravdách, jeho korene sú odštiepené od protestantizmu, resp. od evanjelikálnych cirkví a hnutí. Pentekostalizmus istým spôsobom zastrešuje aj hnutia v katolíckych cirkvách, z čoho vyplýva, že primárne nejde o fenomén z protestantského prostredia.

Pod pojmom pentekostalizmus si väčšina ľudí predstaví nejaký nový fenomén, novotu, ktorá k nám zavítala z amerického prostredia. Pátraniu po pravde sa však venuje málo pozornosti a tak ostáva táto problematika škatuľkovaná na vyššie spomenuté skutočnosti. V našej spoločnosti tento pojem nájdeme skôr v súvislosti s pojmom charizmatické alebo turíčne hnutia. Dejiny tohto obrovského komplexu cirkví, hnutí a denominácií však siahajú omnoho ďalej, ako historicky, tak aj geograficky. Z historického hľadiska tak máme možnosť nazrieť do obdobia staroveku a samot-

ného zoslania Ducha svätého. Z pohľadu geografie ide o jav, ktorý svoj zrod zaznamenal v Ázii a svoje „znovuzrodenie" neskôr na americkom kontinente a v Európe.[1]

V súčasnosti je pentekostalizmus definovaný ako novodobý fenomén, ktorý zohráva významnú a zároveň aktuálnu úlohu v sfére náboženstiev a náboženskosti. Jedná sa o turíčne hnutia opierajúce sa o novozákonný dej zoslania Ducha Svätého. Čo sa týka tradičných cirkví – nazývajú sa aj kresťanskými charizmatickými hnutiami, ktoré zaznamenali svoj zrod na začiatku 20. storočia, hoci ohlasy k ich vzniku boli badateľné už pred II. Vatikánskym koncilom. Základom ich náboženskosti je prijatie Ducha Svätého do svojho života. Prejavmi naplnenia Duchom Svätým sú najčastejšie skúsenosť prorokovania, uzdravovania alebo glosolálie.[2] Pentekostálne alebo turíčne hnutia zastrešujú množstvo religióznych skupín, ktoré sa delia na klasické turíčne hnutia, charizmatické a neocharizmatické hnutia.[3]

Ku vzniku pentekostalizmu sa viaže viacero teórií, ktoré môžeme nazvať aj prístupy vzniku. Ide o prístupy:

- Prozreteľný[4]
- Multikultúrny[5]
- Funkcionálny[6]
- Historický

Historický prístup k pentekostalizmu zaraďuje vznik tohto hnutia do obdobia 19. storočia. V tomto storočí vznikol metodizmus a rôzne prebudenecké hnutia, ktoré neskôr viedli k pretváraniu sa na evanjelikálne cirkvi a spoločenstvá. Historický

1 DOUGLAS, D., J.(ed.): *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domu, 1996. ISBN 80-85495-65-1. s. 446-447. CORANIČ, J.: *Kresťanské cirkvi a spoločenstvá*. Prešov : PU v PO, GTF, 2015. ISBN 978-80-555-1379-9. s. 133.

2 HRABAL, R., F.: *Lexikon náboženských hnutí, sekt a duchovních společností*. Bratislava : CAD PRESS, 1998. s. 214. VRABLEC, J.: *Radosť v Duchu Svätom*. Zvolen : Združenie JAS, 2009. ISBN 978-80-89219-16-2. s. 64.

3 MOĎOROŠI, I.: Charizmatické hnutie v katolíckej cirkvi na Slovensku. In: MOĎOROŠI, I. – ONDRÁŠEK, M., Ľ. (ed.): *Pentekostalizmus v súčasnom náboženskom a spoločenskom kontexte*. Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2013. s. 26 – 27. CORANIČ, J.: *Kresťanské cirkvi a spoločenstvá*. Prešov : PU v PO, GTF, 2015. ISBN 978-80-555-1379-9. s. 133.

4 Prozreteľný prístup charakterizuje vznik pentekostalizmu z Božej prozreteľnosti, to znamená že ide o eschatologické naplnenie proroctva proroka Joela. Proroctvo sa zameriavalo na vyliatie Ducha Svätého, na ľud, ktorý má prorokovať, mať videnia a sny, či dokonca na javy, ktoré sa majú diať na nebi a na zemi. Tento prístup je najviac zastávaný pentekostálnymi hnutiami, nakoľko okrem zmienky v Joel 3, 1-3 je paralelná zmienka aj v Novom Zákone v Skutkoch Apoštolov. (Sk 2, 17-20). DOUGLAS, D., J.(ed.): *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domu, 1996. ISBN 80-85495-65-1. s. 446-447.

5 Multikultúrny prístup zdôrazňuje etnický prínos rás, národov a kultúr, pričom sa pentekostalizmus definuje ako náboženstvo bez hraníc. ARCHER, K.: *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty First Century: Spirit, Scripture and Community*. A&C Black, 2004. s. 23-24.

6 Funkcionálny prístup vychádza z práce R. Andersona s názvom Deprivation Theory, ktorá hovorí o pentekostálnych hnutiach ako o výhode pre chudobné masy ľudí. Biedny ľudia prostredníctvom pentekostalizmu nachádzajú istotu a porozumenie v Božej láske, nakoľko na hnotné a svetské dobrá sa nemôžu spoliehať. ARCHER, K.: *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty First Century: Spirit, Scripture and Community*. A&C Black, 2004. s. 23 – 24.

prístup chápe zrod pentekostalizmu prirodzene a historicky „na zemi", nie skrze prístupy fungujúce na proroctvách či prínose etnických skupín.[7]

Prvotná Cirkev a zoslanie Ducha Svätého

Vznik Cirkvi sa viaže k 50. dňu po Veľkej Noci. Tento deň sa podľa tradície označuje ako sviatok Turíc, gr. πεντηκοστή.[8] Častý je aj názov Letnice, ktorý vo väčšej miere používajú protestantské cirkvi a spoločenstvá.

Samotný jav pentekostalizmu je v Cirkvi prítomný od jej počiatku. To znamená, že nejde ani tak o novodobý fenomén, ako o jeho „znovuzrodenie". V textoch Biblie nachádzame množstvo indikátorov smerujúcich k osobe Ducha Svätého, ktorý je akoby ústrednou postavou pentekostalizmu. Zmienky o Duchu (Svätom) sa vyskytujú už aj v Starom Zákone (Starej zmluve). Nie sú striktne viazané len na Nový zákon (Novú zmluvu), kde sa v hojnej miere vyskytujú zvlášť v Skutkoch Apoštolov a Pavlových listoch. (*Sk* 2, 1-13, *1Kor* 12, 1-11) Zrod pentekostalizmu v dejinách môžeme stotožniť so vznikom Cirkvi, ktorá začala svoje účinkovanie práve zoslaním Ducha Svätého – deň Turíc, o ktorom nájdeme zmienky v Skutkoch Apoštolov.[9] Ide o opis javu, počas ktorého došlo k prudkému vetru, úkazu ohnivých jazykov nad zhromaždenými a následnému hovoreniu inými (cudzími) jazykmi. (*Sk* 2, 1-13) Tento novozákonný text obsahuje aj Petrovu reč, ktorou sa odvolával na proroctvo proroka Joela:[10]

„V posledné dni – hovorí Boh –
vylejem zo svojho Ducha na všetkých ľudí,
a vaši synovia a vaše dcéry budú prorokovať;
vaši mládenci budú vídať videnia a vaši starci snívať sny.
Aj na svojich služobníkov a na svoje služobnice vylejem v tie dni zo svojho Ducha,
a budú prorokovať.
A urobím zázraky hore na nebi a znamenia dolu na zemi:
Krv, oheň a dymovú paru.
Slnko sa premení na tmu a mesiac na krv,
Skôr ako príde veliký a slávny deň Pánov." (*Sk* 2, 17-20)

Zbožnosť prvých kresťanov sa prejavovala prostredníctvom chariziem, ktoré boli neskôr definované ako dary/ovocie Ducha Svätého.[11] Medzi ne patrili (aj patria)

---

7 ARCHER, K.: *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty First Century: Spirit, Scripture and Community*. A&C Black, 2004. s. 23-24.

8 πεντηκοστή (Pentekosté) – od tohto aj univerzálne pomenovanie Pentekostalizmus. Na Slovensku je známejšie pomenovanie Turíčne hnutia alebo Turíčnici, často sa vyskytuje aj český výraz Letničné hnutia, Letničiari. DOUGLAS, D., J.(ed.): *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domu, 1996. ISBN 80-85495-65-1. s. 183-184.

9 VRABLEC, J.: *Radosť v Duchu Svätom*. Zvolen : Združenie JAS, 2009. ISBN 978-80-89219-16-2. s. 62.

10 DOUGLAS, D., J.(ed.): *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domu, 1996. ISBN 80-85495-65-1. s. 446-447.

11 Charizmy – slovo charizma v pôvodnom zmysle označuje božiu milosť. Termín pochádza z gréckeho charisma, čo označuje dar alebo milosť. Z kresťanského pohľadu ide o zvláštny dar alebo prejav Ducha Svätého. V katolíckom prostredí poukazuje na výnimočné duchovné dary pochádzajúce od Ducha Svätého. Charizmy sú mimoriadnosťou, ktorá sa uplatňuje len v minoriadnych okolnostiach. Podľa Maxa Webera sú charizmatickými osobnosťami ľudia, ktorý dokážu okolo seba strhnúť obdivovateľov a sympatizantov, či stúpencov. Počas existencie prvotnej cirkvi išlo o extatické

rôzne náboženské skúsenosti ako dar porozumenia, glosolálie,[12] dar vykladania, dar uzdravovania, modlitby, mystické zážitky.[13]

Znovuzrodenie pentekostalizmu v USA a cesta do Európy

Podľa historického prístupu sú korene pentekostalizmu v prebudeneckých hnutiach (v rámci cirkví) a v metodizme. Ide o evanjelikálne cirkvi a hnutia, ktoré začali vznikať už v období 17. storočia na európskom kontinente. V prísne tradičnej[14] Európe však tieto hnutia nemali veľký ohlas, dokonca boli vystavované prenasledovaniu. A tak sa takmer všetci prívrženci týchto nových hnutí, ktoré dostali prívlastok evanjelikálne dostali na americký kontinent. Amerika im ponúkla slobodu vierovyznania a samozrejme vznik spoločenstiev, ktoré sa mohli nezávisle rozvíjať. Keď tieto hnutia dosiahli istú organizáciu a zázemie, postupne sa ich prívrženci vracali naspäť do Európy, kde vznikali európske zbory týchto hnutí – kongregacionalizmus, baptizmus, Náboženská spoločnosť priateľov (Kvakeri) či metodizmus.[15] Historický prístup nachádza vznik pentekostalizmu práve v týchto hnutiach, hlavne v metodizme. Metodizmus sa vyznačoval/vyznačuje sociálnou prácou a kázaním medzi chudobnými, ako to bolo v čase jeho zrodu v 18. storočí. Samozrejme už sám názov hnutia napovedá o metodickosti a systematickosti čítania Biblie, vďaka čomu dostal toto pomenovanie. V hojnej miere využívali Písmo Sväté,[16] ktoré sa snažili aplikovať do každodenného života, čo je základom pentekostálnych hnutí.[17]

Čo sa týka zakladateľských osobností pentekostálneho hnutia, je ich viacero. Ako bolo spomínané už skôr, začiatok je nutné hľadať už v prebudeneckých hnutiach a v metodizme. od tohto obdobia sa na scéne pentekostalizmu vystriedalo viacero osobností, medzi najvýznamnejších patria napr. John Wesley, Maria Woodworth – Etter, William Seymour, Charles Parham, či Dennis Bennett. Okrem nich sú známi

prejavy radosti, ktoré boli často spojené s javmi ako glosolália alebo xenolália, nečakané zázraky v podobe uzdravení, či proroctvá. Už na začiatku vznikali problémy hodnovernosti prejavených chariziem a tak došlo k ich posudzovaniu na základe náuky Ježiša Krista. Pokiaľ sa s ňou daný prejav charizmy stotožňoval bol určený za skutočný. Charizmy totiž nemali odporovať učeniu i postojom Ježiša. Podľa apoštola Pavla boli najdôležitejšími charizmami zvestovanie evanjelia, vyučovanie, diakonia – služba chorým a chudobným a proroctvo. *Velký sociologický slovník*. Praha: Sociologický ústav Akademie věd ČR, 1996. s. 400-401. PAVLINCOVÁ, H. a kol.: 1994. *Slovník: judaismus, křesťanství, islám*. 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 1994. s. 310.

12 Glosolália, ako zvláštna forma náboženského zážitku, ktorá sa preukazuje jazykovým prejavom. Najčastejšie sa označuje ako hovorenie v jazykoch alebo dar jazyka, či dar modlitby v jazykoch. Ide o jav vyskytujúci sa zvlášť u pentekostalistov. Porov. STRÍŽENEC, M: *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava : Iris, 2001. s. 97.

13 BURGESS, M., S. – MCGEE, G. – ALEXANDER, H., P. (eds.): *Dictionary of pentecostal and charismatic movements*. Michigan : The Photocompoosition Department of Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1988. s. 318-321. DOUGLAS, D., J.(ed.): *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domu, 1996. ISBN 80-85495-65-1. s. 183-184.

14 Pod pojmom prísne tradičná rozumejme katolícka a protestantská (RKC, ECAV).

15 CORANIČ, J.: *Kresťanské cirkvi a spoločenstvá*. Prešov : PU v PO, GTF, 2015. ISBN 978-80-555-1379-9. s. 119.

16 Pentekostalisti sú známi aj ako ľudia knihy, pretože vynikajúco ovládajú citáty z Biblie. Tiež využívajú metódu prooftexting, ktorá je definovaná ako teologická voľnosť vo výklade Biblie.

17 CORANIČ, J.: *Kresťanské cirkvi a spoločenstvá*. Prešov : PU v PO, GTF, 2015. s. 129-131.

ďalší kazatelia, pastori, či kňazi v rôznych denomináciách, ktorí prispeli k formovaniu pentekostálnych hnutí.

Prvé pentekostálne zoskupenia vznikali pod vedením Williama Seymoura medzi černošským obyvateľstvom a v metodistickom prostredí. V tomto období sa však konfesné hranice neriešili, podstatným prvkom bolo tzv. born again – krst Duchom Svätým.[18]

Za zakladateľa pentekostalizmu, je vo všeobecnosti často považovaný Charles Parham. Počas jedného modlitbového stretnutia jeho študentka Agnes Osmanová začala rozprávať v jazyku, ktorý dovtedy neovládala. Išlo o spontánnu modlitbu v jazyku, konkrétne v čínštine.[19] V nasledujúcom období v USA, v Kansase, Charles Parham založil dom slúžiaci pre kresťanov, ktorý hľadali a túžili po Božom uzdravení. V tej dobe začal publikovať aj časopis s názvom The Apostolic Faith a v októbri roku 1900 otvoril školu s názvom Bethel Biblie College. Nachádzala sa v starom prenajatom dome a navštevovalo ju 40 študentov. Medzi študentmi boli hlavne laici, i vysokopostavení, napr. ministri. Navštevovali ju mnohé manželské páry, jednotlivci ale hlavne rôzni príslušníci kresťanských denominácií, čo podčiarkovalo ekumenický podklad tohto pentekostálneho hnutia. Jedinou učebnicou pre študentov bola Biblia. Účastníci prežívali jav krstu v Duchu Svätom a s ním spojené hovorenie v jazykoch. Charles Parham sformuloval doktrínu pentekostalizmu a pochopil, že pri hovorení neznámou rečou išlo o zrozumiteľné existujúce jazyky (xenolália). Tu sa začalo tvoriť hnutie, ktoré sa od vtedy šíri a neustále narastá jeho počet prívržencov, zvlášť v Afrike Severnej a Latinskej Amerike.[20]

Ďalším živým faktorom bol pentekostalizmus, ktorý sa formoval na známej Azusa Street v Los Angeles počas roku 1906. Tu vznikalo a rozširovalo sa slávne prebudenie žitého kresťanstva, ktoré vychádzalo z tradičného zopnutia v kostoloch do ulíc, domov, na štadióny a pod. Išlo o vieru, že Boh nikdy nepovolal Ducha Svätého, resp. že to nedal skrze Bibliu najavo, tak ako to spravil s Ježišom Kristom. Preto pentekostalisti veria, že Duch Svätý stále pôsobí vo svete a to skrze rôzne javy a komunikuje s nimi obzvlášť zvláštnym spôsobom – prostredníctvom chariziem.[21]

Ďalšou pomerne dôležitou postavou v sfére vývinu pentekostalizmu bola aj „sestra Aimee", vlastným menom Aimee Mc Phersonová, ktorá do pentekostalizmu vniesla dôležitosť úlohy žien, emancipáciu a postavenie kazateliek. Pochádzala z ekumenickej rodiny. Otec bol metodista a matka veriacou z Armády spásy. Stretla sa s pentekostálnym írskym evanjelizátorom, ktorého si aj neskôr vzala za manžela. Po jeho smrti sa vydala znova, no medzičasom ochorela. Z choroby sa dostala a stala sa z nej národná náboženská celebrita. Všetci ju poznali pod menom sestra Aimee. Evanjelizovala na svojom „gospel car", ktoré zdobil nápis „Jesus is comming

18 CORANIČ, J.: *Kresťanské cirkvi a spoločenstvá*. Prešov : PU v PO, GTF, 2015. s. 133.

19 DONCASTER, L. – HOLLAND, A.: *Największe tajemnice spraw mrocznych, upiornych i niewyjaśnionych.* Warszava : Bellona, 2008. s 148.

20 MARTY, M.: *Kresťanský svet, Stručná história*. Bratislava : Slovart, 2012. s. 313.

21 BURGESS, M., S. – MCGEE, G. – ALEXANDER, H., P. (eds.): *Dictionary of pentecostal and charismatic movements*. Michigan : The Photocompoosition Department of Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1988. s. 31-36. MARTY, M.: *Kresťanský svet, Stručná história*. Bratislava : Slovart, 2012. s. 237.

soon". Prekračovala rodové, rasové ako aj denominačné hranice, kázala v tradičných i v pentekostálnych cirkvách a ako prvú ženu ju bolo možné počuť v éteroch rádií pre jej kázne o Božom prijatí.[22]

Európsky pentekostalizmus zaznamenal svoj zrod v novembri 1906. Spája sa s menom Thomas Ball Barratt.[23] Pentekostalizmus sa do Európy dostával pomaly, väčšinou návratom evanjelikálov, ktorí pre prenasledovania odišli do Ameriky. V Európe začali vznikať prvé evanjelikálne zbory, ktoré prijímali myšlienky pentekostalizmu. V období pred II. vatikánskym koncilom sa ozývali prvé hlasy o obrodu katolíckej Cirkvi, resp. o tzv. nové Turíce.

Katolícka charizmatická obnova svoj zrod vidí v skupine pedagógov a študentov americkej katolíckej univerzity v Duquesne (Pittsburg, Pennsylvania), ktorí sa snažili o uskutočnenie myšlienok II. Vatikánskeho koncilu. Došli k tomu, že na to potrebujú väčšiu posilu z hora, čiže naplnenie Duchom Svätým. Preto sa v roku 1967 zišli na víkendovú duchovnú obnovu a pri spontánnej modlitbe jeden po druhom zažili to, čo sa nazýva vyliatie Ducha Svätého alebo krst v Duchu Svätom.[24] Na katolíckej univerzite Notre Dame v South Bend (Indiana) dochádzalo tiež k podobným udalostiam spojeným s vyliatím Ducha Svätého medzi študentmi a profesormi. Udalosti sa udiali takmer súčasne. Práve vďaka študentom sa charizmatická obnova dostala do Európy, kde prebúdzala záujem veriacich, ako protestantských, tak aj katolíckych cirkví, o znovuobjavené alebo znovuzrodené tajomstvo Turíc. Toto tajomstvo v sebe zahŕňalo oživenie moci a vplyvu Ducha Svätého, ktorého prisľúbil a zoslal Kristus.[25]

Zastúpenie v pentekostálnych hnutiach má teda aj katolícka cirkev. Ide o hnutie obnovy v Duchu Svätom, ktoré sa zameriava na základné hodnoty kresťanského i osobného života, aký bol podstatou u prvých kresťanov po zmŕtvychvstaní Ježiša Krista. Pri tom dôležitú úlohu zohráva modlitba, obzvlášť spoločná, ako aj spoločné chvály, vďaky a adorácie. Spolu so spoločnými stretnutiami to tvorí náboženskosť katolíckej charizmatickej obnovy.[26]

Miestom vzniku katolíckej charizmatickej obnovy[27] bol tiež americký kontinent, no napriek tomu dokázala preraziť aj v Európe. Svoje miesto si našla aj na Slo-

[22] BLUMHOFER, W., E.: *Aimee Semple McPherson: Everybody´s sister*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1993. s. 70 – 78.

[23] BURGESS, M., S. – MCGEE, G. – ALEXANDER, H., P. (eds.): *Dictionary of pentecostal and charismatic movements*. Michigan : The Photocompoosition Department of Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1988. s. 268-269.

[24] Tak ako samotný jav pentekostalizmu, aj katolícka charizmatická obnova vznikla na ekumenickom základe. Presnejšie išlo o stretnutie študentov a pedagógov z rôznych denominácií, zvlášť protestantských cirkví. Katolícky študenti a pedagógovia inšpirovaní čítaním kníh o turíčnom hnutí požiadali protestantských pentekostalistov, aby ich naučili ako prijať Krst v Duchu Svätom. SULLIVAN, A., F.: *Charizmy a Charizmatická obnova*. Bratislava : Serafín, 1998. s. 59.

[25] SECONDIN, B.: *Nová hnutí v Církvi*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999. s. 140-142.

[26] KOSSEY, P. - MURDZA, P. 1996. *Apoštolské hnutia laikov Katolíckej cirkvi na Slovensku*. Zvolen : Združenie JAS, 1996. s. 49 – 50. VRABLEC, J.: *Radosť v Duchu Svätom*. Zvolen : Združenie JAS, 2009. ISBN 978-80-89219-16-2. s. 68-71.

[27] Preto aj názov charizmatické hnutia alebo charizmatici. Ide o jedno z troch veľkých zoskupení pentekostalizmu. Toto charizmatické hnutie je súčasťou veľkých a tradičných kresťanských cirkví a denominácií (Rímskokatolícka cirkev, ortodoxné cirkvi, protestantské cirkvi). Porov. MOĎOROŠI, I.: Charizmatické hnutie v katolíckej cirkvi na Slovensku. In: MOĎOROŠI, I. – ONDRÁŠEK,

vensku, v rámci malých, ale úspešných hnutí a komunít, nazývaných inak aj koinonie. Charizmatická obnova by sa dala definovať ako odpoveď na modlitbu pápeža Jána XXIII.,[28] ktorú predniesol na začiatku II. Vatikánskeho koncilu. V tom čase prosil o nové Turíce pre súčasnú Cirkev.[29]

Záver

Nekončiace štiepenie kresťanstva nekončí ani týmto historickým fenoménom, ktorý sa nazýva pentekostalizmus. Neustále pokračuje v čase s v priestore. Čo nás čaká o roky, či desaťročia nevieme, ale história v nás vzbudzuje dojem, že sa proces štiepenia/delenia znova zopakuje, ako aj proces šírenia, pretože kresťanské cirkvi a hnutia nepoznajú geografické, etnické či politické hranice.

V historickom kontexte bol fenomén pentekostalizmu prítomný od počiatku Cirkvi. Bol prítomný už v období Turíc, v čase keď na apoštolov zostúpil Duch Svätý. Časom sa síce na tento jav zabudlo, ale svoje znovuzrodenie zaznamenal na americkom kontinente a v čase II. vatikánskeho koncilu aj v Európe. Myšlienky, presnejšie ústredná idea tohto fenoménu sa šírila a šíri bez obmedzení ako medzi jednotlivcami, tak medzi krajinami či vierovyznaniami.

Jav pentekostalizmu je javom prítomným vo svete od zrodu Cirkvi, to znamená od dňa zoslania Ducha Svätého. Nie je javom určeným len pre vyvolených, ale je náboženstvom pre každého. Vyznačuje sa entuziazmom, spektrom cirkví ale hlavne praktikami, ako napr. love bonbing, proof texting, pychomotorické aktivity, či glosolália. Je nevyčerpateľným námetom pre štúdium religiozity ale aj jeho dejinného kontextu. Táto téma by sa dala určite spracovať ešte podrobnejšie, prípadne z iného pohľadu, či zo zameraním na konkrétnu osobnosť pentekostalizmu alebo konkrétnu krajinu. Pentekostalizmus sa v tomto prípade javí ako naozaj nevyčerpateľná a aktuálna téma.

BIBLIOGRAFIA

ARCHER, K.: *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty First Century: Spirit, Scripture and Community*. A&C Black, 2004. 219 s. ISBN 978-05-670-8367-8.

BLUMHOFER, W., E.: *Aimee Semple McPherson: Everybody´s sister.* Wm. B. Eerdmans Publishing, 1993. 431 s. ISBN 978-08-028-0155-5.

BURGESS, M., S. – MCGEE, G. – ALEXANDER, H., P. (eds.): *Dictionary of pentecostal and charismatic movements*. Michigan : The Photocompoosition Department of Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1988. 928 s.

CORANIČ, J.: *Kresťanské cirkvi a spoločenstvá*. Prešov : PU v PO, GTF, 2015. ISBN 978-80-555-1379-9.

DONCASTER, L. – HOLLAND, A.: *Największe tajemnice spraw mrocznych, upiornych i niewyjaśnionych*. Warszava : Bellona , 2008. 239 s. ISBN 978-83-11-11373-2.

DOUGLAS, D., J.(ed.): *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domu, 1996. ISBN 80-85495-65-1.

M., Ľ. (ed.): *Pentekostalizmus v súčasnom náboženskom a spoločenskom kontexte*. Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2013. s. 26 – 27.

28 VRABLEC, J.: *Radosť v Duchu Svätom*. Zvolen : Združenie JAS, 2009. ISBN 978-80-89219-16-2. s. 67.

29 SECONDIN, B.: *Nová hnutí v Církvi*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999. s. 141. BURGESS, M., S. – MCGEE, G. – ALEXANDER, H., P. (eds.): *Dictionary of pentecostal and charismatic movements*. Michigan : The Photocompoosition Department of Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1988. s. 110-113.

HRABAL, R., F.: *Lexikon náboženských hnutí, sekt a duchovních společností*. Bratislava : CAD PRESS, 1998. 516 s. ISBN 80-85349-79-5.
KOSSEY, P., MURDZA, P.: *Apoštolské hnutia laikov Katolíckej cirkvi na Slovensku*. Zvolen : Združenie JAS, 1996. 54 s. ISBN 80-88795-13-3.
MARTY, M.: *Kresťanský svet, Stručná história*. Bratislava : Slovart, 2012. ISBN 978-80-556-0405-3.
MOĎOROŠI, I. – ONDRÁŠEK, M., Ľ. (eds.): *Pentekostalizmus v súčasnom náboženskom a spoločenskom kontexte*. Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2013. 134 s. ISBN 978-80-561-0001-1.
Nová zmluva a Žalmy. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, Slovenská evanjelická cirkev a.v. v ČSSR, 1984. ISBN 0-564-09392-0.
PAVLINCOVÁ, H. a kol.: 1994. *Slovník: judaismus, křesťanství, islám*. 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 1994. 472 s. ISBN 80-204-0440-6.
SECONDIN, B.: *Nová hnutí v Církvi*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999. 159 s. ISBN 80-7192-391-5.
STRÍŽENEC, M: *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava : Iris, 2001. 237 s. ISBN 80-88778-33-6.
SULLIVAN, A., F.: *Charizmy a Charizmatická obnova*. Bratislava : Serafín, 1998. 181 s. ISBN 80-88944-01-5.
Sväté písmo s komentármi a margináliami Jeruzalemskej Biblie. Trnava : Dobrá kniha, 2012. ISBN 978-80-7141-739-2.
Velký sociologický slovník. Praha: Sociologický ústav Akademie věd ČR, 1996.
VRABLEC, J.: *Radosť v Duchu Svätom*. Zvolen : Združenie JAS, 2009. ISBN 978-80-89219-16-2.

Ausgewählte spirituelle Aspekte des Lebens und Werkes von Kaiser Karl IV

MARTIN WEIS
Südböhmische Universität Budwei,
Lehrstuhl für theologische Wissenschaften

Abstract: *This study aims to portray the figure and work of Emperor Charles IV through an investigation into the professional literature and original sources. We do so because this autumn we will commemorate the 640th anniversary of his death. This study will not only show the basic facts of his life, but it will view the life and work of Charles IV through the perspective of his spirituality, an area often unjustly neglected. In order to grasp the whole issue properly, the study will also bring out the historical context and significant events connected with the life and actions of Charles IV – especially in the area of spiritual life.*

Keywords: *Czech King and Emperor Charles IV, Bohemian lands in the 14th century, spirituality of the time of Charles IV, Ernest of Pardubice (Arnošt z Pardubic) – Archbishop of Prague*

Einleitung

Die Studie wird anlässlich der 640 Jahre seit dem Tod des böhmischen Königs und Kaisers Karl IV. publiziert. Diese Studie führt nicht nur die Grundfakten aus seinem Lebensweg, sondern sie schaut auch auf das Leben und Werk von Karl IV. von dem Sichtwinkel seiner Spiritualität, was ein Gebiet ist, das manchmal vernachlässigt wird. Die Person von Karl IV. wurde in der unlängst vergangenen kommunistischen Totalitätsära manchmal absichtlich herabgesetzt, bzw. wurde bei der Schilderung der böhmischen Geschichte der Akzent auf andere Aspekte gesetzt. Erinnern wir z.B. die fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts, als Minister Zdeněk Nejedlý die Broschüre *Komunisté – dědici velkých tradic českého národa (Kommunisten – die Erben der großen Traditionen der tschechischen Nation)* schrieb, in der er als die Spitze der böhmischen Geschichte den Magister Johannes Hus bezeichnete. Besonders mit Hilfe der historischen Romane von Alois Jirásek, gründlich mit Auslegungen von Zdeněk Nejedlý ergänzt, sollte damals „das neue historische Bewusstsein der tschechischen Nation" konstituiert werden. Die böhmische Geschichte, deren Höhepunkt die Gestalt von Magister Johann Hus gewesen sei, diese Geschichte haben in gewisser Weise den Antritt der totalitären kommunistischen Ideologie begründet, als irgendeine natürliche historische Entwicklung und de facto die Anknüpfung an den Nachlass dieser großen Gestalt unserer Geschichte. Die kommunistische Ideologie in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts betonte, dass so wie am Anfang des 20. Jahrhunderts jeder echter patriotische Tscheche de facto Verehrer von M.

Johann Hus und Feind von allem katholischen und deutschen sein müsste, so musste sich an der Schwelle der neuen kommunistischen Ära jeder echter Tscheche und Patriot um eine gerechte (verstehe: kommunistische) Weltanordnung bemühen. Schon Tabor war je nach den kommunistischen Ideologen eigentlich irgendeine Urwiege des Kommunismus. Der kommunistische Minister Zdeněk Nejedlý erhöhte die hussitischen Romane von Alois Jirásek auf das Niveau der historischen Wissenschaft. Dabei muss man bedenken, dass die Bilder der katholischen Kirche, die im Widerspruch mit der offiziellen kommunistischen Ideologie waren, aus den Romanen von Jirásek mussten beseitigt werden. Das betraf übrigens auch die Gestalt von M. Johann Hus selbst, bei dem sich die kommunistische Ideologie bemühte, das Bild eines Geistlichen, der sich an der Bibel stützte, zu verhüllen. Kein Wunder also, dass Zdeněk Nejedlý in diesem ideologischen Geist die Zeit von Karl IV. als einen fast dunklen Zeitraum vorstellte, als eine „höchst klerikale" Zeit.[1]

Grundlegende Charakteristik der Zeit

Wie schon oben festgestellt wurde, für die richtige Verständigung aller Zusammenhänge müssen wir die grundlegende Charakteristik der Zeit näher bringen. Schon in der Einleitung der Studie wurde die Philippika von Nejedlý über die Zeit Karls IV. als über die klerikale Zeit. War es aber wirklich so? Wir müssen feststellen, dass es von dem Sichtwinkel abhängt, wenn wir sich aber den politischen Klerikalismus im Geist des Ende des 19. Jahrhunderts und des 20. Jahrhunderts vorstellen, dann war es sicher nicht der Fall. Wir dürfen uns nicht irren lassen, dass Karl IV. nach seiner Wahl zum römischen König den Beinamen „päpstlicher König" oder „Pfarrer-König" erhielt. Man kann aber nicht über eine enorme Karls Abhängigkeit von der Kirche sprechen. Aber er lebte einfach mit der Kirche und bemühte sich um eine gute Koexistenz der geistlichen und weltlichen Kirche. Karl war ein großer Spieler der europäischen Politik. Karel achtete die Kirche, aber er konnte auch die höchsten Kirchenvertreter zu seinen diplomatischen Absichten benutzen. Das Ideal der Karls Regierung war eine gegenseitige freundliche Zusammenarbeit des Reiches und der Kirche.[2] Seine politische Konzeption hinderte jedoch der zu große Einfluss der französischen Könige auf die Päpste von Avignon. Deswegen bemühte sich er in seiner Diplomatie darum, dass die Päpste wieder nach Rom zurückkehrten, in die Stadt, die der Sitz des römischen Bischofs war. Darin war auch ein spirituelles Moment – wenn man sich um eine Besserung der Sitten bemüht, soll dabei der römische Bischof Vorbild sein. Auf anderer Seite kann man in dieser Bemühung auch gewissermaßen eine politische Bedeutung sehen. Karel wollte, dass er mit dem Papst frei zusammenarbeiten konnte, oder – geben wir es zu – dass der Papst mehr

[1] Vgl. NEJEDLÝ, Z., *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*, Československý spisovatel: Prag, 1953.

[2] Vgl. RAPP, F., *Da imperium und die Krise des Papsttums* in: BROX, N. (ed), *Die geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Die Zeit der Zerreißproben (1274-1449),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1994, S. 693-700. und relevante Kapitel in GELMI, J., *Papežové: Od svatého Petra po Jana Pavla II.* Prag: Mladá fronta, 1994.; MAXWEL – STUART, P. G., *Papežové. Život a vláda. Od sv. Petra k Janu Pavlu II.,* Prag : Svoboda, 1998; SEPPELT, F. X., *Papstgeschichte,* München : Verlag Josef Kössel – Fridrich Pustet, 1933.

unter seinem Einfluss als des römischen Kaisers als unter dem Einfluss des französischen Königs war. Aber es muss auch auf die Tatsache aufmerksam machen, dass Kaiser Karl IV. die Verwendung der Kirche nicht im Geist von Voltaire verstand, der sagte – ich muss nicht Gläubiger sein, aber es ist gut, wenn mein Schneider es ist, denn dann bestehlt er mich nicht. Karl IV. nahm in seiner eigenen Autobiographie die kirchliche und auch weltliche Macht als die von Gott ihm anvertraute Macht wahr, er fühlte sich dafür Gott verantwortlich zu sein.[3]

Wie soll man also die Zeit, in der Karl IV. lebte und wirkte, wahrnehmen oder charakterisieren? Manchmal wird diese Zeit als „goldene Zeit des Christentums" bezeichnet. Bei einem flüchtigen Blick kann es scheinen, dass die Kirche in unserem Land damals wirklich ihre goldene Ära erlebte, ihren schönsten und berühmtesten Zeitraum. Die Länder der Böhmischen Krone hatten doch endlich ihren Metropoliten, der Prager Bischofsstuhl wurde zum Erzbistum erhoben, es wurde ein neues Bistum in Leitomischl gegründet und es wurde über Errichtung von weiteren Bistümern in Böhmen nachgedacht. Es wurden neue Kloster, Kollegiatskapitel gegründet, das Netz der Pfarrkirchen war für seine Zeit unglaublich dicht. Die Bauhütten bauten neue Kirchen, ihr schwungvoller gotischer Baustil schien den Menschen vom Staub der Erde zur Himmelshöhe zu erheben. Prag wurde so dank der neu errichteten Universität nicht nur zum politischen und religiösen Zentrum, sondern auch zu einem beliebten Ort der Kultur und Ausbildung für das ganze Mitteleuropa.[4]

Diese Zeit hatte jedoch auch ihre Schattenseiten. Aus den frommen Absichten und Taten von Karl IV. wuchs allmählich das Saatbeet des religiösen und sittlichen Verfalls der Zeit. Der geistliche Stand der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts gehörte zu der reichsten und mächtigsten Schicht des Landes. Der weltliche Reichtum der Kirche wurde in manchen Fällen zu der einzigen Motivierung für die Wahl des Priesterstandes und hohe Kirchenämter wurden als Versorgung den adeligen unehelichen Kindern oder den Höflingen erteilt. Das System der päpstlichen Provisionen und Reservierungen haben dieses Übel noch vermehrt. So z.B. die Statuten von Ernst von Pardubitz aus dem Jahr 1349 und die Berichte der erzdiakonischen Visitationen dokumentieren klar den Hauptunfug der Zeit: Pfründenkumulationen, Simonie, Missbrauch der Kirchenstrafen, die zu prächtige, hochmütige und in einigen Fällen auch unsittliche Lebensweise eines Teiles der Geistlichen.[5] In der böhmischen Gesellschaft vertieften sich aber auch die sozialen Unterschiede, der Glanz des königlichen Hofes und die prächtigen Bauten hatten auch in schweren königlichen Steuern ihre Schattenseite, vermehrt noch mit Unehrlichkeit der Steuereinnehmer. Die Frondienstbauer wurden fast blutig ausgebeutet, die Landesedelleute und niedrigere Adeligen wurden immer ärmer, aber die Bürgerschaft, vor allem die deutsche, die sehr privilegiert wurde und große Gewinne durch Handel und Wucher verdien-

3 Vgl. das relevante Kapitel in: KAREL IV., *Vlastní životopis (Vita Karoli Quarti),* aus Latein übersetzte Jakub Pavel, Odeon Prag, 1978.

4 Vgl entsprechende Punkte in GOFF, J. Le – SCHMITT, J. C., *Encyklopedie středověku,* Prag: Vyšehrad, 2002.

5 Vgl. *Il riformismo in Boemia: un arcivescovo Ernesto di Pardubice* in DELARUEL, F., *Storia della Chiesa: La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare (1378-1449),* vol. XIV/3, Torino: Editrice S.A.I.E., 1971, s. 1247.

te, wurde immer reicher. Die Sozialunterschiede vertieften sich aber auch in dem geistlichen Stand. Man kann nicht sagen, dass die Priester allgemein große Auslöse aus ihren Pfründen hatten, dass sie im Wohlstand lebten und in infolge dessen sich immer mehr ausgelassen standen. Für eine relativ große Menge der Priester blieb infolge der päpstlichen Provisionen, Exspektationen und Reservierungen kein Amt. Es entstand so ein zahlreicher Stand der Geistlichen ohne Benefizium, die nur von gelegentlichen Lohnarbeiten lebten, also irgendein „Priesterproletariat", der also zu revolutionären Ideen sehr empfänglich war.[6]

Karel IV. und seine Spiritualität

Und jetzt kommen wir schon zur eigenen Person von Karl IV. Karel IV. wurde am 14. Mai 1316 als erstgeborener Sohn des Königs Johannes von Luxemburg und Elisabeth Přemyslovna geboren. Gerade der Mutter ähnlich war seine tiefe Neigung zur Religion, die so zu sagen in irgendeine wunderschöne und seltene Blüte durch seinen Aufenthalt in Paris und durch Studium der Philosophie und Theologie entfaltet wurde. Sein Erzieher war einer der besten Geistlichen der Zeit, Benediktiner Peter Roger (1292–1352), der später zum Papst Klement VI. wurde. Karl berichtet über ihn: *„Es war ein sehr weiser Mann, Peter, Abt von Fécamp, mit Ursprung in Limogenes, ein redegewandter und gebildeter Mensch, und mit großer Edel der Sitten geschmückt. Er überschüttete mich mit großer Liebe und Vaterszuneigung und belehrte mich oft mit der Heiligen Schrift."* Gerade er war derjenige, der den damals jungen Königssohn zum Studium und zur tiefen marianischen Frömmigkeit führte, wie daran auch Karl selbst später in seinem Autobiographie erinnert: *„Ich lernte das Stundengebet der seligen Jungfrau Maria zu lesen, und als ich schon ein wenig verstand, las ich es täglich in der Zeit meiner Kindheit immer lieber, denn meinen Pfleger wurde vom König befohlen, dass sie mich dazu ermahnen sollen..."*[7] Außer Theologie und Philosophie lernte Karl IV. in Paris auch Fremdsprachen – denn er beherrschte in Schrift und Sprache auch Italienisch, Deutsch, Französisch und Latein. Hier wurde er auch gefirmt und nahm nach seinem Paten, dem französischen König, den Namen Karl an, der ihm dann schon für immer blieb. Man kann sagen, dass die Frucht der Karls Pariser Ausbildung die Tatsache war, dass auch bei seiner großen Beschäftigung, als er als Herrscher das Schicksal mehr als einer Hälfte des damaligen Europas verwaltete und leitete, fand er noch genug Zeit und Interesse, sich der literarischen Tätigkeit zu widmen. Außer seiner Autobiographie, die noch während des Lebens von Karl IV. in die tschechische Sprache übersetzt wurde, fasste er auch eine Reihe von Zitaten und Auszügen aus weisen Büchern, die er mit Auslegungen ergänzte, wie ein richtiger Christ handeln soll, und zwar besonders, wenn er Herrscher ist. Später ergänzte er sie auch mit der Deutung einiger biblischen Stellen. Dieses Werk trägt den Titel Moralitates und es entstand wahrscheinlich als Karls erstes literarisches Werk irgendwann am Anfang der vierziger Jahre des 14. Jahrhunderts. Von den

6 Vgl. entsprechende Punkte in: Hledíková Z., *Arnošt z Pardubic* Vyšehrad., Prag 2008 und Hledíková Z., *Svět české středověké církve* Argo Prag 2010.

7 Vgl. entsprechende Punkte in KAREL IV., *Vlastní životopis (Vita Karoli Quarti),* aus Latein übersetzte přeložil Jakub Pavel, Odeon Prag, 1978

literarischen Werken Karls IV. soll man auch die Legende des hl. Wenzels erwähnen.[8] Karl IV. war in dieser Richtung eine einzigartige Ausnahme in der mittelalterlichen Geschichte der Menschheit, es gab doch unter seinen zeitgenössischen Herrschern und Magnaten viele, die nur mit großen Schwierigkeiten etwa den Psalter lesen konnten. Wenn wir das literarische Werk von Karl IV. lesen, dann müssen wir uns vor seinen theologischen Deutungen der Heiligen Schrift und vor der geistlichen Tiefe seines Lebens mit großem Respekt beugen.[9] In seiner eigenen Autobiographie machte Karl IV. die Leser auch mit außerordentlicher Wirkung der Gnade Gottes bekannt, die er erhalten hatte. Z.B. wie er dank seiner Frömmigkeit dem verräterischen Atak in einem italienischen Kloster wich. Da er sich entschloss, die heilige Messe zu besuchen und den eucharistischen Fasten einzuhalten, hatte er das zubereitete Gericht nicht gegessen. Als er vom Gottesdienst zurückkam, stellte er fest, dass seine Gruppe, statt die heilige Messe besucht zu haben, das Mahl genossen hatte, sich vor tödlichen Krämpfen von Gift krümmte. An einer anderen Stelle können wir lesen, wie er auf Fürsprache von hl. Katharina in der Schlacht bei San Felice „auf wunderbare Weise" gerettet wurde, als er von einem verwundeten Pferd erdrückt wurde, oder wir lesen über einen Warntraum, in dem er ermahnt wurde, dass er sich dem unsittlichen Leben nicht ergeben soll. Wir werden in dieser kurzen Auslegung über Karl IV. nicht alle seine Taten beschreiben, die in jedem Lehrbuch der Geschichte genügend bekannt sind – wie die Gründung der Universität, den Brückenbau, den Bau des Sankt Veits-Dom oder der Burg Karlstein.[10]

Wir erinnern eher an die tiefe spirituelle Dimension des Lebens und des Werkes von Karl IV. In seiner frommen Absichten wurde Karl IV. durch den mystischen Strom der neuen spirituellen Kultur unterstützt, die er nach Prag brachte und die sich vor allem aus den Kartäuserklostern verbreiteten. Diese kartesianische Frömmigkeit verdrängte allmählich den Einfluss von anderen Orden und sie wurde bei uns vor allem dank dem Namen Konrad von Heimburg bekannt, der in der Mitte des 14. Jahrhunderts oft als Gast sowohl im Prager königlichen Hof als auch im Hof von Erzbischof Ernst von Pardubitz war. Karl IV. war sich aber dessen gut bewusst, dass das spirituelle Leben vielfältig sein sollte und diese Vielfalt mochte er sehr. Deswegen ließ er z.B. in Prag eine Reihe von Kirchen bauen, von denen jede eine ganz andere Form hatte, aber ein monumentales Niveau ihnen allen gemeinsam ist. Karl IV. wollte aus Prag vor allem ein geistliches Weltzentrum machen und darum brachte er viele Orden in unser Land, wie z.B. Karmeliter, Cölestiner, Hyberner. Seine besondere Vorliebe galt den gelehrten Dominikanern, die auf Vervollkommnung des vernünftigen und spirituellen religiösen Lebens zielten. Es ist nötig hervorzuheben, dass trotz seiner tiefen Frömmigkeit er keinem „Phantasieren" geneigt war und dass alle seine Taten und sein ganzes Leben ein Gebet war. Eine spirituelle Stär-

8 Vgl. VIDMANOVÁ, A., Karel IV. jako spisovatel, in: *Karel IV. Literární dílo*, cur. A. Vidmanová, Prag. 2000, S. 9-22

9 Vgl. NECHUTOVÁ, *Die lateinische Literatur des Mittelalters in Böhmen*, Köln – Weimar – Wien 2007, S. 146-148, 169-173.

10 Vgl. entsprechende Punkte in: KALISTA, Z. *Karel IV. : jeho duchovní tvář*. Prag: Vyšehrad, 2007

kung war für ihn regelmäßige Kontemplation.[11] Wir haben doch aus seinem Leben eine belegte Information, dass er in Festtagen, wenn es ihm die Herrschaftspflichten erlaubten, in die kleine Kapelle hl. Katharina auf der Burg Karlstein zog, damit er sich dort in voller Geschlossenheit und Stille der frommen Kontemplation, Gewissensforschung und Gebeten ergab. Eine Schrulle des Königs? Nein, Karl IV. schöpfte seine ganze Weisheit, die staatliche Übersicht und Kraft aus intimen Gesprächen mit Gott und damit kann er auch uns bis heute über die tiefe Kluft der Zeit, die uns von seinem Tod im Jahre 1378 trennt, ansprechen.[12]

Eine starke spirituelle Idee der Zeit von Karl IV. war die Erwartung des zweiten Kommens Jesu Christi. Man muss bemerken, dass sich schon die ersten Nachfolger von Jesus Christus in ihren Leben mit einer gründlichen Vorbereitung auf die sog. Parusie, also das zweite Kommen Christi auf die Erde befassten. Die Theologen führen an, dass es so infolge der wörtlichen Deutung des Buchs der Offenbarung war. Die frühen Christen erlebten ihr Leben „als solche, die nicht aus dieser Welt sind" und die sich gegenseitig in Wachsamkeit unterstützt haben, als ob die letzten Tage dieser Welt kommen sollten. Es ist selbstverständlich, dass wenn die frühen Christen glaubten, dass schon währen ihres Lebens die Parusie kommt, dann unterwerfen sie dem auch die Angelegenheiten sowohl des religiösen – spirituellen, als auch des praktischen Lebens. In dem religiösen Leben stellten sie sich immerwährend die Worte und Taten von Jesus Christus vor Augen, als das höchste Ideal der Heiligkeit. Das spiegelte sich in dem praktischen Leben der frühen Christen, und zwar im Pflegen der Tugenden der brüderlichen Liebe, der Demut der Geduld, Gehorsamkeit und Enthaltsamkeit. Um diese Tugenden in ihrer Gemeinschaften zu pflegen und einzuhalten, mussten sie relativ harte Regeln der Disziplin einführen und teilweise sich von der läufigen Welt trennen. Allmählich begann sich das freiwillig angenommene Zölibat von Personen beider Geschlechter und die Enthaltsamkeit der Witwen propagieren. Es ist ganz logisch, dass frühe Christen, die in Erwartung des baldigen Kommens Christi lebten, keinen Eigentum versammelten, weil sie meinten, dass es ihnen am Tag des Jüngsten Gerichtes wenig zu Gunsten dienen würde und sie weigerten sich, sich mit den Angelegenheiten dieser Welt zu befassen. Die Christen erwarteten die Rückkehr Christi auf diese Welt auch danach, als es sich zeigte, dass die Wartezeit viel länger sei, als sie ursprünglich vermuteten. Aufgrund verschiedener Deutungen des Buchs der Offenbarung kamen sie zur Ansicht, dass dem Zweiten Kommen Christi ein Tausend Jahre vorangehen würden, in dem Verlauf derer sich auf Erde das Reich Gottes etabliert.[13] Diese Ansicht nennt man Milenarismus und er ist übrigens unter den Menschen bis heute sehr verbreitet. Den Zeitraum des

[11] Vgl. Kapitel *Il riformismo in Boemia: Un predicatora popolare Mattia di Janow* in DELARUEL, F., *Storia della Chiesa: La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare (1378-1449),* vol. XIV/3, Torino: Editrice S.A.I.E., 1971, s. 1248-1249. und WEIS, M. *Mistr Matěj z Janova a jeho myšlenkoví současníci* in LÁŠEK, J. B. – SKALICKÝ, K. (ed.) *Mistr Matěj z Janova ve své a naší době.* L. Marek Brno 2002.

[12] Vgl. entsprechende Punkte in: SEIBT, F., *Karl IV. Ein Kaiser in Europa*. Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main 2003

[13] Vgl. entsprechende Punkte in AUMANN, J. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici,* Prag: Univerzita Karlova v Praze nakladatelství Karolinum, 2000.

Mittelalters prägte mit ihren Ansichten über das Kommen eines neuen Zeitalters – des Zeitalters des Geistes – der Abt Joachim von Fiore. Nach Joachim von Fiore war der Zeitalter von Gott – Vater der Zeitalter des Alten Testaments. Der Zeitalter von Gott – Sohn, Jesus Christus, erlebten die Menschen bis jetzt. Aber es kommt ein neuer Zeitalter – der Zeitalter des Geistes, wenn die kirchlichen Strukturen nicht mehr nötig sein werden und von Bedeutung werden die Männer sein, die unter dem Einfluss der Eingebung des Heiligen Geistes sprachen, also die Propheten. Es war nur die Frage, ob sich zwischen dem zweiten und dem dritten Reich die Bilder der Apokalyptik abspielen würden. Innerhalb der drei Zeitalter unterschied Joachim von Fiore sieben nacheinander folgende Reiche, von denen das siebte gerade das Reich der reinen Mönche war. Bis es passiert, kommt auf die Welt der Antichrist.[14] Man muss bemerken, dass die Lehre von Joachim von Fiore selbst schon 1215 von dem 4. Laterankonzil verurteilt wurde. Joachim von Fiore wurde aber dabei vom Konzil nicht für einen Häretiker erklärt, sondern für einen Mann des heiligen Lebens und es wurde sogar das „Ortsverehren" seiner Reliquien erlaubt. Karl IV. wurde von diesen Ideen beeinflusst und gerade das Kommen eines neuen Zeitalters war der Grund, warum er so intensiv Reliquien sammelte. Es war nicht so, als ob er Schmetterlinge oder Briefmarken sammelte, er bemühte sich Reliquien in Prag zu versammeln, damit es zu dem Ort werde, der dank den Heiligen, die aus den Toten auferstehen, ein Segen gesichert werde.[15]

Das oben Angeführte muss man jedoch im Zusammenhang mit der Tatsache verstehen, dass Europa von einem starken Pestschlag heimgesucht wurde, der mit Hungersnot begleitet wurde. Die Pestepidemie, die auch schwarzer Tod benannt wurde, war in der Zeit von Herrschaft Karls IV. ein grausamer Schlag in wirklich ungewöhnlichem Ausmaß. Franz von Prag schilderte so in seiner Chronik die grausame Zeugnis der böhmischen Studenten, die aus Bologna nach Böhmen zurückkehrten: *„in den Städten und auf den Burgen blieben nur wenige Leute am Leben und in manchen sind alle ausgestorben. Mit der Krankheit heimgesucht starben sie in großem Qual und Bange. Auch die Priester, die die Sakramenten gereicht haben, und die Ärzte, die den Kranken Medikamente gereicht haben, haben sich angesteckt und gestorben sind (...) Von den erwähnten Studenten kehrte nach Böhmen nur einer und seine Gefährten starben unterwegs.*[16] Und die Menschen begannen sich die Frage zu stellen: Wer ist schuldig, dass uns Gott so bestraft? Man hatte im Grund zwei Antworten. Entweder hat man sich gesagt: „Ich kann dafür, es ist wegen meiner persönlichen Sünden." Manchmal entstanden aus dem übertriebenen Verständnis der eigenen Schuld die Bewegungen wie die Flagellanten, die als Büßer durch Europa zogen. Franz von Prag bemerkte dazu in seiner Chronik, dass *„die Geizhalsen, Prasser und Schlemmer und andere schlechte Leute, die in Übermaß körperliche Dinge genießen,*

[14] Vgl. das Kapitel *l' Anticristo* in DELARUEL, F., *Storia della Chiesa: La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare (1378-1449),* vol. XIV/2, Torino: Editrice S.A.I.E., 1971, s. 1033-1035

[15] Vgl. VAUCHEZ, A., *Eschatologische Strömungen* in: BROX, N. (ed), *Die geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Machtfülle des Papsttums (1054 – 1274),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1994, S. 321 – 330.

[16] Vgl. FRANTIŠEK PRAŽSKÝ (Franz von Prag) Kronika *in: Kroniky doby Karla IV,* Svoboda Prag, 1987, S. 140 – 143

beleidigen Gott, seine Gerechtigkeit gegen sich anbetend."[17] Eine der Antworten auf die Pestepidemie war deswegen auch die Neigung zu einer strengen Art der Bußfertigkeit, die in Selbstquälerei bestand, und zwar entweder in der Einsamkeit einer Einsiedelei oder in einem Geißlerzug einer größeren Menge von Menschen. Man muss betonen, dass die Bewegung der Büßer, die sich als Äußerung der Reue über die Sünden selbst geißelten, schon älter war, aber der umfangreiche Pestschlag brachte diese Art der Bußfertigkeit zum Maximum. Nach Böhmen kamen die ersten Flagellanten im Jahr 1349 und sie erweckten unter den Bewohnern von Prag eine außergewöhnliche Aufregung, wie in seiner Chronik Franz von Prag anführt: *„Im Laufe des Jahres kamen nach Prag viele Büßer aus verschiedenen Ländern, Alte und auch Junge und sie gingen in Haufen und Prozessionen an den Kirchen herum. Die Hände hatten sie mit einem Leinenschal umgewickelt, oben waren sie nackt, sie schritten und geißelten sich hart, bis ihnen das Blut stark floss. Ihre Geißeln waren nämlich knotig und auf ihnen waren irgendwelche Nagel oder eiserne Spitzen befestigt. Und bei ihrer Ankunft ermahnten sie viele Leute zur Frömmigkeit, dabei geißelten sie sich und sangen ein Lied in der Volkssprache. Manche Einwohner des böhmischen Landes waren wegen ihrer schweren und ungewöhnlichen Buße verwundert und sie bezeigten ihnen viele Taten der Barmherzigkeit und manche Menschen aus Böhmen, wie Tschechen als auch Deutsche schlossen sich zu ihnen an.*"[18] Die Ankunft von Flagellanten in unser Land erweckte nicht nur Neugier unserer Einwohner und christliche Solidarität mit den Büßern. Nach den Büßerzügen folgte nämlich bald Pest und so entstand Angst vor ihnen, in der Vermutung, dass es sie sind, die die Epidemie verbreiten. Und nicht nur die Seuche der Pestepidemie. Der Chronist Benesch Krabice von Weitmühl schrieb wörtlich, dass sie verkehrte Leute waren, die *„sich selbst vor Augen anderer Leute geißelten und sich gegenseitig, nämlich ein Laie einem anderen Laie ihre Sünden mitteilten und Buße auferlegten, sie predigten dem Volk und viele einfache Leute irreführten.*[19] Franz von Prag bemerkte, dass die Flagellanten eine verkehrte Sekte war, die verschiedene Irrelehren vertritt und deswegen zwang sie Herr Erzbischof, als er ihre Irrelehre erkannte, aus Böhmen wegzuziehen. Zu der Verbreitung der Pestepidemie kam noch für die damalige Zeit eine sehr schwerwiegende Anschuldigung, und zwar, dass sie Irrelehren verbreiten, dass sie also Ketzer sind und so sollte die ganze Angelegenheit nach den damaligen Regeln die Inquisition lösen. Eine schnelle und nachdrucksvolle Ausweisung der Flagellanten jenseits der Grenze des böhmischen Königsreiches war für die damalige Zeit sehr mild und man muss bemerken, dass auch sehr weitsichtig, falls unter den Flagellanten wirklich einige von Pest Angesteckte waren, die die Ansteckung weiter verbreiteten. Es ist zu erwähnen, dass sich gegen die Bewegung der Flagellanten auch der damalige Papst Kliment VI. in seiner Bulle vom 20. Oktober 1349 äußerte[20] und dass genauso

17 Ibid.

18 Ibid.

19 Vgl. Beneš z Weitmile (Benesch von Weitmühl), *Kronika pražského kostela* in: *Kroniky doby Karla IV,* Svoboda Prag, 1987, S. 226

20 Vgl. entsprechende Punkte in AUMANN, J. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici,* Prag: Univerzita Karlova v Praze nakladatelství Karolinum, 2000 und relevante Kapitel in GELMI, J., *Papežové: Od svatého Petra po Jana Pavla II.* Prag: Mladá fronta, 1994.; MAXWEL – STUART, P. G., *Papežové.*

wie unser Karl IV und der Prager Erzbischof Ernst gegen die Flagellanten z.B. auch der französische König Philip VI verfuhr.[21]

Angesichts der Pestepidemie als Gottes Strafe überlegten eventuell Leute auch: „Jeder soll seine Pflichten erfüllen und jemand hat dabei versagt." Die typische Anordnung der mittelalterlichen Gesellschaft war folgend: Die weltliche Macht sollte den Menschen schützen, die Ritter mit dem Schwert in der Hand haben Kriege geführt. Die Geistlichen sollten für die Menschen beten und Gott Opfer bringen. Und drittens war hier der werktätige Stand, der die anderen zwei Stände nähren sollte. Wenn sich aber Leute umschauten, sahen sie die Pfründenkumulationen, Missbrauch der Kirchenmacht und ekliges Schachern mit den Ämtern, später mit der Erklärung der Gnadenjahre auch den Verkauf von Ablässen. „Hier steckt die Schuld", sagten dann einige von ihnen.[22]

Wir stellen uns sicher die Frage, ob es die Absicht von Karl IV. war, die Kirche zu reformieren? Karl IV. sprach über keine Reform, sondern er sprach darüber, dass es notwendig ist, dass jeder die Aufgaben, die er von Gott hat, gut erfüllen soll. Er als Herrscher ermahnte z.B. in seiner Autobiographie seine Nachfolger, dass sie ihre Pflichten gut erfüllen sollen. Karl IV. reagierte auf die damalige Situation in dem kirchlichen Leben mit der Berufung von Reformatoren. Der erste war Konrad Waldhauser, ein Ordensmann, Mönch, ursprünglich Prediger auf dem Wiener Hof. Konrad konnte nicht tschechisch sprechen, er predigte auf Deutsch und für die Studenten der Universität lateinisch. Unlängst nach seiner Ankunft war er an der Teynkirche installiert und der Gedanke, dass es nötig ist etwas zu ändern war in seinen Predigten so attraktiv, dass ihm die Kirche nicht reichte und er musste auf dem Altstädter Ring predigen. Er war der Mann, der vermochte die Leute anzusprechen. Der Chronist Benesch Krabice von Weitmühle erwähnt im Zusammenhang mit ihm, dass infolge seiner Predigten legten Frauen ihre mit Gold durchgewebten Schleier, Juwelen und kostbare Kleider ab und sie kamen in die Kirche schlicht angezogen.[23]

An dieser Stelle müssen wir auch die Frage beantworten, ob die Gesellschaft der Zeit von Karl IV. die Aktivitäten der Reformatoren akzeptierte. Es war hier die so genannte Anfrage „von oben", vom König, vom Erzbischof, der die den Unfug der Geistlichen in den Priestersynoden prangernden Reformprediger unterstützte. Zweimal jährlich versammelten sich die Geistlichen pflichtgemäß und sie haben ihren Teil in Worten abbekommen. Dort predigten auch Meister der Prager Universität, einigermale wurde übrigens auf die Synode auch Magister Johann Hus berufen, damit er auf die Mangel der Priester aufmerksam machte. Aber es gab Fehler auch bei der Landesobrigkeit. Den Herrschern ging es oft vor allem um den mate-

Život a vláda. Od sv. Petra k Janu Pavlu II., Prag : Svoboda, 1998; SEPPELT, F. X., *Papstgeschichte,* München : Verlag Josef Kössel – Fridrich Pustet, 1933.

21 Vgl. WEIS, M., *Historie učitelka života?: Několik sond do dějin české země I.- XIV. století,* Tišnov: Sursum, 2004, S. 213 – 217.

22 Vgl. CONTAMINE, P., *Heterodoxe Strömungen* in: BROX, N. (ed), *Die geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Die Zeit der Zerreißproben (1274-1449),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1994, s. 672-673.

23 Vgl. WEIS, M., *Historie učitelka života?: Několik sond do dějin české země I.- XIV. století,* Tišnov: Sursum, 2004, S. 213 – 217

riellen Gewinn. Sie interessierten sich nicht dafür, wieviel Untertanen es gab – nur wenn sie zu wenige waren, dann wollten sie, dass sie noch mehr arbeiten. Es gibt auch die Berichte der erzdiakonischen Visitationen, denunziatische Dechantberichte oder Statuten, die der Prager Erzbischof Ernst von Pardubitz verfassen ließ.[24] In den Quellen können wir lesen, dass es auch in den kirchlichen Höfen dazu kam, dass wenn z.B. einer Frau beim Unglück im Wald ihr Mann starb, hatte sie schon denselben Abend zu Hause einen anderen „Mann-Untertanen", der mit ihr Kinder zeugte. Der Segen der Kirche? Das war nicht wichtig. Man muss aber betonen, dass die Visitationsprotokolle absichtlich auf die Missstände aufmerksam machten. Das Bild der damaligen Kirche war aber nicht streng schwarz-weiß. Und die Missstände? Die Priester trugen Zivilkleidung, sie hatten keine Tonsur, sogar zum Altar gingen sie mit einem Schwert an der Seite, sie organisieren Gefechte, sie leben verwahrlost mit einer oder zwei Frauen im Pfarrhaus, sie huldigten dem Trinken, sie übten Hasardspiele und Würfelspiel aus. Ein Beispiel: Ein Prager Pfarrer hatte in einem Freudenhaus alles im Spiel verloren, die Kleidung und Lampe inbegriffen, so dass er nackt rausgeworfen wurde und die Stadtwache jagte ihn in der Nacht durch die Stadt. Die Missstände betrafen leider alle Schichten der ganzen Geistlichkeit. Johann Milíč von Kremsier z.B. schrieb dem Papst Urban V. einen Brief, in dem er ihn dafür lobte, dass er die bequemen Behausungen in Avignon verließ und er knüpfte an: *„Dafür lobe ich dich und ehre, aber ich lege dir das Bild vor, in welchem Zustand sich dein Feld befindet. Es ist voll von Brennnesseln und Disteln bewachsen, aber du kehrtest zurück und es liegt an dir, dass du beginnst zu arbeiten, damit du das Feld der Kirche wieder fruchtbar machst."* Johann Milíč sprach nicht davon, dass der Papst herabgesetzt werden sollte, er wandte sich an ihn als an einen Menschen, der, wenn er über die wirkliche Anordnung der Dinge erfährt, die Verhältnisse bessert. Es betraf alle Stände, Milíč bezeichnete die Kardinale als Räuber oder Freunde von Räubern. Er kritisiert die Bischöfe, dass sie das Wort Gottes predigen sollten, stattdessen schmeicheln sie nur den Machthabern. Fragen Sie warum? Da sie von der weltlichen Macht eingesetzt wurden und sie waren den weltlichen Herrschern dankbar. Milíč reichte noch tiefer, er kritisierte das unsittliche, verwahrloste Leben der Priester, Aufforderungen von zu viel Geld, heute unvorstellbar. Auf für die Beichte wurde Geld verlangt! Er kritisierte die Ordensmänner, Dominikaner und Franziskaner, dass sie den ursprünglichen Geist der Armut verließen und dass es ihnen nur darum ginge, reiche Anhänger zu gewinnen. Sehr rau äußerte er sich über einige Ordensfrauen: „Dorthin, wo früher das Lager der unbefleckte Lamm Christus hatte, leiten sie jetzt ihre Liebhaber." Die Besserung war auf allen Stufen der kirchlichen Hierarchie. Den letzten Altarist inbegriffen, der das Altar von einem Pfarrer mietete und der davon lebte, dass er heilige Messen feierte. Um genug Geld zu haben, feierte er manchmal fünfzehn, zwanzig oder auch dreißig Messen an einem Tag.[25] Alle Geistlichen,

[24] Vgl. entsprechende Punkte in: HLEDÍKOVÁ Z., *Arnošt z Pardubic* Vyšehrad., Prag 2008 und WEIS, M. *Mistr Matěj z Janova a jeho myšlenkoví současníci* in LÁŠEK, J. B. – SKALICKÝ, K. (ed.) *Mistr Matěj z Janova ve své a naší době.* L. Marek Brno 2002.

[25] Vgl. PODLEŠÁK, J. *Matěj z Janova jako kritik středověké církve* in. LÁŠEK, J. B. – SKALICKÝ, K. (ed.) *Mistr Matěj z Janova ve své a naší době.* L. Marek Brno 2002, S. 33 – 45.

also auch die, die nur die niedrigste Stufe der Weihe hatten, waren sehr zahlreich. Die Zahl der Geistlichen mit der Priesterweihe war zu der Zahl der Pfarreien relativ genug. Manche sind in den geistlichen Stand getreten, aber im Weiteren ließen sich nicht mehr weihen. Aber dank der Weihe durften sie sich um ein Amt und damit auch um Finanzen bewerben.[26]

Wir müssen aber auch erwähnen, dass die Karls Zeit auch Lichte der Kirche hatte. Es ist aber schwierig, sie in den damaligen Quellen zu finden. Es waren einfache Ordensleute, die ihre Arbeit ehrlich ausübten und die sich für die Nächsten opferten. Man kann die Minoriten an der Kirche hl. Jakob erwähnen, die von dem einfachen Volk so beliebt waren, dass als nach dem Beginn der hussitischen Unruhen die Hussiten das Kloster plündern wollten, haben sie die Einwohner gewehrt. Genauso war eine große Reihe von Geistlichen, die vermochten, ihr Amt zu verlassen um sich dem Dienst widmen zu können. Hier möchte ich Johann Milíč von Kremsier erwähnen, der ein ausgezeichnetes Staatsamt verließ, er betrat den geistlichen Weg, aber auch dort erlangte er eine beeindruckende Karriere. Dann nahm er wahr, dass er auch das nicht wollte und er erbat sich die Bewilligung, Wanderprediger zu werden. Er bildete ein großes soziales Werk, in Prag errichtete er Neues Jerusalem, eine Laienvereinigung, wo die gefallenen Mädchen und Frauen die Möglichkeit hatten, sich zu resozialisieren. Johann Milíč hatte ein tiefes Charisma, er fastete oft, er hatte lange Haare und Vollbart. Er war ein Mann, der die anderen begeistern konnte. [27]

Abschluss

Als Karl IV. in Sterben lag, konnte er mit seinem Leben und Werk zufrieden sein? Er war sicher nicht eitel. Und so bewertete er an dem trüben Novembertag im Jahre 1378 selbstkritisch sein Werk und seine Bemühungen sowohl auf dem Gebiet der Kirchenreform, als auch auf dem politischen Gebiet. Erinnern wir uns an seine eigenen Worte: „Wenn ihr dann nach mir als König herrschen werdet, mit der Königskrone geschmückt, gedenkt, dass auch ich vor euch als König herrschte, und dass ich mich in Staub und Ton der Würme verwandelte. Ähnlich auch ihr verwandelt euch in nichts, übergehend wie ein Schatten, wie eine Feldblume. Was hilft die Erhabenheit und Reichlichkeit der Dinge, wenn dazu reines Gewissen mit wahrem Glauben und Hoffnung auf die Auferstehung nicht zukommt." Karl starb versöhnt mit Gott. Er starb in tiefem Glauben und mit dem Wissen, dass sein Gewissen rein war, dass er wirklich alles tat, was er tun konnte. Was hätte er uns über die tiefe Kluft der Zeiten als das für unser Leben die wichtigste Botschaft bestellt? Wahrscheinlich das, was er fast am Anfang seiner Autobiographie geschrieben hat:

„Seid barmherzig zu den Armen und Bedürftigen so, wie ihr euch wünscht, dass ihr beim Herrn Barmherzigkeit für ihre Armut und Zerbrechlichkeit gelangt"

Seid nicht schlemmerisch im Essen und Trinken, wie es diejenigen tun, deren Gott Bauch ist und derer Ruhm und Ende die Versammlung von Eiter ist"

„Wenn ihr Geiz hassen werdet, dann wird zu euch Reichtum strömen, dazu legt jedoch eure Herzen nicht, sondern versammelt Schätze der Weisheit, denn in ihrem

[26] Vgl. WEIS, M., *Historie učitelka života?: Několik sond do dějin české země I.- XIV. století,* Tišnov: Sursum, 2004, S. 213 – 217.

[27] Vgl. KADLEC, K. *Jan Milíč z Kroměříže* in Kadlec J. (ed.) *Bohemia sancta,* Prag 1989, S. 184 – 186.

Eigentum ist das Herrschen. Ein Geizhals herrscht nicht, sondern er ist der Herrschaft des Geldes untertan."

„Falls ihr eine Sünde begangen habt, soll eure Seele Reue spüren und flüchtet zur Quelle der Frömmigkeit und der Barmherzigkeit. Wenn es auch menschlich ist zu sündigen, doch ist es teuflisch in der Sünde zu bleiben."[28]

AUSWAHL DER QUELLEN UND LITERATUR

AUMANN, J. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici,* Praha: Univerzita Karlova v Praze nakladatelství Karolinum, 2000.

CONTAMINE, P., *Heterodoxe Strömungen* in: BROX, N. (ed), *Die geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Die Zeit der Zerreißproben (1274-1449),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1994, s. 672-673.

DELARUEL, F., *Storia della Chiesa: La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare (1378-1449),* vol. XIV/3, Torino: Editrice S.A.I.E., 1971.

GELMI, J., *Papežové: Od svatého Petra po Jana Pavla II*., Praha: Mladá fronta, 1994.

GOFF, J. Le – SCHMITT, J. C., *Encyklopedie středověku,* Praha: Vyšehrad, 2002.

GOFF, J. Le, *Kultura středověké Evropy*, Praha: Vyšehrad 2005.

HLEDÍKOVÁ, Z., *Arnošt z Pardubic*; Vyšehrad spol. s r.o., I. vyd., Praha 2008,

HLEDÍKOVÁ Z., *Svět české středověké církve*; Argo Praha 2010

KADLEC, J. *Jan Milíč z Kroměříže* in KADLEC J. (ed) *Bohemia sancta,* ČKCH Praha 1989

KALISTA, Z. *Karel IV. : jeho duchovní tvář*. Praha: Vyšehrad, 2007

KAREL IV., *Vlastní životopis (Vita Karoli Quarti),* aus Latein übersetzte Jakub Pavel, Odeon Praha 1978

MAXWEL – STUART, P. G., *Papežové. Život a vláda. Od sv. Petra k Janu Pavlu II.,* Praha: Svoboda, 1998.

NEJEDLÝ, Z.: *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*, Československý spisovatel: Praha, 1953.

NECHUTOVÁ, J., *Die lateinische Literatur des Mittelalters in Böhmen*, Köln – Weimar – Wien 2007, pp. 146-148, 169-173

PODLEŠÁK, J. *Matěj z Janova jako kritik středověké církve* in. LÁŠEK, J. B. – SKALICKÝ, K. (ed.) *Mistr Matěj z Janova ve své a naší době.* L. Marek Brno 2002

VIDMANOVÁ, A., *Karel IV. jako spisovatel*, in: Karel IV. Literární dílo, cur. A. Vidmanová, Praha 2000, pp. 9-22

VAUCHEZ, A., *Eschatologische Strömungen* in: BROX, N. (ed), *Die geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Machtfülle des Papsttums (1054 – 1274),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1994, S. 321 – 330.

RAPP, F., *Da imperium und die Krise des Papsttums* in: BROX, N. (ed), *Die geschichte des Christentums: Religion – politik – Kultur, Die Zeit der Zerreißproben (1274-1449),* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder 1994, S. 693-700.

SEIBT, Ferdinand, *Karl IV. Ein Kaiser in Europa*. Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main 2003

SEPPELT, F. X., *Papstgeschichte*, München : Verlag Josef Kössel – Fridrich Pustet, 1933. WEIS, M., *Historie učitelka života?: Několik sond do dějin české země I.- XIV. století,* Tišnov: Sursum, 2004.

WEIS, M. *Mistr Matěj z Janova a jeho myšlenkoví současníci* in LÁŠEK, J. B. – SKALICKÝ, K. (ed.) *Mistr Matěj z Janova ve své a naší době.* L. Marek Brno 2002

[28] Vgl. KAREL IV., *Vlastní životopis (Vita Karoli Quarti),* aus Latein übersetzte Jakub Pavel, Odeon Praha 1978

Il medico e la terapia nell´Antico testamento

ARTUR KATOLO
Pontificia Facoltà Teologica dell' Italia Meridionale
Rende Philological School of Higher Education in Wrocław

***Abstract**: The competences of Jewish physicians did not differ from those of the Middle East at that time. They were able to make an accurate diagnosis, perform various surgeries, skillfully combine the ingredients to create a drug, help a woman who gives birth. All that confirms a good level of Jewish medical culture.*

***Keywords**: Ancient Israel. History of Medicine. Diagnosis. Medical Plants.*

Status quaestionis

Il processo della guarigione[29], e del recupero delle forze, fu dato nel mondo ebraico con il verbo *rapha'*; invece il nome *marepeh* significa "recupero". Ad esempio, il nome Raffaele (*Rapha-El*) significa "Dio guarisce", "Dio risana". Questi termini sono usati nell'Antico Testamento per indicare che si è verificata una guarigione fisica o spirituale[30]: „Disse: «Se tu darai ascolto alla voce del Signore, tuo Dio, e farai ciò che è retto ai suoi occhi, se tu presterai orecchio ai suoi ordini e osserverai tutte le sue leggi, io non t'infliggerò nessuna delle infermità che ho inflitto agli Egiziani, perché io sono il Signore, colui che ti guarisce!»" (Es 15, 26); „Venite, ritorniamo al Signore: egli ci ha straziato ed egli ci guarirà. Egli ci ha percosso ed egli ci fascerà" (Os 6, 1). L'*Antico Testamento* testimonia, che nella comunità israeliana furono le persone legate con la medicina: i medici *in sensu stricto*; i chirurgi (*ouman*)*;* i farmacisti (*roqueau*); le levatrici.

Il medico

I medici ebrei provennero dalla tribù sacerdotale di Levi, creando una classe separata, chiamata *rofim*. Furono i "medici-taumaturghi", il cui compito principale fu ricordare alla persona malata, ed ai suoi parenti, che prima di tutto si deve pregare Dio per la grazia della guarigione. Tale impostazione delle priorità, tuttavia, non precluse l'adempimento di compiti medici nel senso stretto del termine[31]: „Quella notte, dopo aver

[29] Alcune parti dell'articolo possono coincidere con: A. Katolo, The Idea of the Health and Illness in the Ancient Classical Culture and Biblical View, "Dei et Hominum" 2009, n. 1, s. 121-139; A. Katolo, Starożytna kultura zdrowotna wybranych ludów: Mezopotamia, Hetyci, Hebrajczycy, Etruskowie. Ślady leksykalne, Ed. JUT, Lublin 2018.

[30] Cfr. FABRIS, R.: *Bibbia e mondo della salute*, in: *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, a cura di G. Cina', E. Locci, C. Rocchetta, L. Sandrin, CAMILLIANE, Torino 1997, p. 119.

[31] Cfr. TASCA, G.: *Storia della medicina*, TEMI, San Vito al Tagliamento 2014, p. 34.

seppellito il morto, mi lavai, entrai nel mio cortile e mi addormentai sotto il muro del cortile. Per il caldo che c'era tenevo la faccia scoperta, ignorando che sopra di me, nel muro, stavano dei passeri. Caddero sui miei occhi i loro escrementi ancora caldi, che mi produssero macchie bianche, e dovetti andare dai medici per la cura. Più essi però mi applicavano farmaci, più mi si oscuravano gli occhi, a causa delle macchie bianche, finché divenni cieco del tutto. Per quattro anni rimasi cieco e ne soffrirono tutti i miei fratelli" (Tob 2, 9-10); „Onora il medico per le sue prestazioni, perché il Signore ha creato anche lui. Dall'Altissimo infatti viene la guarigione, e anche dal re egli riceve doni. La scienza del medico lo fa procedere a testa alta, egli è ammirato anche tra i grandi. Il Signore ha creato medicamenti dalla terra, l'uomo assennato non li disprezza. L'acqua non fu resa dolce per mezzo di un legno, per far conoscere la potenza di lui? Ed egli ha dato agli uomini la scienza perché fosse glorificato nelle sue meraviglie. Con esse il medico cura e toglie il dolore, con queste il farmacista prepara le misture. Certo non verranno meno le opere del Signore; da lui proviene il benessere sulla terra" (Sir 38, 1-8)[1]; „Non v'è più balsamo in Gàlaad? Non c'è più nessun medico? Perché non si cicatrizza la ferita della figlia del mio popolo?" (Ger 8, 22).

Anche gli imbalsamatori furono chiamati i "medici": „Quindi Giuseppe ordinò ai medici al suo servizio di imbalsamare suo padre. I medici imbalsamarono Israele e vi impiegarono quaranta giorni, perché tanti ne occorrono per l'imbalsamazione" (Gen 50, 2-3).

La esistenza delle levatrici nell' *Antico Testamento* confermano i brani: „Mentre penava a partorire, la levatrice le disse: «Non temere: anche questa volta avrai un figlio!». Ormai moribonda, quando stava per esalare l'ultimo respiro, lei lo chiamò Ben-Onì, ma suo padre lo chiamò Beniamino" (Gen 35, 17-18); „Durante il parto, uno di loro mise fuori una mano e la levatrice prese un filo scarlatto e lo legò attorno a quella mano, dicendo: «Questi è uscito per primo». Ma poi questi ritirò la mano, ed ecco venne alla luce suo fratello. Allora ella esclamò: «Come ti sei aperto una breccia?» e fu chiamato Peres" (Gen 38, 28-29). Si deve aggiungere, che i testi riportati testimoniano, che i "parti difficili" furono le realtà della vita quotidiana.

L'*Esodo* riferisce il tentativo di imporre alle levatrici il ruolo, che si oppone ai loro compiti: „Il re d'Egitto disse alle levatrici degli Ebrei, delle quali una si chiamava Sifra e l'altra Pua: «Quando assistete le donne ebree durante il parto, osservate bene tra le due pietre: se è un maschio, fatelo morire; se è una femmina, potrà vivere». Ma le levatrici temettero Dio: non fecero come aveva loro ordinato il re d'Egitto e lasciarono vivere i bambini. Il re d'Egitto chiamò le levatrici e disse loro: «Perché avete fatto questo e avete lasciato vivere i bambini?». Le levatrici risposero al faraone: «Le donne ebree non sono come le egiziane: sono piene di vitalità. Prima che giunga da loro la levatrice, hanno già partorito!». Dio beneficò le levatrici. Il popolo aumentò e divenne molto forte. E poiché le levatrici avevano temuto Dio, egli diede loro una discendenza. Allora il faraone diede quest'ordine a tutto il suo popolo: «Gettate nel Nilo ogni figlio maschio che nascerà, ma lasciate vivere ogni femmina»" (Es 1, 15-22).

[1] Su questo brano più ampiamente cfr.: CALDUCH-BENAGES, N.: *Pratiche della cura. Medicina e religione nel mondo antico*, EDB, Bologna 2014, pp. 21-28.

Si deve sottolineare che l'interna fu ben sviluppata. Nell'*Antico Testamento* si può trovare le diagnosi, con una stretta approssimazione dal punto di vista del nostro tempo, delle malattie:

- la descrizione clinica dell'infarto di Nabal: „Il mattino dopo, quando Nabal ebbe smaltito il vino, la moglie gli narrò la faccenda. Allora il cuore gli si tramortì nel petto ed egli rimase come una pietra. Dieci giorni dopo il Signore colpì Nabal ed egli morì. " (1Sam 25, 37-38);
- i disordini circolatori causati della vecchiaia: „Il re Davide era vecchio e avanzato negli anni e, sebbene lo coprissero, non riusciva a riscaldarsi. I suoi servi gli suggerirono: «Si cerchi per il re, nostro signore, una giovane vergine, che assista il re e lo curi e dorma sul suo seno; così il re, nostro signore, si riscalderà»" (1Re 1, 1-2);
- l'arteriosclerosi: „Nell'anno trentanovesimo del suo regno, Asa si ammalò gravemente ai piedi. Neppure nell'infermità egli ricercò il Signore, ricorrendo solo ai medici" (2Cr 16, 12);
- le malattie intestinali: „Tu soffrirai gravi malattie, una malattia intestinale tale che per essa le tue viscere ti usciranno nel giro di due anni" (2Cr 21, 15).

I medici ebrei seppero di distinguere la lebbra da ulcere cutanee, orticaria, micosi e altre lesioni cutanee: „Il Signore parlò a Mosè e ad Aronne e disse: Se qualcuno ha sulla pelle del corpo un tumore o una pustola o macchia bianca che faccia sospettare una piaga di lebbra, quel tale sarà condotto dal sacerdote Aronne o da qualcuno dei sacerdoti, suoi figli. Il sacerdote esaminerà la piaga sulla pelle del corpo: se il pelo della piaga è diventato bianco e la piaga appare come incavata rispetto alla pelle del corpo, è piaga di lebbra; il sacerdote, dopo averlo esaminato, dichiarerà quell'uomo impuro. Ma se la macchia sulla pelle del corpo è bianca e non appare incavata rispetto alla pelle e il suo pelo non è diventato bianco, il sacerdote isolerà per sette giorni colui che ha la piaga. Al settimo giorno il sacerdote l'esaminerà ancora; se gli parrà che la piaga si sia fermata senza allargarsi sulla pelle, il sacerdote lo isolerà per altri sette giorni. Il sacerdote, il settimo giorno, lo esaminerà di nuovo: se vedrà che la piaga non è più bianca e non si è allargata sulla pelle, dichiarerà quell'uomo puro; è una pustola. Quello si laverà le vesti e sarà puro. Ma se la pustola si è allargata sulla pelle, dopo che egli si è mostrato al sacerdote per essere dichiarato puro, si farà esaminare di nuovo dal sacerdote: il sacerdote l'esaminerà e se vedrà che la pustola si è allargata sulla pelle, il sacerdote lo dichiarerà impuro; è lebbra. Se qualcuno avrà addosso una piaga di lebbra, sarà condotto dal sacerdote, ed egli lo esaminerà: se vedrà che sulla pelle c'è un tumore bianco, che questo tumore ha fatto imbiancare il pelo e che nel tumore si trova carne viva, è lebbra inveterata nella pelle del corpo e il sacerdote lo dichiarerà impuro; non c'è bisogno che lo tenga ancora isolato, perché certo è impuro. Se la lebbra si propaga sulla pelle in modo da coprire tutta la pelle di colui che ha la piaga, dal capo ai piedi, dovunque il sacerdote guardi, questi lo esaminerà e, se vedrà che la lebbra copre tutto il corpo, dichiarerà puro l'individuo affetto dal morbo: essendo tutto bianco, è puro. Ma quando apparirà in lui carne viva, allora sarà impuro. Il sacerdote, vista la carne viva, lo dichiarerà impuro: la carne viva è impura; è lebbra. Ma se la carne viva ridiventa bianca, egli vada dal sacerdote e il sacerdote lo esaminerà: se vedrà che la piaga è ridiventata bianca, il sacerdote dichiarerà puro

colui che ha la piaga; è puro. Se qualcuno ha avuto sulla pelle del corpo un'ulcera che sia guarita e poi, sul luogo dell'ulcera, appaia un tumore bianco o una macchia bianco-rossastra, quel tale si mostrerà al sacerdote, il quale l'esaminerà e se vedrà che la macchia è infossata rispetto alla pelle e che il pelo è diventato bianco, il sacerdote lo dichiarerà impuro: è una piaga di lebbra che è scoppiata nell'ulcera. Ma se il sacerdote, esaminandola, vede che nella macchia non ci sono peli bianchi, che non appare infossata rispetto alla pelle, ma che si è attenuata, il sacerdote lo isolerà per sette giorni. Se la macchia si allarga sulla pelle, il sacerdote lo dichiarerà impuro: è una piaga di lebbra. Ma se la macchia è rimasta allo stesso punto, senza allargarsi, è una cicatrice di ulcera e il sacerdote lo dichiarerà puro. Oppure, se qualcuno ha sulla pelle del corpo una scottatura prodotta da fuoco e su questa appaia una macchia lucida, bianco-rossastra o soltanto bianca, il sacerdote l'esaminerà: se vedrà che il pelo della macchia è diventato bianco e la macchia appare incavata rispetto alla pelle, è lebbra scoppiata nella scottatura. Il sacerdote lo dichiarerà impuro: è una piaga di lebbra. Ma se il sacerdote, esaminandola, vede che non c'è pelo bianco nella macchia e che essa non è infossata rispetto alla pelle e si è attenuata, il sacerdote lo isolerà per sette giorni. Al settimo giorno il sacerdote lo esaminerà e se la macchia si è diffusa sulla pelle, il sacerdote lo dichiarerà impuro: è una piaga di lebbra. Ma se la macchia è rimasta ferma nella stessa zona e non si è diffusa sulla pelle, ma si è attenuata, è un gonfiore dovuto a bruciatura; il sacerdote dichiarerà quel tale puro, perché si tratta di una cicatrice della bruciatura. Se un uomo o una donna ha una piaga sul capo o sul mento, il sacerdote esaminerà la piaga: se riscontra che essa è incavata rispetto alla pelle e che vi è del pelo gialliccio e sottile, il sacerdote lo dichiarerà impuro; è tigna, lebbra del capo o del mento. Ma se il sacerdote, esaminando la piaga della tigna, riscontra che non è incavata rispetto alla pelle e che non vi è pelo scuro, il sacerdote isolerà per sette giorni la persona affetta da tigna. Se il sacerdote, esaminando al settimo giorno la piaga, vedrà che la tigna non si è allargata e che non vi è pelo gialliccio e che la tigna non appare incavata rispetto alla pelle, quella persona si raderà, ma non raderà il luogo dove è la tigna; il sacerdote la terrà isolata per altri sette giorni. Al settimo giorno, il sacerdote esaminerà la tigna: se riscontra che la tigna non si è allargata sulla pelle e non appare incavata rispetto alla pelle, il sacerdote la dichiarerà pura; quella persona si laverà le vesti e sarà pura. Ma se, dopo che sarà stata dichiarata pura, la tigna si allargherà sulla pelle, il sacerdote l'esaminerà: se nota che la tigna si è allargata sulla pelle, non starà a cercare se vi è il pelo giallo; quella persona è impura. Ma se vedrà che la tigna si è fermata e vi è cresciuto il pelo scuro, la tigna è guarita; quella persona è pura e il sacerdote la dichiarerà tale. Se un uomo o una donna ha sulla pelle del corpo macchie lucide, bianche, il sacerdote le esaminerà: se vedrà che le macchie sulla pelle del loro corpo sono di un bianco pallido, è un'eruzione cutanea; quella persona è pura. Chi perde i capelli del capo è calvo, ma è puro. Se i capelli gli sono caduti dal lato della fronte, è calvo davanti, ma è puro. Ma se sulla parte calva del cranio o della fronte appare una piaga bianco-rossastra, è lebbra scoppiata sulla calvizie del cranio o della fronte; il sacerdote lo esaminerà: se riscontra che il tumore della piaga nella parte calva del cranio o della fronte è bianco-rossastro, simile alla lebbra della pelle del corpo, quel tale è un lebbroso; è impuro e lo dovrà dichiarare impuro: il male lo ha colpito al capo" (Lv 13, 1-44). Perché nel brano citato si menziona dei sacerdoti

invece dei medici? Come è stato spiegato in precedenza, i medici ebrei provennero dalla tribù sacerdotale di Levi, e per questo furono spesso anche dei sacerdoti[2].

La terapia

Conobbero gli antichi israeliti le diverse forme di terapia? Tenendo presente i numerosi e vivaci contatti con l'Egitto, Babilonia e altri paesi del Medio Oriente, la risposta è: sì. Israele non fu un'isola isolata sul mare delle diverse culture e civiltà. Il brano citato in precedenza (Sir 38, 1-8) afferma, che nel mondo ebraico furono i farmacisti, che prepararono vari medicamenti dalle piante che Dio aveva dato all'uomo. Le piante diverse sono state utilizzate ampiamente: spezie (zafferano, coriandolo, aneto, cumino, menta, senape, malva, ruta, capperi, issopo, cannella); piante aromatiche (storace, galbano, ladano, aloe vera, nardo); piante resinose (mirra, incenso); piante fibrose (lino, cotone); piante dei luoghi umidi (canna, typha latifolia, giunco, loto, papiro); piante spinose (giuggiolo, paliurus spina-christi, salvastrella); altre piante (lentisco, terebinto, pistacchio, quercia, ebano, cicuta aglina, acacia, salvia, cardo, abete, sandalo, cedro, frassino, rosoni, olmo, fico, olive). Dalle piante sopra menzionate erano composti i farmaci – fitoterapia. Per esempio, il 2 Re 20, 7 descrive il modo di curare l'ulcera: „Isaia disse: «Andate a prendere un impiastro di fichi». Andarono a prenderlo, lo posero sull'ulcera e il re guarì".

Per le disinfezioni, e le pulizie dai parassiti, delle case sono state usate le fragranze e gli incensi. Questo modo di operare era legato con il culto religioso, dove l'impurità religiosa era identificata anche con l'impurità fisica, con l'infezione: „La cosa mi dispiacque molto e feci gettare fuori dalla stanza tutti gli oggetti della casa di Tobia; poi ordinai che si purificassero quelle camere e vi feci tornare gli utensili del tempio di Dio, le offerte e l'incenso" (Nee 13, 8-9); „Poi, per purificare la casa, prenderà due uccelli, legno di cedro, panno scarlatto e issopo; immolerà uno degli uccelli in un vaso di terra con dentro acqua corrente. Prenderà il legno di cedro, l'issopo, il panno scarlatto e l'uccello vivo e li immergerà nel sangue dell'uccello immolato e nell'acqua corrente e ne aspergerà sette volte la casa. Purificata la casa con il sangue dell'uccello, con l'acqua corrente, con l'uccello vivo, con il legno di cedro, con l'issopo e con il panno scarlatto" (Lv 14, 49-52).

Come sonnifero, analgesico, rilassante ed afrodisiaco fu usata la mandragora: „Al tempo della mietitura del grano, Ruben uscì e trovò delle mandragore, che portò alla madre Lia. Rachele disse a Lia: «Dammi un po' delle mandragore di tuo figlio». Ma Lia rispose: «Ti sembra poco avermi portato via il marito, perché ora tu voglia portare via anche le mandragore di mio figlio?». Riprese Rachele: «Ebbene, Giacobbe si corichi pure con te questa notte, ma dammi in cambio le mandragore di tuo figlio». La sera, quando Giacobbe arrivò dalla campagna, Lia gli uscì incontro e gli disse: «Da me devi venire, perché io ho pagato il diritto di averti con le mandragore di mio figlio». Così egli si coricò con lei quella notte. Il Signore esaudì Lia, la quale concepì e partorì a Giacobbe un quinto figlio" (Gen 30, 14-17); „Le mandragore mandano profumo; alle nostre porte c'è ogni specie di frutti squisiti, freschi e secchi: amato mio, li ho conservati per te" (Cnt 7, 14).

[2] Cfr. TASCA, G.: *Storia della medicina*, TEMI, San Vito al Tagliamento 2014, p. 34.

Il fiele del pesce fu un valido rimedio per la terapia della benda agli occhi (le "macchie bianche"): „Gli disse allora l'angelo: «Apri il pesce e togline il fiele, il cuore e il fegato; mettili in disparte ma getta via gli intestini. Infatti il suo fiele, il cuore e il fegato possono essere utili medicamenti». Il ragazzo squartò il pesce, ne tolse il fiele, il cuore e il fegato. Arrostì una porzione del pesce e la mangiò; l'altra parte la mise in serbo dopo averla salata. Poi ambedue ripresero il viaggio, finché non furono vicini alla Media. Allora il ragazzo rivolse all'angelo questa domanda: «Azaria, fratello, che rimedio può esserci nel cuore, nel fegato e nel fiele del pesce?». Gli rispose: «Quanto al cuore e al fegato, ne puoi fare suffumigi in presenza di una persona, uomo o donna, invasata dal demonio o da uno spirito cattivo, e cesserà da lei ogni vessazione e non ne resterà più traccia alcuna. Il fiele invece serve per spalmarlo sugli occhi di chi è affetto da macchie bianche; si soffia su quelle macchie e gli occhi guariscono»" (Tob 6, 4-9).

Fu nota la circoncisione come un trattamento chirurgico-religioso: „Allora Abramo prese Ismaele, suo figlio, e tutti i nati nella sua casa e tutti quelli comprati con il suo denaro, tutti i maschi appartenenti al personale della casa di Abramo, e circoncise la carne del loro prepuzio in quello stesso giorno, come Dio gli aveva detto" (Gen 17, 23); „In quel tempo il Signore disse a Giosuè: «Fatti coltelli di selce e fa' una nuova circoncisione agli Israeliti». Giosuè si fece coltelli di selce e circoncise gli Israeliti al colle dei Prepuzi. La ragione di questa circoncisione praticata da Giosuè è la seguente: tutto il popolo uscito dall'Egitto, i maschi, tutti gli uomini atti alla guerra, erano morti nel deserto dopo l'uscita dall'Egitto. Tutti coloro che erano usciti erano circoncisi, mentre tutti coloro che erano nati nel deserto, dopo l'uscita dall'Egitto, non erano circoncisi" (Gios 5, 2-5).

I chirurgi israeliani seppero fare il taglio cesareo, l'amputazione degli arti e la trepanazione del cranio. Seppero di ravvivare i bordi di ferite torpide prima di procedere alla loro sutura. Conobbero l'arte di ridurre fratture e lussazioni. Anche l'odontoiatria raggiunse un buon livello di sviluppo[3]. Per esempio, fu nota l'usanza di applicare latte per sbiancare dei denti (si tratta del calcio presente in latte): „[...] scuri ha gli occhi più del vino e bianchi i denti più del latte" (Gen 49, 12); „suoi occhi sono come colombe su ruscelli d'acqua; i suoi denti si bagnano nel latte, si posano sui bordi" (Cant 5, 12).

Si deve dire, che le competenze dei medici ebrei non differivano da quelle del Medio Oriente di allora. Seppero di fare una diagnosi accurata (medici), eseguire vari interventi chirurgici (chirurghi), combinare abilmente gli ingredienti per creare un farmaco (farmacisti), aiutare una donna che partorisce (ostetriche). Tutto quanto conferma un buon livello della cultura medica ebrea.

BIBLIOGRAFIA

La Sacra Bibbia, Ed. CET 2008.

CALDUCH-BENAGES, N.: *Pratiche della cura. Medicina e religione nel mondo antico*, EDB, Bologna 2014.

FABRIS, R.: *Bibbia e mondo della salute*, in: *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, a cura di G. Cina', E. Locci, C. Rocchetta, L. Sandrin, CAMILLIANE, Torino 1997.

TASCA, G.: *Storia della medicina*, TEMI, San Vito al Tagliamento 2014.

3 Cfr. TASCA, G.: *Storia della medicina*, TEMI, San Vito al Tagliamento 2014, p. 35.

Běloruská řeckokatolická církev, její stručné dějiny a současné právní postavení

MILOŠ SZABO
Karlova univerzita v Prahe
Katolická teologická fakulta

Abstract: *The Christians who accepted the so-called Brest Union (1595-96) entered into the full commun ion with Rome while preserving the Byzantine liturgy in a Church Slavonic language. They were mainly inhabitants of present-day Belarus (then Lithuanian) and Ukrainians, who together with Slovaks, Hungarians, Russians and Rusyns created a group Uniate Ruthenians, a predominantly Slavonic Christians of Eastern Christianity united in the Catholic Church. In the late 18th century, they accounted for almost 80% of the Belarusian population, but after three partitions of Poland, and especially after the eastern part of the Belarusian territory fell first the Tsarist Russia and then the Soviet Russia, were all Greek-Catholic communities and individual believers forcibly switched to Orthodoxy, and the Belarusian Greek-Catholic Church was gradually banned throughout the entire territory where the Belarusians lived. Some believers turned to the orthodoxy, others prefer the Catholic Church of a Latin rite, part of them emigrated abroad, particularly to (Central European) Galicia, which belonged to Austria at that time. They were just emigrants who founded various national and religious centers in Western Europe and North America (Paris, London, Leuven, Chicago ...), where not only the idea of a separate Belarusian nation was maintained, but also the idea of autonomous churches, both the Belarusian Orthodox and the Belarussian Greek-Catholic Churches. Although the Holy See firstly named the Apostolic Exarch for Belarusian Greek-Catholics, and since 1960 the Apostolic Visitor, the activity of the Belarusian Greek-Catholic Church sui iuris has not been officially reactivated neither in their homeland nor abroad.*

Keywords: *Belarus. Catholic Church. Sui iuris. Christianity. Church history. Canon Law. Apostolic Visitor. Union of Brest.*

Christianizace Běloruska

„Bílá Rus" neboli Bělorusko, jak je tato oblast východní Evropy nazývána, byla jednou z nejzápadnějších republik bývalého Sovětského svazu, jenž Bělorusům paradoxně poprvé umožnil vytvořit si svůj vlastní stát. Až do roku 1919 byli totiž obyvatelé tohoto regionu součástí větších státních útvarů (Kyjevská Rus, Velkoknížectví litevské, Republika obou národů, Ruské impérium) a zpravidla nebyli ani považováni za samostatný národ[4].

Křesťanství začalo pronikat mezi Bělorusy od 10. století[5], a to z různých stran. Díky výhodné geografické poloze na slavné obchodní cestě od Baltského až k Černému moři přicházeli na území Bílé Rusi, kde žilo několik kmenových skupin, mezi

4 *Oriente cattolico: cenni storici e statistiche*. Řím : Congregatio pro Ecclesia orientalibus, 1962, s. 173.
5 SIMON, Constantin: *Il cristianesimo in Bielarussia*, in: *La civiltá cattolica 2006/2*, Řím 2006, s. 119.

nimiž nejdůležitější byli Kriviči[1], jež dnešní Bělorusové považují za své přímé předky, první křesťanští misionáři. Knihy křesťanské nauky i disciplíny, jakož i liturgický jazyk, používaný při bohoslužbách, pocházely z území Bulharska, kam z Velké Moravy utekli učedníci sv. Cyrila a Metoděje, přičemž se dál transformovaly pro lokální podmínky a potřeby v církevním centru, kterým byl pro všechny východní Slovany Kyjev na dnešní Ukrajině[2].

Zde po smrti svých bratří Olega a Jaropolka vládl původně pohanský kníže Vladimír I. (cca 958–1015), jenž v roce 988 přijal křest, a následně usiloval o šíření nové víry na celém území Kyjevské Rusi, které od 9. století zasahovalo celou oblast od Černého moře až po Bílé moře na severu. Podle legendy[3] poslal Vladimír po svém křtu, kdy musel propustit všechny své manželky, které měl ještě jako pohan[4], Rognědu (962–1002) i s jejich synem Izjaslavem (978–1001) do jejího rodného kraje u běloruského Polocku. Zatímco zde Rogněda vstoupila do kláštera, Izjaslav se roku 989 v Polocku[5] usídlil jako kníže, a právě tento letopočet je také oficiálně považován za počátek křesťanské Bílé Rusi.

V Polocku vzniklo pravděpodobně roku 992 rovněž první biskupství, to další bylo zřízeno v roce 1009 ve městě Turov, v oblasti, kde v té době žil další východoslovanský kmen, tzv. Dregoviči[6]. Od roku 1039 byl kyjevský metropolita, jemuž tato křesťanská biskupská sídla podléhala, pověřen konstantinopolským patriarchou jurisdikční mocí nade všemi křesťanskými obyvateli východních slovanských kmenů a národů. Lze tedy s jistotou tvrdit, že většina původních obyvatelů Bílé Rusi přijala křesťanskou víru ve východním, tedy řeckém obřadu, avšak se slovanským jazykem[7].

V polovině 13. století došlo k významné politické fúzi dvou národů, když se polská a litevská knížata domluvila na vytvoření společného státu, nazvaného Velkoknížectví litevské (jehož součástí bylo i běloruské území), čímž se měli lépe ubránit především vůči výbojným německým rytířům, pronikajícím ze severu Evropy. Hlavním městem tohoto nového státního útvaru bylo nejdříve Kernavė, pak Trakai a Vilnius (vše nyní Litva), od roku 1253 Novogrodek[8], ležící právě na území dnešního Běloruska.

Z náboženského hlediska sehrávala důležitou roli skutečnost, že zatímco Bělorusové a Poláci v této době již byli křesťané (Bělorusové ve východním, Poláci v západním/latinském obřadu), Litevci stále praktikovali pohanskou víru. Teprve roku 1386 se litevský kníže Jogaila (cca 1362–1434) u příležitosti svého sňatku s polskou kněžnou Hedvikou z Anjou (1374–1399) nechal pokřtít a při svém křtu přijal

1 WOLF, Josef: *Abeceda národů*, Praha : Horizont, 1984, s. 146.

2 *Oriente cattolico: cenni storici e statistiche*, s. 173.

3 V*yprávění o minulých letech aneb Nestorův letopis ruský. Nejstarší staroruská kronika,* překlad: TÉRA, Michal, Červený Kostelec : nakl. Pavel Mervart, 2014, s. 24.

4 Kromě tří synů měla podle tradice Rogněda ještě tři dcery Predlavu, Premislavu a Mstislavu.

5 Dnes město v severním Bělorusku ve vitebské oblasti.

6 SAHANOVIČ, Hienandź, ŠYBIEKA, Zachar: *Dějiny Běloruska,* Praha, 2006, s. 81.

7 Na tom nic nemění skutečnost, že litevský kníže Mindaugas (cca 1203–1263) přijal někdy v roce 1250 křest v Novogrodku v latinském obřadu.

8 ZERNOV, Nicolas: *Wschodnie chrześcijaństwo*, Varšava : Pax, 1967, s. 119.

nové jméno Vladislav. Křest proběhl v latinském obřadu, čímž se započala postupná diferenciace dvou velkých křesťanských denominací mezi Bělorusy, která později vyústila ve snahu o nadvládu z jedné (západní katolické) nebo druhé (východní pravoslavné) strany.

Pojmenování velkoknížectví jako litevské bylo pouze formální, protože veškeré řízení a politické dění se zpočátku odehrávalo výlučně na běloruském území. Důkazem budiž, že hlavní památník kulturní a státní moci, jenž se nazývá Statut Velkoknížectví litevského (1529) a jenž ve své době patřil vůbec k nejrozvinutějším ústavám na světě, byl sepsán v běloruském jazyce a ve svém obsahu pojednává víceméně o běloruském lidu jakožto obyvatelích knížectví. Důvodem přívlastku „litevský" pro samotné velkoknížectví pak bylo obecné povědomí o běloruském lidu i jazyce pouze jako o součástí velkého ruského lidu a jazyka (Bělorusové byli vedle Rusů a Poláků nejmenším východním slovanským seskupením[9]), zatímco Litevci sami byli v té době už považováni za samostatný národ[10].

Tato politická unie (později pod názvem Polsko-litevská unie a posléze Republika dvou národů) trvala až do roku 1772[11] a zahrnovala v sobě území celého Běloruska, Litvy, Žemaitska[12] a velké části Ukrajiny. Ve všech těchto oblastech již převažovalo křesťanství, takže postupně přibývala další biskupství, avšak kromě (řecké) Konstantinopole do církevní jurisdikce Bělorusů stále více zasahovala i západní jurisdikce (latinského) Říma. Důležitou událostí bylo zřízení latinské diecéze v litevském Vilniusu roku 1388[13], jenž se postupně stával mocenskou, kulturní i náboženskou protiváhou běloruského Novogrodku. Uvnitř politické unie tak narůstalo náboženské napětí, způsobené reálným ohrožením východní církve, přítomné především mezi Bělorusy stále razantnějším prosazováním zájmů Poláků a Litevců, hlásících se k západnímu katolictví.

Jelikož kyjevský metropolita, od roku 1299 sídlící ve volyňském Volodymyru (kde již od roku 1169 sídlil i kyjevský kníže)[14], přesídlil v roce 1325 dál do Moskvy, naléhala politická moc unie na konstantinopolského patriarchu, aby pro zde žijící východní křesťany jmenoval vlastního (východního) hierarchu, což se zamlouvalo i běloruským knížatům, kteří by tak měli lepší vyjednávací pozici s Litevci a Poláky, opírajícími se o silnou podporu papeže, jenž při zřízení vilniuského biskupství prohlásil Litvu za katolické království.

9 FARRUGIA, Edward G.: *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, Řím: Pontifical Oriental Institute, 2015, s. 296.

10 Toto povědomí přetrvávalo po celá staletí, takže i samotní Bělorusové si navykli o sobě mluvit jako o součástí velkého ruského lidu, což se stalo osudným zejména po třetím dělení Polska (1795), kdy jejich území bylo přiřazeno k carskému Rusku. CVIKEVIČ, Aleksandr: *Belarus*, Berlín : Izdanie Črezvyčajnoj Diplomatičeskoj Missiji Bjaloruskoj Narodnoj Respubliki, 1919, s. 6.

11 MIRONOWICZ, Antoni: *Diecezja Białoruska w XVII i XVIII wieku*, Białystok, 2008, s. 279.

12 Žemaitsko neboli Žmuď patří k historickým územím, které je dnes součástí Litvy; místní obyvatelé dodnes mluví žemaitským (žmuďským) nářečím.

13 Biskupství zřídil 12. března 1388 papež Urban VI. (1378–1389), pochopitelně pro latinský obřad, přičemž podléhalo nejdříve pod hnězdenskou, od roku 1798 pod mohylevskou metropolii. HERNÁNDEZ, Angel Santos: *Iglesias Orientales Separadas*, Valencia, 1978, s. 529.

14 NITSCHE, P.: *Die Mongolenzeit und der Aufstieg Moskaus (1240–1538)*, in: *Handbuch der Geschichte Russlands 1*, Stuttgart : ed. Hellmann, M., 1981, s. 343-344.

V roce 1317 konstantinopolský patriarcha Jan XIII. Glykys (1315–1319) toto přání vyslyšel a historickou eparchii Novogrodek povýšil na metropolii, do níž náležely eparchie Polock a Turov. I když šlo vesměs o běloruská sídla, vzhledem k názvu státního útvaru byla tato východní (v pořadí 83. byzantská) metropolie nazvaná jako litevská; prvním metropolitou se stal Teofil († 1330)[15]. Tento krok Konstantinopole pochopitelně vyvolal nevoli ruského (i když sídlícího v Moskvě, v té době oficiálně stále kyjevského) metropolity, jenž rozhodnutí patriarchátu neuznal a nadále prosazoval své vlastní jurisdikční nároky nad územím všech východních Slovanů[16], a pro Novogrodek a celou Litvu jmenoval vlastního biskupa. Mezi těmito „moskevskými" východními hierarchy pro Litvu a Bělorusko byl z hlediska vztahů se Západem nejvýznamnější metropolita Cyprián (1376–1406)[17], jenž zastával velmi konciliantní postoj k Římu, což vyvolalo nespokojenost na straně moskevského knížete[18], a dále jeho vzdálený příbuzný Grigorij Camblak (1414–1420), pocházející z Bulharska a účastník kostnického ekumenického koncilu (1414–1418)[19].

Náboženský i jurisdikční zmatek v oficiálně katolické polsko-litevské unii (latinská církev pod jurisdikcí Říma, řecká církev pod jurisdikcí svého metropolity se souhlasem Konstantinopole a „ruská" církev pod jurisdikcí vlastního metropolity jmenovaného Moskvou) byl jedním z důvodů, proč se křesťanskému rozkolu na Východě věnoval i 17. (latinský) ekumenický koncil, postupně zasedající v Basileji, Ferraře a Florencii (1431–1445). Právě do Florencie navrhl přestěhovat koncilní sezení papež Evžen IV. (1431–1447), usilující o sjednocení s řeckou církví, která se cítila stále více ohrožena muslimskými Turky a o tato jednání s Římem stála. V konstantinopolské delegaci, která nakonec přijala a podepsala koncilní dokument *Laetentur coeli* (5. července 1439), byl i kyjevský metropolita Izidor (1437–1463), sídlící v Moskvě[20]. Všichni přítomní východní biskupové pak měli po návratu do svých diecézí o přijaté unii informovat sobě svěřený lid ve svých katedrálách. Kyjevský metropolita, jenž byl současně litevským metropolitou, tuto unii cestou do Moskvy sice prohlásil v Kyjevě a Smolensku, v Moskvě se však setkal s tak velkým odporem ze strany ruského knížete Vasila II. (1425–1462), že jej tento nejdříve nechal uvěznit a následně poslat do vyhnanství. Z něho se mu nakonec podařilo uniknout a vrátil se do Říma, kde zemřel jako katolický kardinál[21]. V Moskvě pak dál pokračovalo vědomé osamostatňování se od jakéhokoli cizího jurisdikčního vlivu (tedy nejen z Říma, ale i z Konstantinopole) a tamní knížata (později caři) se cítili být ochránci celého pravoslaví[22].

15 SIMON Constantin: *Il cristianesimo in Bielarussia*, in: *La civiltá cattolica 2006/2*, s. 120.

16 Zřízení nové metropolie odsoudil byzantský císař Andronikos I. Palaiologos (1282–1328). BLAŽEJOVSKYJ, Dmytro: *Hierarchy of the Kyivan Church (861–1990)*, Řím, 1990, s. 72.

17 *Oriente cattolico: cenni storici e statistiche*, s. 174.

18 BLAŽEJOVSKYJ, Dmytro: *Hierarchy of the Kyivan Church (861–1990)*, s. 88-90.

19 PAŠKOJ, G. P. (ed.): *Religija i carkva na Belarusi,* Minsk : Belaruskaja encyklapedyja, 2001, s. 349.

20 *Oriente cattolico: cenni storici e statistiche*, s. 174.

21 HARVEY, Margaret: *Rome and the Papacy, 1417–1464*, Manchester, 1993, s. 67.

22 Roku 1472 se moskevský kníže Ivan III. (1440–1505) oženil s byzantskou princeznou Sofií Paleolog, čímž spojil Moskvu s Konstantinopolí a ohlásil sám sebe za nejvyššího ochránce světového

Ani v Novogrodku v Bělorusku, ani ve Vilniusu na Litvě však unii Izidor vyhlásit nestihl. Navíc Konstantinopol, která se k celé římské snaze o unii stavěla velmi obezřetně, nadále podporovala vlastní pravoslavné metropolity, sídlící v Novogrodku. V tomto období zastával úřad metropolity unijně smýšlející Misail Prucki († 1480), jenž své zvolení pravoslavným synodem v roce 1476 dokonce konzultoval s papežem Sixtem IV. (1471–1484)[23]. Jeho nástupci však již zcela Řím ignorovali a obraceli se pouze na konstantinopolského patriarchu[24].

K další změně ve vývoji jurisdikcí došlo v roce 1654, kdy ruský car Alexej I. Michajlovič (1645–1676) obsadil území Bílé Rusi, tamní eparchie Polock a Smolensk přiřadil k moskevskému patriarchátu, a on sám začal nosit titul car Velké, Malé a Bílé Rusi[25]. I přes počáteční odpor Konstantinopole po přijetí velkých úplatků ze strany Moskvy v roce 1685 patriarcha Parthenius IV. (čtvrté období vlády 1684–1685) nakonec Moskvě ustoupil, k k výše jmenovaným eparchiím připojil i Vilnius, a to dokonce proti vůli vlastních litevských biskupů[26].

Ruská anexe běloruského území byla definitivně stvrzena po trojnásobném dělení Polska (1772, 1793 a 1795), kdy byla zřízena nová pravoslavná eparchie ruského patriarchátu v Minsku (1794) a unie s Římem byla prohlášena za neplatnou. V roce 1840 nabyl platnosti nový ruský soudní zákoník, podle něhož bylo zakázáno používání názvů Bělorusko či běloruský, čímž se měl zpečetit nejen zánik národa a jazyka, ale i jeho vlastní církve[27].

Říjnovou bolševickou revolucí (1917) se v Rusku zhroutil carský režim, čehož využili Bělorusové vytvořením vlastního parlamentu, jenž hned 25. března 1918 vyhlásil vznik samostatné Běloruské lidové republiky. Po krátké válce mezi Polskem a již sovětským Ruskem (1920) však bylo území republiky rozděleno, zhruba polovina připadla Polsku a druhá, o něco větší část, Sovětskému svazu. Jak pravoslavné, tak i katolické běloruské duchovenstvo bylo uvězněno a v celém Svazu sovětských socialistických republik (SSSR), kam bylo „ruské" území Běloruska včleněno jako jedna z republik, byla povolena pouze jediná, ruská pravoslavná církev.

Během druhé světové války (1939–1945) se pobaltské území (dnešní Litva, Lotyšsko, Estonsko a Bělorusko) dostalo pod okupaci německou armádou, která v boji proti Rusku podporovala snahu Bělorusů o obnovení jejich vlastní pravoslavné autokefalie, nezávislé na Moskvě. I když v době války skutečně začala působit samostatná běloruská pravoslavná církev, bezprostředně po válce byla Sověty krutě potlačena a všechny běloruské katedry byly znovu obsazeny ruskými pravoslavnými eparchy. Duchovní i věřící, kteří odmítli uznat fúzi své církve s patriarchální ruskou

pravoslaví. Tato historické manželské spojení dalo podnět k teorii o Moskvě jako o „třetím Římu". ZAPRUDNIK, Jan: *Belarus: at a crossroads in history*, Colorado, 1993, s. 28.

23 AIDAN, Nichols: *Rome and the Eastern Churches*, San Francisco : Ignatius Press, 1992, s. 341.

24 *Oriente cattolico: cenni storici e statistiche*, s. 175.

25 KIDD, Beresford James: *The Churches of Eastern Christendom: from A.D. 451 to the present time*, Londýn : The Faith Press 1927, s. 45.

26 GRUMEL Venance: *Traité d'études byzantines*, d. 1: *La chronologie*, Paříž : Presses universitaires de France 1958, s. 438.

27 SNYDER, Timothy: *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*, Yale University Press 2003, s. 87.

církví, byli uvězněni a často mučeni nebo vysláni do vyhnanství či pracovních lágrů. Výjimkou nebyly ani popravy. Běloruská myšlenka byla zakázána a všichni stoupenci nezávislého Běloruska obviněni z nepřátelství vůči sovětskému státu.

Represe komunistických úřadů se na základě předchozích zkušeností z předválečné doby daly očekávat, proto někteří běloruští biskupové emigrovali ještě před koncem války, čímž si nejen zachránili život, ale na celá desetiletí se stali jedinými pokračovateli vlastní (běloruské) tradice pravosloví. Běloruské křesťanství se tak půl století ubíralo dvěma směry: jeden, ten převažující (a směřující k církevnímu sjednocení s ruským pravoslavím), se týkal vlastního území Běloruska, zatímco ten druhý (usilující o obnovení a udržení vlastní běloruské církevní tradice, a to jak ve své pravoslavné, tak i katolické větvi) se stal záležitostí běloruských emigrantů v Západní Evropě a USA.

Když se v roce 1990 rozhodly pobaltské státy vyhlásit nezávislost na Sovětském svazu, vyhlášené lidové referendum v Bělorusku ukázalo, že 83 % tamního obyvatelstva hlasovalo pro setrvání v SSSR. Teprve po jeho rozpadu v prosinci 1991 (ještě stále komunistické) vedení Běloruska rozhodlo o vyhlášení nezávislosti a v březnu 1994 byla přijata nová ústava, která v zemi zabezpečila post prezidenta se širokými pravomocemi: prvním prezidentem se v srpnu téhož roku stal paradoxně odpůrce rozpadu Sovětského svazu Alexandr Lukašenko (* 1954)[28].

Jeho autoritativní vláda tvrdé ruky byla jednou z příčin, proč byl nový zákon o náboženství v Bělorusku přijat teprve 31. října 2002. Na základě připomínek představitelů běloruské pravoslavné církve moskevského patriarchátu je poměrně nepřátelský vůči jiným než pravoslavným církvím, zejména vůči těm, které nazývá „netradičními vírami", mezi něž jsou zařazeni např. radikální protestanté, východní náboženství (včetně Hare Krišna), mormoni, svědkové Jehovovi, nebo scientologové[29]. Ovšem i těm náboženstvím, které zákon nazývá „tradičními vírami" (sem patří římský katolicismus, judaismus a islám) nařizuje povinný souhlas státních orgánů pro veškeré náboženské projevy, jakými jsou například veřejné mše, svatby, pohřby či jiná shromáždění. Jediná církev, jíž se tato omezení netýkají, je běloruská pravoslavná církev moskevského patriarchátu, k níž se hlásí cca 70 % populace Běloruské republiky[30].

Běloruská řeckokatolická církev

Když se nejvýznamnější polské a litevské rody dohodly skrze manželství litevského knížete Vladislava Jagellonského (cca 1362–1434) a polské královny Hedviky z Anjou (1374–1399) vytvořit politickou unii dvou národů, k čemuž došlo 14. srpna 1385 podpisem tzv. Krewské unie[31] právě na území dnešního Běloruska (nyní město Kreva), stali se Bělorusové součástí tohoto státního seskupení, aniž by však byli považováni za samostatný národ. Stejný postoj k Bělorusům však zajímalo také Rusko a jeho obyvatelstvo. Právě tato skutečnost rozhodovala o tom, že nejen jejich

[28] MARCHESIN, Philippe: *La Biélorussie*, Paříž : Karthala, 2006, s. 38.
[29] SIMON Constantin: *Il cristianesimo in Bielarussia*, in: *La civiltá cattolica 2006/2*, s. 130.
[30] SIMON Constantin: *Il cristianesimo in Bielarussia*, in: *La civiltá cattolica 2006/2*, s. 129.
[31] MANIKOWSKA, Halina: *Historia dla maturzysty*. d. 2, Varšava : PWN, 2005, s. 141.

politická a kulturní situace, ale i náboženská a církevní se v průběhu dějin měnily podle toho, jakého státního celku bylo jejich území součástí. Jelikož většina obyvatel Litevského velkoknížectví a následně (1569) Republiky obou národů (tj. Polálů a Litevců), byla římskokatolického vyznání, sílilo i mezi ostatními národy (především Ukrajinců a Bělorusů) hnutí za osamostatnění východních (pravoslavných) křesťanů jak od konstantinopolského patriarchy, tak i od moskevského metropolity[32]. Řešení nabízelo spojení církve s Římem, o které stál i papež, jenž tento úmysl oficiálně prohlásil bulou *Magnus Dominus et laudabilis* (1595) a po podepsání unijního dokumentu ze strany některých východních představitelů také dekretem *Decet Romanum pontificem* (23. 2. 1596)[33]. Synod pravoslavné církve (ta byla přítomna především mezi Bělorusy) byl svolán do Brestu na 6.–10. října 1596, a zúčastnili se ho jak příznivci, tak i odpůrci unie. Mezi nejhlavnější podporovatele patřili především metropolita Michał Rahoza (cca 1540–1599), dále volodymyrský biskup Hipacy Adam Pociej (1541–1613), lucký biskup Cyryl Terecki († 1607), polocký arcibiskup Herman Zahorski († 1601), pinský biskup Jonasz Gogol († 1603) a chelmský biskup Dionizy Zbirujski († 1603)[34]. K podpisu unie došlo 9. října 1596 v chrámě sv. Mikuláše v Brestu.

Zpočátku se sice toto sjednocení jevilo jako úspěšné, postupně narůstající odpor vůči polsko-litevské nadvládě, která nepovažovala Bělorusy za sobě rovný národ, se však tito spolu s Ukrajinci stavěli stále více i proti jejich katolickému náboženství a proti unii východních pravoslavných s Římem. Odboj iniciovali zejména záporožští kozáci na Ukrajině pod vedením Bohdana Chmelnického (cca 1595–1657)[35], rychle se ale přeneslo i na Bílou Rus, kde se do něj zapojili především rolníci. Před tímto povstáním téměř polovinu Litvinů (obyvatel historického Litevského velkoknížectví)[36], mezi nimiž byli i Bělorusové, tvořili uniaté, tedy katolíci východního obřadu, zbytek byl převážně římskokatolického vyznání[37]. Povstání záhy přerostlo v násilí, obsazování církevních budov, přebírání církevního majetku, ale i ve vraždění svých protivníků. Mezi oběťmi těchto nekontrolovatelných výbojů byl i polocký arcibiskup a proslulý kazatel Jozafat Kuncevič (1580–1623), jenž se spolu s kyjevským metropolitou Josifem Velaminem Rutskim (1574–1637) rozhodli přijmout unii s Římem, aniž by se vzdali svého východního obřadu a tradic[38].

V důsledku povstání nakonec většina Bělorusů od unie prakticky odpadla. Nepomohla ani apoštolská konstituce papeže Urbana VIII. (1623–1644), jíž nařizoval, že žádný rutén (ukrajinský, polský, ruský nebo běloruský katolík byzantského

32 ŚLIWA, Tadeusz: *Kościół wschodni w Monarchii Jagiellonów w latach 1506–1596*, in: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, Poznań–Varšava, 1974, s. 89.

33 *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum, 1590–1600*, Řím, 1970, s. XIII.

34 LIKOWSKI, Edward: *Unia brzeska (r. 1596)*, Varšava, 1907, s. 146.

35 *Oriente cattolico: cenni storici e statistiche*, s. 175.

36 KAVAĽ, Prakop: *Belarus u datach, likach, i faktach*, Paříž, 1953, s. 20.

37 Nejvíce jich žilo ve městech Novogrodek a Vilnius. AIDAN, Nichols: *Rome and the Eastern Churches*, s. 343.

38 JANIN, Raymond: *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paříž : Letouzey & Ané, 1997, s. 288.

obřadu) nesmí změnit svůj ritus na latinský bez zvláštního povolení z Říma[39]. Polský král a litevský velkokníže Zikmund III. Vaza (1566–1632) disponoval ve své zemi takovou mocí, že si dovolil tento papežský dekret na území velkoknížectví nezveřejnit.

Tohoto politického i náboženského napětí využilo především carské Rusko, které ovládalo část běloruského území. Nejen car, ale i moskevský patriarcha považovali Bělorusy pouze za jedno z odnoží velkého ruského národa. Uniati, kteří byli jurisdikčně propojeni s Římem, tak pro ně představovali překážku ve svém úsilí o sjednocení celého „ruského" národa, proto proti nim postupovali velmi cíleně, především proti jejich centrům, kterými byly kláštery. Budovy vypalovali, mnichy zabíjeli, dokonce samotný car Petr Veliký (1652–1725) měl v roce 1705 vlastnoručně zavraždit v polockém chrámu několik baziliánských mnichů[40].

I když carský dekret ze dne 18. září 1773 zaručoval náboženskou svobodu všem křesťanům[41], carevna Kateřina II. (1729–1796) pokračovala v cíleném pronásledování těch farností a jejich kněží, které se nadále hlásily k unii[42]. Ruská vláda zřídila žoldnéřské misie, jejichž úkolem bylo co nejplynuleji převést řeckokatolické obyvatelstvo na pravoslaví, převzít veškerý majetek uniatské církve a předat ho pravoslavným kněžím, kteří byli připraveni nastoupit místo uniatů[43]. V roce 1795 pak Kateřina zveřejnila další nařízení, podle něhož všichni, jejichž předkové přijali unii roku 1595 (tedy před 200 lety), se mají navrátit k pravoslaví, stejně tak měly být s okamžitou platností předány pravoslavným ty chrámy, které byly původně zbudovány jako pravoslavné, čímž se personálně i majetkově decimovala velká část uniatských farností. Na nastalou situaci reagovala novým dekretem, jímž zrušila všechny farnosti, které měly méně než 100 rodin (domů); tyto byly automaticky i se svými chrámy přiřazeny k pravoslavným farnostem. V průběhu krátké době se takto asi 2300 běloruských kostelů stalo pravoslavnými. Ostré pronásledování uniatské církve vedlo k tomu, že ke konci 18. století už zbyla pouze jediná řeckokatolická eparchie v Bělorusku, a to v starobylém městě Polock[44].

Když pak po třech děleních Polska (1772, 1793 a 1795) mezi Rusko, Prusko a Rakousko připadlo běloruské území definitivně Rusku, car Mikuláš I. (1796–1855) nejdříve svým dekretem ze dne 9. října 1827 opět nařídil přestup zbývajících uniatů na pravoslaví a následně dne 25. března 1839 uniatskou církev úplně zakázal[45]. Po tzv. „polocké synodě" (1839), kterou řídil ruský pravoslavný patriarchát, prohlásil „dobrovolné" sjednocení všech uniatů v jediné ruské pravoslavné církvi[46], čímž běloruská

39 FRAZEE, Charles Aaron: *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, New York : Cambridge University Press, 1983, s. 57.

40 KAVAĽ, Prakop: *Belarus u datach, likach, i faktach*, s. 29.

41 HERNÁNDEZ, Angel Santos: *Iglesias Orientales Separadas*, s. 531.

42 HERNÁNDEZ, Angel Santos: *Iglesias Orientales Separadas*, s. 532.

43 HERNÁNDEZ, Angel Santos: *Iglesias Orientales Separadas*, s. 532.

44 WERNER, Oscar: *Orbis terrarum catholicus*, Friburgi Brisgoviae, 1890, s. 114.

45 Katolíci na území Běloruska měli vytvořenou eparchii Bielorussia (Bílá Rus). AIDAN, Nichols: *Rome and the Eastern Churches*, s. 141.

46 ABLAMEJKA, Siarhej: *Testimonianza della Chiesa Greco-Cattolica Bielorussa nel XX secolo*, Brest, 1998, s. 1.

řeckokatolická církev přišla o 9316 kostelů, 145 baziliánských monastýrů a kolem 8 milionů věřících[47].

I přesto, že církev zůstala zcela bez majetku a v letech 1843–1845 byly hromadně spáleny všechny její liturgické knihy, část běloruských uniatů přežila: většina z nich sice volila cestu přestupu k pravoslaví, některé rodiny ale buď utekly do Chelmu[48] (v tomto posledním sídle východního katolického biskupství v celém Rusku přetrvala uniatská církev do roku 1875, kdy ji zrušil car Alexandr II., 1818–1881) anebo do rakouské Haliče, kde se v té době začala formovat ukrajinská řeckokatolická církev[49]. Další východní katolíci sice navenek patřili k pravoslavným, ale ve skrytosti udržovali příslušnost ke své původní církvi.

Ukázalo se to po více než půl století: když totiž 17. dubna 1905 ruský car Mikuláš II. (1868–1918) vydal toleranční dekret o náboženské svobodě, téměř čtvrt milionu Bělorusů se přihlásilo k běloruské katolické církvi východního obřadu[50]. Přesto však carská vláda běloruskou řeckokatolickou církev odmítla uznat, a tak nakonec většina z nich dala přednost víře před obřadem a přijala latinský katolický ritus[51]. Po první světové válce a krátké polsko-sovětské válce byla západní část Běloruska včleněna do obnoveného polského státu, kde se na rozdíl od východního (sovětského) Běloruska ke své katolické víře mohli přihlásit i ti katolíci, kteří navenek sice vystupovali jako pravoslavní, ale ve skutečnosti zůstali věrni byzantské tradici. Jejich počet se odhaduje na 30.000 věřících[52].

Část běloruských uniatů na území Sovětského svazu se snažila udržovat své tradice a modlitby v soukromých domech. Velkou pomocí se jim stali jezuité, kteří v letech 1924–1942 vedli v obci Albjarcin byzantskou katolickou misii, a to z přímého pověření papeže Pia XI. (1922–1939). Tato činnost však byla přerušena v roce 1942 německou okupací a následně sovětským zákazem řeckokatolické církve[53]. V naději na možný rozvoj běloruské uniatské komunity Apoštolský stolec roku 1931 jmenoval pro katolické východní Ukrajince (mezi něž byli tenkrát počítáni i Bělorusové) vlastního apoštolského vizitátora, redemptoristu Mykolu Čarneckého (1884–1959)[54].

Už 16 dnů po zahájení druhé světové války (17. září 1939) útokem německých nacistů na Polsko zaútočil na jeho východní část, tedy na západní Bělorusko, i Sovětský svaz. Ještě téhož dne v tušení špatných časů lvovský metropolita ukrajinské církve Andrej Šeptyckyj (1865–1944)[55] na základě jemu udělených speciálních fakult, kte-

47 HERNÁNDEZ, Angel Santos: *Iglesias Orientales Separadas*, s. 533.

48 WERNER, Oscar: *Orbis terrarum catholicus*, s. 113.

49 WÓJTOWICZ-HUBER, Bernardetta: *Ojcowie narodu. Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867-1918)*, Varšava, 2008, s. 57.

50 AIDAN, Nichols: *Rome and the Eastern Churches*, s. 344.

51 ROBERSON, Ronald: *The Eastern Christian Churches*, s. 186.

52 *Oriente cattolico: cenni storici e statistiche*, s. 176.

53 PAŠKOJ, G. P. (ed.): *Religija i carkva na Belarusi,* s. 13.

54 Do této doby podléhali pod jurisdikci latinských biskupů. KOLARZ Walter: *Religion in the Soviet Union*, s. 226.

55 Metropolita Šeptyckyj byl mj. hlavním organizátorem prvního unionistického sjezdu na Velehradě roku 1907, http://velehrad.maticevelehradska.cz/dokument/Jednota-krestanu-92, ke dni 10. 2. 2018.

ré obdržel roku 1908 od papeže Pia X. (1903–1914) zřídil pro katolíky byzantského ritu v Bělorusku exarchát a apoštolským exarchou jmenoval jezuitu Antonije Niemancewicze (1893–cca 1942)[56]. Už v červnu 1942 byl ale vladyka Antonij německými okupanty zatčen, odvlečen do Berlína, kde v žaláři někdy na přelomu let 1942/1943 zemřel. Běloruská uniatská církev (na rozdíl od běloruské pravoslavné církve, kterou němečtí okupanti naopak podporovali) byla opět potlačena. Apoštolský vizitátor Čarneckyj skončil na 13 let v pracovních lágrech na Sibiři, odkud byl ze zdravotních důvodů propuštěn do domácího vězení ve Lvově až těsně před svou smrtí[57].

Jelikož se běloruští východní katolíci ve své vlasti ke své víře nemohli hlásit, zůstali v církvi evidováni pouze ti, kteří žili v zahraničí už od 20. let 20. století anebo od konce druhé světové války, když v obou případech prchali před Sověty. Největší komunity běloruských uniatů žily zejména v Západní Evropě (Londýn, Paříž, Lovaň, Goslar), kde pro ně v 50. a 60. letech 20. století vznikala duchovní a pastorační střediska. Svatý Stolec v roce 1960 jmenoval pro běloruské katolíky východního obřadu v zahraničí apoštolského vizitátora, jímž se stal původně latinský kněz a člen řeholní kongregace Neposkvrněného početí Panny Marie (MIC) Česła Sipovič (1914–1981), rodák z běloruské Dziedzinky. V Londýně, kde žil, vyvíjel velmi bohatou činnost pro udržení náboženské i kulturní tradice běloruských uniatů. Stal se prvním běloruským biskupem východního katolického obřadu od roku 1839[58]. Jeho nástupcem v úřadu vizitátora se roku 1986 stal Alexander Nadson (1926–2015), ten však už zůstal na vlastní přání bez biskupského svěcení. Jemu vděčí běloruská církev za první překlady řeckokatolických liturgických knih (včetně liturgie sv. Jana Zlatoústého) do svého mateřského jazyka.

Teprve po uvolnění tvrdého komunistického režimu v SSSR (roku 1989 proběhly volby do nového Výboru lidových zástupců, kam poprvé mohli kandidovat i nekomunističtí a nezávislí poslanci) mohl Nadson navštívit Bělorusko, když do hlavního města Minsk přivezl humanitární pomoc obětím Černobylu[59]. Při této příležitosti 11. března 1990 sloužil v latinském farním kostele Povýšení svatého Kříže na historickém hřbitově Kalvaria v Minsku první řeckokatolickou liturgii v běloruském jazyce. Zde v září téhož roku byla zřízena první řeckokatolická farnost v Bělorusku po druhé světové válce. Kromě ní posléze vznikly další řeckokatolické komunity v obcích Homel, Mohylev, Vitebsk, Polock, Grodno, Brest, Maladzečna a Lida. Řeckokatolická církev by nyní mohla požádat o úřední registraci, jelikož však stále chybí jakýkoli běloruský řeckokatolický kněz, tato registrace nebyla doposud uskutečněna[60]. Východní kato-

56 http://www.russiacristiana.org/martiri/nemancevic.htm, ke dni 15. 1. 2018.

57 Papež Jan Pavel II. (1920–2005) jej při své návštěvě ukrajinského Lvova v roce 2001 prohlásil za blahoslaveného.

58 NADSON, Alexander: *Ceslaus Sipovich. The First Belarusian Catholic Bishop in the 20th Century*, Minsk : Technalohija, 2007, s. 224.

59 Jaderná elektrárna Černobyl se sice nachází na území Ukrajiny, ale pouhých 15 km od hranic s Běloruskem. Vlivem špatných povětrnostních podmínek v době havárie 26. dubna 1986 dopadlo na území Běloruska cca 70 % radioaktivního odpadu a celá republika byla kontaminovaná.

60 Běloruská vláda požaduje dostatek duchovních vlastního národa, odmítá proto výpomoc zahraničních řeckokatolických kněží v zemi, a tím nemůže dostat církev registraci. ABLAMEJKA, Siarhej: *Testimonianza della Chiesa Greco-Cattolica Bielorussa nel XX secolo*, s. 11.

lická církev vystupuje v Bělorusku proto oficiálně jako Běloruská katolická komunita („gramadá")[61]. Jako taková však nemůže vlastnit žádnou nemovitost na bohoslužební účely, může si chrám anebo nějakou místnost či sál pouze pronajímat.

Svatý Stolec roku 1994 jmenoval apoštolského vizitátora „*ad nutum Sanctae Sedis*"[62] pro Bělorusko, a to polského kněze a archimandritu z kongregace mariánů Sergiusze Gajeka (* 1949). Jelikož však Gajek není rodilý Bělorus[63] a ani řeckokatolická církev není v zemi stále registrovaná, není možné, aby se svého sídla a funkce oficiálně ujal. Činnost běloruské katolické církve východního obřadu, a tím pádem ani apoštolský exarchát v Minsku nebyl prozatím plně reaktivován ani ze strany Apoštolského Stolce, běloruská (řeckokatolická) církev *sui iuris* tak podléhá přímo Kongregaci pro východní církve[64]. Podle dostupných informací žije nejvíce byzantských katolíků ve městech Minsk, Polock a Vitebsk, kromě toho několik tisíc rovněž za hranicemi Běloruska, hlavně v USA (Chicago) a ve Spojeném království (Londýn)[65].

Nemilou ránou pro běloruskou katolickou církev byl rok 1995, když si uniaté připomínali 400 let od podepsání Brestské unie. Papež Jan Pavel II. (1978–2005) poslal k tomuto výročí dopis[66], v němž však o běloruských řeckokatolicích nebyla ani zmínka, stejně jako při samotných oslavách, kdy se mluvilo pouze o řeckokatolických Ukrajincích, a to navzdory skutečnosti, že Brest, kde byla unie poprvé podepsána, se nachází právě na území dnešního Běloruska[67].

Statistické údaje

Apoštolský vizitátor[68] je zástupce Svatého Stolce, pověřený jeho jménem buď pro konkrétní situaci a událost, anebo pro speciální záležitosti, určitou oblast anebo určitou komunitu. V případě běloruské církve *sui iuris* byl v nedávné minulosti jmenován apoštolský vizitátor nejdříve pro celou tuto církev (i když pod ne zcela přesným názvem „pro Ukrajince" nebo „pro byzantské Slovany"), anebo pro východní katolické Bělorusy žijící v diaspoře.

Apoštolský vizitátor je svou podstatou vždy dočasným řešením, a to do doby, než budou vyřešeny okolnosti, zabraňující ustavení trvalé struktury v církvi, například zřízení apoštolského exarchátu anebo vlastní diecéze nebo eparchie.

Připojení termínu „*ad nutum Sanctae Sedis*" se používá tam a tehdy, kdy jeho jmenování není vázáno na všechny obvyklé procesní kroky, zejména na žádost nebo

---

61 PAŠKOJ, G. P. (ed.): *Religija i carkva na Belarusi,* s. 38.

62 Apoštolský vizitátor anebo administrátor „*ad nutum Sanctae Sedis*" je jmenován na základě vlastního podnětu papeže anebo příslušné vatikánské kongregace na uvolněné místo, tzn. není zapotřebí předchozí žádosti anebo jiných obvyklých procesních kroků.

63 Narodil se 2. února 1949 v polské obci Łyszkowice v Lodžském vojvodství.

64 SKINNER, Barbara: *The Western Front of the Eastern Church*, Nothern Illinois University Press, 2009, s. 4.

65 ROBERSON, Ronald: *The Eastern Christian Churches*, s. 186.

66 http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19951112_iv-cent-union-brest.html, ke dni 15. 1. 2018.

67 SIMON Constantin: *Il cristianesimo in Bielarussia*, in: *La civiltá cattolica 2006/2*, s. 133.

68 *Annuario Pontificio 2017*, Cittá del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2017, s. 1804.

návrh příslušné biskupské konference anebo místních církevních hierarchů, ale Svatý Stolec tak učiní z vlastního podnětu. Takovéto jmenování obvykle přichází v situacích, kdy buď není jistý další vývoj konkrétní církevní komunity (není například známý přesný počet či geografické rozložení věřících), když chybí dostatek duchovních (jmenovaný eparchiální biskup nebo exarcha by tedy prakticky neměl žádné sobě jurisdikčně podřízené duchovenstvo) anebo se očekává možný konflikt mezi církví a politickou reprezentací, nebo i mezi církevními hodnostáři (v zemi, pro kterou je řádně jmenován *apoštolský nuncius* anebo v záležitostech, kde je pověřen *apoštolský legát*, by apoštolský vizitátor vystupoval přímo jménem Svatého Stolce a nebyl by jim podřízen).

I když je dnes Bělorusko svobodnou zemí nezávislou na jiné než na vlastní vládě, běloruské (řeckokatolické) církvi se týkají všechny výše zmíněné důvody. Současný apoštolský vizitátor tak může působit pouze mimo hranice Běloruska, a jeho pravomoci jsou tak velmi omezené.

Běloruská katolická církev
***bělorusky**: Беларуская грэка-каталіцкая Царква (БГКЦ)*
status: apoštolský exarchát (nezrušený a nereaktivovaný)
***hlava*:** apoštolský vizitátor Jan Sergiusz Gajek (* 1949, jmenován 1993)
sídlo: Via Corsica 1, 00198 Roma, Itálie (Marian House, Holden Avenue, North Finchley, London, N12 8HY, Spojené království)
hlavní katedrála: neurčena
počet členů: cca 7 000
web: www.svjazep.org; http://unici.pl/content/view/68.html

církevní jurisdikce:
Kongregace pro východní církve, apoštolský vizitátor *Sergiusz Gajek, nar. 1949*

dosavadní apoštolští exarchové (od r. 1960 apoštolští vizitátoři) běloruské katolické církve

Antonij Niemancewicz	1939–1943
vacant	
Česlau Sipovič	1960–1981
vacant	
Alexander Nadson	1986–1993
Sergiusz Gajek	1994–

BIBLIOGRAFIA

ABLAMEJKA, Siarhej: *Testimonianza della Chiesa Greco-Cattolica Bielorussa nel XX secolo*, Brest, 1998
AIDAN, Nichols: *Rome and the Eastern Churches*, San Francisco: Ignatius Press, 1992
Annuario Pontificio 2017, Cittá del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2017
BLAŽEJOVSKYJ, Dmytro: *Hierarchy of the Kyivan Church (861–1990)*, Řím, 1990
BURGESS, Michael. *The Eastern Orthodox Churches*. North Carolina: McFarland & Company Jefferson, 2011

CVIKEVIČ, Aleksandr: *Belarus*, Berlín: Izdanie Črezvyčajnoj Diplomatičeskoj Missiji Bjaloruskoj Narodnoj Respubliki, 1919
Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum, 1590–1600, Řím, 1970
FARRUGIA, Edward, G.: *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Velehrad-Řím: Refugium, 2008
FARRUGIA, Edward G.: *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, Řím: Pontifical Oriental Institute, 2015
FRAZEE, Charles Aaron: *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, New York: Cambridge University Press, 1983
GRUMEL Venance: *Traité d'études byzantines*, d. 1: *La chronologie*, Paříž: Presses universitaires de France, 1958
HARVEY, Margaret: *Rome and the Papacy, 1417–1464*, Manchester, 1993
HERNÁNDEZ, Angel Santos: *Iglesias Orientales Separadas*, Valencia, 1978
JANIN, Raymond: *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paříž: Letouzey & Ané, 1997
KAVAĽ, Prakop: *Belarus u datach, likach, i faktach*, Paříž, 1953
KIDD, Beresford James: *The Churches of Eastern Christendom: from A.D. 451 to the present time*, Londýn: The Faith Press, 1927
KOLARZ Walter, *Religion in the Soviet Union*, Londýn, 1961
LIKOWSKI, Edward: *Unia brzeska (r. 1596)*, Varšava, 1907
MANIKOWSKA, Halina: *Historia dla maturzysty*. d. 2, Varšava: PWN, 2005
MARCHESIN, Philippe: *La Biélorussie*, Paříž: Karthala, 2006
MIRONOWICZ, Antoni: *Diecezja Białoruska w XVII i XVIII wieku*, Białystok, 2008
NADSON, Alexander: *Ceslaus Sipovich. The First Belarusian Catholic Bishop in the 20th Century*, Minsk: Technalohija, 2007
NICHOLS, Aidan: *Rome and the Eastern Churches*. San Francisco: Ignatius Press, 2010
Oriente cattolico: cenni storici e statistiche. Řím: Congregatio pro Ecclesia orientalibus, 1962
NITSCHE, P.: *Die Mongolenzeit und der Aufstieg Moskaus (1240–1538)*, in: *Handbuch der Geschichte Russlands 1*, Stuttgart: ed. Hellmann, M., 1981
PAŠKOJ, G. P. (ed.): *Religija i carkva na Belarusi,* Minsk: Belaruskaja encyklapedyja, 2001
ROBERSON, Ronald: *The Eastern Churches*. Vatikán: Pontificio Istituto Orientale, 1999
SAHANOVIČ, Hienandź, ŠYBIEKA, Zachar: *Dějiny Běloruska,* Praha, 2006
SIMON, Constantin: *Il cristianesimo in Bielarussia*, in: *La civiltá cattolica 2006/2*, Řím 2006
SKINNER, Barbara: *The Western Front of the Eastern Church*, Nothern Illinois University Press, 2009
ŚLIWA, Tadeusz: *Kościół wschodni w Monarchii Jagiellonów w latach 1506–1596*, in: *Historia Kościoła w Polsce*, d. 1, Poznań–Varšava, 1974
SNYDER, Timothy: *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*, Yale University Press, 2003
Statistica con cenni storici della Gerarchia e dei fedeli di Rito orientale. Vatikán: Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, 1932
V*yprávění o minulých letech aneb Nestorův letopis ruský. Nejstarší staroruská kronika,* překlad: TÉRA, Michal, Červený Kostelec: nakl. Pavel Mervart, 2014
WERNER, Oscar: *Orbis terrarum catholicus*, Friburgi Brisgoviae, 1890
WÓJTOWICZ-HUBER, Bernardetta: *Ojcowie narodu. Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867-1918)*, Varšava, 2008
WOLF, Josef: *Abeceda národů*, Praha: Horizont, 1984
ZAPRUDNIK, Jan: *Belarus: at a crossroads in history*, Colorado, 1993
ZERNOV, Nicolas: *Wschodnie chrześcijaństwo*, Varšava: Pax, 1967

http://www.belapc.org
http://www.church.by
http://www.russiacristiana.org/martiri/nemancevic.htm
http://velehrad.maticevelehradska.cz/dokument/Jednota-krestanu-92
http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19951112_iv--cent-union-brest.html

Ľudová rozprávka o smrti (na príklade žánrovej inovácie v slovenskom kultúrnom priestore)

MARTINA PETRÍKOVÁ
Inštitút slovakistiky a mediálnych štúdií
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Abstract: *In the article we will outline similar but also different signs of selected folk fairytales (from Pavol Dobšinský'Prostonárodné slovenské povesti/Slovak Folk Tales – Smrť kmotra a zázračný lekár/ The Death godmother and the miraculous doctor, Tetka smrť/The Aunt Death, 1880 – 1883) with the character, theme and problem of death/Death, to emphasize that in the original Slovak literature, which was not intended for children, the theme and problem of death are not concealed. The Death is seen as a natural part of life or a part of the cycle of existence. The selected folk fairy tales are considered to be genre innovation, which is determined by the religious awareness.*

Keywords: *Folk fairy tale, Theme and problem of death,The character of Death, Slovak cultural space, Religious awareness.*

V slovenskej ľudovej rozprávke z tretieho zväzku *Prostonárodných slovenských povestí* s názvom *Smrť kmotra a zázračný lekár* v podaní *Jonatana Dobroslava Čipku z Malohontu, Pavla Dobšinského z Gemera a Sama Ormisa z okolia Banskej Štiavnice* je takto opísaná antropomorfizovaná smrť/**Smrť** ako **zásvetná postava**. Zásvetná postava je v literárnej vede chápaná ako transcendentná bytosť, bytosť s transcendentnými schopnosťami alebo bytosť pochádzajúca z transcendentných priestorov[69]. *V KSSJ*[70] *je* ***S****mrť* charakterizovaná ako zosobnenie smrti, či jej znázornenie v rozličných podobách, napr. v podobe kostry s kosou. Podľa Synonymického slovníka slovenčiny[71] je pomenúvaná aj ako smrtka, zubatá, zubaňa, či kosatá. V spomenutých slovenských ľudových rozprávkach z tretieho zväzku je postava Smrti stvárnená naturalisticky a nadobúda podobu kostlivca.

Raz ozve sa mu za chrbtom hlas:

„Nenáhli, neujdeš!"

Ozrie sa, — a tu len tak zmihoce sa mu v očiach stvora vysoká, vyziabla, bielou plachtou zastretá, ako čo by aj tam bola, aj nebola.

„Milý mocný bože! Ktože si, čože si tu pri mne?" zavzdychlo sa mu.

69 Rakús, S. *Próza a skutočnosť.* Bratislava: Smena, 1982. Podľa Milčák, P. *Postava a jej kompetencie v rozprávkovom texte.* Levoča: Modrý Peter, 2006, s. 8

70 *Krátky slovník slovenského jazyka.* 4. doplnené a upravené vydanie. Bratislava: Veda, 2003.

71 *Synonymický slovník slovenčiny*, 3. vydanie. Bratislava: Veda, 2004.

„To nikdy neopytuj sa, kto som, čo som," vraví tá stvora. „Ja som naveky každému človeku za chrbtom! Povedz radšej, čo tak božekáš a bedákaš?" (...)

Ozrie sa na tú divnú stvoru a vidí ju pred sebou všetkým činom takú, ako už o nej slýchal: temä holé, miesto očú jamy, čo by päsť vošla do nich, miesto nosa len diera doprostred tvári, zuby ako koly, hrdlo iba kostonky, rebrá holé, nohy ako dve palice, v dlhej suchej ruke ostrá kosa, — a celá kostrba, čo pohne sa, to kosti hrkocú, akoby zosypať sa mali na hromadu.

I uhádne, že to pokonná kmotra každého človeka — Smrť! Chce utekať, ale nohy prikované k zemi, chce volať na ratu, ale mu jazyk onemie. A Smrť ozve sa:

„Mňa si niesol, človeče, a vidíš, že i mňa uniesť vládzeš. Ja som tvoja kmotra naveky. Ale tebe budem od týchto čias ešte vernejšou ako trebárs komu druhému. A neboj sa ma! Čo som sľúbila, splním; len či si nepovedal, že som ti ťažká. Žeby som ukázala sa naráno za bieleho dňa pri krste tvojho decka, o tom síc nech ani nesníva sa ti. Lež poradím ti, ako aj kmotrov dostaneš, aj deti nachováš, aj pôložnicu opatríš, aj sám dobre obstojíš. Len ani jedinkého slova nepusť pomimo, čo ti ďalej poviem."[1]

Incipit alebo prvá veta či vstupná fáza kompozície vybranej rozprávky je takáto: *„Kde bolo, tam bolo, v jednej tesnej doline bolo, do ktorej celý boží deň leda raz slnce nakuklo."* (Dobšinský, 1880 – 1883) Ide o funkčne zaťaženú vetu, ktorá určuje tematicko-kompozičný plán textu[2] a napovedá o zúženom či „tesnom" priestore pre život, ba dokonca o „tmavom" mieste bez dostatku svetla či „slnka" (hodnôt), čo možno interpretovať v nadväznosti na symbolický význam motívov (*tesná dolina, boží deň, slnce leda raz nakuklo*) aj ako neurčitý rozprávkový svet nedostatku (pozitívnych hodnôt).

Na incipit nadväzuje **introdukcia**, vstupná situácia, ktorá potvrdzuje, ba umocňuje predstavu o biede a nedostatku, keďže ovčiarova rodina je nezáujmom iných vyčleňovaná zo sociálneho, ba i náboženského kontextu do „deficitného" priestoru. A to až do takej miery, že ani Božie prikázania (ako kultúrna → náboženská nadstavba) nie sú vo vzťahu k ovčiarovej rodine okolím rešpektované. Jedno z nich totiž žiada milovať Boha a blížneho, teda priať mu dobro a akceptovať prosbu o „kmotrovstvo", keďže pri krste sa zotrie dedičný hriech dieťaťa a ono sa obráti k Bohu, svetlu[3]. Avšak novorodené ovčiarovo dieťa nemá ani *„kto do krstu zaniesť"*:

„Stál tam drevený domček a v tom domčeku býval ovčiar, čo mal na každý prst dvoje detí, ale chleba už nemal, ani čo by za necht spratalo sa. Dakedy, vraj, mával sa dobre a živil sa ovčím mliekom aj mäsom: ba i chleba ešte nakúpil, keď tak pri konci týždňa zaniesol hrudy syra, oštiepky a parenice do mesta a tam všetko za dobrú cenu popredal. Ale toľké deti kohože by nevyjedli? Pomaly pomíňali sa všetky ovce na zárez a syra nebolo ako dorábať, nebolo teda kde vziať ani do seba ani na seba. A keď už potom ani na prsty nedali sa vyrátať tie páriky hladných deťúreniec, ale žena zľahla

1 Dobšinský, P. *Prostonárodné slovenské povesti (zv. 3).* Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1958.

2 Krausová, N. N. Dve segmentačné roviny epického textu. In: *Slovenská literatúra,* 19, 1972, s. 234. Všetička, F. *Kompoziciána. O kompozičnej výstavbe prozaického diela.* Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. 272 s.

3 *Katechizmus katolíckej cirkvi.*

mu už s dvadsiatym štvrtým, vtedy ešte len bola bieda nad biedy! Nikto viac neozrel sa oňho. Deti vrešťali, ktoré na peci, ktoré pod pecou, ktoré v ktorom kúte. Žena stenala na slame a len to jedno honila, čo z toho bude, keď im už nemá kto ani to dieťa do krstu zaniesť.“[4]

Perspektíva na riešenie tematizovanej vstupnej situácie sa načrtáva spolu so vstupom **zásvetnej** postavy, Smrti, do textu. **Smrť** kmotra je postavou, ktorá preberá viaceré funkcie v „morfológii“ rozprávky[5] – funkciu *darcu* (*„dar za dar“*) a *pomocníka* pri riešení ťažkých úloh, ktoré kladie pred ovčiara v jeho „novonadobudnutej“ funkcii liečiteľa sám život, ale vlastne ktoré s ním rieši či pomáha riešiť sama antropomorfizovaná Smrť. Tým sa stáva súčasťou nevšednej **figurálnej dvojice** (človek a Smrť), aj keď je *„naveky každému človeku za chrbtom“*: sprevádza „novým“ životom v kmotrovstve nielen ovčiara, keď sa spolupodieľa na materiálnom zaistení jeho rodiny, ale spoluurčuje aj životy iných ľudí z ovčiarovho „dosahu“, keď ich pomáha liečiť. Zároveň preberá funkciu toho, kto *trestá* porušenie poriadku „vecí“ tohto sveta, prikázaní daných svetu, či pravidiel alebo zákazov:

„A od týchto čias toto bude tvoje remeslo. Budú ťa rozvážať na všetky strany ku chorým, pri každom iba na to pozoruj, či mňa pri nohách a či pri hlave človeka zazrieš. Keď budem pri nohách, urobíš, ako ti pri tomto prvom kážem a každý ozdravie, keď ale ja pri hlave chorého zastanem, ten je už môj, tomu už dohára, ty iba staň si k nemu a prežehnaj ho, aj seba. No ale budem ti na pomoci a ty v krátkom čase zbohatneš. Iba vieš čo, človeče? Chráň sa lakomstva, lebo zhynieš!“[6] (Podč. M. P.).

Vonkajší vzhľad kmotry Smrti je opísaný prostredníctvom kumulácie pomenovaní z ľudskej anatómie, z morfológie kostry, ako aj ich prirovnávaní, teda zrakových, ale i sluchových vnemov, ktoré sa podieľajú na posilnení hrôzostrašného účinku:

„temä holé, miesto očú jamy, čo by päsť vošla do nich, miesto nosa len diera doprostred tvári, zuby ako koly, hrdlo iba kostonky, rebrá holé, nohy ako dve palice, v dlhej suchej ruke ostrá kosa, – a celá kostrba, čo pohne sa, to kosti hrkocú, akoby zosypať sa mali na hromadu.“[7]

Smrť ako *spravodlivá postava* najsamprv odmení či obdarí ovčiara, ale napokon ho potrestá. Ovčiar totiž napĺňa prvú zo „skúšok“ – zanesie Smrť k mestskej bráne a ani do tretice sa nesťažuje na ťarchu (osudu), vďaka čomu získava kmotra i „remeslo“ či liečiteľské schopnosti. Avšak nadobudnuté bohatstvo postavu zmenia, lakomstvo preváži nad rešpektom pred nastoleným a prirodzeným poriadkom odchodov ľudí z tohto sveta, teda odporúčaním, ba i varovaním Smrťou, takže postava zlyháva a poruší **zákaz**:

„Budú ťa rozvážať na všetky strany ku chorým, pri každom iba na to pozoruj, či mňa pri nohách a či pri hlave človeka zazrieš. Keď budem pri nohách, urobíš, ako ti pri tomto prvom kážem a každý ozdravie, keď ale ja pri hlave chorého zastanem, ten je už

4 Dobšinský, P. *Prostonárodné slovenské povesti (zv. 3).* Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1958.

5 Propp, V. J. *Morfológia rozprávky.* Preložila N. Čepanová. 1. vyd. Bratislava: Tatra, 1971.

6 Dobšinský, P. *Prostonárodné slovenské povesti (zv. 3).* Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1958.

7 Ibid.

môj, tomu už dohára, ty iba staň si k nemu a prežehnaj ho, aj seba. No ale budem ti na pomoci a ty v krátkom čase zbohatneš. Iba vieš čo, človeče? Chráň sa lakomstva, lebo zhynieš!"[8]

„Dakedajší bedár z tesnej doliny v meste tiež zhrdol i stvrdol. Zbohatnúc kremä tých liečil, čo mu vopred a dobre platili. To kmotru Smrť mrzelo. Jednak ho vopred varovala, aby chránil sa lakomstva, lebože zhynie. Ani inšie neostávalo už naposled, len aby toto naplnilo sa aj na ňom."[9] (Podč. M. P.)

Situácia, v priebehu ktorej má byť potrestané porušenie zákazu, sa rovnako ako v **incipite** situuje do *„tesného"* a *„temného"* priestoru, ktorý asociuje nemorálnosť či duchovnú smrť, kde antropomorfizovaná Smrť čaká na ovčiara. Opätovne sa zdôrazní aj motív svetla, ktoré sa spája s Božou spravodlivosťou a s konaním podľa Božích prikázaní či s rešpektovaním zákonitostí života. Aj motív sviece ako symbolu ľudského života sa uplatní v štruktúre rozprávky a jej horenie zastupuje plynutie života. Zhasnutie svetla pritom znamená smrť.

„Nie div, že cestu pomýlil a zblúdil ani sám nevedel kde. Zamotal sa do jednej tesnej doliny a na konci k jednej temnej diere. V strachu pred nocou utiahol sa do nej. A tu ti, ako na varte, stojí kmotra Smrť pred ním a víta si ho:

„Vitaj, kmotríček môj premilený, vitaj! Dávno čakám v tomto mojom paláci už len na teba. No keď si mi len došiel! Ale nestrachuj sa ma ani najmenšie, veď mňa jednak žiaden neobíde, ani ty si ma raz obísť nemohol. Ale ani o to neboj sa, že by u mňa svetla nebolo. No, čo desíš sa!"

A tu pojala ho pekne za ruku a voviedla ďalej dnu ako do nejakej paloty. Tam ako v nejakom nádhernom kostole plno voskových sviec horí po stenách navešaných: jedny ešte len čo zažínajú sa, druhé už blčia, ako najkrajšie a veselo, tretie spolovice už odhorené, nešľahajú už tak plameňom, ale svietia a horia ticho, pomenšie, štvrté rozlievajú sa a dohárajú."[10] (Podč. M. P.)

Možno teda v prípade postavy ovčiara uvažovať o duchovnej smrti ako následku morálneho zlyhania, nielen o fyzickej smrti ako prirodzenej súčasti životného kolobehu, čím rozprávka napĺňa aj mravoučnú funkciu a svoj zámer. Postmortálna postava sa stáva *sudcom*, ktorý nadväzuje na Božie pravdy, zúročuje ich v živote a *rozprávka* sa stáva prezentáciou takého typu človeka a konania, ktorým postava vstupuje do „svetla", ale vlastným pričinením z neho aj vystupuje, keď morálne zlyháva.

Aj **explicit** rozprávky sa napája na segment rozprávania ako náboženského výkladu (plynutia) života a jeho konca (porovnaj podobenstvo o Boháčovi a Lazárovi z Evanjelia podľa Lukáša, Lk 16, 19 – 31). Fyzická smrť ako následok duchovnej smrti v hriechu je totiž negatívnym vyústením života. V duchu filozofie a noetiky rozprávkového žánru ústredné pozitívne postavy žijú „večne", keďže zdieľajú lásku a ďalšie pozitívne (kresťanské) hodnoty, žijú s perspektívou večného života. A ak sa život zavŕši v symbolickom dohorení sviece života ako prirodzenom následku života, tak zvykne byť zavŕšený aj vo svojom pozitívnom zmysle.

Avšak v prípade vybraného textu sa postava ovčiara v žánri, ktorý zvyčajne pozná „iba" ustálené „typy" postáv (hrdina, škodca a pod.), zmení, podľahne hrie-

8 Ibid.

9 Ibid.

10 Ibid.

chu, a tak hynie aj pre večný život v duchu náboženského výkladu uzavretia života. V Liste Rimanom (Rim 6, 23) čítame: *„Lebo mzdou hriechu je smrť, ale Boží dar je večný život v Kristovi Ježišovi, našom Pánovi."*

„A tá svieca ti mu už dohárala, len stoľko, že nevyhasla. Milého lakomca iba striaslo, že či by ozaj už len taký kúštik toho mal! Začal prosiť a modlikať sa:

„Ach, kmotrička Smrť, lenže mi len zažnite aspoň pol sviečočky ešte. Rád by som si požiť pri týchto dukátikoch. Nože no, aspoň kým si ich domov zanesiem!"

Ale Smrť uprosiť sa nedala. Tu lakomec, čo nasilu chcel žiť, pochytil sám druhú sviecu a chcel si ju zažať na tej dohárajúcej. Ale čože? Ruky už triasli sa mu, iba čo dohárajúci knôtik sám si postrčil a vyhasil. Bolo po ňom!"[11] (Podč. M. P.)

Postava **Smrti** v rozprávke teda vyznieva ako postava, ktorá je nositeľom hodnôt ako spravodlivosť, súcit a pod., v súlade s prirodzeným či Božím poriadkom dejov (zrodenie – smrť, rešpektovanie hodnôt a pravidiel – odmena, popieranie hodnôt – negatívne dôsledky). Prirodzené deje totiž splývajú s dejmi, ktoré v súlade s očakávaním o uzavretí sa žánru rozprávky, ako aj o naplnení sa jej filozofie vedú k následkom, ktoré sú v súlade s Božími prikázaniami a filozofiou morálneho života.

Podobné či obdobné uzavretie príbehu ponúkajú aj ďalšie modifikácie konkrétnej rozprávky. Jedna patrí Jonatanovi Čipkovi, druhá Samuelovi Ormisovi:

„Zázračný lekár lieči prachom zeme, ktorý bol prilepil sa mu na krpce, pod čím tú smrť niesol, a ktorý prach on rozpúšťal vo vode a tak chorým piť dával. Kmotra Smrť povedala mu, že sám nebude chorieť nikdy a žiť bude, kým nepomodlí sa „Otčenáš". Nepomodlil sa ho teda nikdy. Aj ho už napomínala, aby pomodlil sa ho, ale on nič. Raz letel na štyroch sivých paripách k chorému. Tu mu v ceste sedí decko, prehŕňa sa v mise dukátov — a plače. „Čo ti je?" opýta sa decka. A to vraví: „Otec ma bíja, že neviem pomodliť sa „Otčenáš". Nuž nazbieralo som si za misu dukátov pre toho, kto by naučil ma pomodliť sa „Otčenáš". — Lakomcovi trhlo ruku k dukátom, ako čoby mu bol do nej strelil. Ale opamätal sa, že on sám nemôže pomodliť sa ani s deckom, aby nezomrel. Pojal dieťa do mesta k učiteľovi, ktorý podvolil sa za jeden dukát naučiť dieťa „Otčenáš". Ale decko začalo ešte len teraz nariekať, že z dukátov ani jeden nedá a že alebo žiaden alebo všetky dukáty dá, ale len tomu, kto pomodlí sa s ním celý „Otčenáš". Lakomý lekár pomyslel si: „Eh, ktovie, či to pravda, čo mi Smrť povedala?" Pre lepšiu bezpečnosť vzal ešte spod pravej nohy toho prachu a vypil v čistej vode. Potom začal s dieťaťom: Otče náš atď. Decko pozorne modlilo sa za ním, ale keď prišlo na „amen", vyskočilo radostne a zatľapkalo rukami: „Aj tvojmu životu amen! Ja som Smrť!" — Hneď človek dokonal a decko zmizlo."[12]

V prípade Čipkovho podania sú metamorfóza Smrti na dieťa a perspektíva ľahko získať peniaze dvojnásobne zaisteným spôsobom, ako nastoliť poriadok a prirodzený kolobeh života.

„Keď chudobný človek spočiatku hľadá kmotrov, stretne Krista Pána, toho ale nevolá, že je otrhaný a chudobný a že by sotva mal čo dať do križmy. Potom stretne anjela. Ale ani toho nevolá, že je prinádherne ošatený a že by nádherný kmotor zanič nemal kmotrovstvo u chudobného človeka. Konečne stretne Smrť, ktorú pozve za kmot-

[11] Ibid.

[12] Ibid.

ru preto, že je tá rovnaká na chudobného i bohatého. — Pri ukončení povesti ako lekár dostane sa tiež do krypty, kde Smrť prebývala a kde horia kahance, čo ľudských životov svetlá. Človek ale prileje tu do svojho prázdneho kahanca oleja, keď Smrť kmotra obzrela sa v stranu. Človek tento žije teda potom bezpečne, nekonečne."[13]

V Ormisovom podaní je morálny delikt potrestaný „večným" pozemským životom, ktorý nie je v súlade s prirodzeným sledom „vecí" života a smrti.

V ďalšej z rozprávok z tretieho zväzku *Prostonárodných slovenských povestí* s názvom *Tetka smrť* v podaní *Pavla Dobšinského z Gemerskej* je postava **Smrti** charakterizovaná a opísaná (*nohy dlhé, ruky dlhé, oči veliké, v papuli jej zhrkotalo, strašné zuby...*) prostredníctvom dialógu, ktorým sa dramatizuje a dynamizuje situácia stretnutia a odhalenia neznámej **zásvetnej** postavy a stupňuje sa jej hrôzostrašnosť:

Ako jedia, našej dievke len to v hlave vrčí, kadiaľ tá tetka dnu prišla a ako. I veru opýta sa:

„Ale tetuško, kadiaľ ste vy dnu prišli?"

„Jaj, dievka moja, takých zámkov niet na svete, cez ktoré by som sa ja neprešmykla!"

„Nuž ale ako ste prešmykli, keď to vo dverách ani nevrzglo?"

„Jaj, dievka moja, ako ja chodím, to ani nešuchne, ani nebuchne, ani to nik neobadá!"

Ako dojedajú, obzerá si milá dievka tú tetku od päty do hlavy a rečie:

„Ej, tetuško, aké vy máte nohy dlhé!"

„Jaj, dievka moja, veď tie odrazu z kraja na kraj sveta dokročia!"

„Ej, tetuško, aké vy máte aj ruky dlhé!"

„Jaj, dievka moja, veď na tom svete niet tak ďaleko nikoho, koho by tie nedočiahli!"

„Ej, tetuško, ale aké vy máte aj oči veliké!"

„Jaj, dievka moja, veď tie vidia každého červiačika, nie to ešte človiečika, čo by kde bol utiahnutý!"

A keď vtom naša tetka poslednú lyžicu kaše prehĺtala a v papuli jej zhrkotalo, nuž milá dievka triasla sa už ako osika a vykríkla:

„Jajže, tetko, vy strašné zuby máte!"

„A ty abys' vedela, že tie každého zjedia: aj teba zjem — ham!"

Bolo po dievke! Domáci našli ju bez duše a o tetke ani chýru, ani znaku.[14]

Incipit vybranej rozprávky relativizuje dôležitosť vradenia príbehu do neurčitého priestoru a problematizuje vierohodnosť príbehu a jeho rozprávača:

„Kde bolo, kde nie, o to netrápte sa; len či tak bolo, ako vám poviem."[15]

Introdukcia či vstupná situácia opätovne ako v rozprávke *Smrť kmotra a zázračný lekár* situuje príbeh do neurčitého a temného priestoru, *„kdesi ďaleko pod temnými smrečinami"*. Rovnako potvrdzuje predstavu o „deficitnom" priestore, no predovšetkým o postave, ktorá je neslobodná, pretože sa neodpútala od svojho strachu napriek iným prednostiam či schopnostiam.

[13] Ibid.

[14] Ibid.

[15] Ibid.

„Bola jedna dievka a bývala s druhými ľuďmi v jednom domčeku, kdesi ďaleko pod temnými smrečinami. Bola ona už hodná a takto aj do roboty súca; ale čože, keď naľakala sa každého šustu tak, že od ľaku ani nedýchala. Doma osamote ostať, alebo bez druhých dakde ísť, čo priam za bieleho dňa – to by nebola urobila ani za svet. A keď zvečerilo sa, to už ani predo dvere vykuknúť!"[16]

Tentoraz sa riešenie problémovej vstupnej situácie, ktorá dlhodobo neprospieva životu, načrtáva v polnočnom čase Vianoc, keď všetci odchádzajú do ďalekého kostola na utiereň a keď do príbehu vstupuje neznáma postava. Inštrukcia, ktorú dievčina – *strachotka* získava od druhých ľudí, je takáto: *„Ostaň ty len doma, a keď bála by si sa už veľmi, vyjdi na priedomie zavolať: Dakto, dakto, poď ku mne! Nuž príde k tebe voľakto a budete dvaja."* (Dobšinský, 1880 – 1883) Pomenovaním druhí, teda iní/inakší/ostatní, sa vyjadrí aj miera „inakosti" ústrednej dievčenskej postavy od domácich, ktorí dokonca v súlade s očakávaním odchádzajú počas Vianoc na omšu, zatiaľ čo dievčina neprimerane podliehajúca strachu, ostáva doma. Aj preto alebo práve preto možno uvažovať o morálnom zlyhaní postavy, ako aj o nemúdrej postave. Svoje správanie a konanie totiž podriaďuje inštrukcii, či sú „odtlačkom" inštrukcie od druhých, čo znamená, že nekoná podľa vlastného uváženia a že je to postava hlúpej ženy, ako ju poznáme aj z literárnej tradície[17].

Dievčina v strachu do tretice volá z priedomia na *dakoho* a z *temných smrečín* dostáva tri odpovede či inštrukcie (*navar kaše, daj do nej omasty, prikry a daj na stôl*), ktoré možno považovať za napĺňanie zadaných úloh, ale bez akejkoľvek invencie. Strach, ktorý ovláda dievčinu, nie je teda od Boha, je to „duch bojazlivosti" *(„Veď Boh nám nedal Ducha bojazlivosti, ale Ducha sily, lásky a rozvahy."* 2 Tim 1, 7), ktorý možno prekonať len spoliehaním sa na Boha (*„Neboj sa, veď som s tebou ja, neobzeraj sa, veď ja som tvoj Boh, posilňujem ťa, ba pomáham ti, držím ťa svojou spásnou pravicou."* Iz 41, 10).

Postava antropomorfizovanej Smrti tak preberá jedinú funkciu v „morfológii" žánru, ktorý skôr pripomína novelistické rozprávanie ako rozprávku, a to **trestať** neprekonaný hriech strachu, či nedostatočnej viery alebo nedôvery v Boha.

Explicit rozprávania sa napája na dialóg medzi dievčinou a Smrťou, je uzavretím príbehu o nedôvere v Boha (znamením je už abdikovanie na účasť na svätej omši): *„(Bolo po dievke!) Domáci našli ju bez duše a o tetke ani chýru, ani znaku.*[18]

Dobšinského rozprávky síce neboli pôvodne určené pre deti, do kontextu detskej literatúry sa dostali až dodatočne prostredníctvom adaptačných a modifikačných postupov, ale **smrť** v nich vystupovala aj **ako postava** a zvyčajne bola vnímaná **ako prirodzená súčasť života**. Príkladom môžu byť texty z prvého zväzku *Prostonárodných slovenských povestí* s názvami *Chorý kráľ*, v ktorej je smrť vykúpením z dlhotrvajúcej choroby a pridlhého života, či *Otcov hrob*, v ktorej smrť otca preverí postavy pred ďalšími skúškami na ceste životom; či ešte príznačnejšie príbehy z tre-

[16] Ibid.

[17] Porovnaj Zajac, P. *Pulzovanie literatúry.* Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1993.

[18] Dobšinský, P. *Prostonárodné slovenské povesti (zv. 3).* Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1958.

tieho zväzku Dobšinského rozprávok. V rozprávke *Smrť kmotra a zázračný lekár* je Smrť spravodlivou postavou, či **darcom** *(„Keďže je tak," povie tá stvora, „ja ti už len pomôžem. Ale vidíš, dar za dar a zadarmo nič. Nuž aj ty mne voľač kvôli urobíš. Idem ja až hen spoza mora a prvý raz na svete ustala som, čo náhlim sa sem za horu do mesta. Ak ma na chrbte zanesieš a čo len pred bránu, pomôžem ti; ibaže nesmieš zastenať, že som ti ťažká. Ak raz zjajkneš podo mnou, nebude z nášho kmotrovstva nič."*[19]) a vernou spoločníčkou na ceste životom, ale v rozprávke *Tetka smrť* je prezentovaná ako postava nemilosrdného „ľudožrúta" či **protivníka**, ale aj sudcu, ktorý trestá či napráva neodôvodnený strach alebo nedostatočnú vieru.

V súčasnosti je smrť skôr zriedkavou súčasťou autorských rozprávkových textov, v ktorých sa uplatňuje aktualizačný postup[20], avšak ako **zásvetná postava** vstupuje aj do literatúry pre deti a mládež rovnako, ako kedysi vstupovala do ľudových rozprávok, v ktorých sa filozofia rozprávky formovala aj pod vplyvom náboženského povedomia či presvedčenia. Vybrané texty považujeme za žánrovú inováciu, ktorá sa realizovala v slovenskom kultúrnom prostredí a situovala sa do času formovania modernej slovenskej kultúrnej identity (inšpirácia ľudovým folklórom, biblickými žánrami – napr. Kollárove edičné aktivity v projekte *Čítanky*, *Národných spievaniek*, ktoré nepriamo podporili aj uzákonenie spisovnej slovenčiny), keďže ľudové príbehy o smrti/Smrti „absorbovali" nielen znaky rozprávky, ale inšpirovali sa aj katechetickými žánrami (napr. biblickým podobenstvom).

BIBLIOGRAFIA

BECKER, U. *Slovník symbolů.* 1. vydanie. Praha: Portál, 2002. 352 s. ISBN 978-80-7178-612-8.
BETTELHEIM, B. *Za tajemstvím pohádek.* 2. upravené vydanie. Praha: Portál, 2017. 392 s. ISBN 978-80-262-1172-3.
DOBŠINSKÝ, P. *Prostonárodnie slovenské povesti.* Turč. Sv. Martin, 1880 – 1883.DOBŠINSKÝ, P. *Prostonárodné slovenské povesti (zv. 3).* Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1958. 558 s. [online]. [Popis urobený 12. 4. 2018] Dostupné na internete: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/389/Dobsinsky_Prostonarodne-slovenske-povesti-Treti-zvazok/bibliografia#ixzz4vJZiz9Kj
Kačala, J. – Pisárčiková, M. – Považaj, M., eds. *Krátky slovník slovenského jazyka.* 4. doplnené a upravené vydanie. Bratislava: Veda, 2003.
Katechizmus katolíckej cirkvi. [online]. [Popis urobený 12. 4. 2018] Dostupné na internete: http://www.katechizmus.sk/index.php
KRAUSOVÁ, N. Dve segmentačné roviny epického textu. In: *Slovenská literatúra*, 19, 1972, s. 234.
MILČÁK, P. *Postava a jej kompetencie v rozprávkovom texte.* Levoča: Modrý Peter, 2006. 92 s. ISBN 80-85515-67-9.
NOVÝ ZÁKON S KOMENTÁRMI A MARGINÁLIAMI JERUZALEMSKEJ BIBLIE. Trnava: Dobrá kniha, 2008. 514 + mapy + index. ISBN 978-80-7141-625-8.
Pisárčiková, M., ed. *Synonymický slovník slovenčiny*, 3. vydanie. Bratislava: Veda, 2004.
PROPP, Vladimír J. *Morfológia rozprávky.* Preložila N. Čepanová. 1. vyd. Bratislava: Tatra, 1971. 192 s.
RAKÚS, S. *Próza a skutočnosť.* Bratislava: Smena, 1982. 200 s.
VŠETIČKA, F. *Kompoziciána. O kompozičnej výstavbe prozaického diela.* Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. 272 s.
ZAJAC, P. *Pulzovanie literatúry.* Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1993.

[19] Ibid.
[20] Milčák, P. *Postava a jej kompetencie v rozprávkovom texte.* Levoča: Modrý Peter, 2006, s. 6

Granice norm etycznych we współczesnej reklamie

KRZYSZTOF MYJAK
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Modern advertising is a kind of social tool, which can effect the recipient differently. Depending on the impact and the effect of the advertisement we can distinguish ethical advertising and advertising that exceeds the permitted limits of ethics. Ethical standards were also set by ethical codes. Above all, however, the boundaries are determined by moral norms operating in a given community. Ethical standards of advertising shows that creation of advertising should be guided primarily by matter of good taste and tradition and should not violate other people's feelings. In this article we will address the issues of basic ethical problems relating to modern advertising, particularly in terms of advertising practices that raise ethical questions. We can distinguished here use of controversial elements in advertising, to better address recipients use of shocking, frightening or reserved for the intimate human life elements. Many ethical questions raises also use of the child image in advertising, both addressed to the adult as well as children. Finally, contrary to the ethical standards of advertising are references to religious motives, gestures and symbols belonging to a particular faith. All the above examples of such advertisement, that seems to be in conflict with ethical standards will be discussed in this article. For the analysis of the studied issues, literature in the field of advertising and marketing was used, legal acts in the field of advertising law in Poland, as well as the information from the websites of organizations working to raise ethical standards in advertising.*

Keywords: *Ethics, Advertising, Advertising law, Ethical standards of advertising, Ethical limits of advertising, Children – special recipients of advertising.*

Wstęp

Współczesna reklama stanowi swego rodzaju narzędzie społeczne, które może w różny sposób oddziaływać na odbiorcę. Zależnie od sposobu tego oddziaływania oraz od efektu jaki wywołuje reklama można wyróżnić reklamę etyczną oraz reklamę, która przekracza dozwolone granice etyczne. Normy etyczne zostały również wyznaczone kodeksami etycznymi. Przede wszystkim jednak granice takie wyznaczane są normami moralnymi funkcjonującymi w danej zbiorowości.

Standardy etyczne reklamy wskazują, iż w kreowaniu reklam należałoby się kierować przede wszystkim kwestią dobrego smaku i obyczaju i nie naruszać cudzych uczuć.

W tym artykule poruszone zostaną kwestie podstawowych problemów etycznych dotyczących współczesnej reklamy, w szczególności w zakresie tych praktyk reklamowych, które budzą wątpliwości etyczne. Wyróżnić tutaj można przede wszystkim wykorzystanie w reklamie elementów kontrowersyjnych, próbę zwracania uwagi odbiorców poprzez używanie elementów szokujących, przerażających

czy zastrzeżonych dla sfery intymnej życia człowieka. Wiele wątpliwości etycznych budzi również wykorzystanie wizerunku dziecka w reklamie, zarówno tej skierowanej do dorosłego, jak i tej, której potencjalnymi odbiorcami są dzieci. Wreszcie w sprzeczności ze standardami etycznymi reklamy wydają się być odwołania do motywów religijnych, gestów i symbolów należących do określonej wiary. Wszystkie powyżej wymienione przykłady takich elementów reklamy, które zdają się stać w sprzeczności z wypracowanymi standardami etycznymi, zostaną omówione w niniejszym artykule.

Ograniczenia prawne reklamy

Podstawową dziedziną regulującą kwestię dotyczące reklam jest prawo obowiązujące w danym kraju. Wszelkie inne regulacje, m.in. omawiane już kodeksy etyczne mają charakter uzupełniający w stosunku do regulacji prawnych. Przepisy prawne w zakresie reklamy można podzielić przede wszystkim na ogólne oraz szczegółowe prawo reklamy[1].

Ogólne prawo reklamy związane jest z przepisami dotyczącymi zasad uczciwej konkurencji (ustawa o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji[2]), związanymi z przepisami bilansowymi i podatkowymi, mówiącymi o zasadach księgowania kosztów działalności reklamowej i obliczaniem zobowiązania podatkowego, przepisami dotyczącymi umów cywilnoprawnych oraz przepisami prawa autorskiego, zawartymi w ustawie o prawie autorskim i prawach pokrewnych[3], regulującymi kwestie wykorzystywania w reklamie wytworów pracy twórców[4].

Natomiast prawo reklamy szczegółowe obejmuje szereg przepisów w zakresie metod prowadzenia działalności reklamowej w środkach masowego przekazu, jak również przepisy w odniesieniu do poszczególnych grup produktów i usług, m.in.:

1. w zakresie publikacji ogłoszeń reklamowych w prasie,
2. dotyczące zasad publikacji reklam w radiu i telewizji,
3. w zakresie korzystania ze środków reklamy zewnętrznej,
4. regulacje ustawowe dotyczące specyficznych produktów i usług.

Kluczowe znaczenie dla ogólnych regulacji prawa reklamy mają przepisy dotyczące przestrzegania zasad uczciwej konkurencji. Ustawa ta określa jakiego rodzaju działania należałoby uznać za czyn nieuczciwej konkurencji. Stosownie do art. 3 ustawy czynem nieuczciwej konkurencji jest działanie sprzeczne z prawem lub dobrymi obyczajami, jeżeli zagraża lub narusza interes innego przedsiębiorcy lub klienta.

Czynem nieuczciwej konkurencji w zakresie reklamy zgodnie z art. 16 ww. ustawy jest w szczególności:

---

1 Por. R. Nowacki, *Reklama,* Warszawa 2006, s. 218.

2 Ustawa z dnia 16 kwietnia 1993 r. o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji, (t. j. Dz. U. 2003 nr 153 poz. 1503 z późn. zm.).

3 Ustawa z dnia 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych, (t. j. Dz. U. 2006 nr 90 poz. 631 z późn. zm.).

4 Por. R. Walczak, *Prawne aspekty reklamy w ustawodawstwie polskim, europejskim i międzynarodowym*, Warszawa – Poznań 2001, s. 47.

1. reklama sprzeczna z przepisami prawa, dobrymi obyczajami (np. wykorzystanie kontrowersji i prowokacji w reklamie, co zostanie szczegółowo omówione w dalszej części pracy) lub uchybiająca godności człowieka (ten rodzaj reklamy polega m.in. na stereotypowym wykorzystaniu wizerunku człowieka np. stereotyp kobiety przedstawiający ją jedynie jako obiekt seksualny, albo ograniczający jej rolę do wypełniania obowiązków domowych),
2. reklama wprowadzająca klienta w błąd i mogąca przez to wpłynąć na jego decyzję co do nabycia towaru lub usługi – przy ocenie reklamy wprowadzającej w błąd należy uwzględnić wszystkie jej elementy, zwłaszcza dotyczące ilości, jakości, składników, sposobu wykonania, przydatności, możliwości zastosowania, naprawy lub konserwacji reklamowanych towarów lub usług, a także zachowania się klienta. Do takich reklam zaliczana jest:
   a) reklama kłamliwa – reklama, która zawiera nieprawdziwe fakty,
   b) reklama oszukańcza – reklama, w przypadku której występuje możliwość wieloznacznego rozumienia treści przekazu reklamowego w związku z tym, iż dany produkt jest reklamowany w sposób tendencyjny,
   c) reklama niepełna – reklama, która nie zawiera wszystkich informacji o danym produkcie, jeśli informacje te są istotne dla jego użytkowników np. reklama suplementów diety czy środków na odchudzanie niezawierająca informacji o możliwych skutkach ubocznych,
   d) reklama naśladowcza – reklama kopiująca reklamę innego producenta,
   e) reklama oczywista – reklama wskazująca na pewne cechy oczywiste, wspólne dla wszystkich produktów danego rodzaju np. reklama mówiąca, iż reklamowany olej roślinny nie zawiera cholesterolu (podczas gdy żaden olej roślinny go nie zawiera),
   f) reklama przesadna – reklama wskazująca, że dany produkt jest „najlepszy", „jedyny" itp.,
   g) reklama naruszająca cudze oznaczenia handlowe – reklama naruszająca dobre imię innego producenta poprzez upodabnianie się do jego znaku firmowego lub nazwy[5],
3. reklama odwołująca się do uczuć klientów przez wywoływanie lęku, wykorzystywanie przesądów lub łatwowierności dzieci;
4. reklama ukryta – wypowiedź, która, zachęcając do nabywania towarów lub usług, sprawia wrażenie neutralnej informacji np. reklama umieszczona w publikacji wyglądającej na naukową czy w książce, w przypadku gdy nie wskazano wyraźnie, że jest to reklama lub ogłoszenie,
5. reklama uciążliwa – reklama, która stanowi istotną ingerencję w sferę prywatności, w szczególności przez uciążliwe dla klientów nagabywanie w miejscach publicznych, przesyłanie na koszt klienta niezamówionych towarów lub nadużywanie technicznych środków przekazu informacji,

5 Por. R. Nowacki, *Reklama...*, dz. cyt., s. 222.

6. reklama porównawcza (reklama umożliwiająca bezpośrednio lub pośrednio rozpoznanie konkurenta albo towarów lub usług oferowanych przez konkurenta), jeżeli jest sprzeczna z dobrymi obyczajami.

Należy wskazać, że w przypadku dokonania czynu nieuczciwej konkurencji, przedsiębiorca, którego interes został zagrożony lub naruszony, może żądać: zaniechania niedozwolonych działań, usunięcia skutków niedozwolonych działań, złożenia jednokrotnego lub wielokrotnego oświadczenia odpowiedniej treści i w odpowiedniej formie, naprawienia wyrządzonej szkody, na zasadach ogólnych, wydania bezpodstawnie uzyskanych korzyści, na zasadach ogólnych oraz zasądzenia odpowiedniej sumy pieniężnej na określony cel społeczny związany ze wspieraniem kultury polskiej lub ochroną dziedzictwa narodowego – jeżeli czyn nieuczciwej konkurencji był zawiniony (art. 18 ust. 1 ustawy o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji).

Natomiast prawo szczegółowe koncentruje się przede wszystkim wokół szczególnych, wybranych rodzajów produktów i usług, które ze względu na pewną specyfikę mogą budzić kontrowersje. Do produktów takich należą[6]:

1. wyroby alkoholowe,
2. wyroby tytoniowe,
3. środki farmaceutyczne,
4. gry hazardowe,
5. usługi powiązane z działalnością wolnych zawodów (lekarzy, adwokatów, radców prawnych itd.).

Sam fakt reklamowania powyższych grup towarów i usług jest kontrowersyjny. Z jednej strony ich producenci powołują się na prawo równego traktowania w zakresie reklamy (bowiem owe produkty i usługi funkcjonują w polskim obrocie legalnie). Jednak z drugiej strony są to produkty i usługi, które powinny być wykorzystywane z całą ostrożnością np. wyroby tytoniowe powodują uzależnienie oraz długofalowe skutki w postaci różnorodnych chorób, w związku z czym ich promowanie może zostać uznane za nieetyczne. Kwestia reklamy wymienionych grup produktów i usług jest kwestią dyskusyjną, także z punktu widzenia etyki reklamy.

Podstawowe problemy etyczne we współczesnej reklamie

Kwestia tego, czy dany przekaz reklamowy jest zgodny z normami etycznymi i zasadami etyki reklamy oraz kiedy przekroczone zostają granice etyczne jest kwestią kontrowersyjną.

Część norm wskazujących co jest dozwolone, a co zakazane w reklamie jest jasno określona poprzez przepisy prawne. Duża część środowiska związane z reklamą, zarówno reklamodawcy, agencje reklamowe i media jest również zrzeszona w organizacjach działających na rzecz podnoszenia standardów w reklamie i w związku z tym przestrzega postanowień zawartych w tworzonych przez takie organizacje kodeksach etycznych dotyczących reklamy. Nadal jednak nie wszystkie kwestie dotyczące reklamy, które mogą być wątpliwe etycznie zostały uregulowane. Podstawowym wyznacznikiem w przypadkach nieuregulowanych w prawie czy kodek-

6 Por. M. Grębowiec, *Reklamy kontrowersyjne i ich wpływ na podejmowanie decyzji nabywczych przez konsumentów,* „Polityki Europejskie, Finanse i Marketing" 2010, nr 3 (52), s. 445.

sach etycznych jest moralność społeczne i zasady etyczne, które w sposób intuicyjny można przypisać danej zbiorowości, do której należą odbiorcy reklamy czy grupa docelowa, do której skierowano reklamę. Należy jednak zauważyć, że w licznych przypadkach ocena tego, czy dana reklama przekracza granice norm etycznych jest czysto subiektywna.

Pomimo licznych kontrowersji, jakie są związane z pojęciem i istotą etyki reklamy oraz norm etycznych w reklamie można określić podstawowe problemy etyczne powiązane z reklamą. Część z nich dotyczy wprost przekazów reklamowych, natomiast część odnosi się do środowiska reklamowego i różnorodnych praktyk stosowanych przez podmioty związane z reklamą, które to praktyki są dyskusyjne z punktu widzenia etyki. W niniejszej pracy skupiono się głównie na pierwszej grupie. Do podstawowych problemów etycznych związanych z reklamą można zaliczyć:

1. przekazy reklamowe oparte na kontrowersji,
2. prowokacja w reklamie (np. wykorzystanie symboli religijnych poza kontekstem religijnym),
3. wykorzystanie w reklamie odpowiednio wykorzystywanego wizerunku człowieka (np. wykorzystanie w reklamie stereotypów i pogłębianie ich)[7],
4. reklama kierowana do dzieci i młodzieży,
5. agresywne techniki sprzedaży (np. opierające się na niedomówieniach),
6. sprzedaż produktów z wadami oraz produktów, które mogą być niebezpieczne,
7. reklama produktu niezgodna z jego przeznaczeniem (z tego typu reklamą można zetknąć się np. w branży farmaceutycznej),
8. nieprawidłowe oznaczenia i reklama produktu np. wprowadzająca konsumenta w błąd,
9. kreowanie konsumpcyjnego stylu życia,
10. brak dbałości o ekologię.

Należy pamiętać, że podstawowym zadaniem reklam jest przedstawienie informacji o danym produkcie oraz zachęcenie klienta do jego zakupu przy pomocy różnorodnych technik, czemu nie zawsze towarzyszy dbałość o przestrzeganie norm etycznych.

Wykorzystanie prowokacji i kontrowersji we współczesnej reklamie

Standardy etyczne wobec współczesnej reklamy wskazują, iż reklama nie powinna być szokująca, kontrowersyjna ani zawierać prowokacji. Jednocześnie jednak elementy te zapewniają twórcom reklam większe przyciągnięcie uwagi widzów. Wydaje się więc, że cele reklamy polegające na zainteresowaniu reklamowanym produktem jak największej liczby potencjalnych odbiorców, przy użyciu różnorodnych środków, często nawet kontrowersyjnych stoi w pewnej opozycji do zasad etycznych reklamy. Należy jednak pamiętać, że reklama kontrowersyjna czy prowokująca może również odnieść skutek odwrotny do zamierzone w postaci np. oburzenia opinii społecznej reklamą danego produktu, co w konsekwencji może spowodować duży spadek zaufania do danej marki. Granica pomiędzy prowokacją i kontrowersją, która wzbudza

7 Por. R. Nowacki, *Reklama...*, dz. cyt., s. 232 – 235.

w odbiorcy ciekawość, a przekroczeniem granic etycznych w przekazie reklamowym jest granicą bardzo cienką.

Pomimo ryzyka utraty zaufania klientów zdarza się, że producenci celowo decydują się na formę promocji opartą na kontrowersji i prowokacji. Zjawisko takie to tzw. *Shockvertising*, czyli „sposób prowadzenia aktywności marketingowej, która poprzez swoją formę lub treść w dowolny sposób występuje przeciw panującymw danym społeczeństwie normom etycznym i obyczajowym"[8]. Do reklam kontrowersyjnych i prowokacyjnych zaliczyć należy wszelkie reklamy szokujące, które wzbudzają w odbiorcy mieszane uczucia. Reklama taka porusza motywy związane ze sferą prywatną człowieka, wykorzystuje takie tematy jak erotyka, rzeczy powszechnie uznane za obrzydliwe, wartości i symbole religijne, strach, przemoc, śmierć, choroba. Są to zwykle reklamy balansujące na granicy dobrego smaku[9].

Wykorzystanie w reklamie motywów erotycznych ma za zadanie przede wszystkim przyciągnąć uwagę odbiorców. Uznaje się, że jest to jedenz najskuteczniejszych na przyciągnięcie uwagi, zwłaszcza w odniesieniu do mężczyzn, chociaż również kobiety zwracają uwagę na występowanie w reklamie takich elementów jak intymny nastrój czy erotyczna sceneria[10].

Zainteresowanie danym produktem, reklamowanym przy użyciu elementów erotycznych ma oczywiście pewne granice. W przypadku reklam produktów w ogóle nie kojarzonych z erotyką taki sposób reklamy może nawet źle wpłynąć na opinię odbiorców o danym produkcie i wizerunek producenta.

Reklama taka jest więc skuteczna jedynie w stosunku do produktów, którew naturalny sposób są powiązane z intymną sferą życia człowieka. Wśród takich produktów wyróżnić można bieliznę, perfumy czy biżuterię.

Przekaz reklamowy oparty na erotyce ma za zadanie pokazać wrażenie, jakie dany produkt wywołuje u płci przeciwnej np. podniesienie atrakcyjności użytkownika danego produktu.

W podobny sposób reklamowane mogą być również marki samochodów np. posiadanie odpowiedniego samochodu przez mężczyznę jako element przyciągający piękne kobiety.

W przekazach reklamowych wykorzystywane są najczęściej następujące motywy erotyczne[11]:

1. atrakcyjne kobiety, rzadziej mężczyźni – kobieta np. modelka jest pokazywana w sposób, który ma budzić pożądanie u płci przeciwnej. Kobieta taka może być ubrana w sposób wyzywający, częściowo rozebrana czy ubrana tylko w bielizną. Częstym elementem jest również wykorzystywanie np. rozchylonego elementu częściowo ukazującego biust. Zdecydowanie rzadziej w podobny sposób ukazywani są mężczyźni, jednak zdarza się również wykorzystywanie przekazie reklamowym np. mężczyzny w samej bieliźnie, nagiego torsu itd.,

8 M. Grębowiec, *Reklamy kontrowersyjne...*, dz. cyt., s. 447.

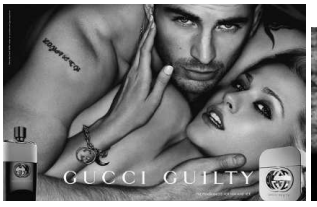
9 Por. M. Gembarowski, Nowoczesne formy reklamy, Rzeszów 2007, s. 52.

10 Por. M. Grębowiec, *Reklamy kontrowersyjne...,* dz. cyt., s. 448.

11 Por. R. Nowacki, *Reklama...,* dz. cyt., s. 239.

2. sceny pocałunków – w przekazach reklamowych zazwyczaj ukazywanew sposób delikatny i subtelny, mają na celu wytworzenie odpowiedniej atmosfery oraz pozytywnych emocji, które kojarzą się z reklamowanym produktem,
3. pokazywanie w sposób subtelny i niebezpośredni zbliżeń seksualnych – takie sceny zwykle nie są pokazywane wprost w przekazie reklamowym. Jest to raczej sugestia, że do takiej sceny doszło bądź wkrótce dojdzie pomiędzy bohaterami reklamy. Bark dosłowności ma na celu stworzenie zmysłowej, ale niewulgarnej atmosfery. Taki sposób ukazywania erotyki jest wykorzystywany np. w reklamach perfum czy kosmetyków (por. fot. 1),
4. zmysłowa, erotyczna atmosfera – wytwarzanie w reklamie odpowiedniej ponętnej i intymnej atmosfery, która ma przyciągać do danego produktu.

Fot. 1. Reklama Gucci **Fot. 2. Reklama napoju Devil** **Fot.3. Reklama Benettona**







Źródło:

http://www.modacafe.pl/moda/aktualnosci/otulona-zapachem-2-46832.html, dostęp. 26.02.2016.

http://www.wprost.pl/ar/409699/Devil-otworzy-kazda-ci-puszke-Skarga-niczego-nie-otwiera/,dostęp.26.02.2016.

http://www.benettongroup.com/the-group/profile/group-history/,dostęp. 25.02.2016.

Powyższa reklama nie wydaje się przekraczać dozwolonych granic etyki. Tematyka erotyczna w reklamach wykorzystywana jest w sposób symboliczny, dwuznaczny, z użyciem licznych aluzji czy skojarzeń. Erotyka nie jest pokazywana w sposób dosłowny, jednak podtekst erotyczny jest bardzo łatwy do odczytania dla odbiorcy reklamy.

Przykładem reklamy z podtekstem erotycznym naruszającej normy etyczne może być reklama napoju energetycznego Devil z 2013 r. (fot. 2). Reklama napoju składała się z trzech fotografii nagiej kobiety pijącej napój, polewającej nim piersi oraz trzymającej napój między piersiami. Ponadto całość została opatrzona sloganem „Devil otworzy każdą ci puszkę", który jest bez wątpienia dwuznaczny.

Kampania Devil została zaskarżona do Komisji Etyki Reklamy jako seksistowska i wprowadzająca w błąd (napój energetyczny Devil nie ma bowiem wiele wspólnego z otwieraniem puszek, poza tym, że sam napój znajduje się w puszce). Reklama ta rzeczywiście została uznana przez Komisję Etyki Reklamy za reklamę naruszającą granic etyczne.

W przypadku takich reklam bardzo łatwo jest przekroczyć granice obowiązujących kanonów i etyki. Wątpliwym etycznie jest również ukazywanie w reklamie człowieka, (zwłaszcza kobiety) w sposób przedmiotowy, stereotypowy, jako obiekt seksualny.

Kolejną rzeczą, która może budzić kontrowersje i być źródłem prowokacji jest wykorzystanie w reklamie elementów przynależnych do religii. Samo posługiwanie się motywami, które wywodzą się z kanonu religijnego z zachowaniem należnego im szacunku oraz w sposób, który jest zgodny z oczekiwania wiernych nie stanowi naruszenia granic etycznych. Nieetycznym jest natomiast wykorzystywanie religii w sposób instrumentalny. Lekceważący i z naruszeniem uczuć osób wierzących.

W reklamach bardzo często w sposób świadomy ukazywane są symbole związane z religią i duchowością takie jak krzyż, mandala, wizerunek księdza czy zakonnicy. Elementy te stanowią formę, której można przypisać dowolną treść.

„Przetworzenie elementów kultur dawnych, elementów religii polega na zmianie ich kontekstu, a więc i sposobu obcowania z nimi. Choć mogą być traktowane z całą powagą na jaką zasługują, to ta ich dostępność, czyni ich bliższymi kategorii rozrywki, wypełnieniu czasu wolnego”[12].

W doktrynie kościoła katolickiego wskazuje się na bardzo dużą rolę reklamy w kreowaniu ludzkich zachowań oraz na jej wszechobecność. Jednocześnie podkreślana jest wielka odpowiedzialność mediów za treści przekazywane w reklamach. Pomimo pozytywnego stosunku kościoła katolickiego do reklamy bardzo silni akcentuje on konieczność przestrzegania w reklamie podstawowych wartości. Do wartości tych należą:

1. prawda,
2. wolność,
3. sprawiedliwość,
4. solidarność.

Odrębną kwestią są reklamy promujące postawy i zachowania sprzeczne z nauczaniem kościoła katolickiego np. antykoncepcję czy homoseksualizm[13]. Tego typu reklamy z przyczyn oczywistych spotykają się z negatywnym odbiorem wśród osób wierzących, nie stanowią jednak naruszenia niczyich uczuć religijnych, a po prostu są skierowane do odmiennej grupy docelowej.

Przykładem prowokacji w reklamie, która może naruszać uczucia religijne jest plakat reklamowy włoskiej firmy odzieżowej Benetton z początku lat dziewięćdziesiątych przedstawiający całujące się osoby w przebraniu księdza i zakonnicy (fot. 3), której pokazywania zakazano w licznych krajach, w tym także w Polsce.

Reklama marki odzieżowej Benetton stanowi wyraźny przykład wykorzystania motywów religijnych w zupełnie innym kontekście, a ponadto niezgodnie z wartościami wyznawanymi przez wyznawców ukazanej na plakacie religii.

Oprócz naruszenia granic etycznych przedstawionej reklamie zarzucono brak jakiegokolwiek przesłania i niepowiązanie reklamowanego produktu z użytymi motywami. Wskazywano, że jedynym celem takiej reklamy było wywołanie skan-

[12] A.E. Kubiak, *New Age – zjawisko kultury nowoczesnej*, Kraków 1995, s. 312.

[13] Por. A. Grzegorczyk, *Reklama,* Warszawa 2010, s. 142.

dalu (co zresztą bardzo dobrze się udało), bowiem reklama ta nie promuje ani żadnego produktu ani nie dotyczy konkretnego problemu społecznego. Twórcy reklamy wskazywali, że reklama ta ma promować takie wartości jak miłość, wyzbycie się uprzedzeń i nienawiści. Jednak nawet jeśli reklama ta miałaby realizować jakieś konkretne cele społeczne to zawarty w niej przekaz jest niedopuszczalny ze względu na obrazę uczuć religijnych.

Kolejnym kontrowersyjnym motywem poruszanym w reklamach jest przemoc i agresja. Współcześnie twórcy reklam potrzebują coraz silniejszych bodźców, aby zainteresować odbiorców reklamowanym produktem.

Elementy przemocy czy agresji pomimo kontrowersji jakie budzą cieszą się zainteresowaniem. Agresja i przemoc są dla współczesnego odbiorcy ekscytujące. Rozwój mediów przyczynił się do tego, że obrazy przemocy (w filmach, serwisach informacyjnych itd.) stały się coraz bardziej powszechne, co spowodowało zobojętnienie i mniejszą wrażliwość odbiorców na pokazywanie tego typu obrazów[14].

Trudność w zastosowaniu przekazu zawierającego elementy agresji czy przemocy polega na tym, że treść przekazu powinna czemuś służyć i dobrze dopasować się do reklamowanego produktu. Odpowiednia powinna być również grupa docelowa. Niezależnie od tego takie przekazy reklamowe będą budziły opór w pewnej grupie społecznej, wśród osób bardziej wrażliwych.

Z punktu widzenia etyki ukazywanie w jakikolwiek sposób agresji, brutalnościi przemocy w reklamie komercyjnej (czym innym jest bowiem reklama społeczna) jest naganne, niezależnie od dopasowania tego przekazu do reklamowanego produktu.

Motywy śmierci i ciężkiej choroby w reklamie stanowią swego rodzaju tabu. Wydaje się, że ten aspekt ludzkiego życia nie powinien być w ogóle ukazywany w przekazach reklamowych, w związku z tym, że dotyka jednej z najbardziej prywatnych sfer życia człowieka.

Podobnie z punktu widzenia estetyki nie na miejscu wydaje się ukazywanie umierania oraz choroby. Wyjątek w tej dziedzinie stanowią w zasadzie jedynie reklamy społeczne, w których ukazywanie śmierci i choroby pełni zupełnie inną funkcją np. promocję zdrowia, czy kształtowanie świadomości społecznej w zakresie niektórych chorób takich jak AIDS. W przypadku pozostałych reklam wydaje się to być nie na miejscu. W związku z tym reklamy ukazujące takie motywy z reguły są powodem skandalu i zostają wycofywane z emisji.

Należy zauważyć, że tylko nieliczne reklamy poruszające taką tematykę zyskały akceptację i były nadal emitowane. Ukazywanie motywów śmierci, ciężkich chorób itp. w reklamach komercyjnych, mające na celu jedynie zaszokowanie widza jest bez wątpienia działaniem nieetycznym. Przykładem takiej reklamy może być reklama marki odzieżowej Superette. Przedstawiona reklama ukazuje martwą kobietę. W reklamie sugeruje się, że pomimo jej nagłej śmierci nadal wygląda ona dobrze, dzięki ubraniu, które ma na sobie. Reklamę tą należy uznać za dalece przekraczającą obowiązujące normy etyczne.

14 Por. E. Bromska, *Pociąg do agresji w reklamie*, „Marketing przy kawie", 2005, nr 84, s. 3.

Dzieci jako szczególna grupa odbiorców reklam

Poza osobami dorosłymi reklamy często korzystają także z wizerunku dzieci. Wykorzystanie dziecka w reklamie ma związek przede wszystkim z tym, iż dziecko wywołuje bardzo pozytywne skojarzenia, budzi instynkt opiekuńczości i troski u dorosłych odbiorców reklamy, co sprzyja automatycznej przychylności odbiorcy do reklamowanego produktu. Osobie dorosłej dziecko, które występuje w reklamie może kojarzyć się z jego własnym dzieckiem. Dziecko występujące w reklamie komercyjnej jest zwykle dzieckiem zadbanym, ładnie ubranym i szczęśliwym. Wyjątkowo wykorzystywany jest przeciwny wizerunek dziecka – smutnego, chorego, niezadbanego, ma to jednak miejsce zwykle jedynie w reklamach społecznych dotyczących takich problemów jak patologie społeczne, ubóstwo, niepełnosprawność itd.

Wizerunek dziecka w reklamie może zostać wykorzystany w następujące sposoby:

1. przedstawienie w reklamie małego dziecka – reklama taka skierowana jest zazwyczaj do osoby dorosłej (rodzica),
2. reklama produktu kierowanego do nieco starszego dziecka, które może być już samodzielnym nabywcą produktu (wówczas jest adresatem reklamy-),a przynajmniej jest jego użytkownikiem, który może wpływać na osobę dorosłą (rodzica) i nakłaniać go do kupna określonego produktu,
3. przedstawienie w reklamie jednocześnie dziecka i osoby dorosłej, która np. objaśnia dziecku zalety danego produktu,
4. reklama, która co prawda nie jest reklamą konkretnego produktu skierowanego do dziecka, albo rodzica małego dziecka, jednak wizerunek dziecka użyty w reklamie ma wpływać na stworzenie odpowiedniej aury emocjonalnej w reklamie (reklama taka jest zwykle skierowana do osób dorosłych, odwołuje się do pozytywnych odczuć odbiorcy i wartości takich jak rodzina, miłość rodzicielska itp.)[15].

Adresatami pierwszej z wymienionych kategorii wykorzystywania wizerunku dzieci w reklamie są bez wątpienia rodzice stosunkowo małych dzieci. W przypadku takiej reklamy ukazanie dziecka ma służyć pokazaniu użyteczności produktu. W taki sposób reklamowane są zwykle produkty kosmetyczne, pielęgnacyjne, higieniczne oraz żywność przeznaczona dla małych dzieci (np. pampersy, mleko dla niemowląt, kaszki, zupy w słoiczkach itd.). Reklamy takie pokazują radość dzieci, sugerując, że dany produkt pomoże w osiągnięciu takiego stanu. Ponadto tego typu reklama odwołuje się zwykle do zaufania rodziców, wskazując na dane statystyczne, badania konsumenckie, certyfikaty itd., aby podkreślić, że dany produkt jest przyjazny dla dziecka oraz stosowany przez innych rodziców. Reklama taka może nawet sugerować, że rodzic troszczący się o dziecko powinien nabyć dany produkt. Niezakupienie reklamowanego produktu może nawet wywoływać w dorosłym poczucie winy z powodu niewystarczającej dbałości o własne dziecko.

Pojawienie się dziecka w reklamie przeznaczonej dla osób dorosłych budzi uzasadnione wątpliwości. Powstają obawy o nadużywanie wizerunku dzieci do celów komercyjnych. Takie działania są bez wątpienia trudne do pogodzenia z etyką prze-

[15] Por. R. Nowacki, *Reklama...,* dz. cyt., s. 236 – 237.

kazu reklamowego. Dziecko staje się bowiem niejako przedmiotem, czy nawet narzędziem perswazji, które ma przyciągnąć dorosłego odbiorcę[16]. Reklama taka jest kreowana kosztem dziecka i zatraca jego podmiotowość. Z drugiej jednak strony trudno jest odróżnić ten rodzaj manipulacji od reklamy, w której dziecko jest tylko małych aktorem, który promuje określone produkty przeznaczone dla dzieci.

Trzeci z wymienionych powyżej sposobów bazuje na naturalnym braku wiedzy i naiwności, jakie charakteryzują dzieci. Osoba dorosła występuje w reklamie w roli mentora, tłumaczącego zasady działania określonego produktu. W tego typu reklamach do zakupu przekonują zwykle racjonalne argumenty przytoczone przez dorosłego w reklamie, wskazujące na wyjątkowość danego produktu i jego zalety np. prozdrowotne. Metoda ta może być stosowana w reklamie takich produktów jak pasta do zębów, żywność wzbogacona w witaminy czy wapń itd. Chociaż produkty przedstawione w tego rodzaju reklamie zwykle są przeznaczone do użytku przez dzieci (ewentualnie przez całą rodzinę) to jednak reklama tego typu jest skierowana do osoby dorosłej.

Jako ostatnie wymieniono reklamy nie kierowane bezpośrednio do rodziców czy dzieci, w których jednak ukazuje się dziecko, odwołując się do pozytywnych uczuć, jakie jego wizerunek wywołuje. Dzieci w tego rodzaju reklamie są zazwyczaj szczęśliwe i uśmiechnięte, co ma wywołać pozytywne skojarzenia odbiorcyz reklamowanym produktem. Reklama taka może być opatrzona elementami zabawnymi czy przyjemną muzyką. Przykładem może być tutaj reklama aparatów fotograficznych znanej marki, w której występują radosne dzieci, opatrzona sloganem wskazującym, że sfotografowanie tych radosnych chwil można powierzyć tylko owej reklamowanej, sprawdzonej firmie. Aparat fotograficzny jest oczywiście produktem skierowanym do bardzo szerokiej grupy społecznej, a nie tylko do rodzin z dziećmi. Przedstawienie w reklamie szczęśliwego dziecka jest więc w tym wypadku elementem kreowania określonej aury wokół reklamowanego produktu.

Na koniec omówione zostaną reklamy skierowane już bezpośrednio do dzieci, które stanowią przedmiot niniejszej części pracy, bowiem to sposób odbioru reklam przez dzieci budzi największe wątpliwości natury etycznej. Jak już wskazywano grupą docelową takich reklam są dzieci nieco starsze, które mogą być już konsumentem produktu, albo wywierać wpływ na osoby dorosłe w celu jego zakupu. Należy wskazać, że „charakterystycznymi cechami dzieci jako odbiorców reklam są: zmniejszona zdolność do przetwarzania informacji o produkcie, traktowanie treści przekazywanych przez reklamę jako rzeczywistych, obniżony krytycyzm w stosunku do reklam, brak zrozumienia intencji perswazji, podatność na wpływ modelowania, brak możliwości obrony przed perswazją”[17].

W przypadku przekazów reklamowych, które są kierowane do dzieci ważna jest ich atrakcyjność z punktu widzenia dziecka. Podstawą tego typu reklam jest zwykle odniesienie do wyobraźni dziecka. W takim wypadku dokładne ukazanie

[16] Por. A. M. Starosta, *Dzieci jako adresaci i odbiorcy reklam telewizyjnych*, „Kultura – Społeczeństwo – Edukacja” 2012, nr 2, s. 181.

[17] E. Sanecka, *Manipulacja w reklamie telewizyjnej skierowanej do dzieci i młodzieży*, „Kultura Media Teologia” 2013, nr 13, s. 24.

reklamowanego produktu i precyzyjne przedstawienie jego cech stają się drugorzędne. W takiej reklamie często występuje klimat bajkowy oraz animowane postacie np. misie, smoki, zwierzęta itd. Towarzyszy jej aura radości, fantazji i bajkowości. Atmosfera ta jest od razu kojarzona z reklamowanym produktem. Reklama taka jest zwykle bardzo kolorowa, towarzyszy jej wesoły podkład muzyczny, przez co jest przyjemna w odbiorze.

Dzieci oglądają tego typu reklamy z bardzo dużym zainteresowaniem. Mają również stosunkowo dużą zdolność do zapamiętywania treści reklam, sloganów reklamowych oraz kojarzenia konkretnej reklamy z konkretnym produktem. Często reklamy wywołują w dzieciach chęć posiadania reklamowanego produktu.

Do najbardziej kontrowersyjnych pod względem etycznym reklam, których odbiorcami są dzieci należą[18]:

1. reklamy ukazujące produkty w sposób odbiegający od rzeczywistości. Technika ta dotyczy takich cech produktu jak:
   a) wielkość – reklamowane produkty są większe niż ma to miejsce w rzeczywistości np. zabawki,
   b) kolor – kolory w reklamach są bardziej jaskrawe, wyraźne,
   c) wartość – reklamowane produkty są ukazywane jako bardzo wartościowe, co nie zawsze ma swoje odzwierciedlenie w rzeczywistości,
   d) trwałość – produkty są pokazywane jako bardzo trwałe, praktycznie niezniszczalne i niezużywające się,
   e) możliwości techniczne – np. w reklamach zabawki mówią, latają itd., co nie ma miejsca w rzeczywistości,

   Tego rodzaju reklamy naruszają granice norm etycznych, zwłaszcza wówczas, gdy skierowane są do bardzo małych dzieci, które nie są w stanie zrozumieć, że są to jedynie zabiegi reklamowe. Reklama taka w dużej mierze bazuje na naiwności, łatwowierności i naturalnej niewiedzy dzieci. Dzieci w wieku przedszkolnym przyjmują reklamy w sposób bezkrytyczny[19]. W takim wypadku nie można uznać dziecka za świadomego odbiorcę reklamy, więc stanowi to naruszenie granic norm etycznych. Ponadto niebezpieczeństwo takiej reklamy ujawnia się również w sytuacji, gdy takie dziecko nakłania swoich rodziców do zakupu określonego produktu kierując się jedynie tym, co zobaczyło w przekazie reklamowym.
2. reklamy wprowadzające w błąd – tego rodzaju reklamy są zabronione w prawie polskim, jednak nadal spotyka się reklamy, w których część informacji jest ukryta np. dopisana niewielkimi literami na dole ekranu. W reklamie ukryte mogą zostać następujące informacje:
   a) o konieczności zakupu dodatkowych elementów do reklamowanego produktu np. baterii,
   b) o oddzielnej sprzedaży produktów przedstawionych w reklamie np. zabawki i jej akcesoriów,

[18] Por. R. Nowacki, *Reklama...,* dz. cyt., s. 237 – 238.

[19] Por. M. Marchlik, *Dziecko w świecie reklamy*, „Wychowanie na co Dzień" 2000, nr 4 – 5, s. 128.

c) mylne ukazanie produktu przeznaczonego dla dzieci w określonym wieku, sugerujące, że jest to produkt dla każdego dziecka.

Należy również wskazać, że nawet wyraźne ukazanie w reklamie tych informacji np. poprzez wypowiedzenie zwrotu „produkt i akcesoria nie stanowią zestawu i są sprzedawane oddzielnie" stanowi pewien rodzaj manipulacji w stosunku do małych odbiorców, do których bardziej dociera sam obraz i którzy nie zdają sobie sprawy z rzeczywistych kosztów np. reklamowanej zabawki oraz wszystkich akcesoriów do niej.

3. reklamy zagrażające rozwojowi dziecka – ukazujące patologie społeczne, przemoc, naruszanie prawa, jak również powszechnie obowiązujących norm społecznych,
4. reklama sugerująca jakoby posiadanie danego produktu dawało przewagę nad innymi dziećmi, chodzi tutaj o przewagę:
   a) społeczną – dziecko posiadające produkt jest bardziej lubiane i akceptowane przez rówieśników,
   b) fizyczną – dziecko po zakupie produktu będzie bardziej silne, sprawne, czy wysportowane,
   c) psychologiczną – produkt ma zapewnić dziecku wyższy stopień mądrości niż ma to miejsce w przypadku równolatków.

   W tym zakresie wydaje się, że wszystkie treści reklamowe wskazujące, że dziecko używające dany produkt będzie w jakikolwiek sposób lepsze od innych stanowią naruszenie norm etycznych,
5. reklama wskazująca, że dany produkt niejako należy się dziecku, bądź też, że każdy musi go mieć – reklama taka powoduje w dziecku natychmiastową chęć posiadania i upominanie się u produkt w sytuacji, gdy rodzice np. nie chcą kupować takiego produktu, bądź nie stać ich na taki zakup. Dziecko, nieświadome zabiegów reklamowych nakłania rodzica do zakupu, nie chcąc być gorsze od innych. Przyjmuje się, że reklamy nie powinny w ten sposób zachęcać dzieci do nakłaniania osób dorosłych do zakupu, powodując niejako przymus zakupu,
6. umniejszające autorytet rodziców – reklamy sugerujące, że dobry rodzic na pewno kupiłby dany produkt, bądź, że osoby kupujące dany produkt bardziej dbają o swoje dziecko niż inni rodzice itd.

Jedną z częstych praktyk reklamowych jest kojarzenie reklam z filmami, bajkami i programami dla dzieci, zwłaszcza zabawek. Często sponsorami owych filmów czy programów są właśnie producenci zabawek, uzyskujący w ten sposób dodatkową promocję swego produktu. Ponadto dziecko zwraca większą uwagę na produkt już znany z telewizji np. z bajki. Produkt można więc powiązać z postacią, która jest bardzo rozpoznawalna przez dzieci taką jak Kubuś Puchatek czy Myszka Miki[20].

W przypadku reklam kierowanych do dzieci dużą rolę odgrywa kształtowanie wśród dzieci świadomości, czym tak naprawdę jest reklama i jakie są jej cele, co nie

[20] Por. T. Grzyb, *Dzieci jako odbiorcy komunikatów reklamowych – kilka uwag i propozycji dotyczących programów edukacyjnych na temat marketingu i reklamy*, „Psychologia Wychowawcza" 2014, nr 6, s. 84.

zmieni faktu, że w przekazach reklamowych, których odbiorcami są dzieci widoczne są liczne nadużycia i przekraczanie granic etycznych.

Podsumowując, należy wskazać, że granice norm etycznych, chociaż częściowo zostały skodyfikowane i określone w przepisach prawnych nadal są dosyć często łamane. Głównym zadaniem twórców reklam jest bowiem zaciekawienie odbiorcy i skłonienie go do zakupu, wobec czego inne kwestie, w tym także wartości etyczne schodzą na dalszy plan. Wśród głównych motywów wykorzystywanych w reklamach, które budzą duże wątpliwości etyczne należy wymienić: elementy etyczne, symbole i gesty religijne, tematy śmierci i choroby, brutalność i ukazywanie przemocy i agresji oraz niedopasowanie przekazów reklamowych skierowanych do dzieci do ich zdolności psychofizycznych. Wszystkie wymienione kwestie są przedmiotem szerokiej dyskusji, zarówno wśród teoretyków, jak i samego środowiska reklamy.

Podsumowanie

Kwestia przekroczenia granic etycznych w konkretnej reklamie jest bardzo często kwestią dyskusyjną i subiektywną. Niemniej wyróżnić można szczególne zagadnienia odnoszące się do reklamy, które z punktu widzenia etyki budzą liczne wątpliwości. Do zagadnień tych można zaliczyć: wykorzystywanie w przekazach reklamowych elementów erotyki, motywów śmierci i choroby, posługiwanie się symbolami religijnymi, wykorzystywanie w reklamach wizerunku dzieci (także kierowanie reklam do dzieci z wykorzystaniem ich naturalnej łatwowierności, naiwności i braku wiedzy), jak również oddziaływanie na podświadomość odbiorcy.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ustawa z dnia 16 kwietnia 1993 r. o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji, (t. j. Dz. U. 2003 nr 153 poz. 1503 z późn. zm.).

Ustawa z dnia 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych, (t. j. Dz. U. 2006 nr 90 poz. 631 z późn. zm.).

Opracowania

Bromska E., *Pociąg do agresji w reklamie*, „Marketing przy kawie", 2005, nr 84.

Gembarowski M., Nowoczesne formy reklamy, Rzeszów 2007.

Grębowiec M., *Reklamy kontrowersyjne i ich wpływ na podejmowanie decyzji nabywczych przez konsumentów,* „Polityki Europejskie, Finanse i Marketing" 2010, nr 3 (52).

Grzegorczyk A., *Reklama,* Warszawa 2010.

Grzyb T., D*zieci jako odbiorcy komunikatów reklamowych – kilka uwag i propozycji dotyczących programów edukacyjnych na temat marketingu i reklamy,* „Psychologia Wychowawcza" 2014, nr 6.

Kubiak A.E., *New Age – zjawisko kultury nowoczesnej*, Kraków 1995.

M. Marchlik, *Dziecko w świecie reklamy*, „Wychowanie na co Dzień" 2000, nr 4 – 5.

Nowacki R., *Reklama,* Warszawa 2006.

R. Walczak, *Prawne aspekty reklamy w ustawodawstwie polskim, europejskim i międzynarodowym*, Warszawa – Poznań 2001, s. 47.

Sanecka E., *Manipulacja w reklamie telewizyjnej skierowanej do dzieci i młodzieży*, „Kultura Media Teologia" 2013, nr 13.

Starosta A. M., *Dzieci jako adresaci i odbiorcy reklam telewizyjnych*, „Kultura – Społeczeństwo – Edukacja" 2012, nr 2.

Cathedral Chapter of St. Nicholas in České Budějovice Before and After February 1948

PAVLÍNA MOUČKOVÁ
University of South Bohemia in České Budějovice,
Faculty of Theology

Abstract: *This study intends to recall the harmful events of February 1948 using the probe method into literature and archive sources, taking into consideration the „eight" in 2018. This study will take into account the České Budějovice Dioceses Church history, while focusing on the Cathedral of St. Nicholas in České Budějovice. The study will firstly briefly recall the characteristics of the period, the situation in the České Budějovice Dioceses based on the Dioceses Catalogue, the relationship of the Communist Party with the Catholic Church and the position of the České Budějovice Bishop, Josef Hlouch. Then, given the limited space for the study, the study will provide more detailed information about the individual fates of the Cathedral canons – members of the Cathedral.*

Keywords: *Roman Catholic Church, twentieth century, Communist regime, České Budějovice Bishop Josef Hlouch, St. Nicholas Cathedral Chapter*

Introduction

In the beginning of 1948, the České Budějovice Bishop at the time, Bishop Josef Hlouch[21] thought about what 1948 will bring, as follows: „*The New Year is a day of differences. Some begin very happy and light-hearted. They are entering the unknown alone. They refused the path of the One, which is the Path! The year is then ill at the root. Business shows signs of work done by crippled hands. On the other hand, God's children. For them, the first day of the year is the most serious. After all, many things can happen in a year. Happiness, pain, success, disappointment, prosperity or misery, virtue or sin, peace or war, life or death – a happy or tragic death. There is plenty to think about. We start off happy and grateful, but also serious...*" What was the starting path of the Catholic Church like in Southern Bohemia in 1948? The Dioceses Catalogue can provide us with specific answers for 1948. Based on this Catalogue,

[21] For the biography of Josef Hlouch (J*osef Hlouch. Pastýř a homiletik / Josef Hlouch. Shepherd and Homilist*), see the latest publication which was released at the end of 2016 as a printed book, and at the beginning of 2017 as an e-book, which was written by the author of this study. The publication presents a critical edition of documents. Its first part forms a scientific study focusing on the life of Bishop of České Budějovice Josef Hlouch, and then the author analyses, among other things, the issue of pastoral letters and homiletics as archival sources. A second part of the monograph consists of a commented selection of pastoral letters, salutations and messages written by Bishop Josef Hlouch in years 1947-1972. A third part constitutes commented transcriptions of a number of homilies delivered by Bishop Josef Hlouch in years 1969-1972. See WEIS, Martin, *Josef Hlouch. Pastýř a homiletik* [Josef Hlouch. Shepherd and Homilist], Prague 2016, 288 pp

there were 982,265 Catholics in the Dioceses and 105,116 non-Catholics or atheists. Therefore, 93.3% of the citizens of the Dioceses leaned to the Catholic Church. There were 371 Dioceses active priests in 432 parishes. There were 71 friar priests in the Dioceses, 22 other priests and 66 retired priests. There were 612 friar nuns in the Dioceses, which was the largest representation of school nuns, 266 friars and Boromeans with 163 friar nuns. So, from the formal, statistical viewpoint, this was a situation that could only silently be envied by the České Budějovice Dioceses.[1] However, there was a great danger. The Communist Party was, without a doubt, the most influential political party in Czechoslovakia after the WWII. After the end of the war, Communists held a large number of important state administration positions. The Parliament elections in 1946 confirmed that the Communist Party was favoured as the strongest political party in the country. In 1948, the Communist Party was very dominant in Southern Bohemia. Its membership growth was almost overwhelming. The statistical data say that 486 members of the Party were registered in Southern Bohemia in 1938. After the war and after the Communist Party became the most influential political party, there was a growth in the number of base members. For example, in 1946, 30,000 Communist Party members were registered in Southern Bohemia. After February 1948, the number of members grew to a staggering 97,000. It is generally known that faith in God, religion and the related displays of religion were perceived by the Communist Party of Czechoslovakia as something negative based on the saying that „religion is the opium of humanity". However, what was the specific situation in Southern Bohemia like? Regarding the issue of Communist affiliation to Churches or direct displays of religion of individual members of the Party, we can also state that the information here also varies significantly. The pre-war members of the Communist Party in Southern Bohemia were mostly atheists. Together with entering the Party, they also formally broke ties with the Church, if they had affiliated with it until this period. However, as has already been stated above, there was a steep increase in the number of Communist members from 1946 – 1948 in Southern Bohemia, including people, who were members of the Church and religious associations. The leadership of the Communist Party, tried to demonstrate its attractive side towards good entrepreneurs, friars and even members of the Church because its monetary tactics requested such behaviour. Therefore, the external displays of religion by some members of the Party, such as going to mass, Church weddings, funerals and religion class for children were tolerated by the Party's leadership and some anti-religion outbursts of the pre-war Communists were criticized. Members of the Party, including some non-Catholics and exceptionally the Catholic clergy became regular believers.[2]

[1] Cf. Catalogus saecularis et regularis cleri dioeceseos Bohemo-Budvicensis for Anno Domini 1948 (furthermore referred to as CCB 1948) pp. 182-186.

[2] For the post-war influence of the Communist Party in southern Bohemia, cf. study by WEIS Martin. *Ty ještě věříš, soudruhu?* [You still believe in God, comrade?] Studia Theologica 1/2009, pp. 60-69.

Brief Characteristics of the Events of February 1948

„Victorious February" became sadly infamous soon after the Bishop's reflections in January. From February 13th – 25th, the Government's crisis resulted in the resignation of most of the non-Communist ministers. The Communist Party, with the support of trade unions, had organized a manifestation in Old Town Square in Prague, established people militia, as an armed unit of the Party and created so-called national front action committees. In these days, the factory councils and the friar committee requested the nationalization of industries over 50 employees and the radical implementation of land reforms above 50 hectares at their congress in Prague. They supported this request by announcing a general strike. President Beneš succumbed to the pressure and accepted the resignation of the ministers on February 25th, thereby naming the Government according to Gottwald's proposal, so-called reborn national fronts. After February 1948, there was a gradual limitation of religious life in the country. In Czechoslovakia, the Communist regime had tried to dominate the Catholic Churches. Firstly, this was done using power – to prevent the adequate reaction of the Church on social changes in Czechoslovakia, about seizing the economic base of the Church and about the gradual removal of many representatives of the Church and their internment or imprisonment as a result of the contrived political processes.[3]

Interventions against the České Budějovice Bishop, Josef Hlouch and his removal from the Diocese

The first limitation of Josef Hlouch in his position as the Diocese Bishop by state administration took place in 1949, when a Government agent was appointed into the Bishop's Consistory. Bishop Josef Hlouch protested against this act in his letter addressed to Minister Čepiček, in which he stated that on June 18th, 1949, he was prevented from police assistance, thereby actually cancelling the Bishops Office – Consistory. The Diocese Bishop perceived this act as illegal and stated that this measure is inconsistent with the Charter dated 9 May 1948 and is also inconsistent with the Decree of the Ministry of Education dated 15 June 1949, which gives the authority the right to supervise and view documents but does not give it the right to take Office and appoint their clerks into it.[4]

---

3 Cf. Václav VAŠKO, *Neumlčená: Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce I* [Not Silenced: The Chronicle of the Catholic Church in Czechoslovakia after the Second World War I], Prague: Zvon, 1990, pp. 243-245. Further, cf. Václav VAŠKO, *Dům na skále 1, Církev zkoušená: 1945 – začátek 1950* [House on the Rock 1, Church Tested: 1945 – beginning of 1950], Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004. For the issue of political Catholicism, I can strongly recommend a very knowledgeable monograph by Petr FIALA, *Český politický katolicismus 1848–2005* [Czech Political Catholicism 1848-2005], Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008.

4 In her study, Petra Gabrielová stated that the year 1949 (approximately since May) represented a milestone in the attitude of Bishop Hlouch to the state regime. The reasons can be found in the foundation of the state „Catholic Action", suspension of printing of the official journals of the Diocese and their replacement by a publication issued by the State Office for Church Matters in Prague. Until then, according to the classification of the state authorities, Bishop Hlouch belonged among the so-called moderate wing of the Czechoslovak Episcopate, together with Štěpán Troch-

The relations of the time soon began to reflect on the composition and activity of the Bishop's Consistory. The Bishop actually could not interfere into the composition and activity. The Government authority, agent Sotona, was the unconditional master of the Consistory. The clerks of the Consistory listened to everything he said and after appointing the pro-Communist General, Vicar Josef Buchta in 1950, everyone also listened to him. Another restriction of freedom of Bishop Hlouch came at the beginning of 1950, when a so-called „shadow" began accompanying him every time he left the Bishop's building. A letter of the Regional secretary in České Budějovice, dated 27 February 1950 speaks frankly about the Bishop's personal protection: „We are informing you that the Regional State Security (STB) has offered the České Budějovice Bishop, Mr. Josef Hlouch, personal protection, i.e. an authority, who will accompany him on his travels. It is a measure against the possible provocative intentions towards him. We are requesting you to take note of this message."[5] The situation become more strict as of April 1950, when Bishop Josef Hlouch was interned at his residence. A telegram between the Regional National Committee in České Budějovice and the State Office for Church Matters in Prague is a proof of the strict isolation of Bishop Hlouch in the Diocese. The letter speaks of his illness and the necessity to be examined at the hospital, where the Regional Secretary of the Church requested that the Bishop be professionally examined at the Regional Hospital for severe heart pain. After a long exchange of telegrams, the following answer finally came*: "We are permitting an examination with an electro-cardiograph if performed by a reliable physician. Bishop Hlouch should be brought to the hospital at the exactly agreed time and period. Make sure that he does not come into any personal contact during this time."*[6]

The so-called situation report „about the procedure of Bishop Hlouch" of 11 July 1950 speaks about the fact that the Bishop is in complete isolation from the surrounding environment and has no contact with it. Based on this report, only members of the State Security are present at the Diocese as the Bishop's personal guards. Another two guards are on the ground floor at the reception, administrative work at the Consistory is performed by two authorized clerks and the Bishop is not allowed to have any personal visitors.[7] When did the authorities start to consider the complete

ta, Jozef Čársky, and Ambrož Lazík. However, in his letter addressed to Minister Čepička, he wrote that "we are not a free citizen for our personal freedom as well as the free exercise of our office is limited;" thus, his words document the radical change of Bishop Hlouch in his attitude to the state regime. Cf. GABRIELOVÁ, Petra, *Biskup Josef Hlouch ve vybraných dokumentech Státní bezpečnosti* [Bishop Josef Hlouch in the selected documents of State Security Service], in: Sborník archivu bezpečnostních složek 10/2012, Prague, pp. 171-190.

5 Státní okresní archive [State District Archives] (hereinafter referred to as SOkA) Tábor, Fund Okresní národní výbor [District National Committee] (hereinafter referred to as ONV) Soběslav, materials of the State Office of Church Matters, Box No. 22, Inv. No. 206, Signature 370, File 1950, letter dated from February 27th, 1950 under the Ref. No. 371/5-25/2-1950-I/5 typescript, originally initialled.

6 Státní oblastní archiv [State Regional Archives] (hereinafter referred to as SOA) Třeboň, Fund Jč KNV Č. Budějovice, Box No. 363, Signature 290/2, original telex number 173, no date.

7 Cf. SOA Třeboň, Fund JČ KNV Č. Budějovice, Box No. 84, Signature 370, copy (the so-called carbon copy), not initialled.

removal of Bishop Josef Hlouch from the Diocese and his replacement by a more compliant clergy? In the preserved „top secret" memorandum of the Regional Secretary in České Budějovice from August 1951, it is clearly stated that the Bishop shall be removed from the Diocese in the foreseeable future: "*The Bishop will be removed from the Diocese; it is necessary to find out who is most devoted to him and to prevent any disruption in this regard. The removal will take place after the end of the harvest, presumably in October*."[8] In September 1951, the authorities performed an enquiry among the clergy and believers in the Diocese of České Budějovice regarding the overall opinion of the Diocese Bishop. The results generally satisfied the authorities. For example, the District church secretary in Třeboň mentioned in his report that people were convinced that the Bishop had already been arrested and that he was not in České Budějovice: "*I am sending the results of the enquiry regarding the Bishop in the appendix. The affected persons are priests: Korber Augustin, Kostka Augustin, Kříž Jan, Fochche Ignác, Lameš Zdeněk, Votruba František, Voltava Oldřich, Vodička Zdeněk, Štráberger Jindřich, Bártl Václav, Unger J., Sedláček Antonín. The overall situation of our district is quite good, both among the priesthood and the believers. In their conversations, the believers most often say that the Bishop is no longer in Budějovice, and there have even been cases of people asking me where he is locked up. Such opinion is quite frequent and, thus, the removal of the Bishop will not play any significant role. Only if someone provoked some problems.*"[9]

Bishop Josef Hlouch was removed at the end of March 1952, according to the pre-agreed plan. Firstly, the Central Secretariat of the Communist Party issued appropriate instructions to the secretaries of the Regional Committees of the Communist Party, and the Ministry of the Interior Affairs instructed the Chairmen of Regional National Committees in Č. Budějovice, Jihlava and Plzeň. A representative of the Consistory and the Regional Secretary of the Church were instructed in person by S. Dolek. Particular measures to be taken to move Bishop Hlouch and two nuns to Kadaň were discussed with the State National Security (SNB) in detail. In addition, preliminary criminal commission assessments were also prepared, and all OCTs, as well as ONV Chairmen in the Diocese, were briefed. Furthermore, a schedule was set out detailing day by day and hour by hour, as to how the Bishop shall be removed during the "H" event.[10] Archival sources corroborate that the state authorities wanted to „give the impression" of legality, even in the field of ecclesiastical law. Therefore, based on legal reference, the relevant Canons, CIC 1917, concluded that the Bishop must be removed from the Diocese on the basis of a criminal commission assessment and he would be forbidden to reside in the Diocese. The last issue was to determine the proper measures of his internment so that the Bishop and the Diocese could not even be in written contact. Thus, the period of Sede-Vacante began, and

8 SOKA Jindřichův Hradec, Fund ONV Třeboň, Box No. 467, Inv. No. 776, Signature 290.3, letter of the Regional Church Secretary of August 2nd, 1951, typescript, initialled.

9 SOkA Jindřichův Hradec, Fund ONV Jindřichův Hradec, Box No. 58, Signature 290.2, typed document from February 18th, 1952, original, signed.

10 SOA Třeboň, Fund KNV Č. Budějovice, Box No. 364, Signature 290.2, Schedule of the "Action Plan", typescript, original.

a new chapter's vicar could be "freely" elected. The state authorities obviously learnt their lesson from the 1950 case regarding the chapter's vicar Ján Dehet appointed to the Diocese in Banská Bystrica.[11] The prepared detailed schedule was precisely followed, the Bishop was removed from the Diocese, and the former vicar general Josef Buchta was elected the chapter's vicar. The bishop's cathedra was deserted for many years.[12]

Cathedral Chapter of St. Nicholas in České Budějovice Examined Within the Context of February 1948

The events of the Second World War and the rise of the communist regime also had an impact on the function of the cathedral chapter in České Budějovice[13] and on the lives of its canons. During the Second World War, one of the canons from Budějovice was imprisoned by the Gestapo, while another not only collaborated with the Nazis, but even expressed his pro-German sympathies both in the form of multiple letters sent to Nazi party representatives and by hanging up swastika flags in the windows of his company flat.[14] After the Second World War and in February 1948, problems arose with the installation of new canons. Mostly they were appointed, but the official installation couldn't proceed because of the state's obstructions. In 1948, the state strictly refused to appoint three new canons and pressured them to resign.[15] With the changes in politics, the function of the cathedral chapter along with the whole church and diocese also changed and canons had to endure various forms of state persecution.

The canons from České Budějovice were also impacted by the events surrounding the seminary in České Budějovice, where most of them were taught. During the war, the seminarists were subjected to Totaleinsatz ("forced labour") and sent to the Reich, that is, to Germany and Austria and the seminary was closed on 22th October 1943. The building was seized by the bureau of provisions. The canons who taught there had no one to teach. After the World War 2, the seminary was re-opened and its operations was immediately resumed (most students returned to continue their

11 Cf. CIC 1917, Chapter VII, Sitting impeded by the vacancies by Vicario Capitulari, Can. 429 et seq.

12 SOkA Jindřichův Hradec, Fund ONV Třeboň, Box No. 467, Inv. No.776, Signature 290.3, report on the course of the "H" action from April 15th, 1952.

13 The Cathedral Chapter of St. Nicholas in České Budějovice was founded concurrently with the establishing of the Diocese of České Budějovice in the year 1785. Cf. SVOBODA, Rudolf. *Johann Prokop Schaffgotsch: das Leben eines böhmischen Prälaten in der Zeit des Josephinismus.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015. And
SVOBODA, Rudolf. *Počátky českobudějovické diecéze* [The beginnings of the diocese České Budějovice]. Prague: Vyšehrad, 2014.

14 For which the canon, Josef Neubauer, was officially reprimanded by the chancellor of the episcopal consistory, Jan Cais. Neubauer subsequently filed a complaint at the German labour exchange office, which then got the attention of the bishop Bárta. A letter detailing the whole matter accessed at: Státní oblastní archiv [State Regional Archives] SOA Třeboň, Fund Bishopric, Box No. 954, sig. I-D-2, years 1909-1943.

15 Namely the canons Karel Reban, Václav Bártl and Antonín Jarolímek.

studies). However, this period only lasted five years, as in 1950, the seminary was closed down by the regime and the building seized.[16]

The canons, strongly influenced by the World War 2 and the subsequent political developments of February 1948, included Jan Cais, Josef Neubauer, Karel Reban, Antonín Jarolímek and others, who were divested of their offices and had their installation consent revoked as will be discussed further in this text. The slowly-growing concerns about the anticipated changes for the worse seemed to actually reinvigorate spiritual life. For instance, on 3rd January 1948, České Budějovice hosted the Day of Catechesis, an event, which was attended by about 70 lay catechists from all around South Bohemia. Bishop Hlouch pleaded with God during the collective prayer: *"You know, o Lord, how coldly they are regarded, how belittled and marginalised they are, please, give them the strength to endure, keep them from falling so that they can live virtuously, give them your blessing*."[17]

In order to understand the context and because these issues are closely linked, we shall first list the canons of the cathedral chapter of České Budějovice according to their functions in the years discussed. After that, we'll go over the lives of several of the canons to illustrate the changing reality within the chapter and the diocese, caused by political shifts.

The chapter in 1947: Being a German national, Msgr. Josef Neubauer was relocated, but since he hadn't resigned from his office within the chapter, he remained the resident canon. Msgr. Karel Boček was the first dignitary and the provost of the Chapter of St. Nicholas. Msgr. Jan Cais held the office of dean, while Msgr. Václav Řepa, the city's dean, was the chapter's custodian. Msgr. Karel Reban, P. Václav Bártl and P. Antonín Jarolímek served as canons.[18]

The chapter in 1948: Following the death of Msgr. Václav Řepa on June 9th, 1948, bishop Hlouch appointed new canons to replenish their ranks. The office of provost was held by Msgr. Karel Boček, Msgr. Jan Cais remained the dean. Msgr. Karel Reban, P. Václav Bártl and P. Antonín Jarolímek were the resident canons with the fourth position remaining vacant. The Regional committee announced that the appointing of canons needed to be approved by the state. Bishop Hlouch did not want to ask for state approval, so the canons were not officially affirmed.[19]

The chapter in 1949: On January 15th, the Acta Curiae Episcopalis Boh. – Budvicensis published the church's honorary awards. The bishop appointed honorary canons because the state hadn't approved the previous year's appointments. As of

16 On the seminary's history consult in: MACHULA, Tomáš. *Deset let Teologické fakulty Jihočeské univerzity: Teologické studie [The ten years of Faculty of Theology of University of South Bohemia in České Budějovice: theological studies].* České Budějovice: Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice, 2001.

17 VAŠKO, Václav. *Neumlčená: Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce I* [Not Silenced: The Chronicle of the Catholic Church in Czechoslovakia after the Second World War I], Prague: Zvon, 1990. p 236.

18 Státní oblastní archiv [State Regional Archives] SOA Třeboň, Fund Cathedral Chapter. Box 1949-1989.

19 Státní oblastní archiv [State Regional Archives] SOA Třeboň, Fund Cathedral Chapter. Box 1949-1989.

yet, the state had not interfered with the appointing of honorary canons, leading the bishop to appoint Msgr. Jan Roubal, Msgr. Karel Reban, P. Václav Bártl, P. Antonín Jarolímek, P. Antonín Hála and P. František Matyášek. Since they received no salary for their honorary offices – in contrast with resident canons – and they had already been a part of the bishop's cabinet, the question arises, what the reason for their appointing was. On 10th November 1949, Acta Curiae Episcopalis Boh. – Budvicensis put up a post for the office of resident canon, even though the previous appointments had still not been sanctioned by the state.[20]

On April 13th, 1950, the Regional National Committee summoned Msgr. Karel Reban, Msgr. Antonín Jarolímek and P. Václav Bártl, who were forced to sign a declaration that their holding the offices of resident canons without state permission was unacceptable. Furthermore, the had to promise that they wouldn't use any of the insignia connected with said office.[21]

Now to give account of the lives of several canons.

The canon Jan Cais[22] was born on April 1st, 1878 in Stachy and was of Czech nationality. He finished his studies of theology in České Budějovice in 1901. He was ordained on 21st June 1901, after which he worked as an assistant chaplain in his birthplace (since 1st August 1901). In the following years he held many church offices and worked in several places, such as Pohoří na Šumavě or Kaplice. Initially as a scribe of the consistory of the bishoprics of České Budějovice (since 1st October 1904), later as the archivist of the episcopal consistory (since 1st April 1905) and as the chancellor of the consistory (since 1st May 1930). He also became the episcopal notary (24th May 1921) and the Papal Chamberlain or Monsignor (19th March 1931). He became a canon on 1st April 1935. Since 3rd May 1940 he had held the office of the chapter's vicar. Between 11th October 1944 and 5th May 1945, he was imprisoned by the Gestapo, first in Prague, later in Terezín. After the end of the war, he continued in his office of the chapter's vicar (between 1st September 1945 and 6th September 1947) and afterwards, 7th September 1947, he was appointed the vicar general. Starting with 17th November, he was also the chapter's dean. His contributions were recognised by pope Pius XXII, who appointed him an honorary apostolic protonotary (22nd February 1949). He died 29th April 1950.[23]

After the death of bishop Bárta in 1940, managing the diocese was the responsibility of the chapter's vicar, Msgr. Jan Cais. He would only be unable to serve during his imprisonment by the Gestapo and for this period, he was replaced with the chapter's provost, Msgr. Karel Boček.[24] After Cais' return from prison, the ranks of

20 SOA Třeboň, Fund Cathedral Chapter. Box 1949- 1989.

21 SOA Třeboň, Fund Cathedral Chapter. 1949- 1989. Report from April 13th, 1950.

22 KADLEC, Jaroslav. *Českobudějovická diecéze [Diocese České Budějovice]*. pp. 58-59. And Archives of the Bishopric in České Budějovice. Personnel Fund. Priesthood registry I.

23 His funeral was marred by rather disconcerting circumstances. A day before the funeral, his body was transported by state authorities to an undisclosed location, prompting the funerary rites to start without the deceased. During those, word spread that there was to be a secret funeral and the crowds of people along with priests went to the cemetery, where the rites proceeded. Personal account of: HOBIZAL, F. *Osobní svědectví* [Personal testimony].

24 KADLEC, Jaroslav. *Českobudějovická diecéze [Diocese České Budějovice].* p. 40

resident canons were once again complete. Later he was again invited to swear allegiance to the republic, but he refused.[25]

The canon Josef Neubauer:[26] Born on 22nd August 1887 in České Budějovice, he is the only German canon on our list. He was ordained on 16th July 1911. Afterwards he worked as a chaplain in Zbytiny u Prachatic and in Horšovský Týn. During First World War, he served as a field curate (5th July 1915 – 30th April 1917). Immediately after he returned, he became the parish priest of Korkusova Huť (1st May 1917) and 10 years later the parish priest of Mělnice (1st October 1927). In 1930, he was appointed the episcopal notary (30th December). He became a canon on 1st May 1935. Two years later, he became the Papal Chamberlain (18th March 1937). On 1st May 1939 he assumed the office of vicar general for the German portion of Catholic believers in the Diocese of České Budějovice on the behest of the State Office Presidium in Prague. During the World War 2 he was connected to several controversies, hanging up swastikas in his company flat's windows and expressing his pro-German sentiments. From his religious position, he also communicated with the Gestapo and these factors led to him being detained after the war (as soon as after 9th May 1945) and relocated to Austria. However, he still retained the office of minister in many parishes. He never resigned from the position of canon of České Budějovice. After a while, he moved to Passau to the Aidenbach parish. He retired in 1955 on the grounds of poor health and died on 30th September 1962.[27]

The canon Karel Reban: A Czech national, he was born on 19th October in České Budějovice, where he later went to study. He was ordained on 30th May 1915 and went to work as a cathedral vicarist (from 1st July 1915). Within the seminary, he had multiple responsibilities as a prefect and a spiritual. He held lectures in ascetics, sociology, pedagogy, pastoral theology and catechism. Being a skilled orator, he also led catechetical and homiletic practical exercises. He held the position of rector of the seminary from 1st September 1934 to the year 1948. He became a full-fledged professor of pastoral theology on 1st October 1934. A prolific author, he wrote treatises and articles on pastoral theology, liturgy, homiletics, child care and ascetics. He authored many religious articles for the general public.

---

25 VAŠKO, Václav. *Dům na skále [House on the Rock]* . Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008. p. 25.

26 The canon Josef Neubauer was of German nationality and was suspected of laying information against a priest from Budějovice, the catherdal chaplain Josef Plojhar, to the Gestapo. However, this suspicion was based on emotion rather than any solid evidence. Cf. in VEBER, Tomáš. *Dvě století dějiny kněžského českobudějovického semináře (1803-1950) [Two centuries of priestly seminary in České Budějovice]*. Nakladatelství Růže: 2013. p. 64. Author's note: Here we mean Josef Plojhar, who later became known as a collaborator with the communist regime and was involved in the events of February as a secret agent of the KSČ, in which he had a successful political career. Later he was excommunicated by archbishop Beran for drafting a law that would decriminalise interruptions as the minister of health. More found in: BALÍK, Stanislav a Jiří HANUŠ. *Katolická církev v Československu 1945-1989 [The Catholic Church in Czechoslovakia 1945- 1989]*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2013. p. 149.

27 VEBER, Tomáš. *Dvě století dějiny kněžského českobudějovického semináře (1803-1950) [Two centuries of priestly seminary in České Budějovice].* And Archives of the Bishopric in České Budějovice. Fund Monsignore Reban. And KADLEC, Jaroslav. *Českobudějovická diecéze [Diocese České Budějovice]*. p. 59.

When listing his religious occupations, we mustn't forget to mention the office of Papal Chamberlain (8th July 1937). He was appointed as a resident canon (5th October 1948), however the installation did not occur until 18th June 1952 because of obstructions from the state. He was therefore just an honorary canon (from 21st December 1948). Subsequently, the state withdrew its consent to his positions of the curator of the chapter and the vicar capitular. Unfortunately, he became a target of malicious gossip by some priests and nuns for not wearing his collar in public. Karel Reban thought that at a time when the church still maintained some power, he should put it in good use and avoid provoking the state authorities and the enemies of the church by displaying priestly attire. His living arrangements also underwent changes – he moved from the seminary to a house on Široká street. Karel Reban retired on 1st November 1957. His funeral was attended by 140 priests and by wide public, come to say the final farewell to their teacher, spiritual mentor and shepherd. Karel Reban the pedagogue influenced among others Vladimír Boublík, Karel Flossman, Jaroslav Kadlec and Miloslav Vlk.[28]

The canon Antonín Jarolímek: He was born on 21st May 1894 in a small village of Vilín in the municipality of Chyšky in the north of the region of South Bohemia. In 1917 he finished his study of theology and was ordained on 17th June 1917. He served as a chaplain in Sušice and later in Albrechtice u Sušice, where he also worked as an administrator. In Albrechtice, he later became a parish priest (from 1st February 1921), a position he then also held in Bělčice (from 1st October 1931). He was appointed a canon on 5th October 1948, however the installation never occurred. He therefore served as a chaplain and the administrator of the deanery (from 1st December 1948) and an honorary canon (from 21st December 1948). On 1st December 1950 he became the administrator in Třeboň. He died on 23rd August 1970. This canon was unfortunately caught in a series of lawsuits with the so-called assistants of bishops, which affected the Diocese of České Budějovice and the cathedral chapter. On 19th September 1951, several associates of bishop Hlouch were convicted. Among those was the secret vicar general, Antonín Jarolímek, who was sentenced to 13 years. The prefect and spiritual of the seminary in České Budějovice, Václav Říha, got 12 years and died in the Mírov prison in September 1956, age 33. The rector of the seminary, Augustin Malý, was sentenced to 10 years and the former rector, Josef Šídlo, to 11 years in prison.[29]

The canon Václav Bártl: He was born on 25th September 1890 in Hlavatice u Sedlece near České Budějovice as a Czech national. He finished his study of theology in České Budějovice in 1916 and was ordained on 4th June the same year. He went to serve as a chaplain in Jindřichův Hradec and as a dean in Stráž nad Nežárkou. He later became the vicar in Třeboň (from 1st January 1943). He was appointed as

[28] Archives of the Bishopric in České Budějovice. *Fund Monsignore Reban.* And KADLEC, Jaroslav. *Českobudějovická diecéze* [Diocese České Budějovice]. p. 59.

[29] Archives of the Bishopric in České Budějovice. *Fund Monsignore Reban.* KADLEC, Jaroslav. *Českobudějovická diecéze*. And KADLEC, Jaroslav. *Českobudějovická diecéze [Diocese České Budějovice]*.p. 59. And BALÍK, Stanislav a Jiří HANUŠ. *Katolická církev v Československu 1945-1989* [The Catholic Church in Czechoslovakia 1945- 1989]. Brno, 2013. pp.111-119.

a canon on 5th October 1948, but the installation did not go through. He was then appointed as an honorary canon and the rector of the Church of the Lord's Heart (Srdce Páně) in Budějovice (from 21st December 1948). He was also the administrator in Lomnice nad Lužnicí (1st April 1951), in the village of Dolní Slověnice near Lišov (1st October 1958) and in Novosedly (10th December 1959). He went into retirement on 1st August 1964 and died on 25th May 1967 in Lomnice nad Lužnicí.[30]

Even with all the political, cultural and societal changes, the continuity of the Cathedral Chapter of St. Nicholas in České Budějovice was never severed, although its functioning was somewhat hampered by state intrusion. The chapter falls under the authority of the bishop of the diocese and today functions as a separate legal entity. Its mission is to celebrate glorious masses in the cathedral, foster the solemnity and beauty of the liturgy and attend to any other matters determined by the bishop. In the year 1871 (6th October), the Kaiser Franz Joseph I authorised the founding of the institution of honorary canons of the chapter of České Budějovice. These canons are awarded their honorary title for exemplary service. Since its founding, the chapter had 91 resident and 57 honorary canons.

Conclusion

To sum up, we can say that the words of reflection said by Bishop Josef Hlouch in early January 1948 were almost prophetic: "*Today we will set our course. When we start walking with the Our Lord, we cannot choose the way of comfort. Jesus – the Path – started in Bethlehem, in a barn on the hay. Let begin our way as unwise (people), but wise ones! We are looking, with bated breath, on the unknown future humiliating our human pride: What shall it bring us? Harvest or poverty? Peace or war? Blessing or curse? Moreover, we still forget how wrong we are. The year alone does not bring us anything. What happens will be the result of God's will or what He allows to happen, and what we deserve or we draw down on us.*" As a certain message also for our future, let us once more repeat the words from the legend regarding the life of the late Bishop Josef Hlouch, which he delivered after his return to the Diocese. These words corroborate his unwavering attitude during the difficult trials following February 1948: "*When the time comes to confess whether or not you believe, just say: Yes, I believe. Or would you be ashamed of it in front of someone? Or would you be afraid of someone? Or would you lose something? Can you lose more than the love of God than lose Christ? Can you afford to lose the one for whom millions went to their executioners with songs on their lips as if they were going to a feast, can you be ashamed of such person? Well, who has been ever bigger (than Christ)? Who has ever loved more? Who could ever say, 'I'm the Right'? Who could ever say, 'I'm the Life'? Who could ever say, 'Who follows me shall not walk in the darkness'? Who could ever say, 'Who eats my flesh shall live an eternal life, and I will raise him up on the last day'? The only answer is possible and reasonable: 'What can separate me from the*

[30] Archives of the Bishopric in České Budějovice. Personnel Fund. Priesthood registry I. And KADLEC, Jaroslav. *Českobudějovická diecéze [Diocese České Budějovice]*.p.59 .

love of Christ'? Neither life, nor death, nor any creature. I shall not sell my God for any ludicrous lump of gold or glory or any mud clod ..."[31]

BIBLIOGRAPHY

BALÍK, Stanislav a Jiří HANUŠ. *Katolická církev v Československu 1945-1989* [The Catholic Church in Czechoslovakia 1945- 1989]. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2013.

Catalogus saecularis et regularis cleri dioeceseos Bohemo-Budvicensis for Anno Domini 1948 (furthermore referred to as CCB 1948).

FIALA, Petr. *Český politický katolicismus 1848–2005* [Czech Political Catholicism 1848-2005], Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008.

GABRIELOVÁ, Petra. *Biskup Josef Hlouch ve vybraných dokumentech Státní bezpečnosti* [Bishop Josef Hlouch in the selected documents of State Security Service], in: Sborník archivu bezpečnostních složek 10/2012, Prague, pp. 171-190.

HOBIZAL, František. Osobní svědectví [Personal testimony]. Author's archive.

KADLEC, Jaroslav. *Českobudějovická diecéze* . [Diocese České Budějovice], České Budějovice: Sdružení sv. Jana Neumanna, 1995.

MACHULA, Tomáš. *Deset let Teologické fakulty Jihočeské univerzity: Teologické studie* [The ten years of Faculty of Theology of University of South Bohemia in České Budějovice: theological studies]. České Budějovice: Faculty of Theology, University of South Bohemia in České Budějovice, 2001.

SVOBODA, Rudolf. *Johann Prokop Schaffgotsch: das Leben eines böhmischen Prälaten in der Zeit des Josephinismus*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015.

SVOBODA, Rudolf. *Počátky českobudějovické diecéze* [The beginnings of the diocese České Budějovice]. Prague: Vyšehrad, 2014.

VAŠKO, Václav. *Neumlčená: Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce I* [Not Silenced: The Chronicle of the Catholic Church in Czechoslovakia after the Second World War I.], Prague: Zvon, 1990.

VAŠKO, Václav: *Dům na skále 1, Církev zkoušená: 1945 – začátek 1950* [House on the Rock 1, Church Tested: 1945 – beginning of 1950], Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008.

VEBER, Tomáš. *Dvě století dějin kněžského českobudějovického semináře (1803-1950)* [Two centuries of priestly seminary in České Budějovice]. Nakladatelství Růže: 2013.

WEIS, Martin. *Josef Hlouch. Pastýř a homiletik* [Josef Hlouch. Shepherd and Homilist], Prague: 2016.

WEIS, Martin. Ty ještě věříš, soudruhu? [You still believe in God, comrade?] Studia Theologica 1/2009, pp. 60-69.

CIC 1917, Chapter VII, Sitting impeded by the vacancies by Vicario Capitulari, Can. 429 et seq.

Státní okresní archiv [State District Archives] (SOkA) Tábor, Fund Okresní národní výbor [District National Committee] Soběslav, materials of the State Office of Church Matters, Box No. 22, Inv. No. 206, Signature 370, File 1950, letter dated from February 27th, 1950 under the Ref. No. 371/5-25/2-1950-I/5 typescript, originally initialled.

Státní oblastní archiv [State Regional Archives] SOA Třeboň, Fund Jč KNV Č. Budějovice, Box No. 363, Signature 290/2, original telex number 173, no date.

Státní oblastní archiv [State Regional Archives] SOA Třeboň, Fund JČ KNV Č. Budějovice, Box No. 84, Signature 370, copy (the so-called carbon copy), not initialled.

Státní okresní archiv [State District Archives] SOKA Jindřichův Hradec, Fund ONV Třeboň, Box No. 467, Inv. No. 776, Signature 290.3, letter of the Regional Church Secretary of August 2nd, 1951, typescript, initialled.

Státní okresní archiv [State District Archives] SOkA Jindřichův Hradec, Fund ONV Jindřichův Hradec, Box No. 58, Signature 290.2, typed document from February 18th, 1952, original, signed.

[31] Cf. the relevant passages from the homily of Bishop Hlouch in: WEIS, Martin, *Josef Hlouch. Pastýř a homiletik* [Josef Hlouch. Shepherd and Homilist], Prague 2016.

Státní oblastní archiv [State Regional Archives] SOA Třeboň, Fund KNV Č. Budějovice, Box No. 364, Signature 290.2, Schedule of the "Action Plan", typescript, original.
Státní okresní archiv [State District Archives] SOkA Jindřichův Hradec, Fund ONV Třeboň, Box No. 467, Inv. No.776, Signature 290.3, report on the course of the "H" action from April 15th, 1952.
Archives of the Bishopric in České Budějovice. Personnel Fund. Priesthood registry I.
Archives of the Bishopric in České Budějovice. Fund Monsignore Reban.
Státní oblastní archiv [State Regional Archives] SOA Třeboň, Fund Cathedral Chapter. 1949- 1989. Report from April 13th, 1950.
Státní oblastní archiv [State Regional Archives] SOA Třeboň, Fund Cathedral Chapter. Box 1949- 1989.
Státní oblastní archiv [State Regional Archives] SOA Třeboň, Fund Bishopric, Box No. 954, sig. I-D-2, years 1909-1943.

Online: http://www.catholic-hierarchy.org

Wychowanie telewizyjne – autorytety i idole?

WIESŁAW PIEJA
Tarnowska Szkoła Wyższa
Wydział Pedagogiki, Tarnów

Abstract: *John Paul II encouraged the evangelisation of the media so that the so-called idols, and emphasize authority. The Church emphasizes that mass media as well as school and environment influence the formation of children and young people, and parents should participate in this process and use them wisely. Parents should instill children's principles and also influence the reception of programs by children. The comment of Pope John Paul II on moral responsibility is as follows: "And I myself, on a similar occasion, emphasized that the family" should be able to count largely on goodwill, fairness and a sense of responsibility on the part of professionals dealing with media publishers, writers, producers, directors, playwrights, rapporteurs, commentators and actors. That is why the Church fulfills her duty, if he constantly devotes attention to employees in this field, while encouraging and supporting Catholics, who feel called to it and have the right data to get involved in this delicate activity.*

Keywords: *Authority. Idol. Education. Operations. Public opinion. The crisis of authority. Educational authority.*

W filozofii autorytet jest rozumiany jako właściwość osobowa. Zawsze jest związany z faktem, że dana osoba „wciela w siebie" i „uobecnia sobą" jakieś ideały i wartości – przede wszystkim prawdy, dobra i piękna.[32] Z personalistycznego punktu widzenia autorytet odnosi się do osobowego poznania oraz wizji świata ukształtowanej zależnie od relacji międzyosobowych. Osoba będąca autorytetem wpływa swoimi cechami (dostarcza „gotowych" wzorców zachowań, podpowiada je, sugeruje itp.) na zachowania osoby autorytaryzowanej.

Zamiast wychowania – *operacje*?

Telewizja, ze względu na swój charakter oddziaływania na ludzi, jeśli tak można powiedzieć – „operuje" zarówno autorytetami ludzkimi, jak i w jeszcze większym stopniu idolami. Można zatem powiedzieć, że owe „operacje" są jakimś nowym rodzajem *oddziaływania*. To *oddziaływanie* medialne dziś staje się w większym lub mniejszym stopniu albo dobrym, albo złym wychowaniem.[33]

Telewizja – ze względu na swą strukturę i sposoby oddziaływania – wielorako *operuje* dziś zarówno ludźmi – twórcami i odbiorcami, jak i coraz doskonalszym sprzętem. *Operuje* też zróżnicowanym światem wartości i antywartości. Wszystko

32 SIMON, Y.R.: *General Theory of Autority*, Notre Dame 1962, s. 4nn.

33 DROŻDŻ, M.: *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Biblos, Tarnów 2005, s. 82.

to służy rozlicznym *operacjom,* czyli informacjom, manipulacjom, reklamie, walce politycznej, presjom ekonomicznym itp. Wszystko to odbywa się przeważnie w obszarach pomiędzy prawidłami fascynacji i uprzedmiotowienia.[1] Często jest to złożone oddziaływanie depersonalizujące, a więc ze swej natury antywychowawcze.

Wiemy z personalistycznych teorii wychowania, że wychowanie jest czymś z gruntu osobowym. Ze względu na zróżnicowany świat wartości, jakie „sobą prezentuje" osoba, możemy mówić o autorytecie rodzicielskim (ze względu na godne macierzyństwo i ojcostwo), o autorytecie zawodowym (ze względu na profesjonalizm i znawstwo danego zawodu), autorytecie religijnym (ze względu na świętość osobistą i pełnione funkcje religijne), autorytecie wychowawczym (ze względu na siłę oddziaływania wychowawczego), autorytecie społecznym (z tego względu, że dana osoba cieszy się zasłużonym prestiżem społecznym) itp.[2] Dziś – po wielu specjalistycznych badaniach medialnych widomo, że telewizje nie są zainteresowane kreowaniem prawdziwych autorytetów wychowawczych. Są zatem szeroko zainteresowane kreowaniem idoli i celebrytów.[3]

O idolach mówi się przeważnie w naukach pedagogicznych. Słowo to wskazuje jakiś „wzór" zachowania – przeważnie w określonej dziedzinie ludzkiego życia (np. w modzie muzycznej, w kulturze masowej, w subkulturach młodzieżowych itp.). Najszersze jest znaczenie potoczne jakie nosi w sobie idol. Jest utożsamiany z całokształtem poglądów na świat, na życie, a przede wszystkim na „modę" zachowań i wzorców artystycznych. Przeważnie „idol" jest reprezentantem jakieś – często niewyjawianej otwarcie – jakiejś ideologii.[4]

Trzeba powiedzieć za Karlem Popperem, że media, a zwłaszcza telewizja – wpycha miliony ludzi w obszar „pomiędzy optymizmem a pesymizmem".[5] Chodzi o to, że telewizja dziś uczy nas postaw ambiwalentnych oraz totalnej relatywizacji życia. Popper pisze między innymi tak: „Przemożnym nakazem naszych inteligentów stało się pomstowanie na tak zwany przemysł kulturalny, na kicz i wulgarność. Pesymista dostrzega jedynie upadek i brak smaku, zwłaszcza w tym, co przemysł ten oferuje jako kulturę tak zwanym „masom". Optymista dostrzega także drugą stronę: miliony kupionych płyt z najpiękniejszymi dziełami Bacha, Mozarta, Beethovena, Schuber-

1 Por. MROCZKOWSKI, I.: *Między fascynacją i uprzedmiotowieniem,* w: Ethos 11 (1998) nr 3. s. 189-202.

2 W znaczeniu ścisłym a. jest osoba, która – dzięki zespołowi cech psychicznych lub szczególnych kompetencji w danym zakresie – wpływa na kształtowanie się sądów, postaw czy zachowań innej osoby lub grupy społecznej; osoba ta stanowi główny człon relacji autorytarialnej. Oprócz tej relacji (1) oraz osoby występującej jako autorytet; (2) – wziętej wraz z zespołem jej własności relatywnych; (3), w pełną strukturę sytuacji autorytarialnej wchodzą nadto: osoba uznająca autorytet, czyli autorytaryzowana (4) – łącznie z zespołem własnych cech relatywnych, jak zaufanie, respekt; (5), środowisko społeczne (6); powoływanie się autorytaryzowanego na osobę autorytaryzującą, czyli tzw. argumentacja z autorytetu; (7) oraz zespół uwarunkowań autorytetotwórczych, np. zależność zawodowa. Por. HERBUT, J. – MAJDAŃSKI, S.: *Autorytet*, w: J. Herbut (red), *Leksykon filozofii Klasycznej,* Lublin 1997, s. 68-70.

3 HERBUT, J.: *Ideologia*, w: w: J. Herbut (red), *Leksykon filozofii Klasycznej,* Lublin 1997, s. 288-289.

4 HERBUT, J.: *Ideologia*, w: w: J. Herbut (red), *Leksykon filozofii Klasycznej*, Lublin 1997, s. 288-289.

5 POPPER, K.: *W poszukiwaniu lepszego świata, Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, Warszawa 1997, s. 62.

ta — a więc największych z największych; a liczba ludzi, którzy nauczyli się kochać i uwielbiać tych wielkich kompozytorów i ich cudowną muzykę, stała się niezmierzona.[6]

Nieco dalej Popper wyjaśnia, że musi się „zgodzić się z pesymistami, gdy zwracają uwagę na to, że przedstawiając w filmach i telewizji brutalność i przemoc uczymy nasze dzieci brutalności i przemocy. Ten sam zarzut, niestety, dotyczy także współczesnej literatury. Jako optymista uważam jednak, że mimo naszego propagowania przemocy istnieje jeszcze wielu dobrych i gotowych spieszyć z pomocą ludzi. I mimo niekiedy dość przekonywającej propagandy pesymistów kulturalnych, jest jeszcze wielu ludzi, których życie cieszy. Pesymiści zwracają uwagę na polityczną demoralizację, na lekceważenie praw człowieka, które wszyscy uważamy już za zagwarantowane. Słusznie".[7]

Ambiwalencja wobec autorytetów

Nie jest tajemnicą, że to telewizja ostatnich dwudziestu lat nauczyła ludzi postaw ambiwalentnych. Nauczyła także zachowań ambiwalentnych wobec autorytetów. Z jednej strony współczesny człowiek autorytety gwałtownie odrzuca i atakuje, a z drugiej autorytetów pilnie poszukuje. Z jednej strony człowiek ten bardzo potrzebuje i szuka autorytetu, kiedy wyraża uznanie dla kompetencji wszelkiego rodzaju „ekspertów", kiedy domaga się silnych osobowości, będących większym dlań magnesem, niż programy rzeczowe. Z drugiej strony zajmuje on wobec autorytetu postawę nieufną i obronną. Obawia się, by autorytet nie wkroczył natarczywie w sferę jego osobowej prywatnej egzystencji. Postawa ta jest rezultatem gorzkich doświadczeń z przeszłości, kiedy „tak zwane autorytety" dokonywały nadużyć, przekraczając granice swoich kompetencji. Poza tym rozwój w społeczeństwach informatycznych stwarza okazję do działań manipulacyjnych wobec człowieka. Człowiek współczesny obawia się zagrożenia swej osobowej wolności.[8] Nie kwestionuje on zasady całkowitej wierności sumieniu, ale wielokrotnie dokonuje w niej „sytuacyjnych wyłomów".

Już potoczna obserwacja kultury medialnej wskazuje nam fakt, że media „posługują" się w swym funkcjonowaniu zarówno autorytetami, jak i w jeszcze większym stopniu „idolami". Można nawet mówić o zjawisku „idologizacji" mediów. W tym wypadku „idol" to osoba, – jak się to mówi – „wykreowana" przez media, popularna, przedstawiana tak, żeby była powszechnie lubiana, aprobowana, i konsekwentnie – naśladowana w jakiejś dziedzinie życia i ze względu na swą popularność w kulturze masowej. Z tego powodu mówi się, że „idol" nie jest niczym innym jak „gwiazdą" pop-kultury, muzyki, sportu, filmów, teatru, przekazów informacyjnych, itp.. "Idol-gwiazda" jest zatem „kimś" koło którego nie można przejść obojętnie: wzbudza kon-

6 POPPER, K.: *W poszukiwaniu lepszego świata, Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, Warszawa 1997, s. 62.

7 POPPER, K.: *W poszukiwaniu lepszego świata, Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, Warszawa 1997, s. 62.

8 ROSIK, S.: *Związek autorytetu i wolności sumienia*, w: tenże, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 213.

trowersje, gorszy, wzywa do naśladowania w stroju i w zachowaniach, budzi sympatię, wywołuje masowy entuzjazm itp. Z tego też powodu możemy się zająć krótkim naszkicowaniem różnic pomiędzy osobami z autorytetem, a idolami w mediach, przede wszystkim w telewizji.

Nowy areopag i pilna potrzeba nowej opinii publicznej

Świat mediów stanowi dziś swoisty „aeropag" w którym spotykają się zarówno godne naśladowanie „autorytety", jak i ludzie bardzo popularni, ale żyjący życiem w stylu „idola". Nie ulega wątpliwości, że zarówno jedni, jak i drudzy mają swój wpływ na ludzi – odbiorców, tak w znaczeniu dobrych oddziaływań, jak i oddziaływań złych, wymanipulowanych, gorszących.

Encyklika *Redemptoris missio* Jana Pawła II zdaje się streszczać długą dyskusję na temat nowych „areopagów" dzisiejszego świata. Dokument ten mówi: „Pierwszym „areopagiem" współczesnym jest *świat środków przekazu*, który jednoczy ludzkość i czyni z niej, jak to się określa, „światową wioskę". Środki społecznego przekazu osiągnęły takie znaczenie, że dla wielu są głównym narzędziem informacyjnym i formacyjnym, przewodnikiem i natchnieniem w zachowaniach indywidualnych, rodzinnych, społecznych. Przede wszystkim, nowe pokolenia wzrastają w świecie uwarunkowanym przez mass-media. „Areopag" ten został, być może, nieco zaniedbany (...). Chodzi o fakt głębszy, gdyż sama ewangelizacja współczesnej kultury zależy w wielkiej mierze od ich wpływu. Nie wystarcza zatem używać ich do szerzenia orędzia chrześcijańskiego i Magisterium Kościoła, ale trzeba włączyć samo orędzie w tę „nową kulturę", stworzoną przez nowoczesne środki przekazu. Jest to problem złożony, gdyż kultura ta rodzi się bardziej jeszcze aniżeli z przekazywanych treści, z samego faktu, że istnieją nowe sposoby przekazu z nowymi językami, nowymi technikami, nowymi postawami psychologicznymi. Mój Poprzednik Paweł VI mówił, że „rozdźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów", i dziedzina środków przekazu potwierdza w pełni ten osąd" (EN 20).

Mając na myśli znaczenie „areopagów" i „starcia" w nich autorytetów i idoli, w orędziu skierowanym do młodzieży w 1997 roku Jan Paweł II stawia pytanie" „Pytam was — czy lepiej zgodzić się na życie pozbawione ideałów, na świat zbudowany wyłącznie na obraz i podobieństwo człowieka, czy ofiarnie szukać prawdy, dobra, sprawiedliwości, pracować dla świata, który będzie odbiciem piękna Bożego, nawet za cenę ciężkich prób, którym trzeba stawić czoło?"[9]

Pytanie o znaczenie autorytetów i sztucznie „wykreowanych idoli jest głownie pytaniem antropologicznym i etycznym, a dopiero wtórnie medialnym. Podkreśla to Jan Paweł II na przykład w orędziu pt. *Środki społecznego przekazu w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży*" w 1985 roku, kiedy pisze: „Zawsze losy człowieka decydowały się na polu prawdy, wyboru, jakiego on sam, mocą wolności pozostawionej mu przez Stwórcę, dokonuje pomiędzy dobrem a złem, światłem a ciemnością. Dziś jednak stajemy wobec przejmującego i bolesnego zjawiska: coraz większa jest

9 JAN PAWEŁ II: *Nauczycielu, gdzie mieszkasz? Chodźcie a zobaczcie!*", nr 3. In: "L Osservatore Romano" (wydanie polskie) 1996 nr 10.

ilość ludzi, którzy tego wyboru nie mogą swobodnie dokonać, ponieważ żyją w jarzmie ustrojów autokratycznych, są przytłoczeni systemami ideologicznymi, manipulowani przez totalizującą naukę i technikę, uzależnieni od mechanizmów rządzących społeczeństwem prowokującym zachowania coraz bardziej bezosobowe."[10]

Należy podkreślić, że owa totalizująca siła rożnego rodzaju idoli staje się źródłem deformacji doświadczenia wolności. Idolizacja proponowana przez telewizje prowadzi do pytań, jakie postawił także Jan Paweł II: „Czy mass-media rzeczywiście odpowiadają pokładanym w nich oczekiwaniom, czy są czynnikami, które sprzyjają realizowaniu się człowieka w jego „odpowiedzialnej wolności"? Jak wyrażają się środki przekazu lub jak są stosowane dla realizacji człowieka w wolności i jak rozwijają wolność? W istocie przedstawiają się one jako rzeczywistość „siły wyrazu", a często – pod pewnym względem – jako „narzucenie", skoro dzisiejszy człowiek nie może stworzyć wokół siebie pustki, ani ukryć się w izolacji, co równałoby się pozbawieniu kontaktów, bez których człowiek nie może się obyć".[11]

Często mass-media są wyrazem władzy, która staje się ciemiężycielem, szczególnie tam, gdzie nie dopuszcza się istnienia pluralizmu. Może to nastąpić nie tylko tam, gdzie w wyniku dyktatury, spod jakiegokolwiek znaku, wolność faktycznie nie istnieje, ale tam również, gdzie mimo jakiegoś zachowania wolności towarzyszy jej bez przerwy rozwinięte na wielką skalę szukanie korzyści oraz jawne lub ukryte naciski. Odnosi się to szczególnie do pogwałcenia praw wolności religijnej, ale również dotyczy innych sytuacji ucisku, które z różnych powodów bazują w rzeczywistości na instrumentalizacji człowieka.

W orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w 1995 Jan Paweł II przestrzega: „Problem ten jest tak poważny w naszym społeczeństwie, które zbyt często wydaje się czerpać negatywne wzorce z obrazów proponowanych codziennie przez kino, podobnie zresztą jak przez telewizję i prasę, że odczuwam potrzebę zwrócenia się raz jeszcze z gorącym apelem zarówno do ludzi odpowiedzialnych za tę dziedzinę, aby w swojej pracy kierowali się kryteriami profesjonalizmu i odpowiedzialności, jak i do odbiorców, aby przyjmowali postawę krytyczną wobec coraz bardziej agresywnych propozycji mass-mediów, w tym także kina, i umieli odróżnić treści, które mogą ich wzbogacić, od innych, potencjalnie szkodliwych.[12]

Z aksjologicznego punktu widzenia prawdziwe autorytety osobowe są wpisane w zdrową opinię publiczną, natomiast idole są integralnym elementem każdej manipulacji. W orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w 1986 roku Jan Paweł II w areopagu medialnym stawia także opinie publiczną: „Opinia publiczna" polega na wspólnym i zbiorowym sposobie myślenia oraz odczuwania mniej lub bardziej licznej grupy społecznej, w określonym miejscu i czasie. Odzwiercie-

[10] JAN PAWEŁ II: *Orędzia – Środki społecznego przekazu w służbie młodzieży*, nr 3. In: https://papiez.wiara.pl/doc/378871.Srodki-spolecznego-przekazu-w-sluzbie-chrzescijanskiej-promocji/2 (12.04.2018).

[11] JAN PAWEŁ II: *Orędzia – Środki społecznego przekazu w służbie młodzieży*, nr 3. In: https://papiez.wiara.pl/doc/378871.Srodki-spolecznego-przekazu-w-sluzbie-chrzescijanskiej-promocji/2 (12.04.2018).

[12] JAN PAWEŁ II: *Orędzia – „Kino nośnikiem kultury i wartości*, nr 1. In: https://papiez.wiara.pl/doc/378881.Kino-nosnikiem-kultury-i-wartosci (04.05.2018).

dla ona to, co ludzie powszechnie myślą na jakiś temat, o jakimś wydarzeniu lub jakiejś sprawie posiadającej pewne znaczenie. Opinia publiczna powstaje w ten sposób, że znaczna ilość ludzi przyswaja sobie i uznaje za prawdziwe i słuszne to, co myślą i mówią pewne osoby lub grupy cieszące się szczególnym autorytetem kulturalnym bądź moralnym. Widać więc, jak poważna odpowiedzialność spoczywa na tych, którzy ze względu na swe wykształcenie i prestiż kształtują opinię publiczną lub w jakimś stopniu zgodny z tym, co prawdziwe i słuszne, od tego bowiem, co myślą i odczuwają, zależy ich postawa moralna. Jest ona prawidłowa wtedy, gdy sposób myślenia jest zgodny z prawdą".[13]

Trzeba tu podkreślić, że opinia publiczna wywiera wielki wpływ na sposób myślenia, odczuwania i postępowania tych osób, które — czy to ze względu na młody wiek, czy to z powodu niedostatecznej kultury — nie są zdolne do sformułowania samodzielnych osądów krytycznych. Istnieje zatem wielu ludzi, którzy myślą i postępują według powszechnie panującej opinii, gdyż nie stać ich na krytyczny osąd.[14]

Tak zwany kryzys autorytetów

W naukach pedagogicznych, także w pedagogice mediów, dosyć szeroko mówi się dziś o kryzysie autorytetów.[15] W rzeczywistości jest to kryzys człowieka jako człowieka oraz związany z nim kryzys aksjologiczny. Wystarczy pobieżnie zapoznać z emitowanymi przez telewizję obrazami, przeanalizować komentarze i lansowane opinie, przestudiować zachowania poszczególnych bohaterów filmowych, wypowiedzi publiczne spikerów, dziennikarzy – to z łatwością zapoznamy się z ich preferencjami politycznymi, a jeszcze głębiej – z ich opiniodawczym światopoglądem. Kryzys widoczny jest gołym okiem nie tylko w tym, co ludzie ci głoszą, ale jeszcze bardziej w tym, komu służą i jakie wartości – a nawet wprost – antywartości preferują.

Powstaje zatem poważny problem, a mianowicie to, na bazie czego rodzą się owe preferencje telewizyjne? Szczegółowa analiza zachowań ludzi mediów prowadzi do jednoznacznej odpowiedzi.[16] Jest to zjawisko medialnej akceptacji wszelkiego pluralizmu w imię błędnie rozumianej wolności. Ów kryzys związany jest najpierw z koniunkturalnym traktowaniem człowieczeństwa – swojego i innych ludzi poddawanych nieustannej manipulacji, pod pozorami szczerości i autentyzmu. Konsekwencją tego jest szeroki świat etyk sytuacyjnych i wynikających z nich zachowań relatywistycznych i permisywnych.

U podstaw dzisiejszego kryzysu w codziennych przekazach telewizyjnych – przy zachowaniu świadomości, że telewizja jest potężnym medium oddziałującym na ludzi – jest lansowanie konwencjonalizmu moralnego. Na zjawisko to obecne w naszej kulturze zwrócił uwagę już dawno temu znany moralista i fenomenolog

13 JAN PAWEŁ II: Orędzia – *Kształtowanie opinii publicznej*, nr 2. https://papiez.wiara.pl/doc/378872.Ksztaltowanie-opinii-publicznej/2 (06.05.2018).

14 JAN PAWEŁ II: Orędzia – *Kształtowanie opinii publicznej*, nr 2. https://papiez.wiara.pl/doc/378872.Ksztaltowanie-opinii-publicznej/2 (06.05.2018).

15 Por. BABOLIN, S.: *Produzione di senso,* Roma 1998, s. 34nn.

16 Por. DROŻDŻ, A.: *Permisywizm moralny*, Kielce 2005, s. 48nn.

Dietrich von Hildebrand. Kryzys ten określił mianem „herezji etosu". Jego zdaniem spotyka się ją u przeciętnych chrześcijan. Nie jest to herezja we właściwym sensie. Ludzie ci, którzy w nią popadli, często są obojetni religijnie. Całe ich odniesienie do nadprzyrodzonej sfery posiada charakter konwencjonalny. Także ich posłuszeństwo wobec Kościoła nie różni się w swej jakości od lojalności wobec władzy świeckiej. Ich stosunek do Bożych przykazań nie jest praktycznie inny niż stosunek do reguł społecznej konwencji, dotyczącej dobrych manier, chociażby teoretycznie tego rodzaju różnicę uznawali. Brakuje im w pełni zmysłu nadprzyrodzonego; nie mają też żywego stosunku do natchnień Pisma św., do liturgii i do Kościoła. W kodeksie moralnym, jaki rządzi ich życiem, zawarte są normy czysto światowe. Wobec wielkości doczesnych okazują czołobitność, a powodzenie wywiera na nich wpływ magiczny. Swoją postawą absolutnie nie różnią się od ludzi areligijnych. Świadomość ich i nastawienie w pełni odbiegło od słów Chrystusa, skierowanych do autentycznych Jego wyznawców: „Gdybyście byli ze świata, świat miłowałby, co jego jest, ale skoro nie jesteście ze świata, ale ja was ze świata wybrałem, dlatego znienawidził was świat".[17]

S. Rosik uważa, ze omówione powyżej zjawiska stanowią wystarczającą rację moralnego zagubienia dzisiejszego człowieka, czyli są oznakami prawdziwego kryzysu. Straciwszy jasne rozpoznanie obiektywnego kryterium dobra, wyciszając w sobie ostre poczucie winy i zła moralnego, ustawiając się czysto konwencjonalnie do reguł postępowania moralnego – człowiek kultury telewizyjnej zdany jest wyłącznie na autonomiczne i samowolne rozstrzyganie swego życiowego losu i kierowanie się przy tym splotem otaczających go okoliczności i sytuacyjnych warunków. To one urastają w jego życiu do rangi decydującej normy, one narzucają kierunek i zobowiązanie, decydują o moralnych rozstrzygnięciach, dalekich od obiektywnych wymagań porządku moralnego.[18] Powstaje zatem pytanie: jakie rodzą się stąd konsekwencje praktyczne?

Pierwszą konsekwencją jest relatywizm etyczny[19]. Kto nie uwzględnia faktu, iż człowiek w każdej sytuacji i we wszelkich możliwych okolicznościach życiowych – jest rozumną osobą, zasadniczą podstawą normatywną swych działań, ten musi swój etyczny indywidualizm podnieść na piedestał decydującej normy i zrelatywizować swoje czyny i swoje cele. Wówczas sytuacja stanowić będzie pewnego rodzaju „cenę ulgową" dla jego zamiarów, motyw, by pójść w życiu po linii najmniejszego oporu, usprawiedliwienie uchylenia się od ofiary i heroizmu. W ostatecznych konsekwencjach postawa taka prowadzi do anarchii, bo parawan sytuacyjnych, subiektywnych decyzji uwalnia *de facto* od przyjęcia prawa moralnego i obowiązku poddania się jego obiektywnemu imperatywowi.

Po drugie – programy telewizyjne, w imię komercyjnych – finansowych korzyści i dla „przypodobania się ludziom (a badania preferencji moralnych odbiorców są prowadzone systematycznie, ale głośno i nich się nie mówi) – generalnie pozostawiają odbiorców w świecie subiektywistycznych ocen. Szkodliwość moralna takiego

17 HIIDEBRAND, D.: *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Diisseldorf 1957 s. lln.

18 ROSIK, S.: *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 16.

19 Por. DROŻDŻ, A.: *Permisywizm moralny*, Kielce 2005, s. 8inn.

nastawienia jest prawie oczywista. Subiektywizm ocen i przekonań usprawiedliwia najbardziej laksystyczne i utylitarne rozwiązania. Jeżeli człowiek nie może odnaleźć stałej podstawy normatywnej lub podstawą tą jest jego indywidualistyczny aprioryzm, z wielką łatwością może sobie później wytłumaczyć kłamstwo, zdradę małżeńską, odejście od wiary, eutanazję, przerwanie ciąży, zagarnięcie mienia społecznego itp. Ów oportunizm w stosunku do okoliczności, to subiektywne mniemanie, iż dobrem jest to, co mnie *hic et nunc* odpowiada, jest egoistycznym utylitaryzmem, nieprzyswajalnym w ramach życia społecznego i właściwie pojętego stosunku do Boga. Taka filozofia życia wiąże się również z ateistycznym egzystencjalizmem. Już pod koniec lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku J. Kunićić pisał: „Widać więc, jak groźna i głęboko w psychikę ludzką sięgająca jest owa dezorientacja moralnej świadomości. Równa się ona zachwianiu całego porządku moralnego i w pewnym sensie jakiemuś moralnemu sieroctwu zagubionego współczesnego człowieka[20]

Renata Galcewa, znana myślicielka rosyjska, pisze dosyć szeroko o praktycznych konsekwencjach takiego kryzysu moralnego. Mówi między innymi tak: „W ciągu ostatnich dwóch wieków – według Maurice'a Clavela, „dwóch wieków z Lucyferem" – kultura, jak mi się wydaje, przeszła rzeczywiście drogę od Lucyfera do Arimana (jeśli użyć klasyfikacji duchów zła, zaproponowanej przez mojego rodaka Wiaczesława Iwanowa). Mamy przed sobą drogę, którą przeszło bogoczłowieczeństwo od aroganckiej próby zrównania się z Bogiem do upojenia upadkiem, od współzawodnictwa ze Stwórcą do bezpośredniej deśtrukcji człowieka. Przy czym początkowa nieśmiała niewiara, kiedy dusza, utraciwszy wiarę, tęskni jeszcze za świętością, została zastąpiona złośliwym triumfem niewiary i nienawiści wobec sacrum."[21]

Nieco dalej, mając ma myśli oddziaływanie współczesnej telewizji, pisze: „Proszę zwrócić uwagę, jaki to typ bohatera buszuje po stronicach współczesnych utworów literackich, patrzy na nas z ekranu, prezentuje się na scenie teatralnej. A na estradach? Nieludzkie, małpie konwulsje, rytmiczny grzmot, który godzi w biologiczną naturę ludzkiego organizmu, siarczane kłęby dymu wokół „artysty" i wreszcie szaleńcza psychoza wielotysięcznych tłumów. Jest to prawdziwy świat piekielny, sabat (sami uczestnicy tych rozrywek tak właśnie nazywają swoje schadzki)".[22]

Nie ulega wątpliwości – zdaniem Galcewej – że wdrażany do świadomości przez współczesną kulturę bohater naszych czasów jest istotą o zwierzęcych instynktach i wypaczonej, „cielesnej" duszy. Inaczej mówiąc, jest skrajnym przeciwieństwem bohatera tradycyjnego. „Przesłanie tego nowego agresora w naszym świecie – ciągnie Galcewa – sprowadza się do drwiny ze wszystkich dziesięciu przykazań (ich obrona stała sig dzisiaj czymś niezręcznym, nieprzystojnym). Nie kłam, nie zabijaj, nie pożądaj cudzej własności, czcij ojca i matkę, miłuj Boga, kochaj bliźniego, nie czyń sobie bożków itd. – wszystkie przykazania zostały zastąpione swymi przeciwieństwami. Wyszydza się błogosławieństwa z Kazania na Górze i praktykuje „cno-

[20] Por. KUNIĆIĆ, J.: *„Ethicae situationis" multiplex error*. „Divus Thomas" 60 (1957), s. 309.

[21] GALCEWA, R.: *Dechrystianizacja kultury wyzwaniem dla Kościoła,* w: „Znaki Czasu" 25 (1992), s. 33.

[22] GALCEWA, R.: *Dechrystianizacja kultury wyzwaniem dla Kościoła,* w: „Znaki Czasu" 25 (1992), s. 33.

ty" opozycyjne wobec czterech głównych cnót kardynalnych: roztropności, wstrzemięźliwości, sprawiedliwości, męstwa. Współczesny bohater kultury to chodząca instrukcja z zakresu bezbożnej antropologii. Jego filozofią jest *carpe diem*, ale kult przyjemności, który także jest kultem mistycznym, nie daje mu zadowolenia. Człowiek zajęty pościgiem za przyjemnościami staje się w końcu ponurym sadystą. Taki jest ostateczny warinat bohatera współczesnej telewizji".[23]

Autorytet wychowawczy ludzi „prawych sumień"

Prawdziwe wychowanie może pochodzić jedynie od ludzi o prawych sumieniach. Ludzie, z autorytetem w jakiejkolwiek dziedzinie – to ludzie o prawych sumieniach.

W dwudziestym wieku zrodziły się nowy kształt wychowania i nowa idea pedagogiki. Główną rolę kreatywną w tym procesie myśli i *praxis* odegrał nurt filozoficzno-teologiczny personalizmu, który jest mocno zakorzeniony w tradycji duchowej chrześcijaństwa. Jacques Maritain, Emmanuel Mounier i Karol Wojtyła dali najsilniejsze impulsy do nowego rozumienia pedagogiki, akcentując znaczenie człowieka jednostkowego i jego osobową wartość. To, co istotne w procesie wychowania, zachodzi pomiędzy osobami ludzkimi: relacje, więzi, komunikaty, czyny i intencje — stanowią istotny czynnik materialny konstytuujący ten proces. Jego elementem formalno-sprawczym są sami ludzie — ich spotkania oraz dialog, jaki prowadzą.

Nie to jednak stanowi najważniejszy wymiar personalistycznego pojęcia wychowania. Wskazuje na ten wymiar sama jednostkowa osoba ludzka, jej wartość i jej akty, istotnie przyporządkowane godności, będącej obiektywnym punktem odniesienia personalistycznej pedagogiki.

Personalistycznym pojęciem adekwatnie oddającym wspólnotowy sens bycia ze sobą osób ludzkich, a w szczególności wychowawców i wychowanków, jest *uczestnictwo*. „Co to znaczy: uczestniczyć? To znaczy być razem z innymi i równocześnie być sobą poprzez to «razem». Tym, co łączy ludzi, co pozwala jednym uczestniczyć w życiu drugich, jest współdzielenie dóbr, wspólne przyjęcie wartości" — mówił papież Jan Paweł II do młodych w roku 1985. Wartość podstawowa, którą dzielenie się w domu, szkole czy pracy jest główną powinnością przebywających tam osób — to prawda. Powinność ta nabiera dodatkowej wymowy, kiedy widzi się ją w kontekście oświaty, wykształcenia, nauki i szkół — wyłania się aspekt, który dla człowieka, a w sposób specyficzny dla młodego człowieka, posiada znaczenie bardzo istotne. Prawda jest światłem ludzkiego umysłu. Jeżeli od młodości stara się on poznawać rzeczywistość w różnych jej wymiarach, to w tym celu, aby posiąść prawdę: aby nią żyć. Taka jest struktura ducha ludzkiego. Głód prawdy stanowi podstawowe jego dążenie i wyraz"[24].

Za prawdą – jak to komentuje Wojciech Chudy – podąża miłość. „Dzielenie się z innymi prawdą jest komunią miłości. Miłość jest szczytem i pełnią uczestnic-

[23] GALCEWA, R.: *Dechrystianizacja kultury wyzwaniem dla Kościoła,* w: „Znaki Czasu" 25 (1992), s. 33-34.

[24] Por. JAN PAWEŁ II: List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży *Parati semper* (31 III 1985), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 6(1985) nr 1, s. 5.

twa, do którego jesteśmy wezwani jako osoby. Dla chrześcijan jest rzeczą oczywistą, że największym przykazaniem danym człowiekowi jest przykazanie miłości Boga, który jest Prawdą. Miłość w perspektywie edukacji i wychowania to nie tylko norma i cnota, lecz także środek komunikacji międzyosobowej. *Młodzi powinni nie tylko być kochani, ale i wiedzieć, że są kochani* — mówił Jan Bosko, zwany „księciem wychowawców" (łac. *educator princeps*)[25].

Educator princeps – to przede wszystkim człowieka prawego sumienia. W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II tak mówi na ten temat: "...wolność sumienia nie jest nigdy wolnością „od" prawdy, ale zawsze i wyłącznie „w" prawdzie, i także dlatego, iż Magisterium nie wprowadza do chrześcijańskiego sumienia prawd mu obcych, a tylko objawia prawdy, które sumienie powinno już znać i rozwijać je, wychodząc od pierwotnego aktu wiary. Kościół pragnie jedynie *służyć sumieniu*, pomagać mu, aby nie poruszał nim każdy powiew nauki na skutek oszustwa ze strony ludzi (por. Ef 4,14) i aby nie odchodziło ono od prawdy o dobru człowieka, ale by – zwłaszcza w sprawach trudniejszych – mogło pewną drogą dojść do prawdy i w niej trwać"(VS 64).

Nieco wcześniej w dokumencie tym czytamy o „godności sumienia", które jest zawsze źródłem siły i dynamizmu każdego autorytetu: „Jednakże źródłem godności sumienia jest zawsze prawda: w przypadku sumienia prawego mamy do czynienia z przyjętą przez człowieka *prawdą obiektywną*, natomiast w przypadku sumienia błędnego – z tym, co człowiek *subiektywnie* uważa mylnie za prawdę. Nie wolno jednak nigdy mylić błędnego *„subiektywnego"* mniemania o dobru moralnym z prawdą „obiektywną", ukazaną rozumowi człowieka jako droga do jego celu, ani też twierdzić, że czyn dokonany pod wpływem prawego sumienia ma taką samą wartość jak czyn, który człowiek popełnia, idąc za osądem sumienia błędnego".[26]

To właśnie prawidłowo „działające" sumienie pozwala człowiekowi na to, aby stawał się on autorytetem doskonaląc siebie samego moralnie: „Sumienie jako ostateczna instancja osądzająca konkretny czyn sprzeniewierza się swojej godności, gdy jest *błędne z winy człowieka*, to znaczy „gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu". Na to właśnie niebezpieczeństwo zniekształceń sumienia, zwraca uwagę Jezus, gdy napomina: „Światłem ciała jest oko. Jeśli więc twoje oko jest zdrowe, całe twoje ciało będzie w świetle. Lecz jeśli twoje oko jest chore, całe twoje ciało będzie w ciemności.

---

[25] CHUDY, W.: *Istota pedagogiki personalistycznej*, w: Ethos 75 (2005)), s. 53-54. Por. także *Szkoła katolicka w nauczaniu Kościoła. Wybór dokumentów,* red. ks. DYMER, A.: Rada Szkół Katolickich w Polsce, Szczecin-Warszawa 2002, s. 58. Por. BOSCO, G.: *Scritti pedagogici e spirituali,* Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1987, s. 294.

[26] VS 63: »Zło dokonane z powodu niepokonalnej niewiedzy lub niezawinionego błędu sumienia może nie obciążać człowieka, który się go dopuścił, ale także w tym przypadku nie przestaje być złem, nieporządkiem w stosunku do prawdy o dobru. Co więcej, dobro nie rozpoznane nie przyczynia się do wzrostu moralnego osoby, która je czyni, gdyż jej nie doskonali i nie pomaga jej zwrócić się ku najwyższemu dobru. Tak więc, zanim znajdziemy łatwe usprawiedliwienie, zasłaniając się własnym sumieniem, powinniśmy rozważyć słowa Psalmu: „kto jednak dostrzega swoje błędy? Oczyść mnie od tych, które są skryte przede mną" (Ps 19,13). Istnieją winy, których nie dostrzegamy, ale które mimo to nie przestają nimi być, ponieważ to my nie chcieliśmy dotrzeć do światła (por. J 9, 39-41)«.

Jeśli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność!" (Mt 6, 22-23)" (VS 63).

Osoba z autorytetem prawego sumienia jawi się innym jako *affirmabile.* Staje się „racją" moralnie powinnościowego charakteru sądów, zachowań i działań innych ludzi.. Przez sam fakt bycia osobą z prawym sumieniem, nawet jeśli sama od siebie nic zgoła nie czyni w kierunku, jest afirmującą zachowania innych osób.[27] Jeśli więc rolę autorytetu prawodawcy moralnego przejmuje osoba ze względu na jej godność i jeśli istotna treść nakazów sumienia wyraża powinność afirmowania osoby ze względu na przysługującą jej godność, to pomiędzy respektowaniem sądów własnego sumienia – w czym się wyraża autonomia sumienia i podmiotu działania moralnego – a respektowaniem autorytetu moralnego nie istnieje z zasady żadna opozycja. Przeciwnie, zachodzi tu wzajemne warunkowanie się, swoista współzależność. Jedynie respektując autonomię sumienia, tj. działając zgodnie z nim, respektuję godność osoby, respekt dla godności osoby zobowiązuje do respektowania autonomii sumienia, skoro respektowanie tej autonomii okazuje się pochodną respektowania godności osoby. Antynomia autorytetu i autonomii sumienia okazuje się nieporozumieniem wobec wzajemnej korelacji przeciwstawianych elementów.[28]

Autorytet ukrywa się w cieniu tajemnicy osoby. Autorytet sumienia ostatecznie staje się „moralnie prawodawczym". To on decyduje o tym, kogo afirmujemy ostatecznie afirmując osobę wraz z całą jej tajemnicą sięgającą najgłębszego wymiaru. Poprzez „głos" sumienia prawego stajemy także wobec Kogoś, kto zna i przenika bez reszty tajemnicę każdego osobowego istnienia i kto ją w każdym szczególe jej wewnętrznego krajobrazu bez reszty afirmuje – stajemy wobec Osobowego Boga.[29].

Moc autorytetu może przejawiać się jedynie wobec istot wolnych, jego decyzje nie mogą więc być narzucane, ale proponowane, ponieważ narzucone wartości nie ożywiają wewnętrznie ani jednostki, ani społeczności. Funkcja autorytetu polegałaby na tym, by nieokreślone możliwości rozwoju jednostki czy wspólnoty określić w sposób obiektywny i uzasadnić prawidłowy charakter wysuniętych wskazań. Ten punkt patrzenia na rolę autorytetu wyklucza jakąkolwiek supozycję, by mógł on ograniczać wolność ludzkąlla jeżeli uznajemy w doktrynie chrześcijańskiej zasadę równości wszystkich ludzi wobec Boga i równej godności wobec siebie, wówczas należy przyznać, że „z natury" nikt nie ma prawa dominacji nad drugim, chyba że inni przyznają mu to prawo zgodnie zresztą z prawem moralnym innego rodzaju. Tylko w ten sposób zabezpieczona bywa wolność ludzka. Autorytet w życiu społeczności nie jawi się po to, by zniszczyć wolność, ale jego sens i jego rola polega na umożliwianiu i służeniu wolności.[30]

---

27 STYCZEŃ, T.: *Autorytet religijny a wiara osobista i autonomia sumienia,* w: ZN KUL 20 (1977) nr 3-4, s. 75.

28 STYCZEŃ, T.: *Autorytet religijny a wiara osobista i autonomia sumienia,* w: ZN KUL 20 (1977) nr 3-4, s. 75.

29 STYCZEŃ, T.: *Autorytet religijny a wiara osobista i autonomia sumienia,* w: ZN KUL 20 (1977) nr 3-4, s. 81-82.

30 ROSIK, S.: *Związek autorytetu i wolności sumienia,* w: tenże, *Wezwania i wybory moralne,* Lublin 1992, s. 218-219.

Autorytet autentycznie występuje tylko tam, gdzie jest obszar wolności drugich ludzi. Nie przemoc, nie dominacja, nie egzekwowanie sankcjami swej władzy, rodzi autentyczne poczucie autorytetu po stronie podmiotu, jak i jego adresatów, ale uznanie formalne, wewnętrzne, tworzące dzięki temu z autorytetem związek wzajemny. Źródłem tego prawdziwego związku jest „prawe sumienie" i akceptacja rzeczywistych wartości. Można kogoś (np. eksperta) obdarzać szacunkiem, podziwiać jego wiedzę, ale nie uznawać go w sensie autorytetu. Uznanie autorytetu to wolna aprobata dominacji w odniesieniu do mnie i zaakceptowanie nosicielowi autorytetu mocy określania mnie w decyzjach, zachowaniach, postawach. Jest to zgoda na możliwości nawet pewnych ograniczeń z uwagi na racje, które gwarantują większą pełnię ludzką, bogatszy rozwój osobowy.[31]

Encyklika *Veritatis splenodor* mówi o źródle prawości autorytetu, czyli o sumieniu prawym: „Według słów św. Pawła sumienie w pewnym sensie stawia człowieka wobec prawa, samo stając się *„świadkiem" w jego sprawie*: świadkiem jego wierności lub niewierności prawu, to znaczy jego istotnej prawości lub niegodziwości moralnej. Sumienie jest świadkiem *jedynym*: to, co dokonuje się we wnętrzu osoby, jest zasłonięte przed oczyma jakiegokolwiek zewnętrznego obserwatora. Sumienie składa swoje świadectwo wyłącznie wobec samej osoby. Z kolei tylko ona sama zna własną odpowiedź na głos sumienia" (VS 57).

W odbiorze „autorytetu mamy zawsze do czynienia z jakąś „wzajemnością", z jakimś „dialogiem międzyosobowym". A wszystko zaczyna się i utrwala równocześnie w prawym sumieniu i do prawego sumienia u innych prowadzi: Mówi na ten temat *Veritatis splendor*" tak: „Nie sposób przecenić znaczenia tego wewnętrznego *dialogu człowieka z samym sobą*. W rzeczywistości jednak jest to *dialog człowieka z Bogiem*, Twórcą prawa, pierwszym Wzorem i ostatecznym Celem człowieka. „Sumienie – pisze św. Bonawentura – jest jakby Bożym zwiastunem i posłańcem, tak że nie głosi nakazów własnych, ale nakazy pochodzące od Boga, na sposób herolda, który ogłasza królewskie rozporządzenia. Dlatego właśnie sumienie ma moc wiążącą" (VS 58). W podobny sposób wiążącą moc ma prawdziwy autorytet.

Można zatem powiedzieć za *Veritatis splendor* – że sumienie jest świadectwem o prawości lub niegodziwości człowieka składanym samemu człowiekowi, ale zarazem – a nawet przede wszystkim – *jest świadectwem samego Boga*, którego głos i sąd przenikają wnętrze człowieka aż do tajników jego duszy, przywołując go *fortiter et suaviter* do posłuszeństwa: „Sumienie nie zamyka człowieka w niedostępnej i nieprzeniknionej samotności, ale otwiera go na wołanie, na głos Boga. W tym właśnie i w niczym innym kryje się tajemnica i godność sumienia, że jest ono miejscem, świętą przestrzenią, w której Bóg przemawia do człowieka" (VS 58). Ta „święta przestrzeń sumienia" poniekąd przenosi się i poszerza niezmiernie na świat prawych autorytetów, gdyż autorytety ze swej natury stają się nośnikami, przekazicielami wartości bez których człowiek nie może godnie żyć, ani się rozwijać. We współczesnej telewizji mówi się o „głodzie" takich autentycznych autorytetów. Jest często nieme wołanie o nie.

[31] ROSIK, S.: *Związek autorytetu i wolności sumienia*, w: tenże, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 219.

Reasumując – powstaje pytanie: czy jest to rzeczywiście wariant ostateczny? Odpowiedź narzuca się sama: oczywiście, że nie jest to wariant jedyny. Istnieje bowiem konieczność ewangelizowania ludzi mediów, o czym tak dużo i często świadczył Jan Paweł II. W *Familiaris consortio* tak pisze: "Z uwagi na to, że środki społecznego przekazu — na równi ze szkołą i środowiskiem — wpływają często i to w znacznej mierze na formację dzieci, rodzice, jako odbiorcy, powinni sami uczestniczyć w korzystaniu z umiarem, krytycznie, czujnie i roztropnie z tych środków, a zdając sobie sprawę z tego, jaki wpływ wywierają one na dzieci, wpajać w nie zasady, pozwalające na takie wykształcenie „sumienia, by spokojnie i obiektywnie wskazywało, które wśród proponowanych programów należy przyjąć, a które odrzucić" (FC 76).

I dalej: „Z taką samą troską rodzice będą starali się wpłynąć na wybór i przygotowanie samych programów, utrzymując — drogą odpowiednich inicjatyw — kontakt z osobami odpowiedzialnymi na różnych etapach produkcji i przekazu, aby upewnić się, że nie będą zlekceważone lub celowo deptane te podstawowe wartości ludzkie, które wchodzą w zakres prawdziwego wspólnego dobra społeczeństwa, lecz przeciwnie, że będą rozpowszechniane programy zdolne pokazać we właściwym świetle problemy rodziny i ich należyte rozwiązanie. Na ten temat mój Poprzednik, Paweł VI pisał: „Producenci powinni znać potrzeby rodziny i respektować je. To wymaga od nich niejednokrotnie wielkiej odwagi i zawsze wielkiego poczucia odpowiedzialności. Istotnie, muszą oni unikać tego wszystkiego, co może zaszkodzić istnieniu rodziny, jej trwałości, równowadze i szczęściu; wszystko, co w te podstawowe wartości rodziny godzi — erotyzm, przemoc, apologia rozwodów czy antyspołecznych postaw młodzieży — jest zamachem na prawdziwe dobro człowieka" (FC 76).

Komentarz Jana Pawła II do moralnej odpowiedzialności jest następujący: „I ja sam, przy podobnej okazji, podkreśliłem, że rodziny „powinny mieć możność liczenia w znacznej mierze na dobrą wolę, uczciwość i poczucie odpowiedzialności ze strony osób zawodowo zajmujących się środkami przekazu: wydawców, pisarzy, producentów, kierowników, dramaturgów, sprawozdawców, komentatorów i aktorów". Dlatego Kościół spełnia swój obowiązek, jeśli stale poświęca uwagę pracownikom tej dziedziny, jednocześnie zachęcając i popierając katolików, którzy czują się do tego powołani i mają odpowiednie dane, by angażowali się w tę delikatną działalność" (FC 76).

BIBLIOGRAFIA

BABOLIN, S.: *Produzione di senso,* Roma 1998, 304 s.
BOSCO, G.: *Scritti pedagogici e spirituali,* Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1987, 386 s.
DROŻDŻ, M.: *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów,* Biblos, Tarnów 2005, 623 s.
DROŻDŻ, M.: *Permisywizm moralny*, Kielce 2005, 360 s.
DYMER, A. (red.): *Szkoła katolicka w nauczaniu Kościoła. Wybór dokumentów,* Rada Szkół Katolickich w Polsce, Szczecin-Warszawa 2002, 383 s.
GALCEWA, R.: *Dechrystianizacja kultury wyzwaniem dla Kościoła,* w: „Znaki Czasu 1-3" 25 (1992), s. 29-38.
HERBUT, J.: *Ideologia*, w: J. Herbut (red), *Leksykon filozofii Klasycznej*, Lublin 1997, s. 288-289.
HERBUT, J. – MAJDAŃSKI, S.: *Autorytet*, w: J. Herbut (red), *Leksykon filozofii Klasycznej*, Lublin 1997, s. 68-70.

HIIDEBRAND, D.: *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Diisseldorf 1957 194 s.
CHUDY, W.: *Istota pedagogiki personalistycznej*, w: Ethos 75 (2005), s. 53-54.
JAN PAWEŁ II: Adhortacja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła IIo zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*FAMILIARIS CONSORTIO* (FC). In: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html.
JAN PAWEŁ II: Encyklika *VERITATIS SPLENDOR* Ojca Świętego Jana Pawła II o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (VS) In: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.
JAN PAWEŁ II: List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży *Parati semper* (31 III 1985), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 6(1985).
JAN PAWEŁ II: *Nauczycielu, gdzie mieszkasz? Chodźcie a zobaczcie!*", nr 3. In: "L Osservatore Romano" (wydanie polskie) 1996 nr 10.
JAN PAWEŁ II: *Orędzia – „Kino nośnikiem kultury i wartości*, nr 1. In: https://papiez.wiara.pl/doc/378881.Kino-nosnikiem-kultury-i-wartosci.
JAN PAWEŁ II: *Orędzia – Kształtowanie opinii publicznej*, nr 2. https://papiez.wiara.pl/doc/378872.Ksztaltowanie-opinii-publicznej/2.
JAN PAWEŁ II: *Orędzia – Środki społecznego przekazu w służbie młodzieży*, nr 3. In: https://papiez.wiara.pl/doc/378871.Srodki-spolecznego-przekazu-w-sluzbie-chrzescijanskiej-promocji/2.
KUNIĆIĆ. J.: *„Ethicae situationis" multiplex error*. „Divus Thomas" 60 (1957), s. 305-3013.
MROCZKOWSKI, I.: *Między fascynacją i uprzedmiotowieniem,* w: Ethos 11 (1998) nr 3. s. 189-202.
PAWEŁ VI: Adhortacja Apostolska Ojca Świętego Pawła VI *EVANGELII NUNTIANDI* (EN). In: http://www.analizy.biz/apologetyka/index.php-option=com_content&task=category&sectionid=43&id=110&Itemid=93.htm.
POPPER, K.: *W poszukiwaniu lepszego świata, Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, Warszawa 1997, 144 s.
ROSIK, S.: *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, 150 s.
ROSIK, S.: *Związek autorytetu i wolności sumienia*, w: tenże, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 219.
SIMON, Y.R.: *General Theory of Autority*, Notre Dame 1962, 176 s.
STYCZEŃ, T.: *Autorytet religijny a wiara osobista i autonomia sumienia,* w: ZN KUL 20 (1977) nr 3-4, s. 47-75.

Rodinná výchova vo svetle Amoris laetitie[32]

MICHAL HOSPODÁR
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The question of proper formation and education of children is as old as humanity itself. The Old Testament reminds that: A wise child makes a father rejoice. But a foolish child is a grief to his mother (Proverbs 10, 1). In the present paper, we focus our attention on the upbringing of children in the Christian family in the context of the post-synodal apostolic exhortation of Amoris laetitia. Theoretically, emphasizing the importance of education in today's situation, marked by the global decay of families, is no longer enough. That is why the individual aspects of education as set by exhortation will be briefly analyzed with the intent of helping the parents to practically apply them on European domestic conditions and use them in practice*.

Keywords: *Family. Education. Child. Morality. Evil.*

Úvod

Posynodálna apoštolská exhortácia Svätého Otca Františka Amoris laetitia (Radosť z lásky) je dokumentom, ktorý vzišiel z Biskupskej synody o rodine, konanej v rokoch 2014 a 2015 vo Vatikáne. Na jednej strane tento pomerne obsiahly dokument[33] vyvoláva určitý rozruch, na druhej strane sa prehliadajú jeho praktické, inšpiratívne impulzy a odporúčania. Pobúrenie medzi časťou teológov a niektorými predstaviteľmi Rímskej kúrie vyvolala poznámka č. 351, v ktorej sa nachádza pastoračné odporúčanie pre udeľovanie sviatostného rozhrešenia a Eucharistie v osobitných prípadoch aj rozvedeným katolíkom. Táto nová výzva pre pastoračných kňazov akoby zatienila ostatné témy exhortácie, ako je manželská láska, rodinná pastorácia, výchova detí, rodinná spiritualita a iné, o ktorých hovorí predmetný dokument. V tomto článku sa budeme zaoberať problematikou rodinnej výchovy z rôznych aspektov, ako ich uvádza spomenutá exhortácia.

Kde sú deti?

Pojem rodina vznikol od slovesa *rodiť*, a tým sa vlastne naznačuje, že rodina je úplná tam, kde sú prítomné deti ako plod manželskej lásky. Rodičia majú za normálnych okolností prirodzene najväčší vplyv na výchovu a sprevádzanie svojich detí. Tento vplyv možno považovať za zásadný, jedinečný a nikým nespochybniteľný či neodvolateľný. Úvodné riadky predmetnej siedmej kapitoly exhortácie s názvom

[32] V ďalšom texte príspevku budeme používať pre názov exhortácie skratku AL.

[33] Exhortácia obsahuje 9 kapitol a 325 odsekov.

Posilňovať výchovu detí, vychádzajúc z tejto nemennej konštatácie zdôrazňujú, že menlivá je len otázka metódy, motivácie a podmienok, v ktorých sa proces výchovy uskutočňuje. Svätý Otec František adresuje na začiatku podnetnú myšlienku rodičom v tom zmysle, aby sa viac zamerali na spúšťanie (vnútorných) procesov ako na ovládanie priestorov svojich detí. Monitorovať fyzické priestory u niekoho pripomína technický monitoring napr. odsúdených väzňov, ktorí si odpykávajú trest mimo ústavného zariadenia, alebo kamerové zariadenia pre zvieratá, s cieľom vyhodnocovať ich správanie pre vedecké účely. U človeka, aj keď vekom ešte nezrelého, je primeranejšie a vhodnejšie postupne napomáhať dozrievanie jeho osobnej slobody, celistvého rastu a pestovanie autentickej samostatnosti, potrebnej pre život (porov. AL, 261). Podstatne dôležitejšie ako ovládať fyzicky priestor svojho dieťaťa je pre rodičov porozumieť mu, kde sa nachádza na ceste svojich plánov, túžob, viery, čiže kde je v existenciálnom zmysle. Na doplnenie tejto myšlienky pápež František pripomína, že nie je na škodu, keď sa dieťa vymyká zo šablóny, zo zaužívaných plánov svojich rodičov, a prekvapuje vlastnou kreativitou či postupnými krokmi na ceste vlastnej istoty svojich rozhodnutí (porov. AL, 262). Usmernená kreatívnosť je vhodná pre rozvoj vlastnej originality a talentu detskej osobnosti s presahom do jeho budúcnosti. Prirodzene, že to vyžaduje istú náročnosť od rodičov. Ak voľakedy platilo, že výchova je umením, tak súčasná výchova je jeho vrcholom. Výchova v kresťanskom chápaní má prebiehať tvorivo nie šablónovito a má byť preniknutá duchom radosti.

Etická formácia detí a hodnota trestu

Ak je v našich európskych podmienkach zabezpečený školský vzdelávací systém, dieťa veľa svojho času trávi v škole a je prostredníctvom nej formovaný najmä jeho intelekt. Etickú čiže mravnú výchovu dieťaťa však rodičia nikdy nemôžu celkom delegovať. Uskutočniť ju je ich výsostné právo, ale aj úloha. Aby sa mravná výchova neminula stanoveným cieľom, rodičia si musia ponajprv získať dôveru svojich detí a mať prirodzenú autoritu. Za najdôležitejšiu pri výchove sa považuje atmosféra nepodmienečnej lásky. V tom je zhoda tak humanitných vied psychológie i pedagogiky, ako aj kresťanských modelov formácie mládeže (napr. preventívneho systému dona Bosca). Svätý Otec František na implicitne položenú otázku: čo je poslaním mravnej výchovy odpovedá: „Smerovať vôľu dieťaťa k dobru." Inak povedané „prezentovať ako želateľné isté typy správania, ktoré sa treba naučiť, a sklony, ku ktorým treba dozrieť" (AL, 264). To konkrétne znamená viesť dieťa k **slobodne konanému dobru**, ktoré sa postupne mení na čnosť. Už vo výchovnom systéme don Bosca platila pri kresťanskej výchove zásada, že je lepšie nacvičovať u detí nejaké dobro, čiže motivovať ich, ako len chrániť sa niečoho zlého. Kresťanský štýl života totiž nespočíva v „zakuklení" sa pred akýmkoľvek nebezpečenstvom zo strany sveta, ale vo svedectve praktickej lásky, ktorá je často dobrodružstvom. Pritom je dôležité nediktovať z pozície autority deťom presné puntičkárske modely správania, ale viesť vzájomný dialóg o hodnotách, aby dieťa z vlastného presvedčenia prijalo a osvojilo si rozlišovanie dobra a zla. Nie je dobré, keď sa podávajú iba hotové postupy, ktorými sa máme riadiť, ale im nerozumieme, neuvažujeme nad nimi, nepýtame sa. K takémuto prí-

stupu si mladý človek nevytvorí živý vzťah. Chýba tam existenciálny rozmer viery, niečo na čom aj sám subjekt spolupracoval, s čím sa stotožnil.

V ďalšom odseku exhortácie sa hovorí o potrebe pestovania správnych zvykov u detí, ktoré sa premietajú do vonkajšieho správania. Ide o celkom konkrétne prejavy vlastnej sebaobsluhy, schopnosti povedať prosím a ďakujem a pod. „Morálna výchova je pestovanie slobody prostredníctvom ponúk, motivácií, praktických aplikácií, stimulov, ocenení, príkladov, vzorov, symbolov, úvah, napomenutí, prehodnotení spôsobov správania a dialógov, ktoré pomáhajú ľuďom rozvíjať tie stabilné vnútorné princípy, ktoré môžu viesť k spontánnemu konaniu dobra“ (AL, 267).

Súčasťou zdravej, vyváženej mravnej formácie je vedenie dieťaťa ku **citlivosti na zlo**. Dnešná kultúra života totiž neguje hriech či mravné zlyhanie, a tým sa aj vytráca schopnosť prejaviť ľútosť a motiváciu k náprave. Systematicky, cielene sa stiera rozdiel medzi dobrom a zlom aj v mediálnej detskej kultúre. Ak zlo nie je predstavené v detskom vnímaní hodnôt ako naozajstné zlo, tak nie je patričný dôvod, prečo sa ho treba vytrvalo chrániť. K integrálnej mravnej formácii patrí aj rodičovské pokarhanie, ktoré má za cieľ formovať dušu dieťaťa a viesť ho k náprave a zodpovednému priznaniu si vlastných chýb a omylov. Už zakladateľ logoterapie, viedenský psychiater Viktor E. Frankl (1905 – 1997) tvrdil, že ľudská sloboda bez zodpovednosti nemôže fungovať. Zodpovednosť človeka videl v jej charaktere vzhľadom na jednorázovosť a jedinečnosť ľudskej existencie.[1] Kristus v podobenstve o talentoch pripomína, že raz bude človek musieť vydať počet zo svojich skutkov (porov. Mt 25,14n). Vštepiť deťom zásadu zodpovednosti za svoje konanie je pre ich mravný život nevyhnutnosťou. Navyše, z kresťanského pohľadu je to postupná príprava na predstavenie sa pred nášho Pána, ktorý raz príde súdiť živých i mŕtvych.

Rodina je školou ľudských hodnôt

Po zdôraznení realizmu vo výchove, spočívajúcom v nepreťažovaní detí nárokmi a rešpektovaní primeraného tempa morálneho rastu, exhortácia pripomína, že v rodine sa nachádza prvé miesto výchovy k ľudským hodnotám. Vštepený životný štýl v rodine je niečo trvalé, čo ostáva ako vžitý model konania pre celý život. Nezriedka sa stáva, že aj dospelý človek sa priznáva k svojmu konaniu práve z toho dôvodu, že si to osvojil v detstve. Za ďalšiu dôležitú úlohu rodinnej výchovy treba považovať **schopnosť čakať**. To v stručnosti znamená neaplikovať digitálnu rýchlosť na všetky oblasti ľudského života. Digitálna éra je záťažou pre rodičov, na ktorú nie sú vždy pripravení a musia sa učiť ju zvládať. Pritom nejde len o rýchlosť prijatia informácií, ale o riziko výmeny osobného prístupu rodičov k deťom s neosobným digitálnym obsahom. Svätý Otec doslova píše, že „keď deti a dospievajúci nie sú vychovaní k prijatiu toho, že na niektoré veci musia počkať, stávajú sa spupnými, všetko podrobujú uspokojeniu svojich okamžitých potrieb a vyrastajú s nerestou „všetko a hneď“. To je veľký klam, ktorý slobodu nepodporí, ale ju otrávi“ (AL, 275). Zvlášť je potrebné zdôrazniť **úlohu otca** vo výchovnom procese, lebo práve táto oblasť otcovstva dnes prechádza hlbokou krízou. Úloha otca v rodine spočíva na troch princípoch:

1/ bezpodmienečná láska a bezpečie,

[1] Porov. FRANKL, V. E.: *Lékařská péče o duši*. Brno: Cesta, 1994, s. 87.

2/ spoločný život zameraný na výchovu a jasné pravidlá,

3/ rodičovské vedenie s dôslednosťou a disciplínou.[2]

Je nesmierne dôležité aby sa vo výchove položili správne a pevné základy. Rodina vychováva k sociálnemu správaniu tým, že učí dieťa pozdraviť, pomôcť iným, prijať aj chorobu alebo iné utrpenie atď. Ak sa tieto prejavy vzájomnej blízkosti vytrácajú, niet sa čo čudovať, že emocionálna zrelosť detí sa nedostaví. Citová väzba medzi manželmi i medzi rodičmi a deťmi poskytuje najlepšie podmienky pre šťastný a zdravý vývoj detského jedinca.

Áno sexuálnej výchove

O sexuálnej výchove sa pred polstoročím neviedli také odborné polemiky ako dnes. Napriek tomu sa touto dôležitou oblasťou života prechádzalo akosi prirodzenejšie a zdravšie. V súvislosti s modernou sexuálnou revolúciou posledných desaťročí a častou dezinformovanosťou na všetkých frontových líniách ako sú školská etika oddelená od náboženských princípov, agresívna reklama a médiá, zdravotnícky priemysel a v neposlednom rade ideológia rodovej rovnosti, je potrebné klásť pevné základy tejto výchovy predovšetkým v rodine. O sexuálnej rovine života možno v kresťanskom pohľade hovoriť len v kontexte integrálnej lásky a osobného darovania sa. Dušou každej sexuality je láska a nežnosť. „*Skutočná láska je nežná a nežnosť je nekonečne viac a niečo celkom iné ako sexuálna stimulácia alebo skúsenosť s opačným pohlavím*."[3] Exhortácia vyzýva k obnoveniu **zdravej hanblivosti** ako ochranného pásu pred neviazaným konaním (porov. AL, 282). Správna výchova upevňuje sebaidentifikáciu čiže sebaprijatie mužskej a ženskej rozdielnosti u mladých, ktorá je prirodzene daná. Ideologická vlna genderizmu, ktorá priniesla nové formy falošnej sebaidentifikácie je proti ľudskej prirodzenosti a tým aj proti Bohu. Ďalej exhortácia nabáda adolescentov k **zodpovednosti** pri budovaní vzťahov s opačným pohlavím. Devastovaním hodnoty vlastnej sexuality je učenie sa praktikám „bezpečnému" sexu (porov. AL, 283). „Použiť druhú osobu ako predmet zážitkov na kompenzovanie svojich nedostatkov a ohraničení" (AL, 283) je nezodpovedné a nemorálne konanie.[4] V neposlednom rade je dôležité byť mladým ľuďom nápomocní pri ich **rozlišovaní** medzi zaľúbenosťou a pravou láskou. Svätý Otec nostalgicky konštatuje, že je málo takých ochotných sprievodcov, ktorí by pomáhali mladým pri príprave na štedrú lásku. „Sexuálna výchova sa berie príliš na ľahkú váhu (AL, 284)."

Odovzdávať vieru

Na konci kapitoly o výchove predmetnej exhortácie nachádzame povzbudenie k odovzdávaniu kresťanskej viery deťom. Na konci nie preto, že táto rovina výchovy je najmenej dôležitá, ale preto, lebo viera prelína všetky oblasti výchovy a je prítomná v celom ľudskom živote ako základ. Rodina je prvým miestom, kde sa človek

[2] Porov. MÜHLEN, E.: *Buď O.K. otec*. Vrútky: Advent Orion, 1997, s. 88.

[3] LAUN, A.: *Láska a partnerstvo z hľadiska Katolíckej cirkvi*. Bratislava: Serafín, 1995, s. 31.

[4] Slovenská katolícka cirkev bude mať od 1. septembra 2018 novú blahoslavenú – Annu Kolesárovú z Pavloviec nad Uhom (okr. Michalovce), práve pre jej mučeníctvo v oblasti zachovania nevinnosti a čistoty.

učí chápať dôvody viery, modliť sa a slúžiť blížnym. „Viera je Boží dar, prijatý v krste, nie je to výsledok ľudskej činnosti, avšak rodičia sú nástrojom Boha pre jej rozvoj a dozrievanie“ (AL, 287). **Poznať Krista**, milovať ho a žiť s ním je správna postupnosť pri vovádzaní dieťaťa do kresťanskej identity. Biblické poznanie Krista nie je výsledkom rozumovej činnosti ale duchovnej skúsenosti a rozhodnutia. Až po tejto skúsenosti nasleduje systematická rodinná katechéza, včlenená do symbolov, obrazov, dialógov a modlitby. Rodinná modlitba je nenahraditeľným darom pre rozvoj viery a jej posilňovanie. Okamihy takejto modlitby môžu mať väčšiu evanjelizačnú silu ako všetky katechézy a príhovory (porov. AL, 288). Celá formácia kresťanskej identity detí i rodičov smeruje ku skúsenosti poznania Božej lásky a jej prežívania. To je skutočná sila a víťazstvo viery nad svetom. Len pod vplyvom tejto skúsenosti môže rodina aj v súčasnosti splniť svoje poslanie byť domácou cirkvou, ktorá bude semienkom nádeje pre Cirkev i pre svet.

Záver

Cirkev, tak ako každá iná spoločnosť, vidí svoju budúcnosť v mladých. Rímsky pápež František ako najvyšší pastier Cirkvi často dokazuje, že mu na mladých veľmi záleží a rôznym spôsobom udržiava s mládežou dialóg viery. Na Svetových dňoch mladeže v brazílskej Copacabane 25. júla 2013 sa prihovoril mladým týmito významnými slovami: *„Pridaj Krista do svojho života, vlož svoju vieru do neho a nebudeš sklamaný! Pozrite, viera v našich životoch spôsobuje revolúciu, ktorú môžeme nazvať kopernikovskou, vyberá nás zo stredobodu a kladie tam Boha. Viera nás napĺňa jeho láskou, dáva nám istotu, silu a nádej. Hoci by sa mohlo zdať, že sa nič nemení, v našom najhlbšom vnútri sa mení všetko. Keď Boh prebýva v našom srdci, je v ňom pokoj, nežnosť, láskavosť, nadšenie, vyrovnanosť a radosť, ktoré sú ovocím Ducha Svätého. Totiž naše bytie sa zmení, náš spôsob myslenia a konania sa obnoví, zmení sa na Ježišovo, Božie myslenie a konanie. Drahí priatelia, viera je revolučná a ja sa vás dnes pýtam: Si pripravený, si pripravená vstúpiť do tejto vlny revolúcie viery?“*[5] K týmto slovám najvyššieho pastiera Cirkvi vyjadrujeme už len úprimné želanie, aby sa naplnili vrchovatou mierou.

BIBLIOGRAFIA

FRANKL, V. E.: *Lékařská péče o duši*. Brno: Cesta, 1994. ISBN 80-85319-39-X.

FRANTIŠEK: *Amoris laetitia.* (slovenský preklad), 2016, (dostupné na internete https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-amoris-laetitia).

LAUN, A.: *Láska a partnerstvo z hľadiska Katolíckej cirkvi*. Bratislava: Serafín, 1995. ISBN 80-85310-40-6.

MÜHLEN, E.: *Buď O.K. otec*. Vrútky: Advent Orion, 1997. ISBN 80-88719-66-6.

PIQUÉOVÁ, E.: *František: život a revolúcia*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2015. ISBN 978-80-8161-122-3.

Sväté písmo. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2003. ISBN 80-7162-420-9.

5 In: PIQUÉOVÁ, E.: *František: život a revolúcia*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2015, s. 344.

Hľadanie zmyslu života duchovnými očami

ĽUBICA FEČKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The aim of the article is to look at the meaning of human life by spiritual sight. In the first part we generally look at human life and its meaning. Each of us is trying to find it. In the second part, I address the quality of human life. Everyone has different priorities and values in life, and according to them they also shape their lives. An important part of the article is devoted to the spiritual view of the meaning of life and the search for the meaning of a person's life in spiritual values. Suffering belongs to the life of man from the beginning, and even in times that are painful for us, it is necessary to search for the meaning. During suffering, most people's life takes a different direction and it is also possible to find the true sense. It's all about hope, it's a certainty that something makes sense – no matter how it happens. Hope is manifested and live by prayer, it offers assurance that we „endure with the grace of God".*

Keywords*: meaning of life, quality of life, suffering, hope, prayer.*

Úvod

Zmysel života predstavuje pre každého človeka určitý životný cieľ, ktorý si vytýčil. Čo je zmyslom života? Ako zmysel života vplýva na ľudí? Čo je pre človeka v živote dôležité? Chceme skutočne poznať svoj zmysel života? Tieto otázky si dennodenne kladie mnoho ľudí, no len zopár z nich nachádza správnu odpoveď. Ak človek nachádza vo svojom živote zmysel, pozitívne sa to odzrkadlí na celom živote. Ale ak človek nemá prečo žiť, jeho život sa stáva nezmyselným a nudným. Otázka zmyslu života je niekedy príliš zložitá, veď sám život nie je nič jednoduché. Motivačným predpokladom existencie človeka na tomto svete je každopádne zmysel života. Každá činnosť, ktorú robíme, má svoj účel a cieľ, teda aj zmysel. Sami sa musíme zamyslieť nad tým, kam v živote máme namierené. Pomôcť nám k tomu môžu aj naše životné skúsenosti. Treba si však uvedomiť, že život nie je len dar, ale aj úloha, a my sami môžeme rozhodnúť o tom, akú bude mať náš život kvalitu, akým smerom sa bude uberať a aký bude mať zmysel.

Čo je vlastne zmyslom nášho života?

Keď sa ľudí spýtame, aký je zmysel ich života, dostaneme široké spektrum odpovedí. Niektorí hovoria, že žijú pre manželstvo a rodinu. Iní tvrdia, že zmyslom života je rásť v čnostiach či obetovať sa pre službu iným. Ďalší odpovedia, že zmysel nachádzajú v práci a úspechu vo svete. Niektorí zas vo finančnom zisku a hmotnom bohatstve. A daktorí hovoria, že život je o tom, aby sme si čo najviac užili – bez toho,

aby sme tým zranili príliš veľa ľudí. Nie sme súčasťou dejín, ale sami si dejiny vytvárame. Utvárame si život podľa vlastných predstáv.

Dnešný svet zameraný na aktivitu nás povzbudzuje, aby sme našli zmysel života v tom, čo robíme – a skoro to funguje. Takmer sa zdá, že sa od nás očakáva, aby sme sa vždy tešili na ďalšiu vec. Začíname v januári a tešíme sa na nový rok. Spoločnosti spúšťajú svoje naplánované rozpočty a ciele. Rodiny sa po vianočných prázdninách tešia na niečo nové a vzrušujúce, keď zima začína uvoľňovať svoje zovretie. Potom prichádza jar a začína sa futbalová sezóna a rodina sa schádza na oslavu Veľkej noci. Potom prichádzajú koncoročné skúšky v škole a oslavy promócií. Keď prichádza leto, myšlienky sa obracajú na rodinnú dovolenku, výlety alebo návštevu príbuzných. Potom prichádza jeseň, nový školský rok, Dušičky... A skôr než sa nazdáme, opäť sa pripravujeme na Vianoce a začiatok ďalšieho roka.

Je však tento nikdy sa nekončiaci cyklus činností všetko, čo v živote zažijeme? Nájdeme zmysel života, keď prežijeme viac než sedemdesiat alebo osemdesiat týchto ročných cyklov? Do istej miery áno. Mnohé tieto činnosti môžu dať nášmu životu zmysel, najmä tie, ktoré nám pomáhajú pestovať užšie vzťahy v rodine a medzi priateľmi. Avšak všetky tieto činnosti dohromady nás nikdy úplne neuspokoja. Nemajú totiž schopnosť naplniť najhlbšie túžby nášho ľudského srdca. Preto toľkí ľudia, ktorí sú zdanlivo bohatí a úspešní zažívajú krízu stredného veku alebo zápasia so smútkom, alebo sa cítia stratení a zmätení.[1] Vo všetkých týchto odpovediach je určite zrnko pravdy, ale ako kresťania veríme, že zmysel života sa nachádza v tom, že milujeme Boha z celého svojho srdca a milujeme druhých tak, ako milujeme sami seba (porov. *Mt* 22, 37 – 39).

Kvalita ľudského života a jej vplyv na jeho zmysel

Každý človek sa správa tak, že najprv spozná svoje schopnosti, má o nich určitú mienku. Dalo by sa povedať, že to, čo si myslí, značne vplýva na jeho správanie. Človek je zaujatý vonkajším svetom, vidí jeho odlesk. Náš štýl života ovplyvňuje naša mienka, sme schopní pod vplyvom určitej skúsenosti zmeniť svoj názor o živote, všetko zovšeobecňujeme. Sme ovplyvňovaní nie skutočnými faktami, ale našou mienkou o faktoch. Každý z nás má svoj názor na seba a na svoje úlohy v živote. V každom z nás je niečo, čo nás drží nakrátko a nepustí ho to, hoci sami tomu nerozumieme a nevieme, prečo je to tak. To „niečo" nadobúdame už v detstve, rozvíjalo sa to s obmedzenou možnosťou voľby, pod vplyvom vonkajšieho sveta. Ak má človek o sebe chybnú mienku, odrazí sa to v jeho živote, v reálnom vonkajšom svete. Nastáva akoby šok, ktorý sa môže prejaviť telesne i duševne. V obraze, ktorý má človek o svete, nachádzame mienku, ktorá určuje myslenie, konanie a vôľu človeka.[2]

Na kvalitu života je viacero názorov, no niektoré sú spoločné. Pre každého znamená kvalitný život niečo iné. Niekto žije svoj bežný život a je s ním spokojný, iní by sa zase s takýmto životom neuspokojili. Každý z nás má iné priority a iné hodnoty a podľa nich si utvára svoj život. Neexistuje presne stanovená definícia, pre niekoho

[1] SMN č.3, ročník 12, pôst 2011 http://www.smn.sk/index.php?cislo=1203&sekcia=clanky-&smn=20110302.html)

[2] Porov. ADLER, A.: *O zmysle života*, 1998. s. 11-17.

je kvalitný život spojený s tým, že má prácu, rodinu, dom, auto, záleží mu na materiálnej stránke, iní ľudia si skôr zakladajú na duševnej stránke a odkláňa sa od tej materiálnej. Niekto kvalitu života vidí v majetku, v telesnej kráse, iní zase radi majú pocit, že činia dobro, sú aktívni a spĺňajú požadované ciele a taktiež majú pri sebe niekoho, kto ich potrebuje a oni potrebujú jeho. Kvalita života tiež závisí od krajiny, v ktorej žijeme, od doby, v ktorej žijeme, do výchovy, kultúry. Kvalitu života si určujeme sami a sami vieme odhadnúť, čo je kvalitné a čo nie. No v dnešnej dobe je ťažké dopracovať sa ku kvalitnému životu. Chyby, ktoré každý z nás má, robia všetci. Prečo? Práve preto, že sme už natoľko zleniveli a stali sa bezohľadní voči Zemi, že radšej obetujeme naše zdravie, svoju existenciu, než by sme sa zamysleli sami nad sebou a urobili niečo pre svoju víziu kvalitnejšieho života.[3]

Kvalitný život je napríklad žiť to, že sme zdraví a máme dobré príbuzenské a medziľudské vzťahy, ako sú láska, priateľstvo, a že sa vieme radovať i z maličkostí a máme radi prírodu, hudbu a knihy, že máme svoje záľuby a dobré vzdelanie, možnosť učiť sa. Aj keď veľa chorých ľudí vraví, že choroba síce obmedzuje, ale nebráni im plnohodnotne žiť a pracovať a svoju prácu vykonávať s uspokojením. Vedomie užitočnosti pre spoločnosť a to, ak sa človek necíti sám a má pri sebe partnera, priateľov a rodinu, zaujíma sa o dianie vo svete a v spoločnosti, prispieva k dobrým vzťahom medzi ľuďmi. Človek si váži slobodu, to všetko prispieva ku kvalitnejšiemu životu. Ak by sa ľudia dokázali zriecť viacerých nepotrebných vecí vo svojom živote a viac sa o seba starali, mali by na seba viac času, bol by to oveľa krajší život. Keby si namiesto nákupov jedla v obchodoch a zohrievaním ich v mikrovlnnej rúre radšej zašli do lesa na lov, naučilo by ich to spolupracovať. Tak by sa medzi ľuďmi budovala spolupatričnosť, generácia čo generácia by mala väčšiu obranyschopnosť organizmu, neboli by tuční, ale zdatnejší a vytrvalejší. Dnes sú ľudia rozmaznávaní inak, sadnú si k televízii, prečítajú noviny, prejedia sa. Nehovoriac o deťoch, na ktoré rodičia nemajú čas a tie deti potom zabíjajú nudu alkoholom, cigaretami a drogami, najnovšie na sociálnych sieťach.

Ako to vidím duchovnými očami

Prečo nič z uvedených činností neutíši naše najhlbšie túžby? Prečo nám nedokážu dať najhlbší zmysel života? Boli sme stvorení, aby sme sa zjednotili s Bohom. Boli sme stvorení, aby sme s ním mali vzťah. A kým nevstúpime do tohto vzťahu, vždy sa budeme cítiť neúplní. Nech sa budeme akokoľvek usilovať, vždy budeme mať pocit, že nám niečo chýba.[4]

Myšlienka svätého Augustína hovorí, že náš život netvoria len naše telesné túžby a potreby. Môžeme hľadať naplnenie v tom, že budeme mať viac jedla, viac nápojov, viac cvičení a viac sexu. Ale sme viac než telo, hoci je dobré. Myšlienka svätého Augustína hovorí, že náš život je viac než naše psychické potreby a túžby. Môžeme hľadať zmysel v zdravom pocite sebahodnoty, vo vzdelávaní sa a rozvíjaní

3 Porov. KŘÍŽOVÁ, E.: *Kvalita života v kontextu všedního dne: Kvalita života a zdraví.* Praha: Triton, 2005, s. 217-230.

4 SMN č.3, ročník 12, pôst 2011. http://www.smn.sk/index.php?cislo=1203&sekcia=clanky-&smn=20110302.html)

talentov. Môžeme to prázdno zaplniť tým, že sa utiekame k dobrému románu alebo filmu. Sme však viac než myseľ, hoci je dobrá. Napokon myšlienka svätého Augustína hovorí, že nie sme len telesní a psychickí ľudia, sme aj *duchovní* ľudia. A kým sa nestretneme s Pánom, náš duchovný rozmer sa bude cítiť prázdny a nepokojný (sv. Aurelius Augustinus, Vyznania 1, 1).

„Kto je verný v najmenšom, je verný aj vo veľkom a kto je nepoctivý v malom, je nepoctivý aj vo veľkom. Ak ste teda neboli verní v nespravodlivej mamone, kto vám zverí pravé bohatstvo? Ak ste neboli verní v cudzom, kto vám dá, čo je vaše? Nijaký sluha nemôže slúžiť dvom pánom; pretože buď jedného bude nenávidieť a druhého milovať, alebo jedného sa bude pridŕžať a druhým bude opovrhovať. Nemôžete slúžiť aj Bohu aj mamone" (Lk 16,10-13). Len ten, kto verí, nájde ozajstný zmysel života. Netreba sa báť žiť vo viere a v kresťanskom živote. Tak ako nás Boh neopúšťa v tých najťažších chvíľach nášho života, tak ani my ho neopúšťajme.

Zmysel života spočíva v tom, aké máme duchovné hodnoty a ciele. Viera a obetavosť pre duchovného človeka sa počas duchovnej krízy stávajú tým najcennejším darom pre spokojný a plnohodnotný život. Dnešný moderný človek túži po všetkom materiálnom, ale neuvedomuje si, že stráca radosť, útechu, lásku blízkych, lásku k Bohu. Žiada od života čoraz viac, až nakoniec si uvedomí, že sa utápa a je sám zo seba znechutený. V takejto životnej situácií je potrebné nájsť ten správny cieľ a zmysel vo svojom bytí. Pre náboženský založeného človeka sa tým správnym cieľom stáva Boh a viera (dôvera) v neho. Hovorím však: „Žite duchovne a nebudete spĺňať žiadosti tela"(Gal 5,16). Slovo Boh sa z ľudského života nedá vymazať.[5]

Každý človek je jedinečná a neopakovateľná bytosť, ktorá ak chce realizovať svoje hodnoty, musí byť pokorná, otvorená, vie prijať pravdu, váži si krásu, dobro. Život je vtedy zmysluplný, ak je prijatý s láskou, pretože len prostredníctvom lásky sa človek dokáže rozvíjať. Nikto svoj zmysel života nedokáže nájsť sám, človek si sám nevystačí. Potrebuje spoločenstvo a mal by byť otvorený pre druhých, byť iným nápomocný, tiež však sa má vedieť naučiť načúvať a rozumieť iným, tým nebude len dávať, ale i dostávať.

V živote sa dostávame do rôznych situácií, kedy potrebujeme riešiť problém, nachádzame riešenie. Človek by sa nemal pýtať, čo je jeho zmyslom života, ale prijať problém a riešiť ho. Nejde o to, čo človek očakáva od života, ale naopak, čo život očakáva od človeka. Človek by mal byť zodpovedný za svoj život, za svoje skutky, činy, ktoré vykoná. Život nám môže ukázať svoju zmysluplnosť, stačí jediný okamih. Jediný ľudský zážitok vie dať životu zmysel, dokonca vie spätne nájsť zmysel v tom, čo niekedy prežil, alebo v tom, čo ho čaká. Človek je jedinečný aj rôzne životné situácie môžu byť jedinečné, neopakovateľné. Dlhodobému životnému zmyslu vravíme povolanie či poslanie v živote, aby niečo vykonal, niečo dokázal či splnil. Nikto ho nevie v tomto nahradiť, jeho úloha je jedinečná.[6]

5 Porov. TAVEL, P.: *Zmysel života podľa V. E. Frankla*, 2004, s. 185.

6 Porov. TAVEL P.: *Zmysel života podľa V. E. Frankla*, 2004. s. 49-65.

Má utrpenie zmysel?

Zdravie mnohí z nás považujú za samozrejmosť. No je nám známe aj to, že okolo nás je veľa chorých. O týchto chorých a trpiacich každý veľmi dobre vie a pýta sa, prečo vlastne trpia, odkiaľ sú choroby... Choroba nám pripomína to, že sa hocikedy môžeme pominúť z tohto pozemského sveta, upriamuje nás na ozajstné a trvalé hodnoty. Vzbudzuje v nás pocit bezmocnosti, závislosti od druhých a približuje nás k Bohu. Ak človek dokáže kresťansky prijať a prežiť chorobu, môže mu byť nápomocná na jeho ceste do neba. Ježiš Kristus svojím umučením dal chorobám a utrpeniu ozajstný zmysel. Miloval chorých a trpiacich. Ustanovil pre nich sviatosť, prostredníctvom ktorej im chcel pomáhať a byť s nimi v ich utrpení. *„Je niekto z vás chorý? Nech si zavolá starších Cirkvi; a nech sa nad ním modlia a mažú ho olejom v Pánovom mene. Modlitba s vierou uzdraví chorého a Pán mu uľaví; a ak sa dopustil hriechov, odpustia sa mu"* (Jak 5, 14-15). Kristus mnohým pomáhal a uzdravoval ich nie len na tele, ale aj na duši[7].

Jedným zo spôsobov, akým môžeme dať životu zmysel, je postoj, ktorý zaujmeme voči nevyhnutnému utrpeniu: „Zmysel nášho života môžeme nájsť aj vtedy, keď sa ocitneme v beznádejnej situácii; keď čelíme osudu, ktorý nemôžeme zmeniť. Lebo to, na čom vtedy záleží, je byť svedkom výhradne ľudského potenciálu a využiť ho – je to potenciál transformovať osobnú tragédiu na triumf, premeniť nešťastie človeka na jeho osobný rast. Keď nie sme schopní zmeniť našu osobnú situáciu, čelíme výzve zmeniť seba samého."Zaujímavými a inšpiratívnymi spomedzi jeho diel sú aj Vôľa k zmyslu, ktorého obsahom sú vybrané prednášky o logoterapii; Hľadanie Boha a otázka zmyslu či Neuvedomený Boh, v ktorých sa venoval náboženskej viere a jej miestu v živote jednotlivca; Utrpenie z nezmyselného života, kde sa, ako názov napovedá, zaoberal príčinami a zmyslom ľudského utrpenia, ako aj možnosťami ho zvládať.

V súvislosti s utrpením Frankl tvrdil, že ten, kto sa vnútorne nevzdáva, kto udrží vôľu k zmyslu alebo dokáže nájsť zmysel aj v ťažkej situácii, má šancu zvládnuť čokoľvek. A ak človek dokáže vidieť zmysel dokonca aj v utrpení, môže ho pretvoriť do významného činu. A vtedy sa môže vyhnúť zúfalstvu, ktoré často býva sprievodcom utrpenia. [8] Opakom vôle k zmyslu je existenciálne vákuum. Takýto stav sa prejavuje nudou, apatiou, pocitom bezzmyselnosti ale aj depresiou.[9]

Utrpenie už od začiatku patrí k životu človeka a aj v časoch, ktoré sú pre nás bolestivé, treba hľadať zmysel. Človek sa stále učí, či už zvládať svoje emócie alebo prežívať stresové situácie. Len ten, kto sa vie vysporiadať so svojím údelom, nájde zmysel svojho života. Ľudský život môže byť naplnený nielen v radosti, ale dokonca aj v utrpení. Trpíme, lebo nám je to osudovo dané, bezmocnosť, zármutok a žiaľ

7 Porov. JANÁČ, P. – OPARTY, A. – ŠKANTÁR, J.: *Náš život s Kristom: Katolícky katechizmus*. 7. vyd. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1990. s. 87-91.

8 Katolícke noviny 45/2016 – http://www.katolickenoviny.sk/45-2016-viktor-frankl-vystopoval-zmysel-zivota

9 Porov. HOSPODÁR, M.: *Stručná introdukcia do logoterapie a existenciálnej analýzy.* In. HOSPODÁR, M. (ed.): Hľadanie zmyslu života ako pastoračná výzva. Prešov: PU GTF, 2016, s. 12.

v nás vyvoláva pocit napätia. Človek môže byť chorý, ale nemusí trpieť. Môže prežívať utrpenie, ktoré človeku nespôsobuje žiadne choroby, ale aj napriek tomu trpí.

„Dokiaľ človek trpí, zostáva duševne živý, v utrpení, v utrpení dozrieva, rastie, činí ho bohatším a mocnejším.“ [10]

Ľudia sa častokrát stretávajú s nesmierne ťažkým utrpením, nedokážu Boha pochopiť a mnohí v takejto situácii strácajú rozum. Niet väčšieho súženia v živote ako je utrpenie. Ten, kto sa s ním dokáže vyrovnať, ten sa vyrovnáva aj so svojím životom, učí sa ho lepšie chápať. Pôvod a zmysel utrpenia vychádza z Božieho zjavenia. [11]

Potom zavolal k sebe zástup a učeníkov a povedal im. „Kto chce ísť za mnou, nech zaprie sám seba, vezme svoj kríž a nasleduje ma“ (Mk 8,34).

Život bez bolesti a utrpenia je pre mnohých ideálom, pre mnohých je to niečo negatívne. Je dôležité, aby človek vedel rozlíšiť, aké trápenie prežíva, pretože sú také, ktoré sa dajú odstrániť z nášho života, ale aj také, ktoré sa nedajú. Utrpenie na tomto svete si ľudia spôsobujú sami svojou sebeckosťou, zbabelosťou a zlobou. Existujú aj ľudia, ktorých utrpenie úplne zničilo, stali sa z nich zlí ľudia, ktorí žijú v beznádeji. Práve z tohto hľadiska je potrebné, aby sa človek neuzatváral sám do seba a aby nežil sám so svojím trápením, pretože každý potrebuje útechu a pocit, že niekomu na ňom záleží. Útecha spočíva v tom, že sa budeme modliť, dôverovať ľuďom, Bohu a dúfať v to, že nám pomôžu aj v tých najťažších chvíľach v našom živote.[12]

Pre kresťanského človeka je veľmi dôležité, aby v čase skúšok vytrval a nezabúdal na to, že Pán je stále s ním. Človek, ktorý verí, musí počítať s tým, že sa môže stať terčom výsmechu a nepochopenia zo strany neveriacich. Netreba sa báť, lebo len v súženiach máme možnosť dokázať Kristovi našu lásku a vernosť. Zapodievať sa zmyslom utrpenia je vždy veľmi dôležité, pretože sa považuje za nevyhnutný prvok v živote človeka. Utrpenie v nás vzbudzuje súcit, útechu, napĺňa nás obavami a skrýva v sebe mnoho tajomstiev. Prečo hľadáme odpovede na otázky o zmysle utrpenia? Uvedomenie zmyslu v utrpení dodáva človeku nádej, aby vydržal aj napriek bolesti a životným ťažkostiam. Dostojevskij tvrdil, že človek ako ľudská bytosť si dokáže zvyknúť na všetko. V takomto boji s utrpením môže byť človek statočný, ctihodný a hrdinský, no však nikdy netreba zabúdať na svoju ľudskosť. Ak sa človek ocitne v neľahkej životnej situácii, len málokedy je odvážny, smelý a povzbudzuje sa v uskutočnení hodnôt, ktoré mu prináša utrpenie. Stačí len jediný okamih na to, aby si človek uvedomil a pochopil, že sa nikdy netreba vzdávať, lebo nádej vždy zomiera ako posledná.[13]

Nádej ako nevyhnutnosť

Nádej nie je optimizmus. Nie je to presvedčenie, že niečo dobre dopadne, ale istota, že niečo má zmysel – bez ohľadu na to, ako to dopadne. Skrátka si myslím, že

[10] Porov. TAVEL P: *Zmysel života podľa V. E. Frankla*, 2004. s. 98.

[11] Porov. GRAF, P.R.:*Útecha v utrprní: Kniha o Boží lásce, která stojí za veškerým utrpením člověka,* 1993, s. 5.

[12] Porov. BRANTSCHEN, J.B. – JANDOUREK, J.: *Proč nás Búh nechává trpět?.* Praha: Scriptum, 1994. s. 33-47).

[13] Porov. TAVEL P.: *Zmysel života podľa V. E. Frankla*, 2004. s. 72-74.

tú najhlbšiu a najdôležitejšiu nádej, tú jedinú, ktorá nás dokáže navzdory všetkému udržať nad hladinou, prinútiť k dobrým činom a ktorá je jediným pravým zdrojom závratnosti ľudského ducha a jeho snaženia, berieme takpovediac „odinakiaľ". A táto nádej je tiež predovšetkým tým, čo nám dáva silu žiť a stále znovu niečo skúšať.

Nádej je očakávanie dobra, o ktoré sa usilujeme. Nádej sa spája s prežívaním našej časovosti vo svete, pretože je spojená s niečím, čo ešte len očakávame a čo sa udeje v blízkej alebo vzdialenej budúcnosti. Okrem toho, že sa orientuje na niečo budúce, je spojená s realizáciou a dosiahnutím budúceho dobra, o ktoré sa v živote snažíme. V protiklade k fenoménu nádeje vystupuje beznádej. Nádej otvára perspektívu budúceho naplnenia, v beznádeji situovanému človeku sa všetko ukazuje v bezperspektívnosti, uzavretosti a preto sa mu život javí ako nezmyselný. Človek môže mať pocit, akoby sa dusil, uzatvára sa do seba, uteká pred sebou i pred druhými, je zúfalý, neschopný prijať vlastnú fakticitu a preto je i osamelý. Oproti tomu v živote človeka, ktorý žije v nádeji, sa všetko ukazuje ako niečo, čo môže odkazovať k vyslobodeniu z beznádejnej situácie a prežívaného zúfalstva. Nádej sa preto najčastejšie mobilizuje pri prežívaní utrpenia a existenciálnej krízy zmysluplnosti života.[14]

Kresťanská spiritualita vykresľuje život človeka na zemi ako putovanie, ktoré má svoj definitívny cieľ v Bohu. Keďže sme všetci pútnici na ceste a chceme vykročiť pevným a istým krokom na namáhavú životnú cestu, musíme si vytvoriť zásobu nádeje, ktorá ide až za hranice pozemského, dočasného, siahajúcu až do večnosti. Základom kresťanskej nádeje je Kristus a jeho zmŕtvychvstanie. Apoštol Pavol o tom napísal: „Ak sa hlása, že Kristus bol vzkriesený z mŕtvych, akože niektorí z vás hovoria, že zmŕtvychvstania niet? Veď ak niet zmŕtvychvstania, nebol ani Kristus vzkriesený. Ale ak nebol Kristus vzkriesený, potom je márne naše hlásanie a márna je aj vaša viera. Ak len v tomto živote máme nádej v Kristovi, sme najúbohejší zo všetkých ľudí" (1 Kor 15, 12 – 14. 19).

Kresťanská nádej je dôverné očakávanie všetkých dobrých vecí, ktoré nám Kristus za plnenie Božej vôle prisľúbil. Nádej je na jednej strane istá túžba, očakávanie prisľúbeného blaha a na druhej strane dôvera či presvedčenie, že Boh splní svoje prisľúbenia. Nádej nám umožňuje už teraz vidieť budúce nebeské dobrá a tešiť sa z nich. Kresťanskú nádej môžeme nazvať aj svätou nádejou, pretože sa vzťahuje na Boha a na nebeské veci. Apoštol Pavol nás takto pobáda: „Ak ste teda s Kristom vstali z mŕtvych, hľadajte, čo je hore, kde Kristus sedí po pravici Boha! Myslite na to, čo je hore, nie na to, čo je na zemi! Veď ste zomreli a váš život je s Kristom ukrytý v Bohu" (Kol 3, 1-3.) Vykúpenie nám bolo darované v tom zmysle, že nám bola darovaná odôvodnená nádej. Jej sila nám umožňuje čeliť prítomnosti, ktorá je neraz ťažká. Nádej je ústredný pojem biblickej viery. Sv. Pavol píše, že obyvatelia Efezu skôr než uverili v Krista, žili „bez nádeje a bez Boha na svete" (Ef 2, 12). „Zjaví sa Kristus, váš život, vtedy sa aj vy zjavíte s ním v sláve" (Kol 3, 4). Niežeby kresťania podrobne vedeli, čo ich očakáva, no jasne vedia, že ich život sa nekončí v prázdnote.

Len ak je budúcnosť istá ako pozitívna skutočnosť, stáva sa znesiteľný aj život v prítomnosti. A kto má nádej, žije inak; bol mu darovaný nový život. V tomto zmys-

14 Porov. ONDRÁŠIK, I.: *Problém a tajomstvo zmyslu života*, Ružomberok: Tesfo, 2016, s. 100-101.

le je pravda, že ten, kto nepozná Boha, hoci má rôzne nádeje, v podstate je bez veľkej nádeje podopierajúcej celý život (porov. Ef 2, 12). Pravou, veľkou, nefalšovanou nádejou človeka, ktorá pretrvá napriek všetkým sklamaniam, môže byť jedine Boh – Boh, ktorý nás miloval, ktorý nás miluje „až do konca", „až do krajnosti" (porov. Jn 13, 1 a 19, 30).

Modlitba ako nástroj

Nádej sa prejavuje a živí modlitbou, ktorá je súhrnom všetkého, po čom nádej vzbudzuje v nás túžbu. Učí nás dúfať v nebeskú slávu, ktorú Pán prisľúbil tým, čo ho milujú a plnia jeho vôľu. Ponúka istotu, že s Božou milosťou „vytrváme do konca" (Mt 10, 22). Modlitba je „tlmočníkom nádeje", hovorí sv. Tomáš Akvinský. Práve tým, že sa obraciame na Boha v našich túžbach a potrebách, môžeme s emeritným pápežom Benediktom XVI. povedať, že naša modlitba je „zaktualizovaná nádej", pretože je „rečou nádeje". Zúfalý človek sa nemodlí, pretože nedúfa; človek, ktorý si je istý sám sebou a svojou mocou, sa tiež nemodlí, pretože sa spolieha len na seba.

Naopak, kto sa modlí, ukazuje, že dúfa v Božiu dobrotu a silu, ktorá presahuje jeho vlastné možnosti. Modlitba najviac upriamuje našu nádej k Bohu. Veľmi výstižne to vyjadril Kajetán v Komentári k sv. Tomášovi: „Nádej očakáva večné, nezničiteľné šťastie od Boha. Nedúfa v niečo, ale v neho samého, Darcu všetkých darov. Ešte nevidí, ešte nevlastní, a predsa sa už pevne zakotvila v Bohu."[15]

Večný život je posledný cieľ všetkých našich túžob. Večný život spočíva v dokonalom zjednotení s Bohom. Toto zjednotenie spočíva v dokonalom nazeraní, vo vrcholnej sláve a v dokonalom nasýtení túžob. Iba Boh môže celkom naplniť naše túžby po šťastí, dobre, kráse, pravde a láske, ako to tvrdí sv. Augustín: „Lebo si nás stvoril pre seba a nepokojné je naše srdce, kým nespočinie v tebe" (sv. Aurelius Augustinus, Vyznania 1, 1).

Záver

Je ťažké odpovedať na otázku zmyslu života človeka. Každý z nás si na túto otázku musí odpovedať sám. Väčšinou si na túto otázku hľadáme svoju odpoveď, a to na základe princípov a hodnôt, ktoré v živote preferujeme. Život dáva každému na výber dve alternatívy, čiže životné cesty. Prvú, ktorou pôjdeme ďalej a budeme si riadiť život sami, s výsledkom, že náš život zostane prázdny. Druhú cestu, ktorá povedie k plnohodnotnému životu v nasledovaní Boha a plnení jeho vôle celým srdcom, so spokojnosťou a splnenými snami a túžbami.

V svojom článku som sa snažila poukázať na to, aký je duchovný pohľad na zmysel života a aký môže mať život zmysel v utrpení. Len ak je naša budúcnosť istá ako skutočnosť, ktorá je pozitívna, stávajú sa znesiteľné aj utrpenia, ktoré musíme v živote prežiť. Aj náš život, ktorý žijeme tu na zemi, sa stáva v prítomnosti príjemnejší a zmysluplnejší. A kto má nádej, žije inak, bol mu darovaný nový život. Modlitba je jeden z nástrojov, ktorý upriamuje našu nádej k Bohu. Pravou, veľkou, nefalšovanou

[15] Katolícke noviny 44/2014 http://www.katolickenoviny.sk/44-2014-krestanska-nadej-a-tajomstvo-smrti/

nádejou človeka, ktorá pretrvá napriek všetkým sklamaniam, môže byť jedine Boh, ktorý nás miluje až do krajnosti.

BIBLOGRAFIA

ADLER, A.: *O zmysle života*. Bratislava: Iris, 1998, 170 s. ISBN 80-88778-05-0.
AUGUSTÍN: *Vyznania*. Bratislava: Lúč 2014, 438 s. ISBN: 97-88071149-65-1.
BRANTSCHEN, J.B.: – JANDOUREK, J. *Proč nás Bůh nechává trpět?*, Praha : Scriptum, 1994, 76 s. ISBN 80-85528-31-2.
GRAF, P. R.: *Útecha v utrpení : Kniha o Boží lásce, která stojí za veškerým utrpením člověka*, Olomouc : Matice cyrilometodějská 1993, 115 s. ISBN 978-3-00-0270011-6.
HOSPODÁR, M. (ed.): *Hľadanie zmyslu života ako pastoračná výzva.* Prešov: PU GTF, 2016, 95 s. ISBN 978-80-555-1653-0.
JANÁČ, P. – OPARTY, A. – ŠKANTÁR, J.: *Náš život s Kristom : Katolícky katechizmus* (7. vyd.). Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1990, 112 s. ISBN 80-85198-08-8.
KŘÍŽOVÁ, E.: *Kvalita života a zdraví: Kvalita života v kontextu všedního dne,* Praha : Triton, 2005, 629 s. ISBN 80-7254-657-0.
TAVEL, P.: *Zmysel života podľa V. E. Frankla*. Bratislava: Iris, 2004, 271 s.ISBN 80-89018-81-5.
Sväté písmo: *Katolícky preklad starého a nového zákona,* Spolok sv. Vojtecha 2017, 1618 s.

Internetové zdroje:

Slovo medzi nami č.3, ročník 12, 2011 22. 4. 2018
http://www.smn.sk/index.php?cislo=1203&sekcia=clanky&smn=20110302.html
Katolícke noviny 45/2016 3. 5. 2018
http://www.katolickenoviny.sk/45-2016-viktor-frankl-vystopoval-zmysel-zivota

SCANLON, T. M.: Being Realistic About Reasons. Oxford University Press 2014, 132 s. ISBN-13: 9780199678488

DANIEL DANCÁK
Katolícka univerzita v Ružomberku
Filozofická fakulta

Kniha T. M. Scanlona s názvom *Being Realistic About Reasons* pozostáva zo série piatich prednášok, ktoré odzneli na Oxforde v roku 2009. Napriek dodatočnej revízii je stručný, prednáškový charakter textu stále badateľný, čo na jednej strane umožňuje pokrytie pomerne širokej problematiky, no zároveň má za následok to, že text pôsobí miestami neprehľadne a predpokladá u čitateľa pomerne značné znalosti, predovšetkým z oblasti metaetiky. Názov knihy je možné chápať dvojako a táto dvojznačnosť vhodne vystihuje ústrednú myšlienku textu. V prvom zmysle autor naozaj obhajuje určitý druh realizmu o dôvodoch, no súčasne, v druhom zmysle, sa snaží o jeho čo najrealistickejšiu, teda obhájiteľnú verziu. Hlavnou tézou „dôvodového realizmu" (alebo fundamentalizmu) je, že existujú neredukovateľné normatívne fakty o dôvodoch pre konanie, presvedčenia, či postoje, ktoré sú základným prvkom praktického uvažovania.

Scanlon svoju teóriu vysvetľuje na pozadí dvoch v súčasnosti dominantných prúdov v metaetike, ktorými sú sentimentalizmus a racionalizmus, a to tak, že sa pokúša inovatívnym spôsobom odpovedať na tradičné námietky voči neredukovateľnosti normativity, ktoré tieto smery buď priamo vznášajú, alebo implicitne akceptujú. Zároveň poukazuje na výhody ktoré má jeho pozícia oproti dvom spomenutým pozíciám. Jednou z hlavných výhod ktoré Scanlon pripisuje svojej teórii je, že lepšie zachytáva každodennú skúsenosť s praktickými dôvodmi. Napríklad fakt, že niekomu umrelo dieťa je dôvod aby cítil smútok (s. 2) a bodka. To, či dôvod spadá pod nejaký racionálny princíp, alebo v akom vzťahu je k afektívnym stavom sa zdá byť intuitívne prinajlepšom druhoradé. Dôvod samotný má takmer vždy praktickú, a zdá sa, že podľa Scanlona v istom zmysle, aj teoretickú prednosť pred princípom ku ktorému sa vzťahuje. Vzhľadom na obranný charakter textu možno autorovi vytknúť, že sa príliš nekriticky spolieha na fenomenológiu morálnych súdov, čo si aj uvedomuje, no napriek tomu neberie dostatočne vážne stále populárny argument, že táto fenomenológia nemusí mať veľa spoločného s tým, ako morálne súdy naozaj fungujú.

Odhliadnuc od toho sa tento postoj nápadne ponáša na klasický intuicionizmus, a preto čelí aj podobným problémom. Problémy intuicionizmu sú azda najjasnejšie vyjadrené v dobre známej Mackieho argumentácii, že neredukovateľné objektívne morálne hodnoty, vlastnosti, fakty atď., ak by existovali, by boli ontologicky aj epis-

temologicky „čudné“ (queer). Autor sa však nepokúša o obhajobu akejsi novej formy intuicionizmu, ale rovno vysvetľuje, prečo sa podobné námietky na jeho teóriu nevzťahujú. Dôvodový fundamentalizmus nepostuluje žiadne morálne entity s pochybným ontologickým alebo epistemologickým statusom. Morálne vlastnosti, o ktorých intuicionisti tvrdili, že sú ďalej neredukovateľné, podľa Scanlona redukovateľné sú, a to práve na dôvody. Podľa intuicionistov, stručne povedané, nemá zmysel sa ďalej pýtať, prečo morálne vlastnosti sú čím sú, napríklad prečo je niečo dobré dobré. Podľa Scanlona je ale možné zmysluplne sa pýtať, aký dôvod máme konať tak, ako morálka vyžaduje. Nemá však zmysel pýtať sa, aký dôvod máme robiť niečo, o čom sme usúdili, že na to dôvod máme (s. 119). Samozrejme, pri dôvodoch, ktoré nie sú zrejmé, je možné zmysluplne požadovať vysvetlenie myšlienkového postupu, ktorý k danému dôvodu viedol, avšak takéto vysvetľovanie sa vždy napokon skončí pri nejakom dôvode, ktorý proste je dôvodom. Sú to teda dôvody, ktoré sú neredukovateľné a tvoria fundament praktického uvažovania.

Na prvý pohľad sa môže zdať, že ide o slovičkárenie, ktoré nanajvýš prenáša problém inde, teda z vlastností na dôvody. Avšak dôvody, na rozdiel od morálnych vlastností, nezaväzujú k žiadnym špeciálnym kategóriám bytia. Dôvodom môže byť v podstate čokoľvek. Presnejšie povedané, dôvody sú tu chápané ako funkcie priradzujúce normatívnu váhu bežným veciam alebo faktom. Scanlon prirovnáva dôvody k matematickým teorémam a tvrdí, že nie sú ontologicky ani epistemologicky o nič viac problematickejšie. To neznamená, že takéto teorémy problematické nie sú. Ide o to, že ak tvrdíme, že matematické axiómy, teorémy atď. v istom zmysle (hoci aj veľmi slabom) jestvujú a sú pravdivé nezávisle od nás, potom nemôžeme, alebo by sme aspoň nemali, upierať takúto nezávislosť ani praktickým dôvodom. Dôvod je štvormiestny vzťah R(*p, x, c, a*), kde fakt *p* je za okolností *c* dôvodom pre agenta *x* urobiť *a* (s. 31). Napríklad, úmrtie dieťaťa (*p*), ktoré bolo milované (*c*), je pre rodiča (*x*), dôvod cítiť smútok (*a*). To platí aj v prípade, že fakt *p* alebo okolnosti *c* v skutočnosti nenastanú, a to v tom zmysle, že aj tak vieme usúdiť, že ak by nastali, tak *p* by bolo dôvodom urobiť *a* (s. 36); teda aj ak dieťa neumrelo a nie je milované, vieme, že ak by bolo milované a umrelo by, bol by to pre milujúceho rodiča dôvod na smútok.

S takýmto chápaním dôvodov odpadávajú aj epistemologické problémy. Na ich poznanie nepotrebujeme žiadne zvláštne zmysly alebo schopnosti. Autor pripúšťa, že pravdivostná hodnota súdov o praktických dôvodoch nemusí byť až tak určiteľná ako v prípade matematiky, v princípe ich ale poznávame rovnako, a to prostredníctvom metódy reflektívnej rovnováhy, ako ju popísal John Rawls (s. 76-84). Reflektívna rovnováha je, v skratke, ideálny stav, *v ktorom* sú všetky naše uvážené súdy *v plnej zhode* zo *všeobecným princípom*, ktorý ich vysvetľuje. Takýto stav je ale prakticky nedosiahnuteľný, nakoľko sa vždy vyskytnú prípady, ktoré sa princípu vymykajú. Vtedy sa môžeme rozhodnúť, že buď prehodnotíme daný súd, alebo, ak má tento súd zvláštny význam, prípadne je takýchto súdov väčšie množstvo, môžeme prehodnotiť samotný princíp, a tak dosiahnuť aspoň dočasnú rovnováhu. Rovnováha samotná však nič nezaručuje. Rozličn*í ľudia môžu dospieť k reflektívnej rovnováhe na základe iných uvážených súdov* alebo aplikáciou odlišných princípov. Je to ale najvyššia miera istoty o pravdivosti (nie len) morálnych súdov akú môžeme rozumne požadovať. Akceptácia takéhoto praktického falzifikacionizmu je to, čo Scanlon nazýva byť realistickým ohľadom dôvodov.

Ďalším problémom, ktorý stojí za zmienku, je problém motivácie alebo praktického významu. Morálne súdy totiž nie sú len faktické, ale zároveň nás motivujú ku korešpondujúcemu správaniu. Ak ale chceme tvrdiť, že morálne súdy sú presvedčeniami o dôvodoch, ako vysvetliť ich kauzálnu spojitosť s konatívnymi stavmi *a v konečnom dôsledku s konaním ako takým*? Zvyčajným riešením tejto otázky je zavedenie určitého aktívneho elementu do praktického uvažovania, či už afektu alebo nejakého „aktu vôle". Morálne súdy potom jednoducho vyjadrujú dôvody, ktoré určitým spôsobom aktívne prijímame, či už preto, že sú prostriedkom k uspokojeniu našich túžob, alebo kvôli nejakému praktickému záväzku ktorý sme si uložili.

Podľa Scanlona táto otázka (aj jej riešenia) spočíva na chybných predpokladoch. Prvým je, že presvedčenia sú ako také motivačne inertné, a druhým, že motivácia sa nesprávne redukuje na akúsi „kauzálnu efektivitu". Presvedčenia, podobne ako afekty, sú do veľkej miery mimovoľné a môžu mať vyžadujúci charakter aj bez dodatočného aktu vôle. Žiadny dodatočný element teda nie je potrebný (s. 54). Motivácia ale nie je len to, čo konanie spôsobuje, ale aj to, čo ho robí pochopiteľným, či dokonca racionálnym. V tomto smere si dôvodový fundamentalizmus počína lepšie ako spomenuté pozície, a to predovšetkým pre to, že ich dôsledky nie sú v zhode s tým ako dôvody „fungujú" v praxi. Scanlon na viacerých miestach ilustruje (napr. s. 58), ako naše praktické dôvodenie v praxi vyzerá, či už privátne, alebo interpersonálne. Podstata spočíva v tom, že apelujeme na dôvody ako na fakty a nie na to že tieto fakty akceptujeme. Nejde pri tom len o jazykovú konvenciu. Samotná akceptácia dôvodu nie je argumentom. Dôvod nie je dôvodom preto, *že ho akceptujeme. Je to práve akceptácia*, ktorú máme vysvetliť. Argumentom je, že dôvod akceptovaný jednoducho preto, lebo je dôvodom; lebo je to fakt. O dôvodoch sa ale môžeme mýliť. Ak by sme tvrdil,i že podstata dôvodov spočíva v ich akceptácii, znamenalo by to, že tiež akceptujeme určitý princíp vyššieho rádu, ktorý konkrétne dôvody robí správnymi alebo nesprávnymi. Avšak aj o týchto princípoch sa môžeme mýliť, a to vedie k nekonečnému regresu. Racionalisti sú presvedčení *že tento regres sa končí pri najvšeobecnejších princípoch, ako kategorický imperatív, ktoré sú* princípmi samotnej racionality a ich akceptácia nepotrebuje ďalšie zdôvodnenie. Scanlon toto riešenie odmieta, aj keď je potrebné poznamenať, že jeho argumentácia voči racionalizmu je nedôsledná, nakoľko sa často obmedzuje na konštatovanie, že ho považuje za nepresvedčivý. V podstate tvrdí, že odvoditeľnosť dôvodu z princípu nevysvetľuje jeho normatívnu váhu. Je to princíp, ktorý takúto váhu získava prostredníctvom konkrétnych dôvodov, ktoré zahŕňa (s. 119).

Dôvodový fundamentalizmus nepredstavuje plnohodnotnú alternatívu k súčasným metaetickým teóriám. Zdá sa, že autor ani nemá ambíciu takúto alternatívu ponúknuť. Na viacerých miestach spomína, že jeho pozícia je vlastne kompatibilná z určitými verziami sentimentalizmu aj racionalizmu, dokonca ich v istom zmysle predpokladá. Ide skôr o *snahu* poukázať na to, že nemusíme príliš rýchlo a nekriticky prijímať redukcionistickú doktrínu. Túto knihu treba vnímať ako výsledok dlhoročnej práce autora, v ktorej ide viac o odpovedanie na možnú kritiku jeho názorov než o systematický výklad jeho pozície a je preto najlepšie pochopiteľná v kontexte jeho ostatných prác. Napriek tomu, ak odhliadneme od občasných nejasností, knihu možno čítať aj samostatne, keďže autor trefne pomenúva *ústredné* problémy metaetiky a ponúka zaujímavú perspektívu.

TKÁČ, M.: Personálna dimenzia eucharistie v Liturgii svätého Jána Zlatoústeho. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2017. 124 s. ISBN 978-80-555-1865-7.

AMANTIUS AKIMJAK
Teologický inštitút Spišské Podhradie
Teologická fakulta KU v Ružomberku

Odborný asistent Katedry aplikovanej edukológie, Gréckokatolíckej teologickej fakulty, Prešovskej univerzity v Prešove, ThLic. Martin Tkáč, PhD., predkladá širšej verejnosti monografiu pod názvom: *Personálna dimenzia eucharistie v Liturgii svätého Jána Zlatoústeho*. Danú problematiku rozdelil do troch kapitol.

V prvej kapitole píše o význame communia v liturgii. Liturgiu predstavuje ako priestor pre život, ďalej píše o liturgickej hierarchii a o tom, že zdrojom liturgickej jednoty je Ježiš Kristus.

V druhej kapitole autor vysvetľuje čo je cieľom jednoty v Eucharistii. V Liturgii svätého Jána Zlatoústeho je nádherne vyjadrená personálna jednota kresťana v Kristovi. Interpersonálny rozmer vo vzťahu k Eucharistii na jednotu človeka. Táto má ďalej rozmer kajúci, rozmer vyznania viery a taktiež chvály a vďaky. Interpersonálny rozmer má aj jednota spoločenstva a tá ma tiež rozmer kajúci, vyznania viery a taktiež chvály a vďaky.

V tretej kapitole autor rozoberá eschatologickú jednotu v Eucharistii a to cez spoločenstvo svätých, cez Boží trón, cez miesto po pravici, po ľavici a v závere svojej monografie píše o tom, že v Eucharistii kráčame v jednote do jednoty.

Téma Eucharistie je a bude v Cirkvi neustále prítomná, pretože bola konštituovaná na Poslednej večeri samotným Ježišom Kristom. On sám ňou sľubuje nový zmluvný vzťah medzi Bohom a Izraelom. Novosť tejto zmluvy tak neznamená nejaké opakovanie v priebehu času, ani oživovanie niečoho starého, ba ani pohľad do blízkej budúcnosti. Táto novosť poukazuje na nové usporiadanie z hľadiska obsahu. Je to nový spôsob spásy vyjadrujúci bytostnú premenu, ktorá časovo aj kvalitatívne ukončuje starú zmluvu. Je to neustále sprítomňovanie toho, čo bolo, je a nikdy neprestane.

V týchto dimenziách rozjímať o Eucharistii podľa sv. Jána Zlatoústeho je stále aktuálne a pre spásu našu i našich blížnych veľmi osožné. Preto odporúčam študovať túto problematiku z tejto monografie nielen odborníkom z teologickej oblasti, ale aj ďalším záujemcom, ktorý žasnú nad zázrakom Eucharistie.

Ivan Ondrášik: Problém a tajomstvo zmyslu života. Filozofická a kresťanská perspektíva. Ružomberok : TESFO, 2016. 154 s. ISBN 978-80-89253-72-2.

RADOVAN ŠOLTÉS
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Na náš knižný trh sa dostala publikácia PhDr. Ivana Ondrášika, PhD., ktorá sa zaoberá reflexiou zmyslu života z filozofickej perspektívy. Autor sa sústreďuje na prevažne existenciálny prístup, prostredníctvom ktorého popisuje kľúčové existenciálne situácie života človeka, skrze ktoré sa otázka zmyslu života ukazuje zvlášť významná a nezanedbateľná. K tomu pridáva zakomponovanie otázky zmyslu do kresťanského svetonázoru.

Recenzovaná monografia pozostáva z piatich kapitol, z ktorých sa prvé dve zaoberajú základným vymedzením problematiky zmyslu života.

Prvá kapitola s názvom *Problém zmyslu života* reflektuje filozofické východiská analyzovanej témy. Autor v stručnom exkurze ukazuje, že otázka zmyslu života bola vždy aktuálnou ako vo filozofickom, tak aj v náboženskom prostredí. K tomu pridáva stručnú reflexiu otázky zmyslu života vo vzťahu k umeniu a vede, na ktorej limity upozornil aj E. Husserl, ktorého fenomenologickým prístupom sa bude autor v predstavenej knihe sčasti zaoberať.

Druhá kapitola *O zmysle zmyslu života* sa dotýka pojmového vymedzenia preberanej témy. Okrem samotného zmyslu života sa autor zastaví pri analýze pojmov, ktoré sa týkajú *absurdity, totality, existencie*, ale aj *horizontu* a *transcendencie*. Autor sa sústreďuje na konflikt medzi otázkou týkajúcou sa zmyslu života a jeho absurdity. V texte tak rezonujú mená ako Heidegger, Camus, Sartre, Frankl alebo Coreth, ku ktorým sa bude autor v ďalšom texte vracať.

Nasledujúce tri kapitoly tvoria podstatnú časť knihy a jednotlivo reflektujú tri štádiá ľudského života, v ktorých sa odhaľuje fenomén zmyslu života. Ide o *štádium spokojnosti*, *štádium zlomu* a *štádium koherencie*.

Tretia kapitola sa zaoberá prvým štádiom a nesie názov *Vzťah človeka k zmyslu života v štádiu spokojnosti*. Ide o stručnú kapitolu, ktorej cieľom je poukázať na prvotný spôsob realizovania a objavovania zmyslu v živote človeka. Autor uvádza, že spomínané štádium je charakteristické pre život dieťaťa. Ten sa nesie v istej atmosfére bezproblémovosti a pasívneho napĺňania života. V normálnych podmienkach funkčnej rodiny spokojnosť a láska nesie život dieťa a naplňuje ho zmyslom. Raj det-

stva však netrvá večne (s. 51) a už aj detstvo je poznačené istou úrovňou zakúšania úzkosti, ktorá zohrá v „prebudení zo zabudnutosti" na zmysel života dôležitú úlohu. V štádiu spokojnosti totiž človek žije v istom základnom nevedení o probléme zmyslu života, z ktorého ho vytrháva úzkosť a tak mu umožňuje posunúť sa ďalej.

Druhá kapitola *Vzťah človeka k zmyslu života v štádiu zlomu* bude zrejme pre väčšinu čitateľov najzaujímavejšou. Dotýka sa totiž existenciálnych situácií, ktoré prežíva každý človek a ktoré nás stavajú pred otázku o zmysle nášho života. Ide predovšetkým o otázku neautentického prežívania života a utrpenia, ktorému sa nik nemôže vyhnúť. Autor si tu pomohol predovšetkým reflexiami existenciálne orientovaných filozofov. Za kľúčové by sme mohli považovať slová: *neautenticita, masa, verejnosť, stádovitosť, hyperkonzum, slasť* a na druhej strane *rozčarovanie, utrpenie, úzkosť, strach, smrť, kríza zmyslu života, otras, autenticita*. Autor ukazuje, že problém zlomu v takzvaných hraničných situáciách (K. Jaspers) sa môže stať veľmi dôležitým východiskom zo štádia spokojnosti k zmysluplnému životu. Z tohto hľadiska môžeme aj v utrpení vidieť istú pozitivitu, ktorá súvisí s bodom obratu k novému životnému postoju. Navyše, ako upozorňujú mnohí existencialisti, tomuto bodu sa nie je možné vyhnúť, ale musíme voči nemu zaujať postoj. Preto sa aj utrpenie môže stať pre človeka šifrou potenciálneho zmyslu života (s. 94).

Posledná piata kapitola s názvom *Vzťah človeka k zmyslu života v štádiu koherencie* uzatvára otázku zmyslu života analýzou tretieho štádia, ktoré sa sústreďuje na reflexiu autentického života v perspektíve nádeje. Utrpenie je tak vsadené do novej polohy, z ktorej môže prejasniť zmysel života. Človek je skrze utrpenie vyzvaný k postoju slobody od neautentických foriem prežívania, ktoré však musia byť zavŕšené zmyslom, len z ktorého pozície je možné danú situáciu prijať. Kľúčovým slovom je *nádej*, ktorej sa zvlášť venoval reflektovaný G. Marcel. Okrem neho sa autor obracia aj k ideám filozofie dialógu v respektíve M. Bubera a E. Lévinasa. Zmysel ľudského života sa potom nemôže ponímať len ako individualistické usadenie vo vlastnom rozvrhovaní, ale je nasmerovaný na vzťah k druhým. Autor nakoniec ponúka možnosť prepojenia filozofickej reflexie s kresťanskou víziou nádeje a lásky, skrze ktoré dokáže veriaci človek prekonať rozličné formy úzkosti, strachu, absurdity a opustenosti, pretože jeho konanie a život sa nesie vo viere v milujúceho Boha. Toto vedomie vedie k autentickému prežívaniu samotnej viery v Boha, ktorého je však možné stretnúť len v blížnych.

Celkovo môžeme povedať, že recenzovaná publikácia Ivana Ondrášika stručným a čitateľným spôsobom vovádza do problematiky týkajúcej sa zmyslu života. Centrálnym bodom je reflexia autenticity, ale aj utrpenia (ako hraničnej situácie), ktorému sa nie je možné vyhnúť. Tým je predstavená publikácia aktuálna, zvlášť v dnešnej dobe, zameranej na konzum a uspokojovanie neustále nových a atraktívnejších možností. Zároveň upozorňuje na istý paradox, ktorý spočíva v skutočnosti, že čím viac sa spoločnosť bude zameriavať len na mód bytia „pri sebe" (E. Fromm) a na uspokojovanie materiálnych potrieb, tým viac bude realita utrpenia a stroskotávania odhaľovať ich relativitu. V tomto zmysle môže byť predstavená kresťanská vízia nádeje a vnútornej slobody aktuálna aj pre dnešného človeka. Záleží však na tom, ako sa ju podarí „pretlmočiť" do jazyka dnešného človeka.

Studia Theologica. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2017, roč. 19, č. 1, s. 211, ISSN 1212-8570.

LENKA MIHOVÁ
Oravská knižnica Antona Habovštiaka, Dolný Kubín

Studia Theologica je vedecké periodikum, ktoré prináša nové štúdie z oblastí teológie, cirkevnej histórie, cirkevného práva, filozofie, etiky, psychológie. Časopis tvorí 10 vedeckých prác a recenzie vedeckej aj odbornej literatúry.

Reformná vízia pápeža Františka je témou štúdie Pavla Ambrosa z CMTF UP v Olomovci, *„Pastorační rozlišování – reformní vize papeže Františka pro církev 21. století v kontextu recepce pojmu znamení doby"*. V prvej kapitole s názvom *„Aggiornamento a znamení doby v pastorační strategii papežu koncilu"*, Pavel Ambros pápežovu reformnú víziu, ktorá je nesená požiadavkou *„doprovázet – rozlišovat – integrovat lidskou slabost"*, prepojuje s reformným úsilím pápežov posledného koncilu. V druhej kapitole *„Sílicí hořkost postmoderní doby – pastorace mezi nadějí a úzkostí pokoncilní éry"*, na túto plavbu horkosťou mora sveta môže vyplávať len ten, kto sám nie je ponorený do tejto horkosti. A more možno prekonať len na lodi s neporušeným tropaionom Kríža, sťažňom, ako o tom hovorí sv. Justin. Minucius Felix vidí Kristov kríž na vojenských práporoch a štandardách *„Vaše vítězné trofeje mají nejen podobu prostého kříže, ale i člověka na něm visícího."* V tretej kapitole *„Pastorační rozlišování tváří v tvář životu – křižovatka pontifikátu papeže Františka?"* Keď pápež František hovorí o pastoračnom rozlišovaní, tak sa dotýka cirkvi ako takej, ktorá rozlišuje. Schopnosť rozlišovať pápež František vysvetľuje obrazom Povolanie svätého Matúša od Caravaggia. Pre pastoračné rozlišovanie sú východiskom kritéria pre rozlišujúceho. Z pohľadu pápeža Františka je rozlišovanie nástroj osobného nasadenia, zápasu a celoživotného úsilia na ceste života. Rozlišovaním človek mení svoju podobu. Pred rozlišovaním nesie podobnosť s tým človekom, ktorý pochádzal zo zeme a rozlišovaním ponesie aj podobnosť s tým, ktorý je z neba. To čo je dnes zverené cirkvi ako znamenie posledných dní, je ľudské telo určené na premenu.

Z Katedry cirkevných dejín a dejín umenia CMTF UP v Olomovci je Jitka Jonová, ktorá vo svojej štúdii *„Otázka obsazování uprázdněných kanonikátu olomoucké kapituly v době episkopátu arcibiskupa Antonína Cyrila Stojana"* rieši spory o právo na slobodné obsadzovanie cirkevných benefícií. Okrem Československa, ktoré si nárokovalo toto právo a cirkev s pápežom to odmietala, ani nároky olomovskej kapituly na obsadzovanie uvoľnených kanonikátov neboli v súlade s kanonickým právom po vydaní Kódexu z roku 1917. Kapitula sa odvolávala na svoje staré právo. *„Olomouc-*

ká kapitula se od r. 1207 těšila privilegiu svobodné volby (arci)biskupa... Podle starých privilegií nové kanovníky volila kapitula..." Toto právo chcela rozšíriť na všetky kanonikáty. Ako jediná varianta sa ukázalo menovanie nových kanonikov arcibiskupom, čo schválil aj pápež. V roku 1921 arcibiskup Lev kardinál Skrbenský podal rezignáciu a jeho nástupcu nevolila kapitula, ale menoval pápež. Stal sa ním kanonik Stojan. Arcibiskupovi Stojanovi sa podarilo obsadiť všetky kanonikáty, ale sa mu nepodarilo doriešiť otázku ich obsadzovania v budúcnosti. Definitívne prestal byť vyžadovaný šľachtický pôvod uchádzačov o kanonikát. Kapitula v Olomovci si túto podmienku stanovila roku 1772 vo svojich stanovách, ktoré ale nepotvrdil pápež. Arcibiskup Stojan zomrel roku 1923 a jeho nástupcu nevolila kapitula, ale znova menoval Svätý stolec. Stal sa ním kanonik Leopold Prečan, jeho menovaním sa opäť uvoľnil jeden kanonikát. Postupne sa uvoľnili aj ďalšie kanonikáty a tak po roku 1930 musel Prečan rovnako ako jeho predchodca začať opäť zložité rokovania so štátom a kapitulou.

Cieľom štúdie Eduarda Krumpolca, z CMTF UP v Olomovci, *„Erich Wasmann a jeho přínos k teorii evoluce"*, je nadviazať na prácu prof. Pospíšila *Zápolení o naději a lidskou dustojnosť* a overiť jeho hypotézu, že rakúsky kňaz – jezuita a biológ Erich Wasmann (1859-1931) bol rozhodným zástancom evolučnej teórie a zasadil sa o jej hlbšie pochopenie a prijatie katolíckou teológiou. Eduard Krumpolc najskôr približuje životný príbeh Ericha Wasmanna a potom pojednáva o jeho diele a nakoniec aj o jeho spore s Ernstom Haeckelom, ktorý bol propagátorom evolučného monizmu a materializmu. Na záver svojej štúdie Krumpolc konštatuje: *„Zkoumání Wasmannovy vědecké a publikační činnosti potvrdilo hypotézu prof. C. V. Pospíšila...*" Erich Wasmann bol rozhodným zástancom evolučnej teórie v biológii, ale nebol darwinistom a kritizoval Darwinov prirodzený výber ako hlavný motor evolúcie. Pokiaľ ide o rozšírenie evolučnej teórie aj na človeka, Wasmann ostával otvorený tejto možnosti, pokiaľ ide o evolúciu telesnej stránky človeka a pokiaľ paleontologické nálezy túto evolúciu potvrdia, no to sa v jeho dobe nestalo. Wasmann bol tiež presvedčený, že človek má ľudskú dušu, ktorá sa podstatne líši od zvieracej duše a to tým, že je duchová, a preto potrebuje ku svojmu vzniku stvoriteľský úkon Boha.

Svoj výskum prezentuje aj František Kunetka, z CMTF UP v Olomovci, *„Obřad přijímání v liturgii Velkého pátku: historie, současnost, výhledy"*. Najstaršou podobou slávenia kresťanskej paschy v prvých storočiach bolo jedno celonočné zhromaždenie (vigilia). To sa konalo buď v noci zo 14. na 15. nisana (kvartodecimánska pascha), alebo v nedeľu po tomto dátume (dominikálna pascha). Od 4. storočia sa začínajú jednotlivé udalosti rozčleňovať do troch dní. Kunetkova štúdia sa zaoberá iba obradmi Veľkého piatku a v nich skúma iba jednu časť a to obrad prijímania eucharistie. Najskôr predstavuje a vyhodnocuje pramene kresťanského staroveku. Ďalej liturgické knihy raného stredoveku Ordo Romanus XXIII (rok 700-750), Gregoriánsky sakramentár, Sacramentarium Gelasianum Vetus (polovica 7. storočia), Ordo Romanus XXIV z roku 754. Tretia kapitola je venovaná kontaktnej konsekrácii, ktorá bola zaužívaná už v 8. storočí, ale prvé oficiálne zdôvodnenie kontaktnej konsekrácie sa objavuje až v Pontificale Romano-Germanicum v roku 950. Ako píše Kunetka samotný obrad kontaktnej konsekrácie pretrval v obradoch Veľkého piatku až do polovice 20. storočia. Podoba obradu prijímania sa však s nástupom vrcholného stredoveku

začína premieňať. Súvisí to s priraďovaním stále väčšieho množstva prvkov prevzatých zo samotnej liturgie, *„takže vzniká útvar jakési destruované mše, pro kterou sa vžil název „missa sicca" (dosl. suchá, prázdná mše).* Svedectvo o tom okrem rímskych pontifikálov podávajú aj misály a zvlášť aj potridentské Missale Romanum (rok 1570). V predposlednej kapitole tejto štúdie autor pojednáva o reforme veľkopiatkových obradov v 20. storočí. A to konkrétne o reforme Obradov svätého týždňa z roku 1956. Táto podoba obradu bola s malými zmenami prijatá do Misálu Pavla VI. v roku 1970 pri liturgickej reforme II. vatikánskeho koncilu. Tretie vydanie Rímskeho misálu (2008) ponecháva túto štruktúru a priebeh obradu bez zmien. V poslednej šiestej kapitole autor na základe tohto skúmania predkladá alternatívne riešenie oproti súčasnej praxi. Píše: *„Proto by bylo myslitelné, aby v dusledku dalšího liturgického vývoje obřad přijímání v liturgii Velkého pátku – alespoň alternativně – nemusel být obsažen.*

„Úvod do interpretácie biblického textu v liturgickej poézii Cirkvi Východu", približuje vo svojej štúdií Maroš Nicák, z Evanjelickej bohosloveckej fakulty UK v Bratislave. Hlavným prameňom východosýrskych liturgických kníh bola Pešitta. No ako zdroj a predloha východosýrskym poetickým textom Mezopotámie slúžili aj diela kresťanských autorov, profánna a náboženská literatúra arabského a perzského náprotivku. *„Východosýrska interpretácia biblického textu ale nebola ovplyvnená byzantskou cirkevnou tradíciou..."* Byzantská tradícia je v rámci západosýrskej vetvy orientálneho kresťanstva. Najrozsiahlejším východosýrskym liturgickým dielom je hymnologická zbierka Warda (sýr. Ruža), tvorí ju viac ako 150 hymien, využívala sa počas celého liturgického roka a jej pôvod je v dnešnom severnom Iraku. Kniha Warda nereprezentuje dogmatický traktát, ale odzrkadľuje cirkevnú a ľudovú spiritualitu východosýrskych veriacich v 13. storočí. Reprezentuje liturgickú poéziu ako pevne zakotvenú súčasť východosýrskeho rítu. Výklad biblického posolstva sa dá v knihe Warda charakterizovať ako sekundárna interpretácia predtým už básnikom interpretovaného biblického textu. *„Básnik môže navyše upravovať biblický text pri jeho domnelej citácii do poetickej formy..."* Takýto spievaný alebo recitovaný text je určený adresátom, resp. poslucháčom, bežným veriacim v rámci východosýrskej liturgie. Poslucháč si priamu reč básnika osvojuje prostredníctvom lyrického „Ja", čo vedie adresáta ku spytovaniu svedomia, pokániu a prijatiu svätej obete. Okrem toho básnik v niektorých básňach poskytuje aj alegorický výklad. Cez básnické obrazy, metafory, analógie a personifikácie poskytuje adresátovi zrozumiteľný a osvojiteľný jazyk. Hlavným cieľom liturgickej poézie nie je ani zážitok ani samotná emócia. Zrozumiteľnosť a sprostredkované posolstvo majú u básnika knihy Warda väčšiu prioritu ako manifestácia krásy sýrskeho jazyka alebo umelecká forma.

Štúdia z pera Petra Olexáka, pedagóga Filozofickej fakulty KU v Ružomberku, odkrýva *„Prosopografický výskum fenoménu ženského eremitizmu/anachoretizmu v 4. a 5. storočí"*. Aj keď pozícia žien v rannom kresťanstve je obsahom množstva štúdií, bádatelia v súvislosti s touto témou môžu rátať iba s malým množstvom prameňov. Autor chce bez toho, aby vstupoval do vzťahu medzi eremitickým mníšstvom a predchádzajúcimi skúsenosťami (vdovstvo, panenstvo) poukázať na fakt, *„že pustovníctvo žien predstavovalo novinku a nie radikálnejšiu formu panenstva či*

jej vyvrcholenie...“. O ženskom eremitizme na Východe okrem Jána Zlatoústeho (349-407) hovoria v miniatúrnych príbehoch aj pramene zo 4. až 5. storočia. Pustovníčky spomínajú aj Palladius (364-430) v *Historia Lausiaca*, Theodoret z Kýru (393-457) v *Historia religiosa*, ktorý sa v podstate čudoval, že *„je mnoho žien, ktoré si osvojili pustovnícky život“*. Antropologickým prejavom eremitizmu je absolútna odlúčenosť od civilizácie, ale historici sa zhodujú v tom, že medzi niektorými pustovníčkami registrujeme opačnú mentalitu. Ide o nový antropologický model. Niektoré pustovníčky mali dobré vzdelanie, pochádzali z majetných a slávnych rodín. Niektoré svoj majetok naďalej používali, napr. pre pohostenie núdznych a ubytovanie pútnikov. Charakteristikou opisovaných žien bolo duchovné materstvo. *„Tieto interpersonálne vzťahy boli embryonálnymi znakmi budúceho spoločenstva (koinonia), ktoré sa vytvorilo okolo pustovní a spontánne prerástlo do cenobitizmu“*. Ženy odkrývali nové možnosti emancipácie, pretože pustovníctvo im umožňovalo rozprávať, učiť a duchovne viesť. Prameňov o ženskom eremitizme na Východe je málo, ale informácií o pustovníčkach na Západe je ešte menej. *„V skutočnosti pre 4. – 5. storočie disponujeme len torzovitými správami.“* Spomína ich napr. Sulpicius Severus (363-425) alebo Hieronym (347-420). K duchovným intenciám západných asketičiek patrili cesty na Východ za „exotickou“ spiritualitou, preto nielen študovali hebrejčinu, ale túžili zavŕšiť štúdia v zemi Ježiša a patriarchov. Priestor, ktorý im ponúkalo kresťanstvo a jeho komunity, dokázali tieto ženy využiť od zložitého prechodu antického sveta v prospech nového sveta prichádzajúceho v Kristovi.

„Katolický evolucionista St. George J. Mivart o puvodu lidského těla a duše“, Dominik Opatrný, z CMTF UP v Olomovci, predstavuje odborníka na obratlovce Mivarta, ktorý hájil evolučnú teóriu, ale pochyboval, že ju spôsobuje výhradne prirodzený výber. Dominik Opatrný v úvode píše: *„Cílem této práce je ukázat, jak Mivartova teze zapadá do životních osudu i kosmologické koncepce svého autora.“* Najucelenejším zdrojom informácií o Mivartovom živote je *Svědomí v konfliktu* od Jacoba W. Grubera. V posledných rokoch túto publikáciu zásadne doplnila a mnoho omylov opravila publikácia Mariana Artigasa *Vyjednávání o Darwinovi.* Spor medzi Mivartom a Darwinom sa naplno rozhorel, keď Mivart začal spochybňovať v odbornej literatúre Darwinove závery. Mivart formuloval svoje námietky v štúdii *Obtíže teorie přirozeného výběru*, ktorá vyšla v roku 1869 v troch pokračovaniach v časopise *The Month*. V tejto štúdií sformuloval jedenásť argumentov z prírody, čo ho viedli k pochybnostiam o prirodzenom výbere, ktorého jediným hýbateľnom je evolúcia. Podľa Mivarta vývoj neženie dopredu slepý prirodzený výber, ale duša. Tento text potom zaradil do svojej knihy *O genezi druhu* z roku 1871. Darwina zrejme najviac zasiahla Mivartova anonymná recenzia, vydaná v roku 1871 v časopise Quarterly Review, na knihu *O puvodu člověka a pohlavním výběru*. Celý spor vyvrcholil polemikou článku Darwinovho syna, ktorý George Darwin napísal roku 1873. Vlastné tézy Mivart sformuloval v knihách *Genéza druhov*, *Evolúcia a dogma*, *O pravde*. Neskôr v spise *Pôvod ľudského rozumu*. Podľa Mivarta racionálnu dušu mohol do tela pripraveného evolúciou vdýchnuť iba Boh. Teda Boh nevdýchol dušu do bezduchej hmoty, ale vzal schopnosti živého organizmu a pozdvihol ich darom hlbšieho vedomia a slobodnej vôle. O dvadsať rokov neskôr sa podobný konflikt zopakoval s katolíc-

kou cirkvou, ale spor sa vôbec netýkal evolúcie. Mivart sa vo svojich spisoch stále viac zaoberal filozofickými a teologickými otázkami a keď napísal článok *Štěstí v pekle*, tak sa dostal na index zakázaných kníh. Nebol nikdy exkomunikovaný, ale na konci života mu bol zakázaný prístup ku sviatostiam. Mivart zomrel na infarkt v roku 1900 a kvôli rozkolu s Cirkvou nemohol byt pochovaný v posvätnej pôde. Až v roku 1904 sa rodine podarilo vyriešiť tento problém a Mivart bol zbavený trestu.

Vojtech Šimek, z TF JU v Českých Budějoviciach, vo svojej štúdií *„K problematice morální odpovědnosti vuči budoucím generacím v sociálním učení církve: Pokus o filosofický přístup"*, hneď na úvod upozorňuje, že sa nezaoberá právnym rozmerom problematiky, volí primárne filozofický prístup a postupuje logicko-sémantickou analýzou, nemá však v úmysle poskytnúť (teologicky) komplexnú a systematickú analýzu danej problematiky v Sociálnom učení Cirkvi. Cieľom článku je ukázať, že iba dvojmiestny pojem zodpovednosti (niekto je zodpovedný „za niečo", príp. „niekto" je zodpovedný „voči niekomu/pred niekým") nemôže stačiť k tomu, aby sme mohli zmysluplne uvažovať o zodpovednosti voči budúcim generáciám a realisticky ju uplatňovať. Riešenie problému zodpovednosti voči budúcim generáciám navrhovaná v tomto článku je v tom, že zodpovednosť musí byť minimálne trojmiestnou reláciou: „kto" (subjekt) je zodpovedný a „za čo" (predmet), „pred kým/voči komu" (inštancia), ale aj „s ohľadom na koho/čo" (objekt) a „na základe akej normy" (normatívny štandard). Na záver Šimek píše: *„S pomocí tří augumentačních strategií jsem se pokusil obhájit tezi, že současní lidé jsou morálně vázáni právy budoucích osob, třebaže jejich práva ani ony ještě neexistují."*

Z Katedry etiky, psychológie a charitatívnej práce TF JU České Budějovice je Jindřich Štajer, ktorý vo svojej štúdii *„Kresťanská etika versus manželství a rodina v sekularizované společnosti: konfrontace nebo dialog?"*, si kladie za cieľ premyslieť základné argumentačné prístupy, obsah posolstva, spôsob prezentácie pozícií kresťanskej etiky vzhľadom na manželstvo a rodinu súčasnej doby, obsiahnuté v dokumentoch magistéria s odkazom predovšetkým na II. vatikánsky koncil. Resp. skúmať nakoľko cirkevná paradigma môže prispievať k tomu, aby tieto spoločenstvá boli chápané ako základné a prirodzené. Na prvom mieste si autor kladie za cieľ ujasniť obsahy, ktoré manželstvu a rodine pripisuje kresťanská etika. Následne sa autor zamýšľa nad manželstvom a rodinou ako garantmi humanizácie osoby a spoločnosti a ochrany pred deformáciami individualistického alebo kolektivistického typu. Nakoniec sa Štajer pokúša súvisle poukázať na zmenu prístupu k otázkam manželstva a rodiny z pozície magistéria, ktorú možno vypozorovať zvlášť v postojoch pápeža Františka. Ohľadne tejto úlohy, ktorú si cirkev nanovo uvedomuje, Štajer na záver konštatuje: *„Lze si jen přát, aby se jí to dařilo i v co největší míře také realizovat."*

Eva Zavadilová, z Katedry cirkevného práva CMTF UP v Olomovci, vo svojom príspevku *„Intelektuální formace kleriku kongregace redemptoristu v Obořišti vzhledem k dobovým právním předpisum"*, sa pokúša na základe archívnych prameňov rekonštruovať realitu intelektuálnej kňazskej formácie v Obořišti. Vo svetle cirkevných a štátnych dobových právnych predpisov oboznámiť s organizáciou a vývojom teologického štúdia redemptoristov. Hneď na úvod Zavadilová konštatuje: *„K prvnímu období činnosti teologického ústavu byla k dispozici o něco chudší pramenná*

základna, zatímco archiválie z posledních, především poválečných, let se dochovaly v hojnějším počtu, což je v příspěvku zohledněno.“

V poslednej časti časopisu s názvom *Recenze* je recenzovaných päť publikácií.

Časopis prináša nové pohľady a názory, ktoré vyplývajú z výskumu teológov, historikov a odborníkov príbuzných odborov. Je zdrojom informácií nielen pre vedeckých pracovníkov ale aj študentov príslušných alebo príbuzných odborov.

ADRESÁR AUTOROV
ADDRESSES OF AUTHORS

prof. ThDr. PhDr. Amantius Akimjak, PhD., PhD., OFS
Teologický inštitút Spišské Podhradie, Teologická fakulta, KU v Ružomberku
Spišská Kapitula 12
053 04 Spišské Podhradie
amantius.akimjak@gmail.com

ThDr. Juraj Bernaciak SCJ
Rímskokatolícka cirkev
Farnosť Turčianske Teplice
9.mája 1, 03901 Turčianske Teplice
jbernaciak@dehoniani.sk

Pr. Lect. dr. William A. Bleiziffer
Facultatea de Teologie Greco-Catolică
Universitatea Babeș-Bolyai
Moților nr. 26,
400001 Cluj-Napoca, România
william_bleiziffer@hotmail.com

Pr. conf. univ. dr. Alex. BuzalicUniversitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca
Facultatea de Teologie Greco-Catolică
Departamentul OradeaParcul Traian nr. 20,
410464 Oradea, România
alexandrubuzalic@yahoo.com

doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
jaroslav.coranic@unipo.sk

Mgr. Daniel Dancák
Katolícka univerzita v Ružomberku
Filozofická fakulta
Hrabovská cesta 18, 034 01 Ružomberok
danielken112@gmail.com

Mgr. Ľubica Fečková
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
lubica.feckova@gmail.com

doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.
Katedra filozofie a religionistiky
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
michal.hospodar@unipo.sk

Dr. Ivancsó István
Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
H-4400 Nyíregyháza, Bethlen G. u. 13-19.
Postacím: H-4401 Nyíregyháza, Pf. 303
ivancsoi53@gmail.com

Prof. Dr Hab. Artur Katolo
Pontificia Facoltà Teologica
dell' Italia Meridionale
Via Rossini- 87036 Rende (CS), Italy
magharia@02.pl

Mgr. Ľubica Lenartová
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
lubica.lenartova@smail.unipo.sk

SEOLic. Daniel Atanáz Mandzák CSsR
Kláštor bl. Metoda Dominika Trčku
Mierova 34, 064 01 Stará Ľubovňa
daatma@gmail.com

Mgr. Lenka MihováOravská knižnica Antona Habovštiaka S. Nováka 1763/2,
026 80 Dolný Kubín
mihovalenka@centrum.sk

sr. Katarína Faustína Minčičová SNPM
Kláštor sestier služobníc
082 57, Ľutina 131
katarina.mincicova@gmail.com

doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
marcel.mojzes@unipo.sk

Mgr. Pavlína Moučková
Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
mouckovap@tf.jcu.cz

ThLic. Krzysztof Myjak
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
k.myjak@gmail.com

doc. PhDr. Peter Olexák, PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hrabovská cesta 1A
034 01 Ružomberok
peter.olexak@ku.sk

doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
stefan.palocko@unipo.sk

PaedDr. Martina Petríková, PhD.
Inštitút slovakistiky a mediálnych štúdií
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove
Ul. 17. novembra č. 1, Prešov 080 01
mpetrikova9@gmail.com

prof. ThDr. Marek Petro, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
marek.petro@unipo.sk

ks. dr Wiesław Pieja
Tarnowska Szkoła Wyższa
33-100 Tarnów, ul. Mościckiego 27
uczelnia@tszw.edu.pl

PhDr. ThDr. Daniel Porubec, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
daniel.porubec@unipo.sk

doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
daniel.slivka@unipo.sk

ICLic. Mgr. et Mgr. Miloš Szabo, Th.D.
Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Thákurova 3
160 00 Praha 6
milos.szabo@ktf.cuni.cz

ThDr. Radovan Šoltés, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov 080 01
radovan.soltes@unipo.sk

Mgr. Ing. Štefan Šrobár, CSc.
Laurinská 12,
81101 Bratislava
stefan.srobar@gmail.com

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
peter.sturak@unipo.sk

ThLic. Martin Tkáč, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
martin.tkac@smail.unipo.sk

PaedDr. Katarína Vilčeková PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hrabovská cesta 1A
034 01 Ružomberok
katarina.vilcekova@ku.sk

prof. ThLic. PaedDr. Martin Weis, Th.D.
Südböhmische Universität Budweis
Lehrstuhl für theologische Wissenschaften
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
weis@tf.jcu.cz

REDAKCIA
doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD. (výkonný redaktor);
Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.;
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.;
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.;
Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.;
ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

RECENZENTI
prof. dr hab. Artur J. Katolo; prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD;
prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.; prof. ThLic. PaedDr. Martin Weis, Th.D.;
prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.;
doc. ThDr. ICLic. Bogdan Węgrzyn, PhD.; doc. PhDr. ThDr. Štefan Lenčiš, PhD.;
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.; doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka PhD.;
doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.; PhDr. Imrich Degro, PhD.

KONTAKT
THEOLOGOS, Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov, SLOVAKIA
Tel., Fax: +421 51 773
25 67; E-mail: theologos@unipo.sk
Web: http://www.unipo.sk/gtf/index.php?sekcia=theologos

GRAFICKÉ NÁVRHY A SADZBA
ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

TLAČ
Alfaprint, spol. s
r. o., Martin

ISSN 1335 – 557

RÁDIO LUMEN

rádio Lumen

Svetlo tvojich dní

ROK SEDEMBOLESTNEJ PANNY MÁRIE 2014

www.lumen.sk

102,9	Banská Bystrica	106,3	Lučenec	96,1	Senica	102,9	Tatry
99,1	Bardejov	89,4	Martin	93,3	Sitno	95,6	Topoľčany
93,8	Bratislava	103,3	Michalovce	105,2	Skalica	93,3	Trenčín
103,4	Brezno	105,8	Námestovo	90,6	Skalité	98,1	Trnava
105,8	Čadca	95,7	Nitra	93,2	Snina	98,0	Zlaté Moravce
94,4	Košice	92,9	Prešov	99,6	Spišská Stará Ves	89,8	Žilina
99,8	Levoča	98,1	Prievidza	99,8	Stará Ľubovňa		
89,7	Liptovský Mikuláš	106,3	Rožňava	93,5	Štúrovo		