Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

T H E O L O G O S

teologická revue
theological revue

Theologos je vedecký recenzovaný akademický časopis, v ktorom sú uverejňované príspevky z oblastí teológie, filozofie, histórie, religionistiky, náboženskej pedagogiky a príbuzných disciplín. Časopis vychádza dvakrát do roka (apríl a september).

REDAKČNÁ RADA TEOLOGICKEJ REVUE THEOLOGOS

PREDSEDA: *prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.*

VÝKONNÝ REDAKTOR: *ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Pala, PhD.*

ČLENOVIA: *prof. Mark Stolarik, Torontská univerzita, Kanada*
prof. dr. hab. Tadeusz Zasępa, KUL Lublin, Polsko
prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., KTF KU Ružomberok
doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
doc. ThDr. Marek Petro, PhD.
doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.
ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.
PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

RECENZENTI:
prof. ThDr. Gabriel Ragan, PhD., prof. ThDr. JCDr. Anton Fabian, PhD., prof. ThDr. Peter Šturák, PhD., prof. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD., .prof. ThDr. PhDr. Stanislav Stolárik, PhD., prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD., doc. PhDr. ThDr. Štefan Lenčiš, PhD., doc. ThDr. Marek Petro, PhD., doc. PaedDr. ThDr. SSLic. František Trstenský, PhD., doc. ThDr. Ing. Inocent-Mária V. Szaniszló OP, PhD., doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD., ThDr. Marcel Mojzeš, PhD., ThDr. Ľubomír Petrík, PhD., ThDr. Michal Hospodár, PhD., PhDr. Jaroslav Coranič, PhD., ThDr. Štefan Paločko, PhD., Mgr. Kamil Kardis, PhD., ThDr. Miroslav Ilko, Th.D., PhDr. Imrich Degro, PhD., ThDr. Peter Tirpák, PhD., ThLic. Martin Koleják

REDAKCIA:
THEOLOGOS
Prešovská univerzita v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov, SLOVAKIA
Tel., Fax: +421 51 77 32 567
E-mail: theologos@unipo.sk
Web: http://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/theologos

GRAFICKÉ NÁVRHY A SADZBA: *Gabriel Pala*

Teologickú revue Theologos vydáva Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta s cirkevným schválením. Cirkevné schválenie udelil Mons. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., prešovský arcibiskup a metropolita, pod č. j. 1659/2008.

ISSN 1335-5570

OBSAH

UBALDO COMITE
Responsabilità sociale e gestione etica dell'impresa tra profitto e primato della persona umana 11

ALEKSY KOWALSKI
Personalizm w Stromatach Klemensa Aleksandryjskiego..... 28

ANTON RUS
La devozione del rosario nella chiesa Greco-cattolica della Romania..... 42

MARIÁN AMBROZY
Analógia v kontexte trinitárnej problematiky Návrh modelu..... 55

EDUARD BEKE
Náčrt vstupnej prednášky o prekladaní Filokalie..... 63

ERIKA BRODŇANSKÁ
Chudoba vs. bohatstvo v morálnej poézii Gregora z Naziánu..... 72

JÁN ĎURICA
Neokatechumendátna cesta – pozvanie na katechumenátnu formáciu po krste..... 84

HELENA HREHOVÁ
Slovanské verzie Filokalie a ich význam pre Katolícko teológiu..... 101

DANIEL ATANÁZ MANDZÁK
Redemptorista Ján Ivan Mastiliak - Študent a profesor..... 115

JÁN ZOZUĽÁK
Makários Notaras a Nikodím Svätohorský,zostavitelia Filokalie..... 126

VOJTECH BOHÁČ
Liturgické knihy počas života a biskupskej služby Andreja Bačinského..... 135

PAVOL DANCÁK
Človek podľa Maxa Schelera 147

ANDREJ SLODIČKA
Doktrína starokatolíckych cirkví
v kontexte ekumenického dialógu..... 158

MAREK PETRO
Učenie encykliky Humanae vitae o morálnej zodpovednosti
manželskej služby..... 169

FRANTIŠEK ČITBAJ
Mnísi a iní rehoľníci a členovia
iných inštitútov zasväteného života..... 179

DANIEL SLIVKA
Filozofická hermeneutika a Martin Heidegger..... 189

PETER BORZA
Kresťania v komunistickom Československu..... 203

ŠTEFAN PALOČKO
Otázky spojené s toleranciou svedomia
zo strany svetského práva..... 211

MONIKA SLODIČKOVÁ
Náboženská otázka vo výchove a vzdelávaní v Apoštolskej administra-
túre Mukačevskej eparchie na Slovensku (1939 – 1950)..... 222

RADOVAN ŠOLTÉS
Horizont predporozumenia ako hermeneutický princíp
u Hansa Georga Gadamera..... 235

MÁRIA ZORVANOVÁ
On si nás zamiloval (Obraz Pastiera v Jánovej tradícii).....246

PETRA ANDREJČÁKOVÁ
Biblická koncepcia slobody..... 252

IVANA HALGAŠOVÁ
Rok kňazov v pohľade na kňazskú a biskupskú činnosť blahoslavených
biskupov Pavla Petra Gojdiča, OSBM a ThDr. Vasiľa Hopka..... 267

MATÚŠ DEMETER
K Masarykovým socio – religióznym východiskám suicidality
s prihliadnutím na štatistické údaje na Slovensku. (1. časť)..... 280

PETER LACA
Dejinný pohľad na pôvod, vývoj
a náboženstvo starých Slovanov..... 297

OĽGA FEJERČÁKOVÁ
Pojem hriechu v Biblii..... 311

TOMÁŠ PEŠEK
Spis sv. Bazila Veľkého O Svätom Duchu..... 325

KATARÍNA HARDOŇOVÁ
Medzináboženský dialóg v kontexte budovania pokojných
medziľudskýc a medzináboženských vzťahov..... 337

MAREK BALABAS
Jeruzalemský Talmud..... 350

RECENZIA
JOZEF JARAB..... 370

RECENZIA
PAVOL DANCÁK
PETRÍK, L.: Knižné publikácie gréckokatolíckych kňazov
na Slovensku 1968 – 2000. Prešov : Petra, n. o., 2009. 160 s.
ISBN 978-80-8099-040-4. 372

RECENZIA
MAREK PETRO
Kolektív autorov: Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva
na Slovensku. Prešov : GTF PU, 2009. 274 s.
ISBN 978-80-555-0101-7. 375

RECENZIA
ŠTEFAN PALOČKO
PETRO, M. – ANDREJČÁKOVÁ, P.: Čnosti. Prešov : GTF PU,
2009. 94 s. ISBN 978-80-555-0105-5..... 378

RECENZIA
DUŠAN HRUŠKA
LEŠKO, V. - PLAŠIENKOVÁ, Z. (eds.): Kant v kontextoch
Husserlovej a Heideggerovej filozofie. Košice : FF UPJŠ, 2009.
304 s. ISBN 978-80-7097-768-2.....380

RECENZIA
MICHAL CHABADA
NEMEC, R.: Náčrt Whiteheadovej procesuálnej filozofie.
Trnava : Dobrá kniha, 2009. 184 s.
ISBN: 978-80-7141-644-9..... 385

RECENZIA
RADOVAN ŠOLTÉS
LIPOVETSKY, G.: Éra prázdnoty – Úvahy o současném individualismu.
Praha : PROSTOR, 2008. 357 s. ISBN 978-80-7260-190-5. 387

RECENZIA
RICHARD LIPTÁK
ZUBKO, P.: Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov
z 18. storočia I. Ružomberok : Vydavatelstvo Michala Vaška,
2009. 179 s. ISBN 978-80-8084-465-3.

ZUBKO, P.: Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov
z 18. storočia II. Košice : Vienala, 2009. 151 s.
ISBN 978-80-89232-81-9. 390

RECENZIA
MARCINKOVA
McLeod, H.: Náboženství a lidé západní Evropy (1789-1989).
Brno : CDK, 2007. 215 s. ISBN 978-80-7325-124-6.....392

CONTENTS

UBALDO COMITE
Social Responsibility And Ethical Regulation Of Human Personality In Business Among Profit And Primacy……..... 11

ALEKSY KOWALSKI
Personalism In The Stromata Of Clement Of Alexandria…..... 28

ANTON RUS
Rosary Devotin in Greek-catholic Church in Romania..... 42

MARIÁN AMBROZY
Analogy In The Context Of Trinitology Questions – Suggestion Of The Model..... 55

EDUARD BEKE
A Design Of Opening Lecture About Tranlsation of Philokalia..... 63

ERIKA BRODŇANSKÁ
Poverty Versus Wealth In Moral Poetry Of Saint Gregory Of Nyssa..... 72

JÁN ĎURICA
Neocatechumenal Motion – Invitation Into Catechumenal Formation After Baptism..... 84

HELENA HREHOVÁ
Slavonic Versions of Philokalia And Its Value For Catholic Theology.. 101

DANIEL ATANÁZ MANDZÁK
Redemptorist Ján Ivan Mastiliak – Student And Profesor..... 115

JÁN ZOZUĽÁK
Makarios Notaras And Nicodemus Of The Holy Mountain, Framers of Philokalia..... 126

VOJTECH BOHÁČ
Liturgical Books During The Andrej Bačinský Life And Bishops Ministration……..... 135

PAVOL DANCÁK
Man According To Max Scheler..... 147

ANDREJ SLODIČKA
Doctrine Of Old Catholic Churches In The Context
Of Ecumenical Dialogue 158

MAREK PETRO
Encyclic Humanae Vitae Doctrine About Moral Responsibility
Of Marriage Service..... 169

FRANTIŠEK ČITBAJ
Monks And Other Regulars And Members
Of Other Sacred Life Instituts..... 179

DANIEL SLIVKA
Martin Heidegger Philosophical Hermeneutics……..... 189

PETER BORZA
Christians in Communistic Czechoslovakia..... 203

ŠTEFAN PALOČKO
Questions Of Conscience Toleration At The Hand Of Secular Code.... 211

MONIKA SLODIČKOVÁ
The Question Of Religion In Education In Apostolic Administrature
Of Mukačevo Eparchy In Slovakia (1939 - 1950)..... 222

RADOVAN ŠOLTÉS
The Horizon Of Preunderstanding As An Hermeneutic
Principle According Georg Gadamer.....235

MÁRIA ZORVANOVÁ
He Come To Love With Us
(The Picture Of Sheperd in John's Tradition) 246

PETRA ANDREJČÁKOVÁ
Biblical Conception Of Freedom….... 252

IVANA HALGAŠOVÁ
Year Of The Priests Through Blessed Bishops Pavol Peter Gojdič, OBM
And ThDr. Vasil' Hopko And Theirs Bishop Ministration..... 267

MATÚŠ DEMETER
To Masaryk Socioreligious Starting-points Of Suicidiality With
Consideration To Statistic Datas in Slovakia (1st part).....280

PETER LACA
Historical View Of Origin, Development
And Religion Of Old Slavonians..... 297

OLGA FEJERČÁKOVÁ
The Term "Sin" in Bible..... 311

TOMÁŠ PEŠEK
The Writing of Saint Basil The Great On The Holy Spirit..... 325

KATARÍNA HARDOŇOVÁ
Interreligious Dialogue In The Context of Peaceful Interpersonal
And Interreligious Relationships Building..... 337

MAREK BALABAS
Jerusalem Talmud..... 350

RECENZIA
JOZEF JARAB 370

RECENZIA
PAVOL DANCÁK
PETRÍK, L.: Knižné publikácie gréckokatolíckych kňazov
na Slovensku 1968 – 2000. Prešov : Petra, n. o., 2009. 160 s.
ISBN 978-80-8099-040-4. 372

RECENZIA
MAREK PETRO
Kolektív autorov: Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva
na Slovensku. Prešov : GTF PU, 2009. 274 s.
ISBN 978-80-555-0101-7. 375

RECENZIA
ŠTEFAN PALOČKO
PETRO, M. – ANDREJČÁKOVÁ, P.: Čnosti. Prešov : GTF PU,
2009. 94 s. ISBN 978-80-555-0105-5..... 378

RECENZIA
DUŠAN HRUŠKA
LEŠKO, V. - PLAŠIENKOVÁ, Z. (eds.): Kant v kontextoch
Husserlovej a Heideggerovej filozofie. Košice : FF UPJŠ, 2009.
304 s. ISBN 978-80-7097-768-2.....380

RECENZIA
MICHAL CHABADA
NEMEC, R.: Náčrt Whiteheadovej procesuálnej filozofie.
Trnava : Dobrá kniha, 2009. 184 s.
ISBN: 978-80-7141-644-9 385

RECENZIA
RADOVAN ŠOLTÉS
LIPOVETSKY, G.: Éra prázdnoty – Úvahy o současném individualismu.
Praha : PROSTOR, 2008. 357 s. ISBN 978-80-7260-190-5. 387

RECENZIA
RICHARD LIPTÁK
ZUBKO, P.: Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov
z 18. storočia I. Ružomberok : Vydavatelstvo Michala Vaška,
2009. 179 s. ISBN 978-80-8084-465-3.

ZUBKO, P.: Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov
z 18. storočia II. Košice : Vienala, 2009. 151 s.
ISBN 978-80-89232-81-9. 390

RECENZIA
MARCINKOVA
McLeod, H.: Náboženství a lidé západní Evropy (1789-1989).
Brno : CDK, 2007. 215 s. ISBN 978-80-7325-124-6.....392

Responsabilità sociale e gestione etica dell'impresa tra profitto e primato della persona umana[1]

DOC. DR UBALDO COMITE
Organizzazione delle Amministrazioni Pubbliche e
Bilancio degli Enti Pubblici
Università della Calabria - Facoltà di Economia

Abstract: *Negli ultimi anni si è andato affermando in maniera crescente il concetto di responsabilità in ambito pubblico e privato. In tal senso, sia le imprese che le amministrazioni pubbliche hanno avviato in diversi contesti programmi di responsabilità sociale.*

Il punto di riferimento di imprenditori e manager non sono più, semplicemente, gli azionisti e gli investitori ma, accanto a questi stanno progressivamente subentrando altre categorie di soggetti ai quali, nel terzo millennio, l'impresa deve rendere conto, ovvero: lavoratori, fornitori, risparmiatori, cittadini, istituzioni sociali.

L'attenzione sta dunque passando dagli shareholder agli stakeholder e da qui la necessità di munirsi di adeguati strumenti.

La definizione di responsabilità sociale più diffusa è stata esplicitata dall'Unione Europea che l'ha definita come "Integrazione volontaria delle preoccupazioni sociali e ecologiche delle imprese nelle loro operazioni commerciali e nei loro rapporti con le parti interessate", integrazione da intendersi come risposta alle esigenze di innovazione delle pratiche di governo dell'impresa e del territorio.

Attraverso la Responsabilità Sociale di Impresa si intende fare riferimento ad un modello di governance allargata, in base al quale chi governa l'impresa ha responsabilità che si estendono dall'osservanza dei doveri fiduciari nei riguardi della proprietà ad analoghi doveri fiduciari nei riguardi, in generale, di tutti gli stakeholder.

Si tratta, dunque, di un concetto che si sta diffondendo rapidamente come approccio innovativo alla gestione aziendale, la cui valutazione globale non si limita più ad analizzare aspetti di carattere economico,

[1] Per ulteriori approfondimenti si rimanda alla relazione dell'autore dal titolo: *Responsabilità sociale d'impresa ed etica degli affari: la complessità delle motivazioni umane in economia aziendale* presentata al Convegno - Giornate di Studio: *Filosofia, Cristianesimo e Capitalismo: dal Pensiero Francescano Medievale alla Modernità*; 30-31 marzo 2009, Rende (Cs) Italy.

ma tiene conto di valori quali la tutela ambientale, la salvaguardia della salute, il rispetto dei diritti umani, in altri termini dell'apporto sociale dell'attività posta in essere.

Ancora, nella gestione d'impresa occorre coniugare due valori fondamentali: la creazione del profitto e il primato della persona umana, con particolare attenzione al suo sviluppo.

Nell'impresa che viene gestita "eticamente" il perseguimento del profitto tende a collocarsi in un quadro più ampio di "creazione di valore" per tutti i soggetti che, direttamente o indirettamente, sono associati all'azienda.

Guidare l'impresa con responsabilità significa farla crescere e conseguentemente far progredire la società nel suo insieme.

In tal senso, il contributo intende proporre una riflessione sul concetto di Responsabilità Sociale di Impresa complessivamente inteso, in rapporto all'etica degli affari.

Key words: *Responsabilità sociale. Stakeholder. Etica. Profitto. Impresa.*

L'oggetto della Responsabilità Sociale di Impresa

In ambito imprenditoriale ed aziendalistico si afferma che la Responsabilità Sociale d'Impresa[2] risponde all'esigenza di integrazione delle preoccupazioni di natura etica all'interno della visione strategica dell'impresa, trattandosi di gestire efficacemente le problematiche d'impatto sociale ed etico nei vari ambiti d'azione imprenditoriale[3].

Un'impresa che adotti un comportamento socialmente responsabile, monitorando e rispondendo alle aspettative economiche, ambientali, sociali di tutti i portatori di interesse coglie anche l'obiettivo di conseguire un vantaggio competitivo e massimizzare gli utili di lungo periodo[4]. È, quindi, di fondamentale importanza l'attività dedicata al mantenimento delle relazioni con l'esterno, verso i cosiddetti *stakeholder*[5]. Nei sistemi di gestione aziendale, l'attenzione agli *stakeholder* è divenuta di importanza cruciale per le imprese e spesso lo sviluppo nel tempo di relazioni positive con tali soggetti può diventare un elemento

[2] Terzani S., *Responsabilità sociale dell'azienda*, Rivista Italiana di Ragioneria ed Economia Aziendale n°7-8, Roma, 1984

[3] Un'altra ragione, che traspare dal contesto ambientale, ci viene fornita dall'enfasi con cui L'European multistakeholder forum on CSR mette in risalto, infatti si afferma che la RSI deve diventare un elemento fondamentale della cultura aziendale: "… CSR is embedded in the corporate culture, values and attitudes… this is especially true when CSR is part of the founders and management's values", *European Multistakeholder forum on CSR-final risults and recommendations, 29 giugno 2004-Final Report: 4.*

[4] Baldarelli M., *Le aziende eticamente orientate. Mission, governance, accountability*, Clueb, Bologna, 2005

[5] La *governance*, in poche parole, deve essere orientata al rispetto della giustizia prima che agli scambi equivalenti, enciclica *Centesimus Annus* di papa Giovanni Paolo II, 1991

di valore aggiunto per l'impresa[6]. Ma il comportamento più o meno etico di un'impresa interessa potenzialmente tutti i cittadini, ai quali non bastano astratte dichiarazioni di principi e valori: essi esigono ormai un impegno quotidiano e credibile, frutto di una precisa politica manageriale e di un sistema aziendale organizzato a tal fine[7].

La Responsabilità Sociale di Impresa non va confusa con la *corporate philantropy*[8], che prevede la "restituzione" di una parte del

[6] In particolare è interessante la teoria di Naughton e Alford, che prendono in esame la teoria degli stakeholders affermando che la stessa è nata in risposta ad un'eccessiva strumentalizzazione dei gruppi di interesse dell'azienda ed è diretta al raggiungimento esclusivo degli obiettivi economici aziendali mentre gli interlocutori dell'azienda sono considerati mezzi per il raggiungimento dei fini aziendali, Alford H. and Naughton M., *Managing as if Faith mattered. Cristian social principles in the modern organization*, Univ. Of Notre Dame Press, Indiana, 2001. Comunque già lo stesso Besta affermava che la produzione di ricchezza da parte dell'azienda è un mezzo per il soddisfacimento dei bisogni, Besta F., *La Ragioneria*, Vol I, II e III, Villardi, Milano.,1916.

[7] Alcuni Autori, tra cui Carroll, affrontano la tematica della responsabilità sociale considerandola sullo stesso piano della legge, dell'economia, dell'etica, della socialità e della filantropia, Carrol. B., *Corporate social responsibility. Evolution of a definitional costruct*, Business and society, Sept. 38.3.1999. Altri Autori (Bagnoli) fanno prevalere l'approccio induttivo e quindi questo ha una sua valenza, seppur parziale, in quanto occorre precorrere i tempi da parte dello studioso e capire dove sta andando il mondo attraverso una comprensione dei cambiamenti storici e, di conseguenza, dei cambiamenti della cultura aziendale con tutte le conseguenze che questo comporta, Bagnoli L., *Quale responsabilità sociale per l'impresa?*, F. Angeli, Milano, 2004.

[8] Le attività di *Corporate Philanthropy* comprendono le modalità con cui imprese e organizzazioni non profit stabiliscono *partnership* reciprocamente vantaggiose, è uno degli strumenti con cui valutare il *Social Commitment* dell'impresa nei confronti di uno *stakeholder* particolare che è la Comunità di appartenenza. Se le più grandi imprese italiane sono consapevoli che alti traguardi competitivi si giocheranno su nuovi elementi non direttamente correlati alle dinamiche economiche e quindi sarà fondamentale ridisegnare un nuovo ruolo all'interno dell'ambiente di riferimento, tuttavia la maggior parte delle piccole-medie imprese, sono ancora orientate ad una *Philanthropy* di beneficenza o a politiche di *charity* strumentali dettate da necessità contingenti, dove l'attività di *Giving* dell'impresa è distaccata dal suo processo di *business*. Oggi dove la ricchezza e concorrenzialità di un'impresa dipende sempre di più dai suoi *asset* intangibili (da una recente indagine-tratta dal saggio"Philanthropy and Business: The Changing Agenda", redatto da Sophia A. Muirhead della associazione The Conference Board nel Maggio 2006-più di un terzo delle aziende intervistate hanno dichiarato che nel 2006 "misurare i risultati" è la più grossa sfida che si pone nell'affrontare programmi di donazioni aziendali) diventa fondamentale introdurre metodologie di valutazione dei benefici intangibili derivanti dalle pratiche di *giving* dell'impresa. Per un loro consolidamento delle attività di *giving* nell'impresa è necessario non solo una loro migliore gestione, ma anche offrire alle imprese nuove modalità strategiche di realizzazione di *partnership* con le istituzioni non profit, che si strutturino in programmi sistematici, innovativi, capaci di offrire un valore aggiunto visibile alle funzioni fondamentali dell'impresa, come la gestione del Marketing e delle Risorse Umane. Un esempio è costituito dall'area *dell'Employee Support* e un numero sempre maggiore di imprese ha stabilito al suo interno programmi di *Matching Gifts* per propri dipendenti. Un aspetto innovativo dei programmi di *matching gift* è il loro connubio con i programmi di *Corporate Voluteering*, dove l'impresa attraverso una comunicazione istituzionale invita i suoi dipendenti a dedicare alcune ore di lavoro retribuite all'attività di volontariato. Perché queste pratiche si consolidino

profitto in fondo a un processo di massimizzazione dello stesso che può essere di qualsiasi natura. Un passo intermedio è costruito dal sorgere della filantropia sociale che ha come scopo quello di assistere le maestranze e le loro famiglie lungo il corso della loro vita, questo in genere attraverso lo strumento delle Fondazioni. L'evoluzione successiva ci porta all'Impresa Socialmente Responsabile[9].

Tra gli obiettivi principali che essa persegue:

- un'organizzazione post-tayloristica del lavoro;
- il *democratic stakeholding*;
- il coinvolgimento attivo dell'impresa nello sviluppo del suo territorio di riferimento.

- Un'organizzazione post-tayloristica del lavoro

Laddove nell'impresa tayloristica il coordinamento era realizzato dalla gerarchia, ora occorre affidarsi all'interdipendenza: il comportamento di ciascun membro dell'organizzazione dipende anche dalle sue aspettative circa le intenzioni e il comportamento effettivo degli altri.

Il meccanismo degli incentivi, per assicurarsi la lealtà e la collaborazione del dipendente, alla lunga si mostra controproducente in quanto si ha il paradosso che, se questi è pagato per essere onesto e leale sul lavoro, si ottiene l'effetto di erodere, nel tempo, la forza delle motivazioni intrinseche degli agenti.

Le imprese socialmente responsabili sono quelle che più efficacemente riescono a utilizzare, a proprio vantaggio, il meccanismo della persuasione nei confronti di tutti coloro che con essa intrattengono rapporti che devono essere improntati a canoni di equità: il dipendente che è persuaso di essere trattato equamente tenderà a comportarsi con diligenza.

- Il *democratic stakeholding*

L'idea di base è quella di consentire a tutti coloro che intrattengono rapporti con l'impresa, la possibilità reale di partecipare, in qualche modo e in qualche forma, al processo decisionale.

Si tratta di passare dallo *stakeholder management* alla *stakeholder democracy*, un modello di *governance* in cui sono gli stessi portatori di interessi che, in quanto *partner* dell'impresa, condividono diritti e doveri. La difficoltà più seria in questo campo riguarda le modalità di

---

dovranno diventare uno strumento integrante la mission aziendale, le imprese dovranno essere capaci di allineare i loro programmi di investimento nella Comunità agli obiettivi aziendale e necessariamente organizzare queste attività in strutture definite.

[9] Molteni M., *Responsabilità sociale dell'impresa. Verso la sintesi socio-competitiva*, Vita e Pensiero, Milano, 2004

rappresentanza di platee molto vaste, basti pensare, ad esempio, all'insieme dei clienti di una grande azienda[10].

- Il coinvolgimento attivo dell'impresa nello sviluppo del suo territorio di riferimento

Se il territorio non è in grado di assicurare adeguati livelli di istruzione, servizi sanitari in linea con gli sviluppi delle tecnologie bio – medicali, forme assistenziali innovative per la famiglia, ecc, l'impresa porterà delle conseguenze dannose nel perseguire i propri obiettivi. L'impresa socialmente responsabile non può pensare di disinteressarsi a problemi del genere, ritenendo che alla soluzione di questi debba provvedere l'ente pubblico.

Responsabilità sociale e competitività

La Responsabilità Sociale di Impresa consente all'impresa di far circolare, nel massimo grado possibile, la conoscenza tacita (*tacit knowledge*) che completa, non si contrappone, alla *codified knowledge* che è quella che può essere veicolata, e quindi trasmessa da persona a persona o da reparto a reparto, a mezzo di codici ovvero protocolli[11].

[10] Zamagni S., *Responsabilità Sociale delle Imprese e Democratic Stakeholding*, Working paper n°28-2006, Facoltà di Economia, Università di Bologna-Forlì

[11] La conoscenza può essere classificata in due categorie: esplicita e tacita. La prima comprende tutto quanto è esprimibile attraverso sistemi formali di comunicazione ed è trasmessa per mezzo di libri, manuali o corsi, in quanto ha un contenuto prevalentemente logico e linguistico; la conoscenza esplicita è la base della cultura occidentale. La seconda è invece il risultato di processi non formali né logici, ed è composta da intuizioni, nozioni personali, esperienza, cultura o valori morali; può essere trasmessa per mezzo di metafore e analogie, o con l'esempio pratico. La conoscenza tacita si può dividere a sua volta in sottocategorie; la divisione più semplice è tra conoscenza tecnica e cognitiva: la prima riguarda la manualità e si colloca nel campo delle arti e delle abilità concrete; la seconda concerne l'elaborazione e coinvolge i modelli mentali, gli schemi, i paradigmi, le prospettive che ciascuno di noi crea. Anche se talvolta si confonde l'acquisizione di conoscenza già esistente con il processo di creazione e di sviluppo, quest'ultimo è sostanzialmente diverso, e nasce dall'apprendimento inteso come capacità di ottenere know-how per risolvere problemi specifici in base al contesto in cui si deve operare, alla quale segue la capacità di cambiare il contesto stesso. Considerando che gli apprendimenti più profondi nascono da esperienze dirette, è evidente il forte legame tra apprendimento e conoscenza tacita; si deve convenire quindi che la maggior parte della conoscenza è di tipo tacito.
La conoscenza tacita viene anche indicata come esperienzale (corporea), simultanea ("qui e adesso") e analogica (pratica), mentre la conoscenza esplicita è anche razionale (mentale), sequenziale ("là e allora") e digitale (teorica). Il passaggio di conoscenza da un tipo all'altro, o all'interno dello stesso tipo, prende il nome di conversione, e ogni possibile conversione crea nuova conoscenza con un contenuto ben preciso. Il processo ha avvio dalla costruzione di un campo di interazione, nel quale sia possibile avviare un processo di condivisione di conoscenza e di modelli mentali: questa conversione prende il nome di socializzazione e riguarda la conversione di conoscenza tacita in se stessa. Il dialogo basato su metafore e analogie permette la creazione di conoscenza esplicita: questa conversione prende il nome di esteriorizzazione. La conoscenza esplicita così

La conoscenza tacita, invece, è quella che alberga nella mente delle singole persone e che non può essere trasmessa ad altri se non con il loro deliberato consenso[12].

E' dimostrato che il successo nella moderna impresa post – taylorista dipende assai più dalla sua capacità di estrarre conoscenza tacita da tutti i suoi collaboratori che non dalla sua abilità di veicolare la conoscenza codificata.

Ancora una volta per "comprare" la conoscenza tacita non sono sufficienti gli incentivi economici. Infatti, uno schema di incentivo nasconde sempre una relazione di potere.

Con la "persuasione" che ciò corrisponde al suo proprio bene il lavoratore può essere naturalmente indotto a mettere in circolo il suo patrimonio di conoscenze. Ovviamente politiche aziendali contrarie alla dignità dei lavoratori (ad esempio esercizio di *mobbing*) o politiche di Responsabilità Sociale di Impresa enunciate ma non realizzate neutralizzano sul nascere qualsiasi ipotesi di scambio *tacit knowledge*.

Vi è anche un secondo argomento importante a difesa della tesi per cui la Responsabilità Sociale di Impresa è una strategia sostenibile per l'impresa che decide di porla in pratica: la responsabilità sociale del consumatore.

Si sta ormai affermando il superamento del modello del consumatore come ricettore passivo delle proposte di acquisto che va cedendo il passo al consumatore critico, o etico, che intende contribuire a "costruire" l'offerta di quei beni[13]. Numerose ricerche dimostrano che fino all'80% dei consumatori europei si dichiara propenso a favorire lo sviluppo di imprese impegnate seriamente sul fronte della Responsabilità Sociale di Impresa[14].

Il *boom* dei fondi etici e della cosiddetta finanza etica per un verso, e la crescita inaspettata del commercio equo e solidale confermano appieno questi dati statistici.

Se l'obiettivo da perseguire è quello di come giungere a un ordine sociale più avanzato sotto il profilo della democrazia e della libertà, allora il consumo non può non configurarsi come fattore di civilizzazione, evolvendo verso forme culturalmente sempre più ricche: la

---

creata origina prodotti, servizi o soluzioni innovative, formando altra conoscenza esplicita attraverso la combinazione. La produzione di questi beni genera nuova esperienza che accresce il bagaglio di conoscenza implicita: è l'interiorizzazione. A questo punto il ciclo ricomincia, in una spirale senza fine, e il risultato di queste trasformazioni è l'innovazione contenuta nei nuovi prodotti e la spinta alla creazione di ulteriore conoscenza.

[12] Payne D.M., Raiborn C.A., *Sustainable Development: The ethics support the economics*, Journal of Business Ethics, 32, 2001

[13] Paradigmatico è il caso della Nike travolta dallo scandalo del lavoro minorile e sottopagato in India.

[14] *Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali*, Roma, 2007

Responsabilità Sociale di Impresa rappresenta una delle forme più avanzate di innovazione[15].

A supporto di ciò si può leggere: "L'implementazione, quindi, della responsabilità sociale come *mission* specifica o come strumento di *governance* nelle odierne imprese lucrative, in conclusione, è e sarà sempre più strettamente connessa da un canto all'esigenza dell'impresa di non causare danni e dall'altro al diritto / dovere di informare gli interlocutori sociali rilevanti sull'eticità del suo comportamento gestionale, al fine di garantirsi così la legittimazione all'agire ed il consenso all'agire da parte della società civile[16]. Inoltre, sembra importante sottolineare quanto scrive Ponzanelli in merito al concetto di impresa sociale: " Non può essere enunciato un giudizio di piena soddisfazione degli obiettivi dell'impresa sociale per la sola constatazione che essa riesca a mantenere integro ed a retribuire il capitale, ma altresì per la constatazione che chi ne è responsabile riesce a fondere i bisogni e le soddisfazioni di ogni partecipante coi bisogni dell'impresa"[17].

Alcune critiche rivolte alla Responsabilità Sociale di Impresa

La principale critica che si muove alla Responsabilità Sociale di Impresa è che questa è una operazione di mera cosmesi finalizzata a dare alle imprese la maschera del volto umano, un paravento per consentire a imprese senza scrupoli morali di eliminare dal mercato i propri rivali o di ridurne la forza competitiva[18].

La seconda è legata alla prima e si poggia sulla paura che i grandi gruppi, investendo quote per loro anche marginali, possano "comperarsi" la reputazione ritenuta necessaria, marginalizzando quindi le imprese più piccole e meno visibili al grande pubblico salvo mutare strategia quando il contesto competitivo diventasse particolarmente severo. Ma in un mercato evoluto come quello attuale queste sarebbero solo strategie diversive che avrebbero sicuramente vita breve.

Al *management* dell'impresa "tradizionale" nessuno chiederà mai di dare conto del valore espressivo da essa generato; solo il *manager* dell'impresa socialmente responsabile potrà dare evidenza del valore aggiunto sociale che la sua azione genera[19].

Perché la Responsabilità Sociale di Impresa produce non solamente un valore strumentale, ma anche un valore espressivo che è certamente

---

[15] Cafferata R., *Andamento ed evoluzione del rapporto tra impresa e ambiente*, Impresa Progetto, 2005.

[16] Matacena A., *L'accountability nelle imprese lucrative e sociali. Verso una possibile convergenza?*, Intervento al convegno: *La responsabilità sociale delle imprese tra evoluzione scientifica e processi attuativi*, Catania: 8-9 settembre 2005.

[17] Ponzanelli G., *Impresa e ambiente*, Circolo giuridico dell'università, Siena, 1963.

[18] Gregoratti C., *Prospettive critiche in materia di RSI e sviluppo. Una risposta*, University of Manchester, 2006

[19] Rusconi G., *Il bilancio sociale. Economia,etica e responsabilità d'impresa*, Ediesse, Roma, 2006

misurabile, sia pure in modo differente da quello con cui si misura il valore strumentale dell'impresa, questo perché vi sono agenti che hanno preferenze etiche – agenti cioè che attribuiscono valore al fatto che l'impresa pratichi la Responsabilità Sociale di Impresa indipendentemente dal vantaggio materiale che a essi può derivarne[20].

Etica, il valore aggiunto d'impresa

Il tema di un'impresa etica si colloca all'interno di questa vasta problematica che, individua lo sviluppo sostenibile e l'importanza dell'opinione pubblica, quali elementi fondamentali nella definizione dell'ambiente competitivo e del "valore aggiunto" dell'impresa[21].

Parte del mondo imprenditoriale, ancora oggi, si interroga se il perseguimento di finalità sociali, comportando un aumento dei costi, è da considerare un fattore di "svantaggio competitivo" o se, per contro, il raggiungimento di un ottimale livello di efficienza e di rendimento economico non possa più prescindere dalla programmazione ed attuazione, all'interno dell'impresa stessa, anche di pratiche che sottolineano la propria funzione sociale, tra le quali la valorizzazione, la protezione e lo sviluppo delle risorse umane in essa impiegate, la previsione e il rispetto di solidi principi a tutela della salute e della sicurezza dei consumatori, la salvaguardia dell'ambiente esterno, l'integrazione dell'impresa nella comunità locale, garantendo uno sviluppo, socialmente valido, del progresso economico[22]. Un dubbio che appare non tenere conto dei radicali cambiamenti che stanno caratterizzando il nuovo scenario economico mondiale e dei risultati particolarmente positivi, in termini economici e di immagine, ottenuti da imprese che per prime hanno intrapreso la via dello sviluppo sostenibile. Altrettanto numerosi sono gli esempi di imprese che tralasciando di considerare l'importanza che gli aspetti etici e morali rivestono nel giudizio del consumatore, hanno dovuto far fronte a sensibili cali di immagine, perdite di quote di mercato e di volumi delle vendite[23].

Il giudizio del consumatore, oggi, infatti, va ben oltre il rapporto costi – benefici orientando le scelte verso quelle imprese di cui condivide valori e principi e che sul piano concreto realizzano prodotti e processi rispettosi dell'ambiente e dell'elevata qualità; non discrimi-

---

[20] Di Toro P., *Governance, etica e controllo*, Cedam, Padova, 2000

[21] A supporto di ciò, secondo Zadeck l'etica sta assumendo rilevanza proprio in relazione al cambiamento che viene effettuato nel contesto ambientale in cui l'azienda opera: " the argument that "relationship" count is of course not new. What is new, however, are the economic and social conditions under which this most recent cycle of thinking and practice is happening", Zadek S., *Balancing performance, ethics, and accountability*, Journal of business ethics, 17, 1998

[22] Beckett C., Maynard A., *Values & Ethics in Social Work*, Sage Publication Ltd, London, 2005

[23] Catturi G., *Intervento*, in Riccaboni A., (a cura di), *Etica ed obiettivi di impresa*, Dipartimento di Studi Aziendali e Sociali, Siena, 1995

nano i dipendenti in base al sesso, razza, religione e appartenenza politica; non testa i prodotti sugli animali; hanno a cuore diritti umani e l'equa distribuzione della ricchezza nel mondo; si impegnano nella riduzione di problemi sociali, quali la criminalità, l'analfabetismo, la povertà.

I consumatori, infatti, tendono a premiare le imprese che si manifestano particolarmente attente a fattori quali il commercio equo e solidale, la razionalizzazione delle risorse primarie, il rispetto dell'ambiente e della persona.

In Italia, circa il 64% della popolazione ritiene che il mondo economico non dedichi sufficiente attenzione al concetto di etica d'impresa, e tra questi circa il 20% considera molto importante nella scelta dei propri acquisti l'impegno e la responsabilità sociale dell'azienda produttrice, dichiarandosi disponibili ad accettare un prezzo più alto del bene stesso[24].

Se per i manager, dunque, l'etica d'impresa rappresenta un importante strumento di governo dell'impresa, per migliorare le *performance* finanziarie, i processi di aggregazione interni e la gestione operativa, per i cittadini e per i consumatori è la nuova rappresentazione del valore aggiunto dell'impresa: la reputazione[25].

La reputazione dell'impresa

La reputazione dell'impresa, fonda le sue radici su principi e regole di comportamento preventivo che rafforzano la fiducia e la cooperazione dei suoi *stakeholder*, favorendo nuovi rapporti commerciali, transazioni continue, riduzioni dei costi di controllo, gestione e di contrattazione, incrementi dell'efficienza aziendale e dei profitti[26]. La coscienza etica è divenuta il principale elemento di qualità dell'impresa, ma affinchè rappresenti un effettivo punto di forza, è doveroso che divenga parte integrante della strategia di base dell'azienda, interagente con tutti i campi della gestione aziendale: finanza, produzione, marketing, risorse umane[27].

---

[24] *Istituto Italiano di Statistica*, Roma, 2008

[25] Coda ribadisce che l'impresa adeguata ai tempi moderni, è quella di utilizzare l'etica come parte integrante dell'obiettivo e non quella di utilizzare l'etica semplicemente come un vincolo. Infatti,"A ben vedere questa seconda opzione, a differenza della prima, richiede ai vertici aziendali, non solo di prendere fermamente le distanze da qualsiasi comportamento contrario all'etica, ma anche di fare una decisa scelta di campo in favore della concezione che vede nell'impresa un public good, da gestire comunque responsabilmente nei confronti di tutti gli stakeholders con l'obiettivo di creare valore per tutti", Coda V., *Responsabilità sociale e strategica dell'impresa*, in Sacconi G., *Responsabilità sociale e governo d'impresa. Problemi, teorie e applicazioni. Un esame critico*, Maggioli, Rimini. 2005.

[26] AA.VV., *Teoria degli stakeholder*, F. Angeli, Milano, 2007

[27] Di Giandomenico M., *Il bilancio sociale e il modulo aziendale etico*, Giuffrè, Milano, 2008

Fondamentale in tale ottica è il coinvolgimento di tutte le parti interessate nella condivisione della *mission* aziendale e nella individuazione dei bisogni e delle esigenze di tutti gli *stakeholder*: clienti, fornitori, dipendenti, soci, finanziatori, enti pubblici, comunità e ambiente, garantendo un elevato grado di coesione, basato sulla correttezza e trasparenza delle relazioni e sul rispetto reciproco[28].

La puntualità negli ordinativi, il rispetto dei termini di pagamento, l'abbandono di pratiche di autofinanziamento sono misure che fidelizzano il fornitore, rafforzandone fiducia e considerazione, e favoriscono prezzi vantaggiosi.

Il cliente, per restare tale a lungo, deve ricordare nel tempo, l'azienda, per la professionalità dimostrata, la cortesia, la disponibilità e l'assenza di mediocrità in tutte le fasi del processo produttivo. La sua soddisfazione richiede la fornitura di servizi efficienti ed aggiuntivi, quali l'assistenza, la consulenza, la manutenzione, lo scambio informativo, da attuarsi in maniera impeccabile, nel pieno rispetto dell'ambiente circostante.

Il miglior rapporto con i clienti, i fornitori e le istituzioni pone l'azienda in una posizione di vantaggio competitivo, in termini di riduzione di costi, tempi di approvvigionamento, qualità dei prodotti, sistemi di controllo e sicurezza del prodotto e di maggiori volumi dei ricavi.

Il massimo coinvolgimento dei lavoratori, accresce l'orgoglio aziendale e l'impegno personale, crea un ambiente di lavoro migliore, sereno e più sicuro.

Una organizzazione che favorisca stabilmente la delega, la cooperazione, la partecipazione porta allo sviluppo di un contesto lavorativo in cui l'autonomia e la collaborazione prevalgono sulla strutturazione, la formalizzazione, il controllo gerarchico e in cui si riduce l'assenteismo, la conflittualità e l'incomprensione, aumentando la produttività e la correlata qualità produttiva[29].

Creazione del profitto e primato della persona umana

Coloro che aderiscono all'idea che l'esercizio dell'impresa debba essere considerato un mezzo per creare e diffondere il benessere, sono profondamente convinti che sia necessario coniugare due valori assolutamente fondamentali: a) il ruolo sociale dell'impresa: creare profitto (ricchezza, benessere, valore aggiunto) tramite la produzione di beni e

[28] Zadra G., Il rendiconto agli stakeholder. Una guida per le banche, http://www.abi.it/doc/home/conoscereBanche/FinanzaEtica/doc/tmp1163169967596_30Rendiconto.pdf

[29] Catturi G., *L'azienda universale. L'idea forza, la morfologia e la fisiologia*, Cedam, Padova, 2003

servizi utili; b) il primato della persona umana, anche nell'ambito economico lavorativo[30].

Nella società industriale, per lungo tempo, c'è stata una certa difficoltà a coniugare tali principi, la Chiesa stessa ha guardato con pregiudizio all'impresa, a causa del modo con cui il profitto veniva – e spesso viene ancora – perseguito in modo spregiudicato.

Per contro, sul fronte imprenditoriale la centralità della persona umana era vista come principio velleitario.

Oggi questi valori sono maggiormente condivisi; nel perseguire il profitto, è chiesto all'impresa un comportamento etico (si parla di *business ethics*), cioè un comportamento virtuoso per cui: il profitto è considerato un indicatore importante, ma non l'indicatore per eccellenza, e il suo perseguimento deve avvenire in un contesto di sostenibilità sociale ed ambientale[31].

E' significativo un documento del magistero ecclesiastico della Chiesa di Roma, che non soltanto riassume bene i concetti sopra esposti, ma che espone con molta chiarezza un pensiero che oggi è assolutamente condiviso, in quanto esprime valori profondamente umani, la lettera enciclica *Centesimus Annus* di papa Giovanni Paolo II (1991): la Chiesa riconosce la giusta funzione del profitto, come indicatore del buon andamento dell'azienda. Quando un'azienda produce profitto, ciò significa che i fattori produttivi sono stati adeguatamente impiegati e i corrispettivi bisogni umani debitamente soddisfatti. Tuttavia, il profitto non è l'unico indice delle condizioni dell'azienda. E' possibile che i conti economici siano in ordine e, insieme, che gli uomini, che costituiscono il patrimonio più prezioso dell'azienda, siano umiliati e offesi nella loro dignità. Oltre ad essere moralmente inammissibile, ciò non può non avere, in prospettiva, riflessi negativi anche per l'efficienza economica della struttura imprenditoriale. Scopo dell'impresa, infatti, non è semplicemente la produzione del profitto, bensì l'esistenza stessa dell'impresa come comunità di uomini che, in diverso modo, perseguono il soddisfacimento dei loro fondamentali bisogni e costituiscono un particolare gruppo al servizio dell'intera società.

Il profitto è un regolatore della vita aziendale, ma non è l'unico; ad esso va aggiunta la considerazione di altri fattori umani e morali che, nel lungo periodo, sono almeno egualmente essenziali per la vita dell'impresa[32].

---

[30] Farneti G., in AA.VV., *Il business alla ricerca dell'etica. Fondazioni di impresa e responsabilità sociale delle aziende*. Atti del Convegno. Philanthropy Centro Studi, Facoltà di Economia, Forlì, 2004

[31] Corno F., *L'etica nel governo dell'impresa. Convergenza tra pensiero laico e Dottrina Sociale*, Guerini e Associati, Milano, 2002

[32] Andreaus M., *Credibilità sociale e credibilità finanziaria*, in Finanza e industria in Italia, Atti del XXIX Convegno AIDEA, Il Mulino, Bologna, 2007

Benchè l'attenzione all'eticità dei comportamenti, nel campo dell'attività economica sia connaturata all'agire sociale (fin dal momento stesso in cui l'uomo esce dall'ambito familiare per operare sul mercato), con l'età industriale, prima, e con la globalizzazione poi, l'attenzione all'eticità di questi comportamenti assume nuove connotazioni. Nel caso della *business ethics* si tratta di una presa di coscienza che è cresciuta con progressione senza avere specifici legami con persone o specifici accadimenti, ma quasi sempre, purtroppo, come reazione a scandali che si ripropongono con drammatica costanza, quali sfruttamento del lavoro di bambini nei Paesi poveri, corruzione, concussione, *insider trading*, speculazioni, pratiche disoneste.

A partire dagli anni Ottanta in tutti i settori industriali si è assistito a un profondo e generale cambiamento, che ha riguardato molteplici aspetti fortemente collegati tra loro, al punto che non è semplice riuscire a separarli dandone una spiegazione autonoma:

1) per le imprese sono affiorate nuove esigenze, sintetizzabili in termini di flessibilità, snellezza strutturale, qualità, efficienza, che hanno richiesto adeguate risposte (azienda corta, azienda rete, terziarizzazione, *outsourcing*);

2) si è verificata una evoluzione nelle caratteristiche e nei comportamenti dei clienti - consumatori, con un aumentata presa di coscienza del loro reale potere contrattuale;

3) la società civile, con la presa di coscienza di essere soggetto attivo ha, verso il sistema imprese, un ventaglio più vasto e articolato di esigenze: ad esse viene chiesto maggiormente di fare la "cosa giusta" (*the right thing*), non semplicemente "cose giuste" (*right things*). La nuova strategia che l'impresa deve adottare per essere in grado di rispondere e far fronte a pressioni sociali internazionali è la C.S.R. (con termine inglese *Corporate Social Responsibility*) o R.S.I. (con termine italiano Responsabilità Sociale di Impresa).

L'etica di cui si sente il bisogno non è quella che pone vincoli o proibizioni, ma che offre criteri e orientamenti in vista del bene delle persone, nelle dimensioni individuali e comunitarie; si potrebbe definire come un'esigenza di maggior umanizzazione. Cresce, quindi, l'esigenza di un'economia che offra altri criteri, oltre a quelli della crescita del Prodotto Interno Lordo (P.I.L.) (a livello macroeconomico) e della massimizzazione del profitto (a livello microeconomico).

E' una vera e propria cultura d'impresa orientata verso la trasparenza e l'acquisizione di una coscienza fondata sulla necessità di far interagire al meglio gli interessi economici delle singole imprese con quelli sociali e ambientali (impatto ambientale e sviluppo sostenibile) del contesto di riferimento. Sono i temi della responsabilità sociale.

Gli imprenditori – dirigenti – professionisti che hanno accolto queste tematiche vi si riconoscono, con una forte tensione a un im-

pegno etico personale, mettendo l'accento sulla necessità di una responsabilità imprenditoriale finalizzata alla costruzione del bene comune.

Nell'etica cristiana il bene utile, il bene giusto e il bene bello devono essere coniugati insieme per il bene di tutti.

La responsabilità della costruzione del bene comune non deve più spettare soltanto allo Stato, ma a tutti i soggetti che operano nella società secondo il fondamentale principio della sussidiarietà[33].

---

[33]Il principio di sussidiarietà riguarda i rapporti tra stato e società e rappresenta un fondamentale principio di libertà e di democrazia. Il suo contenuto si individua attraverso le tre seguenti affermazioni:
a) non faccia lo Stato ciò che i cittadini possono fare da soli;
b) lo Stato intervenga solo quando i singoli e i gruppi che compongono la società non sono in grado di farcela da soli;
c) l'intervento sussidiario dello Stato e delle sue articolazioni deve comunque essere portato al livello più vicino al cittadino.
Tale principio implica quindi che:
a) le diverse istituzioni, nazionali come sovranazionali, debbono tendere a creare le condizioni che permettono alla persona e alle aggregazioni sociali (i cosiddetti corpi intermedi: famiglia, associazioni, partiti, ecc.) di agire liberamente senza sostituirsi ad essi nello svolgimento delle loro attività se sono in grado di agire per proprio conto;
b) l'intervento dell'entità di livello superiore deve essere temporaneo e teso a restituire l'autonomia d'azione all'entità di livello inferiore;
c) l'intervento pubblico deve essere attuato quanto più vicino possibile al cittadino garantendo così la prossimità del livello decisionale a quello di attuazione
In ambito giuridico si parla di sussidiarietà verticale quando i bisogni dei cittadini sono soddisfatti dall'azione degli enti amministrativi pubblici e di sussidiarietà orizzontale quando tali bisogni sono soddisfatti dai cittadini stessi, magari in forma associata e\o volontaristica.
Infine occorre ricordare che il principio di sussidiarietà:
• é uno dei fondamenti della Dottrina Sociale della Chiesa e la formulazione originaria si trova nell'enciclica *Quadrigesimo Anno* (1931) di papa Pio XI (" (...) siccome non é lecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le loro forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così é ingiusto rimettere ad una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ne deriverebbe un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società poiché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa é quello di aiutare in maniera suppletiva (*subsidium afferre*) le membra del corpo sociale, non già distruggerle ed assorbirle.");
• è stato sancito dall'Articolo 5 del Trattato CEE che richiama la sussidiarietà come principio regolatore dei rapporti tra Unione e stati membri;
• è stato recepito nell'ordinamento italiano con l'art. 118 della Costituzione.
Sull'argomento si vedano, tra gli altri, Millon –Delsol C., *Il principio di sussidiarietà*, Giuffrè, Milano, 2003 e Donati P., Colozzi I. (a cura di), *La sussidiarietà: che cos'è e come funziona*, Carocci, Roma, 2005.
Per ben comprendere l'enfasi data al principio di sussidiarietà si veda anche Antonini L., *Il principio di sussidiarietà: un fondamento del nuovo Welfare*, in, Areté, n. 1. 2008, Maggioli, Rimini, 2008. Proprio all'inizio del lavoro l'Autore ricorda che la Costituzione Italiana, con la modifica del 2001, è la prima che contempla espressamente il principio di sussidiarietà orizzontale.
E' strabiliante come questo principio, già esposto con lucidità nell'enciclica *Rerum Novarum* (papa Leone XIII -1891) ed enunciato formalmente nell'enciclica *Quadragesimo Anno* (papa Pio XI – 1931), fosse di fatto sconosciuto fino al Trattato di

Si passa così dal *Welfare State* al *Welfare Society*[34]. Il perseguimento del profitto tende a collocarsi in un quadro più generale di "creazione di valore" per tutti i soggetti che direttamente o indirettamente sono associati all'impresa (c.d. patto sociale).

Considerazioni conclusive

E' importante che si diffonda la cultura della Responsabilità Sociale di Impresa; non solo per un puro impulso filantropico, ma anche per lo sviluppo dell'economia. L'impresa opera nell'ambiente e, pertanto, dovrebbe realizzarsi un'osmosi per la quale non è solo l'ambiente ad influenzare le scelte dell'impresa ma è anche l'impresa che, con le sue scelte, condiziona l'ambiente.

Una migliore qualità della vita, una effettiva tutela della salute e della sicurezza sul lavoro, una maggiore partecipazione nelle scelte economiche all'interno della comunità in cui si vive sono le aspettative del cittadino del XXI secolo, che l'impresa non può ignorare se vuole continuare a crescere. L'apertura sociale è per questo non soltanto un bene, ma anche una vera e propria necessità. Questa può addirittura divenire un vantaggio competitivo in quanto l'attenzione rivolta dal consumatore all'impatto ambientale della gestione e dei prodotti possono determinare la scelta di una impresa rispetto ad un'altra.

La *performance* degli alti profitti non basta più: la nuova frontiera con cui le aziende devono misurarsi è la efficienza considerata anche dal punto di vista della responsabilità sociale.

Maastricht del 1992 (preambolo e art. 3B, nuova formulazione dell'art. 118 della Costituzione Italiana) e sia diventato cultura condivisa in pochissimi anni.
Per un approfondimento ulteriore sul tema, si veda ex aliis Comite U., *Creazione di valore e sussidiarietà nell'amministrazione pubblica: un approccio economico-aziendale* in G.P. Calabrò (a cura di), *La nozione di sussidiarietà tra teoria e prassi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2009.

[34] Lo Stato sociale o Stato assistenziale, conosciuto anche come *welfare state* (*stato di benessere* tradotto letteralmente dall'inglese), è un sistema di norme con il quale lo Stato cerca di eliminare le diseguaglianze sociali ed economiche fra i cittadini, aiutando in particolar modo i ceti meno benestanti.
La Welfare society si potrebbe anche definire come la società della libera scelta. Una società dal potere diffuso dove la responsabilità della gestione sociale, superando l'antica totale delega del cittadino allo Stato Padre-Padrone, è affidata ai corpi intermedi della comunità, responsabilizzati rispetto alla sovranità dei loro beni. Una società nella quale il livello privato e il livello statale cooperino e competano nell'offerta di servizi formando, insieme, un unico sistema pubblico all'interno del quale viva la più plurale e libera scelta dei cittadini. Una società, insomma, che dilati in misura esponenziale la libertà dei singoli e delle famiglie di orientarsi autonomamente, tra diverse "offerte pubbliche", riguardo alle scelte fondamentali della propria esistenza. Il che vuol dire un significativo passo indietro dello Stato nella padronanza monopolistica della nostra vita quotidiana e un parallelo incremento della gestione di beni e servizi da parte dei cittadini. Non meno Stato più mercato, dunque, come si diceva negli anni Ottanta: ma Stato necessario e società responsabile.

Questa strategia deve essere supportata da "valori", da profonde motivazioni, a partire dall'imprenditore e dal *management*, da condividere e da trasmettere.

Interrogarsi sui "valori dell'impresa" costituisce il passaggio chiave, tutto si gioca sui valori.

Se la conoscenza diventa materia prima, se da un modello "materiale" dove l'attenzione era incentrata sull'ottimizzare comportamenti umani nell'impiego di risorse "limitate", si passa a un modello immateriale dove la conoscenza è risorsa infinita, la persona umana diventa centrale.

Occorre sottolineare, da ultimo, come i "valori", anche nell'impresa, sono tali soltanto se sono condivisi e quindi in grado di motivare a una libera adesione.

Rispondere alle esigenze morali più profonde della persona, ha anche importanti e benefiche ricadute sul piano economico[35].

Dunque, il primato della persona umana e i "valori" nell'impresa sono i capisaldi su cui costruire lo sviluppo, a dai quali occorre ripartire per uscire dalla crisi attuale.

Bibliografia:

Alford H. and Naughton M., *Managing as if Faith mattered. Cristian social principles in the modern organization*, Univ. Of Notre Dame Press, Indiana, 2001.

AA.VV., *Teoria degli stakeholder*, F. Angeli, Milano, 2007.

Andreaus M., *Credibilità sociale e credibilità finanziaria*, in Finanza e industria in Italia, Atti del XXIX Convegno AIDEA, Il Mulino, Bologna, 2007.

Antonini L., *Il principio di sussidiarietà: un fondamento del nuovo Welfare*, in, Areté, n. 1. 2008, Maggioli, Rimini, 2008.

Bagnoli L., *Quale responsabilità sociale per l'impresa?*, F. Angeli, Milano, 2004.

Baldarelli M., Le aziende eticamente orientate. Mission, governance, accountability, Clueb, Bologna, 2005.

Beckett C., Maynard A., *Values & Ethics in Social Work*, Sage Publication Ltd, London, 2005.

Besta F., *La Ragioneria*, Vol I, II e III, Villardi, Milano, 1916.Cafferata R., *Andamento ed evoluzione del rapporto tra impresa e ambiente*, Impresa Progetto, 2005.

Carrol. B., *Corporate social responsibility. Evolution of a definitional costruct*, Business and society, Sept. 38.3.1999.

[35] E' questa la "grammatica economica" della Chiesa per il Terzo Millennio, contenuta nell'Enciclica *Caritas in Veritate* scritta da papa Benedetto XVI (2009).

Catturi G., *Intervento*, in Riccaboni A., (a cura di), *Etica ed obiettivi di impresa*, Dipartimento di Studi Aziendali e Sociali, Siena, 1995.
Catturi G., *L'azienda universale. L'idea forza, la morfologia e la fisiologia*, Cedam, Padova, 2003.
Coda V., *Responsabilità sociale e strategica dell'impresa*, in Sacconi G., *Responsabilità sociale e governo d'impresa. Problemi, teorie e applicazioni. Un esame critico*, Maggioli, Rimini. 2005.
Comite U., *Creazione di valore e sussidiarietà nell'amministrazione pubblica: un approccio economico-aziendale* in G.P. Calabrò (a cura di), *La nozione di sussidiarietà tra teoria e prassi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2009.
Corno F., *L'etica nel governo dell'impresa. Convergenza tra pensiero laico e Dottrina Sociale*, Guerini e Associati, Milano, 2002.
Di Giandomenico M., *Il bilancio sociale e il modulo aziendale etico*, Giuffrè, Milano, 2008.
Di Toro P., *Governance, etica e controllo*, Cedam, Padova, 2000.
Donati P., Colozzi I. (a cura di), *La sussidiarietà: che cos'è e come funziona*, Carocci, Roma, 2005.
Enciclica *Rerum Novarum* (papa Leone XIII -1891).
Enciclica *Quadragesimo Anno* (papa Pio XI – 1931).
Enciclica *Centesimus Annus* (papa Giovanni Paolo II – 1991).
Enciclica *Caritas in Veritate* (papa Benedetto XVI - 2009).
European Multistakeholder forum on CSR-final risults and recommenddations, 29 giugno 2004-Final Report: 4.
Farneti G., in AA.VV., *Il business alla ricerca dell'etica. Fondazioni di impresa e responsabilità sociale delle aziende*. Atti del Convegno. Philanthropy Centro Studi, Facoltà di Economia, Forlì, 2004.
Gregoratti C., Prospettive critiche in materia di RSI e sviluppo. Una risposta, University of Manchester, 2006.
Muirhead S. A., *Philanthropy and Business: The Changing Agenda*, The Conference Board, 2006.
Matacena A., *L'accountability nelle imprese lucrative e sociali. Verso una possibile convergenza?,* Intervento al convegno: La responsabilità sociale delle imprese tra evoluzione scientifica e processi attuativi, Catania: 8-9 settembre 2005.
Millon –Delsol C., *Il principio di sussidiarietà*, Giuffrè, Milano, 2003.
Molteni M., *Responsabilità sociale dell'impresa. Verso la sintesi socio-competitiva*, Vita e Pensiero, Milano, 2004.
Payne D.M., Raiborn C.A., *Sustainable Development: The ethics support the economics*, Journal of Business Ethics, 32, 2001.
Ponzanelli G., *Impresa e ambiente*, Circolo giuridico dell'università, Siena, 1963.
Rusconi G., Il bilancio sociale. Economia,etica e responsabilità d'impresa, Ediesse, Roma, 2006.

Terzani S., *Responsabilità sociale dell'azienda*, Rivista Italiana di Ragioneria ed Economia Aziendale n°7-8, Roma, 1984.
Zadek S., *Balancing performance, ethics, and accountability*, Journal of business ethics, 17, 1998.
Zadra G., Il rendiconto agli stakeholder. Una guida per le banche, http://www.abi.it/doc/home/conoscereBanche/FinanzaEtica/doc/tmp1163169967596_30 Rendiconto.pdf.
Zamagni S., *Responsabilità Sociale delle Imprese e Democratic Stakeholding*, Working paper n°28-2006, Facoltà di Economia, Università di Bologna-Forlì.

Personalizm w Stromatach Klemensa Aleksandryjskiego

ALEKSY KOWALSKI
Instytut Teologiczny w Częstochowie

Największą ze wszystkich lekcji jest poznanie samego siebie. Jeśli ktoś zna samego siebie, pozna Boga; znając Boga, stanie się posobny do Niego.

Klemens Aleksandryjski, *Παιδαγωγός*, III, 1, 1

John Henry Newman, wybitny teolog anglikański i katolicki, żyjący w XIX wieku, w swojej książce *The Arians of the Fourth Century* napisał następujące słowa: *The mysteriousness of the doctrine evidently lies in our inability to conceive a sense of the word* person, *such, as to be more than a mere character, yet less than an individual intelligent being; our own notions, as gathered from our experience of human agents, leading us to consider* personality *as equivalent, in its very idea, to the unity and independence of the immaterial substance of which it is predicated*[1].

Terminy *πρόσωπον, ὑπόστασις, persona*, odnoszące się do człowieka, jako istoty rozumnej, mają długą historię[2].

[1] NEWMAN, J. H.: *The Arians of the Fourth Century*, Notre Dame 2001, s. 155. Porov. RATZINGER, J.: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. pol., Z. Włodkowa, Kraków 1994, s. 142: *Widzimy, że zbyt ciasne i nie dość przemyślane pojęcie osoby stanowi przeszkodę, nie pozwalającą na zrównanie „Boga wiary" i „Boga filozofów".*

[2] Porov. GRANAT, W.: *Osoba ludzka. Próba definicji,* Sandomierz 1961, s. 7-14. Idem, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej,* Poznań 1985, s. 55-79. KRĄPIEC, M. A.: *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 380-388. Idem, *Osoba,* w: AA. VV., Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. 7, Lublin 2006, s. 873-887. BARTNIK, C. S.: *Personalizm*, Lublin 2000, s. 59-78. GILSON, E.: *Duch filozofii średniowiecznej,* tł. pol., J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 192-209. MARITAIN, J.: *Pisma filozoficzne,* tł. pol., J. Fentychowa, Kraków 1988, s. 327-345. C. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity,* Cambridge 1996, s. 173-186. ABBAGNANO, N.: *Dizionario di filosofia,* Milano 1995^2, s. 665-667. GEVAERT, J.: *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torina 1992^8, s. 45-47. MONDIN, B.: *L'uomo: chi č? Elementi di antropologia filosofica*, Milano 1993^7, s. 364-381. GRILLMEIER, A.: *Gesů il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'etŕ*

Boecjusz, erudyta i filozof z przełomu V i VI wieku, w swoim dziele *Contra Eutychen et Nestorium* podaje definicję osoby: *naturae rationabilis indiwidua substantia*[3] oraz dodaje istotne wyjaśnienie *nos hac definitionem eam quam Graeci ὑπόστασιν dicunt terminavimus*[4]. Znawca filozofii Platona i Arystotelesa tłumaczy łaciński termin *persona*, jego greckim odpowiednikiem *ὑπότασις*.

Święty Tomasz z Akwinu, w *Summa Theologiae*, podejmuje również zagadnienie osoby, powołując się na autora *De consolatione philosophiae* napisał: *Dixit enim Boethius, in libro* de Duabus Naturis, *quo Graeci* naturae rationalis individuum substantium hypostaseos nomine vocaverunt. *Sed hoc etiam, apud nos, significat nomen* personae. *Ergo persona omnino idem est quod hypostasis*[5]. Akwinata, analizując to zagadnienie, wyracował własną kocepcję osoby: *persona significant id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*[6].

W czasach współczesnych wielu myślicieli podejmowało problematykę związaną z teorią bytu osobowego[7]. Jednym z nich jest Karol Wojtyła (Jan Paweł II), który w swoich posztukowaniach personalizmu uniwersalistycznego, porównuje koncepcje tomistyczne i fenomenologiczne z innymi systemami filozoficznymi. Autor rozprawy naukowej zatytułowanej *Osoba i czyn* kreśli rzeczywistość osoby, *która przez czyn się ujawnia, przenika niejako i ogarnia zarazem całą psychosomatyczną strukturę własnego podmiotu*[8].

Antropologia *Patres Ecclesiae* w Kościele starożytnym

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa pisarze i Ojcowie Kościoła podejmowali refleksję na temat człowieka. Korzystając z bogactwa filozofii grecko-helleńskiej interpretowali naukę o człowieku zawartą w

---

apostolica al concilio di Calcedonia (451), tł. wł., E. Norelli, S. Olivieri, t. 1. Brescia 1982, s. 25-343. COLZANI, G.: *Antropologia cristiana*, Casale Monferrato 1991.

[3] BOETIUS: *Contra Eutychen et Nestorium* III, 4-5. Porov. BOECJUSZ: *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, tł. pol., J. Jachimowicz, Poznań 1926, s. 229: *Osoba jest poszczególną substancją natury rozumnej.*

[4] Ibidem, III 5-6. Porov. BOECJUSZ: *O pociechach, op. cit.,* s. 229: *W tej jednak sposób określiliśmy ją [osobę] tak jak Grecy przez nazwę ὑπόστασις.*

[5] SANCTUS THOMA DE AQUINO: *Summa Theologiae* I, 29, 2. Należy zauważyć, że sw. Tomasz cytując definicję osoby według Boecjusza, zamienił przymiotnik *rationabilis*, zasępując go terminem *rationalis* (uwaga autora artykułu).

[6] SANCTUS THOMA DE AQUINO: *Summa Theologiae, op. cit.,* I 29, 3.

[7] Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja-człowiek, op. cit.,* s. 380-388. GRANAT, W.: *Osoba ludzka, op. cit.,* s. 26-152. MONDIN, B.: *L'Uomo, op. cit.,* s. 30-322. GEAVERT, J.: *Il Problema, op.cit.,* s. 22-106. HESCHEL, A. J.: *Chi č l'uomo?,* tł. wł., L. Mortara, E. Mortara Di Verdi, Milano 1989[4].

[8] WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 338.

księgach Starego i Nowego Testamentu[9]. Święty Justyn Męczennik, filozof chrześcijański z II wieku, opisując istotę ludzka, wypracowuje personalistyczne ujęcie człowieka, które można nazwać **logosantropologią**[10]. Apologeta, w swojej koncepcji istoty rozumnej, wykorzystuje elementy biblijno-semickie oraz helleńskie. W swojej *Apologii* stwierdza, że *Jezus Chrystus jest Synem Bożym i Apostołem, że był pierwej Słowem (Λόγος) i objawił się, to pod ognia postacią, to pod obrazem istot bezcielesnych, a teraz z woli Bożej i dla zbawienia rodzaju ludzkiego stał się człowiekiem (ἄνθρωπος)*[11]. W duszy ludzkiej znajduje się pokrewieństwo (*συγγένεια*) z Bogiem i jest ona cząstką Rozumu Królewskiego (*τοῦ βασιλυκοῦ νοῦ μέρος*)[12]. Każdy człowiek nosi w sobie „ziarno Logosu" (*σπέρμα τοῦ Λόγοῦ*)[13]. Istota ludzka, tak jak cały kosmos, jest dziełem Słowa, które *zowie się Chrystusem, ponieważ otrzymał namaszczenie, i Bóg przez Nie cały świat uporządkował*[14].

Święty Justyn w dziele *De Resurrectione*, którego fragmenty zachowały się w *Sacra Paralela* świętego Jana Damasceńskiego, zastanawia się nad tym, czym jest człowiek (*τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος*), a zarazem proponuje następującą odpowiedź: jest on *anmal rationale* (*τὸ ζῷον λογικόν*) złożonym z duszy i ciała (*ἐκ ψυχῆς καὶ ὡματος*). *Czy człowiek jest tylko duszą? Nie, raczej ona jest duszą człowieka. W takim razie czy człowiek jest tylko swoim ciałem?. Nie, raczej ono jest ciałem człowieka. Dlatego też żadne z nich pojedynczo nie jest człowiekiem, lecz złożone [z duszy i ciała] jest tak nazwane*[15]. Ciało (*σῶμα*), kontynuuje Filozof chrześci-

---

[9] Porov. GROSSI, V.: *Lineamenti di antropologia patristica,* Cittŕ di Castello 1983, s. 5-57. JAEGER, W.: *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, tł. wł., S. Soscherini, Bagno a Ripoli 1991[2]. DANIÉLOU: J. *Messagio evangelic e cultura ellenistica*, tł. wł., C. Prandi, Bologna 1975, s. 453-486. KELLY, J. N. D.: *Początki doktryny chrześcijańskiej,* tł. pol., J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 256-262. NELLAS, P.: *Voi siete dči. Antropologia dei Padri della Chiesa*, tł. wł., A. Fyrgios, Roma 1993, s. 37-48. *L'uomo, immagine somigliante di Dio*, A. G. Hamman (red.), tł. wł., G. Pini, Milano 1991, s. 9-40. MONDIN, B.: *L'uomo second il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, Bologna 1992, s. 35-51. SANNA, I.: *Immagine di Dio e libertŕ umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Roma 1990, s. 140-173. RUIZ DE LA PEŃA, J. L.: *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale,* tł. wł., R. Del Guerra, Roma 1992, s. 13-94.

[10] Porov. GROSSI, V.: *Lineamenti, op. cit.,* s. 37-42.

[11] SANCTUS JUSTINUS: *Apologia prima pro Christianis*, LXIII, 10. Porov. GIRGENTI, G.: *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico,* Milano 1995, s. 106. CHADWICK, H.: *The Early Church*, Baskerville 1993[3], s. 77. HALL, S. G.: *Doctrine and Practice in the Early Church*, Grand Rapids 1999[2], s. 52-54.

[12] Porov. SANCTUS JUSTINUS: *Dialogus cum Tryphone Iudeo*, IV, 2. PLATO, *Philebus* 30D

[13] Porov. Idem, *Apologia secunda pro Christianis*, XIII, 5: *Pisarze zaś mogli widzieć prawdę, aczkolwiek niewyraźnie, dzięki nasieniu Słowa, które w nich już z natury złożone leżało.*

[14] Ibidem, V, 5.

[15] Idem, *De Resurrectione,* VI. Porov. GIRGENTI, G.: *Giustino Martire, op. cit.,* s. 131.

jański jest mieszkaniem duszy (*ψυχῆς οἶκος*), a dusza jest mieszkaniem ducha (*πνεύματος*)[16].

Personalistyczna logosantroplogia świętego Justyna zawiera w sobie chrystologię i antropologię, które wzajemnie wyjaśniają się i uzupełniają.

Naukę o człowieku, prezentowaną przez świętego Ireneusza z Lyonu, można nazwać **somatoantropologią**[17]. Autor *Adversus Haereses*, przeciwstawiając się koncepcjom gnostyckim, opisującym istotę ludzką, zauważa, że Bóg sam uczynił i wymodelował człowieka według formy i podobieństwa do swojego własnego Syna, i poprzez Syna i Ducha, będących *Rękami Ojca* (*manus Patris*). Człowiek, a nie jakąś jego część, został uczyniony *według podobieństwo do Boga* (*secundum similitudinem Dei).* A zatem dusza i duch mogą być tylko częścią człowieka, ale nie są istotą rozumną. *Człowiek doskonały* (*homo perfectus*) jest *zmieszaniem i zjednoczeniem*, (commistio *et adunitio*) duszy, która otrzymała *Ducha Ojca* (*Spiritum Patris*) i ciała, które jest uczynione *według obrazu Bożego* (*secundum imaginem Dei*). (…) Kiedy bowiem ten duch zmieszany (*commistus*) z duszą, jednoczy się z ciałem stworzonym *poprzez wylanie Ducha* (*propter effusionem Spiritus*), powstaje człowiek duchowy i doskonały (*spiritualis et perfectus*), uczyniony *na obraz i podobieństwo Boga* (*secundum imaginem et similitudinem Dei*)[18]. J. Daniélou, komentując powyższy tekst stwierdza, iż Ireneuszowy opis stworzenia człowieka, stanowi punk centralny w antropologii Biskupa z Lyonu. Z jednej strony przeciwstawia on *imago* i *similitudo*, z drugiej zaś Duch, jako dar, stanowi część człowieka, który *sine Spiritu* nie może być kompletną istotą rozumną[19].

Kontynuując swoje rozważania na temat genezy człowieka święty Ireneusz, w czwartym rozdziale *Adversus Haereses,* opisuje powołanie do istnienia istoty ludzkiej, która jest dziełem i obrazem Trójcy Świętej. *Słowo i Mądrość (Verbum et Sapientia)*, *Syn i Duch (Filius et Spiritus*),

[16] Por. Ibidem, X.

[17] Porov. GROSSI, V.: *Lineamenti, op. cit.,* s. 43-46.

[18] Porov. Sanctus Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, V 6, 1. Ibidem, IV 7, 4: *Dla stworzenia świata oraz ukształtowania człowieka, z powodu którego świat powstał, Ojciec nie potrzebował aniołów, nie potrzebował także żadnej pomocy dla stworzenia tych bytów, które znalazły się w stworzeniu i służyły dla przeprowadzenia planu zbawczego, zdarzeń, które dotyczyły człowieka. Miał bowiem bogatą i niewymowną pomoc, wspomagają go bowiem we wszystkim jego Bliscy, a zarazem jego Ręce, to znaczy Syn i Duch, Słowo i Mądrość, którym służą wszyscy aniołowie i są im poddani.* Porov. HALL, S. G.: *Doctrine, op. cit.,* s. 64.

[19] Porov. DANIÉLOU, J.: *Messaggio, op. cit.,* s. 467: *Questo testo ci pone nel cuore dell'antropologia di Ireneo. Da una parte egli oppone imagine e somiglianza: l'immagine č il corpo modellato dalle mani del Padre e in cui l'amima č stata insufflate; la somiglianza č il dono dello Spirito. Ma questo dono dello Spirito č una parte dell'uomo, il quale non č complete senza di esso.*

dzięki którym i przez których (per quos et in quibus) stworzył wszystko w sposób wolny i swobodny, bo do nich powiedział: „uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze" (Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram) i wziął z siebie samego substancję dla swoich stworzeń i kształt stworzeń, i postać przyozdobienia dla swiata[20].

Biskup Lyonu analizując biblijne opisy stworzenie człowieka, zawarte w *Księdze Rodzaju,* nie ogranicza się tyko do komentarza Rdz 1, 26, lecz także uwzględnia opis pochodzenia istoty rozumnej zapisany w Rdz 2, 7. *Dziełem Boga jest stworzenie człowieka (Opera Dei plasmatio est hominis). On urzeczywistnił to przez działanie (per operationem), jak mówi Pismo, „Bóg wziął proch ziemi i uczynił człowieka"*[21].

Somatoantropologoia świętego Ireneusza, podobnie jak logosantroplogia świętego Justyna, zawiera w sobie naukę o Logosie i o człowieku. Tajemnica wcielenia Syna Bożego objawia się i wyjaśnia rzeczywistość *imago Dei. Słowo Boże (Verbum Dei) stało się człowiekiem, gdy upodobniło się do człowieka, a człowieka upodobniło do siebie (semetipsum homini et hominem sibimetipsi assimilans), gdy dzięki owemu podobieństwu do Syna (ad Filium similitudinem) człowiek stał się drogocenny dla Ojca (perciosus Patri). W dawnych czasach bowiem mówiono, że człowiek został stworzony na obraz Boży (secundum imaginem Dei), ale nie było to jeszcze widoczne. Słowo bowiem było dotąd niewidzialne, a człowiek – jego obraz – został dopiero stworzony (…) Objawiło bowiem prawdziwy obraz (imaginem veram), samo stając się tym, czym był jego obraz (imago eius) i przywróciło podobieństwo (similitudinem) umacniając je i upodobniając człowieka do niewidzialnego Ojca dzięki widzialnemu Słowu (consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum)*[22].

Tertulian, jeden z najwybitniejszych intelektualistów łacińskich z przełomu II i III wieku, jest także przedstawicielem personalistycznej somatoantropologii[23]. Autor dzieła *Adversus Praxean*, polemizując ze zwolennikiem paripasjanizmu, stwierdza, podobnie jak święty Ireneusz, ze człowiek jest dziełem Trójcy Świętej (*opus Trinitatis*). *Bynajmniej; lecz ponieważ był już z nim Syn, druga osoba, jego Słowo (sermo ipsius) i trzecia, Duch w Słowie (Spiritus in sermone), dlatego ogłosił w liczbie mnogiej „uczyńmy"(faciamus) i „nasz"(nostram) i „nas" (nobis). Z kim bowiem czynił człowieka i do kogo nadawał mu podobieństwo? Zaprawdę z Synem (Filio), który miał przyodziać się w ludzką naturę (hominem) oraz Duchem, który miał człowieka uświęcić; z nimi to*

[20] SANCTUS IRENAEUS LUGDUNENSIS: *Adversus Haereses*, IV 20, 1.
[21] Ibidem, V 15, 2. Por. Rdz 2,7 i 9, 6.
[22] SANCTUS IRENAEUS LUGDUNENSIS: *Adversus Haereses,* V 16, 2.
[23] Porov. GROSSI, V.: *Lineamenti, op. cit.,* s. 44-46.

rozmawiał w jedności Trójcy jako z pomocnikami i współuczestnikami (quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur)[24].

Adwokat z Kartaginy tłumacząc biblijne określenie *imago Dei* używa terminu *persona* i odnosi go zarówno do Syna jak i Jego obrazu – istoty ludzkiej. *Wreszcie dalsze słowa Pisma wskazują na rozróżnienie między osobami: "I stworzył Bóg człowieka, na obraz Boży go stworzył" (Et fecie) Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum). Czemu nie na „swój" (suam), skoro ten, kto czynił, był sam jeden i nie było nikogo innego, na czyj obraz czynił? A jednak był ktoś, na czyj obraz Bóg uczynił (Erat autem ad cuius imaginem faciebat), naturalnie Syn (ad Filii scilicet), który jako przyszły człowiek najdoskonalszy i najprawdziwszy (homo futurus certior et verior) swoim obrazem kazał nazwać człowieka (imaginem suam fecerat dici hominem), który właśnie miał być ulepiony z gliny (qui tunc de limo formari habebat), obraz i podobieństwo prawdy (imago veri et similitudo)*[25].

Autor traktatu *De anima* komentuje także starotestamentalny opis stworzenia człowieka zawarty w Rdz 2, 7. Bóg, według Kartagińczyka, tchnął w ludzką twarz tchnienie życia i tak człowiek stał się duszą żyjącą (*anima viva*)[26]. Natomiast dusza człowieka jest zdefiniowana jako *Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sampientem, varie procedentem, liberam, arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem*[27].

Somatoantropologia świętego Ireneusza z Lyonu i Tertuliana z Kartaginy wraz z logosantropologią świętego Justyna stanowi punkt odniesienia oraz alternatywną koncepcję antropologiczną dla personalistycznej eikonantroplogii szkoły aleksandryjskiej, którą reprezentują Klemens z Aleksandrii i jego uczeń Orygenes[28].

Personalistyczna eikonantropologia Klemensa Aleksandryjskiego

Przedstawiciele starożytnej chrześcijańskiej szkoły aleksandryjskiej, założonej przez Pantenusa, poruszają się w kręgu filozofii Platona, a szczególnie jej zinterpretowanej wersji, zaproponowanej przez Filona z Aleksandrii. Święty Hieronim w dziele *De viris illustribus* tak tę

[24] TERTULLIANUS: *Adversus Praxean*, XII, 3. Porov. QUASTEN, J.: *Patrology*, t. 2, Allen 1996, s. 286: [*Tertullian) is the first of the Latin authors to use* trinitas *as the technical term*. HALL, S. G.: *Doctrine, op. cit.,* s. 52: *Tertullian soon after 200 was using the Latin "trinitas" of God.*

[25] Ibidem, XII, 4.

[26] Porov. TERTULLIANUS: *De anima*, 3, 4: *Deus flatum vitae in faciem hominis, et factus est homo in animam vivam.*

[27] TERTULLIANUS:, *De anima*, 22, 2. Porov. DANIÉLOU, J.: *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle doctrine cristine prima di Nicea*, tł. wł., I. Ribeiro, T. Cavazzuti, Bologna 1993, s. 355.

[28] Por. GROSSI, V.: *Lineamenti, op. cit.,* s. 46-53.

metodę opisał: *De hoc vulgo apud Graecos dicitur, ἢ Πλάτων φιλωνίζει, ἢ Φιλων πλατωνίζει: id est, aut Plato Philonem sequitur, aut Platonem Philo: tanta est similitudo sensum et eloquii*[29].

Klemens z Aleksandrii, wybitny znawca kierunków filozoficznych i kultury helleńskiej, żyjący na przełomie II i III wieku wypowiada się w swoich dziełach na temat człowieka. Personalistyczna eikonantropologia autora *Stromatów* przybliża i wyjaśnia, między innymi, kwestię człowieka jako εἰκὼν δ' εἰκόνος[30].

Biblijne koncepcje pochodzenia człowieka – homo creatus

Podstawowym źródłem, wraz z filozofią helleńską, dla nauki o człowieku jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu[31].

Nauczyciel Orygenesa, powołując się na biblijne świadectwa o pochodzeniu człowieka przedstawia to zagadnienie w następujących etapach: a) wszyscy ludzie są stworzeni przez Boga (Dz 17, 26); b) istota ludzka jest dziełem Stwórcy, który ulepił ją z prochu ziemi (*Rdz* 2, 7); c) człowiek to dzieło Boże, stworzone na obraz i podobieństwo swego Stwórcy (*Rdz* 1, 27; *Mdr* 2, 23).

W pierwszej księdze *Stromatów* Aleksandryjczyk przytacza tekst świętego Pawła, zamieszczony w *Dziejach Apostolskich*, a odnoszący się do genezy człowieka: *On sprawił, że całe plemię ludzkie (πᾶν γένος*

[29] SANCTUS HIERONYMUS: *De viris illustribus*, XI. Porov. SW. HIERONIM : *O znakomitych mężach,* tł. pol., W. Szołdrski, Warszawa 1970, s. 28: *Toteż powszechnie mówi się u Greków: E Platon filonidzei, Filon platonidzei, to jest, iż albo Platon trzyma się Filona, albo Filon Platona; tak wielkie jest podobieństwo ich poglądów i wysłowienia.*

[30] Porov. GROSSI, V. *Lineamenti, op. cit.,* s. 46-49. DANIÉLOU, J.: *Messaggio, op. cit.,* s. 477-186. MONDIN, B.: *l'uomo, op. cit.,* 49-51. RIZZERIO, L.: *Creazione e antropologia in Clemente di Alessandri,* w: Dizionario di Spiritualitŕ Biblico-Patristica. Creazione-Uomo-Donna, t. 11, Cittŕ di Castello 1995, s. 105-127. MAYER, A.: *Das Bild Gottes in Menschen nach Klemens von Alexandrien*, Roma 1943. SZYMUSIAK, J. M.: *Klemens Aleksandryjski (ok. 150-ok. 211),* w: Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru, PRZYBYLSKI, B. (red.): Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 308: *Klemens ze swej strony twierdzi, że jedynym człowiekiem, który został naprawdę stworzony „na obraz i podobieństwo Boże" jest Jezus Chrystus, a pierwszy człowiek, Adam, był stworzony tylko „na obraz Boży".*

[31] Porov. GROSSI, V.: *Lineamenti, op. cit.,* s. 16-25. AA. VV., *Dizionario di Spiritualitŕ Biblico-Patristica. Creazione-Uomo-Donna,* t. 10, Cittŕ di Castello 1995. MONDIN, B.: *l'uomo, op. cit.,* s. 36-45. RUIZ DE LA PEŃA, J. L.: *Immagine, op. cit.,* s. 13-85. AUZOU, G.: *Na początku Bóg stworzył świat. Historia a wiara*, tł. pol., J. M. Godzimirski, Warszawa 1990. DEISSLER, A.: *Wer bist du Mesch. Die Antwort der Bibel,* Freiburg-Basel-Wien 1985. GELIN, A.: *Pismo Swięte o czlowieku*, tł. pol., D. Szumska, Paris 1971. FILIPIAK, M.: *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979. GRZYBEK, S.: *Problem pochodzenia człowieka w świetle egzegezy biblijnej*, RBL 12(1959), s. 113-125.

ἀνθρώπον), które powstało z jednego człowieka (ἐξ ἑνὸς), zamieszkuje całe oblicze ziemi …[32].

Uzupełnienie tego fragmentu znajduje się w dalszej części *Mowy na Areopagu*, gdzie Apostoł Narodów cytuje tekst z hymnu Kleantesa do Zeusa[33], wyrażając prawdę o tym, że ludzie, pochodzący od jednego człowieka, stworzonego przez Boga, są z rodu Bożego: *Jesteśmy bowiem z Jego rodu*[34]. Godnym uwagi jest fakt, iż Klemens cytuje *ad verbum* słowa świętego Pawła wypowiedziane do Greków.

Komentarzem do Pawłowego wystąpienia na ateńskim Areopagu jest następny tekst Aleksandryjczyka, w którym stwierdza, że ów człowiek stworzony przez Boga, ma na imię Adam[35]. Człowiek ten nie mając ziemskiego ojca, *sam został ojcem (πατήρ) pierwszych ludzi*[36].

Kontynuując swoje rozważania o początkach człowieka, Klemens Aleksandryjski nawiązuje do drugiego rozdziału z *Księgi Rodzaju* i stwierdza: *Z oblicza (ἀπὸ προσώπου) bowiem ziemi nastąpiło uformowanie (πλάσις) Adama*[37].

Aleksandryjczyk, w dalszej części analizy tego zagadnienia, przytacza już zinterpretowany przez siebie tekst zawarty w *Księdze Rodzaju* 2, 7: *Wszak napisane jest, że przy swym powstaniu doznał człowiek tchnienia (ἐμφιήματος) Bożego i przez to otrzymał byt czystszy (καθαρωτέρας οὐσίας) od innych istot*[38]. A zatem *tchnienie Boże,* jakie Adam otrzymał od Stwórcy, sprawiło, że pierwszy człowiek stał się *bytem czystszym*. W stwórczej hierarchii Boga wszystkie pozostałe istoty (*τὰ ἄλλα ζῷα) stoją niżej od człowieka.*

Należy zauważyć, że tekst ucznia Pantenusa nawiązujący do drugiego rozdziału z *Liber Genesis*, jest parafrazą LXX. A oto zrekonstruowany tekst znajdujący się w *Stromatach*: *Z oblicza bowiem ziemi nastąpiło uformowanie Adama*[39] (…) *przy swym powstaniu doznał człowiek tchnienia Bożego i przez to otrzymał byt czystszy od innych istot*[40]. Odpowiedni tekst w LXX przetłumaczono na język polski następującymi słowami: *wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą*[41].

---

[32] CLEMENS ALEXANDRINUS: *Stromata,* I 91, 4. Porov. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Kobierce,* tł. pol., J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994, s. 66.
[33] Porov. Przypis do *Dz* 17, 26.
[34] CLEMENS ALEXANDRINUS: *Stromata*, I 91, 4. Por. *Dz* 17, 28 (tłumaczenie własne).
[35] Porov. Ibidem, II 98, 2.
[36] Ibidem.
[37] Ibidem V 63, 4. Por. IV 83, 1. V 99, 4. *Rdz* 2, 7.
[38] Ibidem, V 87, 4. Por. *Rdz* 2, 7.
[39] CLEMENS ALEXANDRINUS: *Stromata*, V 63, 4. Por. *Rdz* 2, 7.
[40] Ibidem, V 87, 4. Por. *Rdz* 2, 7.
[41] *Rdz* 2, 7.

Autor *Stromatów* analizując również opis stworzenia istoty ludzkiej, znajdujący się w pierwszym rozdziale *Księgi Rodzaju*, zauważa, że *w szóstym dniu został stworzony człowiek*[42]. Ten tekst wprowadza bezpośrednio w opis stworzenia istoty ludzkiej, na który powołuje się Aleksandryjczyk: *Pismo Święte mówi: „Uczyńmy (ποήσωμεν) człowieka na obraz (κατ'εἰκόνα) i podobieństwo (ὁμοίωσιν) nasze"*[43]. Te słowa są prawie *ad verbum* zaczerpniętymi z Septuaginty: *Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam"*[44]. Nauczyciel Orygenesa interpretuje, w sposób interesujący, zwrot *na obraz i podobieństwo*: *Obrazem (εἰὼν) mianowicie Boga (θεοῦ) jest Słowo Boże i królewskie (λόγος θεῖος καὶ βασιλικός) Człowiek pozbawiony afektu (ἀπαθής). Odbiciem zaś obrazu (εἰκὼν δ'εἰκόνος) – ludzki rozum-intelekt (ἀνθρώπινος νοῦς)*[45].

Wielce użytecznym w dalszych rozważaniach na temat początków istoty rozumnej jest kolejny tekst Klemensa, mówiący o Logosie, dla którego *człowiek jest Jego własnym potomkiem (ἀποτελέσματος) i do pewnego stopnia spokrewniony (συγγενος) z Nim jako Jego twór (ἰδίου γεννήμτος)*[46]. A zatem Logos wprowadza dwie relacje w stosunku do istoty ludzkiej. Pierwsza z nich wyraża się w przynależności człowieka do potomstwa Logosu, natomiast druga zakłada relacje Logosu-Stwórcy do człowieka-stworzenia. W ten oto sposób Aleksandryjczyk podkreśla istotną różnicę między stwórczym Logosem, a stworzonym człowiekiem. Boski i królewski Logos, jako jedyny obraz Boga, staje się obrazem dla stworzonego rozumu-intelektu ludzkiego. Tę prawdę można przedstawić za pomocą następującego schematu:

Bóg (Θεός)
↓
Logos (Λόγος) – jedyny Obraz Boga
↓
Rozum-intelekt ludzki (ἀνθρώπινος νοῦς) - obraz Logosu – na obraz Boga

Taki sposób rozumowania potwierdza sam Klemens, który pisze w *Stromacie* siódmym: *On jest istotnie Jednorodzonym odbiciem (χαρακτήρ) chwały Wszechkróla, Wszechwładcy – Ojca. On wyciska (…) doskonały ogląd wedle swego własnego obrazu (κατ'εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ), jako pieczęć. W ten sposób jest to już trzecie odbicie Boga (τρίτην τὴν θείαν εἰκόνα),*

[42] CLEMENS ALEXANDRINUS: *Stromata*, VI 141, 3. Por. *Rdz* 1, 26-28. 31. Zwrot: *™n tÍ ›ktV* jest przetłumaczony: *w szóstym dniu*, choć w tekście greckim nie ma słowa *ą ąmšra* (dzień).
[43] Ibidem, V 29, 1. Por. *Rdz* 1, 26.
[44] *Rdz* 1, 26.
[45] CLEMENS ALEXANDRINUS: *Stromata*, V 94, 5 (tłumaczenie własne).
[46] Ibidem, VII 21, 4.

które w stopniu najbardziej dostępnym upodobnione jest (ἐξομοιουμένην) do drugiej Przyczyny (δεύτερον αἴτιον), rzeczywistego życia, któremu mamy do zawdzięczenia, że żyjemy prawdziwym życiem[47].

Nauczyciel Orygenesa pisze o *dwóch obrazach* niewidzialnego Boga. Pierwszym z nich jest niestworzony i odwieczny obraz boskiego i królewskiego Logosu, drugim zaś stworzony rozum-intelekt ludzki (νοῦς) w człowieku. Można powiedzieć, że nie tylko rozum-intelekt, lecz także cały człowiek jest *ikoną Logosu*[48]. A zatem istota rozumna, będąc dziełem Logosu, posiada w sobie Jego *εἰκών*, a jednocześnie, jak zauważają święty Ireneusz i Tertulian, jest ona stworzona na obraz Trójcy Świętej. Tę rzeczywistość potwierdza *Liber Genesis* w następujących słowach: *Uczyńmy człowieka na nasz obraz (κατ'εἰκόνα ἡμέτεραν)*[49]. Aczkolwiek w powyższym tekście nie ma *ad verbum* wymienionych słów: *Φεός i Λόγος*, to jednak powyższa analiza wskazuje na to, że za tajemniczym greckim czasownikiem *ποιήσωμεν* „ukrywają się" *personae Sanctae Trinitatis*.

Aleksandryjczyk, kontynuując rozważania o biblijnej genezie człowieka, przytacza prawie *verbum expressum* fragment z *Księgi Mądrosci*: *Bóg stworzył (ἔντκισεν) człowieka do niezniszczalności (ἐπ'ἀφθαρσίᾳ) i uczynił go wizerunkiem (εἰκόνα) swej własnej Jedynej odrębności (ἰδίας ἰδιότητος)*[50]. W *Septuagincie* natomiast znajduje się następujący tekst: *Bo Bóg stworzył (ἔκτισεν) człowieka dla niezniszczalności (ἐπ'ἀφθαρσίᾳ) i obrazem (εἰκόνα) własnej istoty (τῆς ἰδίας αἰδότητος) uczynił go*[51]. Zatem człowiek ma początek w stwórczym akcie Boga, który jest dla istoty rozumnej *wstąpieniem w wieczne trwanie*[52]. Druga cześć z *Liber*

---

[47] CLEMENS ALEXANDRINUS: *Stromata,* VII, 16, 6. Porov. GRILLMEIER, A.: *Gesů, op. cit.,* s. 147-148.

[48] Porov. CLEMENT OF ALEXANDRIA: *The Exhortation to the Greeks*, tł. ang., G.W. Butterworth, Cambridge-London 1982[7], X, 78. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Zachęta Greków*, w: Apologie, tł. pol., M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, Warszawa 1988, s. 187: *„Obrazem zaś Boga" jest Jego Słowo (I rodzony Syn Umysłu, Boskie Słowo, Światło służące za pierwowzór światła), a obrazem Słowa jest prawdziwy człowiek, umysł w człowieku, o którym jest powiedziane, że został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże", który przez myślenie serca stał się podobny do boskiego Słowa i rozumny*. GRILLMEIER, A.: *Gesů, op. cit.,* s. 147: *Clemente di Alessandria aderisce invece assai strettramente alla dotrina filoniana dell'e„kčn, senza praticamente riferirsi a* Col. *1, 15. Il corpo per lui non č compreso nella vocazione alla somiglianza. E„kčn di Dio č il Logos, imagine del Logos č l'uomo, e lo č nel suo spirit (norj).* LEVASTI, A.: *I Grandi Mistici*, Firenze 1993, s. 45: *Invero, la primissima "imagine di Dio č il Logos, mentre la mente umana č imagine d'immagine", ossia imagine del Logos*.

[49] *Rdz* 1, 26.

[50] CLEMENS ALEXANDRINUS: *Stromata*, VI 97, 1.

[51] *Mdr* 2, 23.

[52] Porov. BONORA, A.: *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, Communio 2(1982), s. 14.

Sapientiae 2, 23: *obrazem własnej istoty uczynił go*[53] nawiązuje do pierwszego rozdziału z *Liber Genesis*[54].

Konsekwencją takiego rozumowania autora *Stromatów* jest stwierdzenie: *Wszyscy ludzie (πάντας ἀνθρώπους) są dziełem jedynego Boga (ἔργον θεοῦ) i żeśmy zostali przybrani w tę samą podobiznę (εἰκόνα) wyciśniętą na każdym jednostkowym bycie (μία οὐσία) (…) Wszyscy ludzie są dziełem (ἔργον) jednej woli (θελήμτος)*[55]. Aleksandryjczyk, podobnie jak inni Ojcowie Greccy, uważa, że idee Boże charakteryzują się większą dynamicznością i intencjonalnością. *Miejsce ich nie jest w istocie, lecz „w tym, co jest po istocie", w energiach Bożych; idee bowiem utożsamiają się z wolą czy wolami (θελήμτα), które określają różne sposoby, w jakich byty stworzone uczestniczą w energiach stwórczych*[56].

Klemensowa koncepcja eikonantropologii nawiązując do logosantropologii świętego Justyna stanowi punkt odniesienia a zarazem inne ujęcie człowieka, zaprezentowane w somatoantropologii świętego Ireneusza i Tertuliana. Starożytna szkoła aleksandryjska dała początek idei człowieka wyrażającej się w stwierdzeniu: *εἰκὼν δ'εἰκόνος*. Idea ta jest studiowana i kontynuowana, między innymi przez Orygenesa z Aleksandrii oraz jego zwolenników i przeciwników dostrzegających w biblijnej koncepcji *ikony Logosu locus theologicus* antropologii chrześcijańskiej.

Katechizm Kościoła Katolickiego potwierdza prawdę o istocie rozumnej, która została uczyniona *secundum imaginem Dei*, a zarazem jest ona bytem osobowym: *Człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność* osoby*: nie jest tylko czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami; przez łaskę jest powołany do przymierza ze swoim Stwórcą, do dania Mu odpowiedzi wiary i miłości, jakiej nikt inny nie może za niego dać*[57].

Summary

The article entitled *Personalism in the "Stromateis"of Clement Alexandrian* shows the difficulty that is united with the word *persona* in the Greek and Latin languages. The short survey of the personalistic conceptions, from Boethius to John Paul II, presents endeavors to describe the human being as a person. The patristic anthropology, especially Saint Justin's logosanthropology, Saint Irenaeus's and Tertullian's somatoanthropology and Clement of Alexandria's eikonanthro-

[53] *Mdr* 2, 23. *Stromata*, VI 97, 1.
[54] Por. *Rdz* 1, 26.
[55] CLEMENS ALEXANDRINUS: *Stromata*, VII 86, 2 i VII 82, 1.
[56] MASCALL, E. L.: *Istnienie i analogia, tł. pol.,* J. W. Zielińska, Warszawa 1961, s. 206.
[57] *Katechizm Kościoła Katolickiego,* tł. pol., Poznań 2002[2], 357.

pology is one of the possibilities to define the human being, using the biblical and philosophical ideas. According to the Church Fathers a man is created by God and received *imago* and *similitudo Dei*. Clement Alexandrian, in his eikonanthropology, shows human being's creation as Logos' deed. Logos himself is God's Image; however Logos' image belongs to a human being that is the image of Image (Logos). The concept *imaginis Imago* belongs to the ancient Alexandrian School, which is developed and deepened by Origen and his followers and opponents. That idea constitutes *locus theologicus* of the Christian, ancient and modern anthropology.

Bibliografia:

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, tł. pol., Poznań-Warszawa 1980.

Septuaginta, A. Rahlfs (red.), Stuttgart 1979.

Grecko-polski Stary Testament. Księgi Greckie, M. Wojciechowski (red.), Warszawa 2008.

Katechizm Kościoła Katolickiego, tł. pol., Poznań 2002.

Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, J. P. Migne (red.), Paris 1857-1866.

Ante-Nicene Fathers, A. Roberts, J. Donaldson (red.), t. 1-3, Peabody 1995.

BOECJUSZ, (1926): *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz Traktaty teologiczne*, tł. pol., T. Jachimowski, Poznań.

SEVERINO BOEZIO, (1979): *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, tł. wł., A. Ribet, L. Obertello, Milano.

BOETHIUS, (1997): *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, tł. ang., H. F. Steward, E. K. Rand, S. J. Tester, Cambridge-London.

CLEMENT OF ALEXANDRIA, (1982): *The Exhortation to the Greeks*, tł. ang., G. W. Butterworth, Cambridge-London.

Apologie, tł. pol., M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, Warszawa 1988.

CLEMENTE ALESSANDRINO, (1985): *Stromati. Note di vera filosofia*, tł. wł., G. Pini, Milano.

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, (1994): *Kobierce*, tł. pol., J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1-2, Warszawa.

ŚWIĘTY JUSTYN FILOZOF I MĘCZENNIK, (1926): *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tł. pol., A. Lisiecki, Poznań.

H. URS VON BALTHASAR (red.), (2001): Św. Ireneusz, *Bóg w Ciele i Krwi*, tł. pol., W. Myszor, Kraków.

ŚW HIEROMIM, (1970): *O znakomitych mężach*, tł. pol., W. Szoldrski, Warszawa.
TERTULLIANO, (1988): *L'Anima,* tł. wł., M. Menghi, Venezia.
Q. S. F. TERTULLIANO, (1985): *Contro Prassea*, tł. wł., G. Scarpat, Torino.
Trójca Święta, (1997): tł. pol., E. Buszewicz, S. Kalinowski, Kraków.
SANCTUS THOMA, (1999): Sanctus Thoma, *Summa Theologiae*, Cinisello Balsamo.
NEWMAN, J. H. (2001): *The Arians of the Fourth Century*, Notre Dame.
RATZINGER, J. (1994): *Wprowadzenie w chrześcijaństwo,* tł. pol., Z. Włodkowa, Kraków.
GRANAT, W. (1961): *Osoba ludzka. Próba definicji,* Sandomierz.
GRANAT, W. (1985): *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
KRĄPIEC, M. A. (1986): *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin.
BARTNIK, C. S. (2000): *Personalizm*, Lublin.
GILSON, E. (1958): *Duch filozofii średniowiecznej*, tł. pol., J. Rybalt, Warszawa.
MARITAIN, J. (1988): *Pisma filozoficzne*, tł. pol., J. Fentychowa, Kraków.
STEAD, C. (1996) Stead, *Philosophy In Christian Antiquity*, Cambridge.
ABBAGNANO, N. (1995): *Dizionario di Filozofia*, Milano.
GEVAERT, J. (1992): *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torino.
MONDIN, B. (1993): *L'uomo: chi č? Elementi di antroplogia filosofica*, Milano.
MONDIN, B. (1992): *L'uomo second il disegno di Dio. Trattato di abtropologia teologica*, Bologna.
HESCHEL, J. (1989): *Chi č l'uomo*, tł. wł., L. Mortara, E. Mortara Di Verdi, Milano.
GRILLMEIER, A. (1982): *Gesů il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'etŕ apostolic al concilio di Calcedonia*, tł. wł., E. Norelli, S. Olivieri, t. 1, Brescia.
WOJTYŁA, K. (2000): *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin.
GROSI, V. (1983): *Lineamenti di antropologia patristica*, Cittŕ di Castello.
COLZANI, G. (1991): *Antropologia Cristiana*, Casale Monferrato.
JAEGER, W. (1991): *Cristianesimo primitive e Paidei greca*, tł. wł., S. Soscherini, Bagno a Ripoli.
KELLY, J. N. D. (1988): *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. pol., J. Mrukówna, Warszawa.
NELLAS, P. (1993): *Voi siete dči. Antropologia dei Padri della Chiesa*, tł. wł., A. Fyrgios, Roma.

HAMMAN, A. G. (ed.), (1991): *L'uomo, immagine somigliante di Dio*, tł. wł., G. Pini, Milano.
SANNA, I. (1990): *Immagine di Dio e libertŕ humana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Roma.
RUIZ DE LA PEŃA, J. L., (1992): *Immagine di Dio. Antropologica teologica fondamentale*, tł. wł., R. del Guerra, Roma.
GIRGENTI, G. (1985): *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico*, Roma.
CHADWICK, H. (1993): *The Early Church*, Baskerville.
HALL, S. G. (1992): *Doctrine and Practice in the Early Church*, Grand Rapids.
DANIÉLOU, J. (1975): *Messaggio evangelic e cultura ellenistica*, tł. wł., C. Prandi, Bologna.
DANIÉLOU, J. (1993): *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristine prima di Nicea*, tł. wł., I. Ribeiro, T. Cavazzuti, Bologna.
QUASTEN, J. (1996): *Patrology*, t. 2, Allen.
AA. VV., *Dizionario di Spiritualitŕ Pibilco-Patristica*, (1995): t. 10-11, Cittŕ di Castello.
MAYER, A. (1943): *Das Bild Gottes in Menschen nach Klemens von Alexandrien*, Roma.
PRZYBYLSKI, B. (ed.), (1970): *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, Poznań-Warszawa-Lublin.
AA. VV., *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, (2006): t. 7. Lublin.
AUZOU, G. (1990): *Na początku Bóg stworzył świat. Historia a wiara*, tł. pol., J. M. Godzimirski, Warszawa.
DEISSLER, A. (1985): *Wer bist du Mensch. Die Antwort der Bibel,* Freiburg-Basel-Wien.
GELIN, A. (1971): *Pismo Święte o człowieku,* tł. pol., D. Szumska, Paris.
FILIPIAK, M. (1979): *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin.
GRZYBEK, S. (1959): *Problem pochodzenia człowieka w świetle egzegezy biblijnej*, Ruch Biblijny i Liturgiczny, 12.
BONORA, A. (1982): *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, Communio 21.
MASCALL, E. L. (1961): *Istnienie i analogia*, tł. pol., J. W. Zielińska, Warszawa.

La devozione del rosario nella chiesa Greco-cattolica della Romania

ANTON RUS
Università Babes-Bolyai,
Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Blaj (Romania)

Resumé: *Lo studio qui presente mette in ricerca i dibattiti riguardanti l'assunzione di pratica di preghiera del rosario nell'ambito greco-cattolico romeno, avendo come punto di partenza i diversi documenti delle curie eparchiali e la polemica presente nella stampa periodica greco-cattolica romena. La problemattica situa le sue coordinate tra la controversia rituale e le obiezioni circa l'introduzione, da una parte, e dall'altra parte l'assumere del rosario come elemento ecclesiologico. La devozione del Rosario è apparsa nella Chiesa Greco-Cattolica come una espressione della devozione popolare, cioè dai fedeli verso i capi della chiesa. Di seguito, le curie eparchiali hanno approvato questa devozione come devozione privata. In quanto riguarda le ragioni che hanno determinato ad accettare questa devozione, ricordiamo il desiderio di integrarsi nella grande familia cattolica, la facilità con la quale s'impara e si recita, è una preghiera molto pratica perchè si può dire dovunque e sempre, integralmente o parzialmente, preghiera che (per il popolo analfabeto) tiene il posto di tanti libri di preghiere, essendone un modo di pregare intensamente, ma la ragione decisiva rimane quella dell'edificazione spirituale.*

Introduzione

Il culto mariano è una componente principale dell'espressione della vita religiosa della Chiesa e di ogni singolo fedele. C'è un'ampia bibliografia riguardante il culto mariano in generale, però in questo lavoro ci limiteremo a delineare le coordinate della devozione del Rosario tra i dibattiti riguardanti gli inizi e la leggittimità della rispettiva pratica e il assumere il rosario come elemento ecclesiologico, nel ambiente greco-cattolico romeno.

Un autore del 1937, parlando dell'amore che i romeni ce l'hanno verso Maria, afferma che il popolo romeno nutre un amore speciale per la Madre del Signore. Gli piacciono i servizi divini nel suo onore; canta

con amore le sue lodi; osserva con santità le sue feste. La grande pietà dei romeni verso la Purissima Vergine Maria viene mostrata anche dalle innumerevoli icone che si trovano non solo nelle chiese ma anche nelle case dei fedeli, essendo ornate secondo l'antica tradizione con asciugamani fatti dalle contadine con maestria, con bei modelli di cuciture nazionali. Gli avi dei romeni, quando partivano per la guerra contro i turchi o altre nazioni pagane, portavano davanti ai loro eserciti delle bandiere su cui erano disegnate icone della Madre di Dio[1]. I pellegrinaggi di Santa-Maria-Grande, cioè per la festa dell'Assunzione della Madre di Dio, sono i più amati[2]. Tra le denominazioni che il popolo romeno le usa per Maria ricordiamo: la Madre del Signore, la Santa Madre, la Madre di Dio, l'Immacolata Vergine Maria, la Santissima Vergine Maria, la Madre Immacolata, La Santissima Madre di Dio, Padrona nostra, Signora nostra, ecc. Lo stesso autore afferma che il culto e l'amore del popolo romeno per la Madre del Signore è così grande che molte volte devia dal quadro genuino e comune prescritto dalla Chiesa. Il motivo di ciò, delle più volte, non è altro che una benevolenza non abbastanza illuminata dal punto di vista dogmatico[3]. Nella letteratura popolare religiosa romena circola una serie di libri apocrifi, leggende mariane, come per esempio: *Il viaggio della Madre del Signore nell'inferno, Il sogno della Madre del Signore, ecc.* Queste leggende antiche sono custodite da "Codex Sturdzanus" o "Testi dei Mahaceni", antichi manoscritti romeni dalla fine del XV° secolo e inizio del XVII°. Queste leggende, come anche altre da questo antico codice, sono di provenienza bogomilica, una setta che fu fondata proprio dal monaco Bogumil che visse durante l'imperatore bulgaro Petru (927-968). Molti romeni hanno una fede errata credendo che se portano questi libricini con sè saranno diffesi da molte afflizioni. Sempre nel quadro della letteratura popolare religiosa vengono ricordati i canti natalizi (*colinde*), e in cui il volto della Madre del Signore viene descritto con elementi molto ricchi[4]. Il culto della Madre del Signore è considerato nel periodo

[1] Gavril Bălan, *Românii iubesc pe Maica Domnului [I romeni amano la Madre del Signore],* in "Unirea" (L'Unione), Blaj, anno XLVII, n° 51, 1937, pp. 2-3; Della pietà dei romeni verso la Madre di Dio parlano anche degli scrittori stranieri, di cui possiamo ricordare il padre gesuita Nicolae Nilles il quale, nel suo libro *Symbolae...,* vol. I, Innsbruck, 1885, facendo assegnamento su un documento del XVII° secolo, ricorda che tra i romeni la Madre di Dio è molto venerata, come pure le sue icone, precisando testualmente che una di queste icone della Madre di Dio fu vista lacrimando nel 1694 in un paese vicino a Cluj chiamato Nicula.

[2] *Pelerinaje, pelerinaje…[Pellegrinaggi, pellegrinaggi…],* in "Unirea", Blaj, anno XLVII, n° 34, 1937, p. 1. Ricordiamo qui i santuari mariani greco-cattolici romeni dal periodo interbellico: i Monasteri di Prislop, Bixad, Moisei, Nicula, Strâmba e Şişeşti, la cappella di Cărbunari-Blaj, dove si organizzavano dei grandi pellegrinaggi.

[3] Così il nome di Maria appare anche negli scongiuri popolari delle streghe. Gavril Bălan, *art. cit.*

[4] *Ibidem*

interbellico, insieme con il culto eucaristico, il fondamento della perfezione cristiana[5].

Per capire la problemattica del inserimento della devozione del Rosario nella Chiesa Greco-Cattolica della Romania, dobbiamo intendere prima qualli sono le peculiarità di questa Chiesa.

Ne secolo XVII i sassoni luterani da una parte e gli ungheresi calvinisti dall'altra (che dominavano la provincia romena della Transilvania) cercarono di convertire i romeni ortodossi alla loro fede, giacchè formavano la nazione più numerosa in quella regione. Questo stato di cose potè cambiare, quando nel 1698 la Transilvania passò sotto la dominazione austriaca, con gli imperatori della dinastia di Habsburg. Gli austriaci facevano parte della «Lega cristiana» fondata dal Papa per ostacolare il diffondersi della Riforma. Così essi incoraggiarono gli elementi cattolici. In queste condizioni, per il desiderio di tornare alla chiesa cattolica da cui furono separati in 1054, e per i diritti sociali che acquistavano se professassero la fede cattolica, il vescovo transilvano di Alba Iulia, Teofil (seguito dal vescovo Atanasie Anghel), discusse nel Sinodo il problema dell'unione con Roma. Il Sinodo votò il decreto di unione con Roma; i sinodali accettarono l'unione religiosa nello spirito del Concilio di Firenze e così, nel anno 1700, si è realizzata l'unione dei romeni della Transilvania con la Roma. Con l'Unione, si lasciavano intatti il rito e la disciplina orientali, cercando un consenso sui quattro punti dottrinali fiorentini, cioè discussi anche dal Concilio unionistico di Firenze (1439). L'identità della Chiesa Greco-Cattolica della Transilvania è costituita, perciò, dalla fede cattolica insieme alla tradizione liturgica orientali, bizantina. Conservando il proprio patrimonio liturgico e disciplinare delle chiese orientale ma professando o condividendo la fede cattolica, la Chiesa Greco-Cattolica della Transilvania voleva offrire un modello eclesiastico di ricostituire l'unità della Chiesa di Cristo, unità spezzata il 1054.

Gli inizi della devozione del Rosario nella Chiesa Greco-Cattolica di Romania

Dobbiamo precisare dall'inizio che il culto mariano nella Chiesa Greco-Cattolica si esprime nelle forme rituali orientali. Nonostante tanto la Chiesa greca quanto la Chiesa latina abbiano la stessa ricchezza nel onorare la Sempre Vergine Madre di Dio, le Chiese cattoliche di rito orientale si trovano a condividere con le Chiese ortodosse il patrimonio liturgico, e dunque anche quello mariano, attraverso le preghiere come *Akatistos, Paraclisis,* (e non l'*Angelus, il mese di maggio* ecc., di tradizione latina).

[5] P. Augustin Pop O.S.V.M., *Preoţia sfântă [Il santo sacerdozio],* in "Cuvantul Adevarului" [Parola della Verità], Bixad, anno XI, n° 5, maggio 1933, pp. 219-221.

I fedeli cattolici di tutto il mondo praticano la devozione del Rosario con grande zelo e amore. La Storia della Chiesa e l'esperienza dimostrano quante grazie furono ricevute per mezzo di questa pratica religiosa. La preghiera del Rosario si può dire tutti i giorni o di domenica e contiene 20 misteri in cui vengono ricordati i momenti più importanti della vita del Salvatore nostro Gesù Cristo. Il Rosario è un esercizio di pietà apparso nel Medio Evo nell'Occidente, e si fa dicendo 50 *Ave Maria* che si contano su 50 chicchi di legno di rosa (rosa=rosario) infilati su un filo o su un filo di ferro.

Secondo i ricercatori della storia del rosario, gli antichi monaci dell'Oriente usavano una collana di chicchi o di perline per poter contare quando dovevano dire un certo numero di preghiere[6]. Il rosario ha preso questa forma moderna all'inizio del Trecento quando, secondo la tradizione della Chiesa, la Madre di Dio apparve a S. Domenico consegnandogli il rosario e chiedendogli di diffonderlo a tutto il popolo cristiano. Quando l'Occidente cristiano fu minacciato dai turchi Papa Pius V° (1566-1572) ha chiamato tutti i cristiani a pregare per chiedere l'aiuto e la protezione della Madonna proprio con la preghiera del rosario. La flotta cristiana infatti ha vinto i turchi sul mare a Lepanto, il 7 ottobre 1571. Come ringraziamento il Papa ha ordinato che il 7 ottobre fosse celebrata la festa della "Nostra Amata Madre della Vittoria", festa osservata all'inizio solo dall'Ordine dei Domenicani. Però Papa Clemente IX° (1700-1721) ha proposto a tutta la Chiesa Cattolica di celebrare il 7 ottobre la "Festa del Rosario" e così il mese di ottobre divenne col tempo il mese del rosario durante il quale il rosario viene detto in tutte le chiese e comunità cattoliche. Il rosario è una delle preghiere più conosciute ed amate nel mondo cattolico cristiano. I Papi, i vescovi, i preti ed i fedeli, gli intelettuali o semplici fedeli pregano col rosario. Dalla storia della Chiesa e dalla vita dei santi risulta che sono compiute le parole della Madonna la quale ha detto a S. Domenico che questa preghiera sarebbe diventata lo strumento più forte per raddrizzare gli smarrimenti della fede, per sradicare il peccato, per diffondere le virtù e per ricevere il perdono e la misericordia di Dio.

Vogliamo vedere, in quanto riguarda questa devozione, quali sono le Istruzioni che gli Ordinariati delle diocesi greco-cattolice romene hanno pubblicato per i propri fedeli.

Papa Leone XIII° ha chiesto più volte durante il suo pontificato che il mese di ottobre fosse dedicato alla devozione del Rosario, e concedeva indulgenza plenaria di sette anni a tutti quelli che pregavano per la Chiesa ed erano nelle condizioni richieste per questi casi. Così, nel 1883 viene pubblicata l'Enciclica indirizzata a tutti i vescovi cattolici in cui

[6] Sull'origine greco del rosario vedi Lad Babura, *Rosarium Marianum,* in «Papok lapja» [La gazzetta dei preti], edit. de Iuliu Czapic, Timişoara, anno XLI, 1918, pp. 216-219; Felician Bran, *Dreptul canonic oriental*, *[Diritto canonico orientale],* I° vol, *Prolegomena*, Lugoj, 1929, p. 91.

Papa Leone XIII° non solo esortava tutti i cristiani a pregare col Rosario in pubblico o privato, ma anche esprimeva il suo desiderio di dedicare il mese di ottobre all'Imperatrice Madre santificandolo proprio con la preghiera del Rosario[7]. Il Concistorio dell'arcidiocesi di Blaj (a Blaj era il centro della Chiesa Greco-Cattolica Romena, la sede del metropolita dei romeni greco-cattolici), avendo preso in considerazione il fatto che nel e secondo il tipicon ed il rito della Chiesa Greco-Cattolica non c'era il Rosario, ma per portare al compimento la richiesta del Santo Padre, nell'anno 1883, prescriveva che durante il mese di ottobre, in tutte le chiese dell'arcidiocesi, di domenica e per le altre feste, venisse cantato o recitato con tono alto la preghiera del *Paraclisis* della Santissima Madre di Dio (il Circolare Arcidiocesano n° 2671/1883)[8]. La stessa disposizione fu decretata anche per il mese di ottobre dell'anno 1886 (Circolare Arcidiocesano n° 2796/1886).

Pure il Concistorio di Lugoj ha comunicato al suo clero diocesano l'Enciclica di Papa Leone XIII° nella quale chiedeva che il mese di ottobre dell'anno 1883 fosse dedicato alla Madonna tramite la preghiera del rosario[9]. Però, siccome nelle parrocchie della diocesi di Lugoj i fedeli cattolici di rito orientale non erano abituati a dire il Rosario, il Concistorio prescrisse di recitare la preghiera del *Paraclisis* nel posto del Rosario, ricordando che i fedeli che avrebbero recitato il Paraclisis con devozione una volta in chiesa oppure in casa, se non potevano farlo in chiesa, e avrebbero pregato secondo l'intenzione del Papa, ricevevano indulgenza di sette anni. Invece quelli che avrebbero recitato questa preghiera dieci volte e si sarebbero confessati facendo anche la comunione, ricevevano indulgenza plenaria (il Circolare Diocesano di Lugoj n° 1427/1883)[10].

Lo stesso Papa Leone XIII°, nella sua Enciclica del 15 aggosto 1889, inviata a tutti i Patriarcati, primati, arcivescovi e vescovi, li esortava di rivolgersi alla pietà dei fedeli, se vogliono ricevere da Dio la pace per la Chiesa, per invocare durante il mese di ottobre l'aiuto potente della Madonna e di S. Giuseppe, patrono della Chiesa, concedendo a tutti quelli che ogni volta reciterebbero con devozione questa preghiera rivolta a S. Giuseppe una indulgenza di sette anni. In conformità a quest'Enciclica, il Vescovo di Oradea Grande, Mihail Pavel, con la sua Circolare N° 2019 del 18 sett. 1889 ha ordinato che da allora in poi tutto il mese di ottobre fosse dedicato a Maria ed al suo sposo Giuseppe, chiedendo a tutti i preti della diocesi di pregare in ginocchio, insieme con il popolo della sua parocchia, dopo tutte le Messe del mese di

[7] In Ioan Genţ, *Administraţia bisericească, [L'Amministrazione della chiesa],* Oradeamare, Tip. Nagyvarad, 1912, pp. 610-611, dove troviamo anche una recensione dell'Enciclica.
[8] *Ibidem,* p. 610.
[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem,* p. 611.

ottobre, sia quelle di domenica che quell'altre Messe per le feste o feriali, le preghiere che si trovavano in quella Circolare, preghiere che ci sono anche nel libro «Mângăierea creştinului», [La consolazione del cristiano], di Ioan Genţ, apparso a Oradea nel 1907, pp. 382-385[11].

Il 5 settembrel 1898, lo stesso Papa Leone XIII° pubblicò una *Epistola enciclica sul Rosario* a Roma, nell'occasione della prossimità del mese di ottobre, mese dedicato alla Regina del Rosario. Il giornale "Unirea" ["L'Unione"][12] di Blaj osservava come, quando il Papa aveva dedicato il mese di ottobre alla Regina del Rosario, nell'Arcidiocesi di Alba Iulia e Făgăraş, nel posto del Rosario si recitava, in conformità col rito bizantino, la preghiera del *Paraclisis* della Madonna, cosa che venne rispettata solo per un anno o due, perchè poi scomparve. L'autore dell'articolo proponeva di riprendere questa pratica di pietà[13].

Nella Chiesa Greco-Cattolica Romena sul rosario si scrisse cominciando dal 1898, nella gazzetta "Unirea" di Blaj, anno VIII, 1898, p. 349, dove l'autore dell'articolo, intorno al mese di ottobre – il mese del rosario nella Chiesa occidentale -, proponeva "d'introdurre nella nostra chiesa il *Rosario Mariano* tanto più quanto il nostro popolo ancor oggi nella maggior parte è analfabeto", mentre alla recita del Paraclisis c'erano pochi fedeli che potevano partecipare attivamente, con la voce... Si discusse molto su quest'argomento dell'introduzione di questa devozione per i cristiani greco-cattolici romeni[14]. Nei manuali di teologia pratica del periodo interbellico si insiste sulla preghiera del Rosario, osservando che è una preghiera di origine orientale, ma portata alla perfezione dall'Occidente, ed è una preghiera che sostituisce tanti libri di preghiere per il popolo analfabeto il quale avrebbe in essa l'unico modo di pregare intensamente[15].

Obiezioni rituali

Nel giornale "Unirea" di Blaj del 1900, n° 10, troviamo il caso di un prete greco-cattolico il quale chiede dal centro metropolitano di Blaj disposizioni riguardanti la recita del rosario, molto probabile facendo riferimento all'Enciclica di Papa Leone XIII° sul rosario. La redazione di questo giornale però gli risponde: "non siamo d'accordo con l'introduzione del rosario nel rito della nostra chiesa, tanto più quanto la Sua Santità il nostro glorioso Pontefice ha vietato severamente la mescolanza dei riti". Fra un anno, sempre nella "Unirea" di Blaj, anno XI,

[11] *Ibidem,* pp. 611-612.
[12] in "Unirea", Blaj, 1898, anno VIII, n° 38, p. 297-298.
[13] *Ibidem*, p. 301.
[14] La letteratura rispettiva ed il suo lato giuridico si può consultare in Bran, *Dreptul Canonic Oriental, [Diritto Canonico Orientale],* I° vol., Prolegomena, Lugoj, 1929, pp. 90-91.
[15] Dott. Nicolae Brînzeu, *Teologia pastorală: vol. I. Păstorul şi turma (Hodegetica), [Teologia pastorale:I vol. Il pastore ed il gregge (Hodegetica)],* Lugoj, 1930, p. 463.

n° 3, del 1901, p. 55, troviamo una lettera del 10 gennaio 1901 in cui il parocco di Borşa, Ioan Bochiş, racconta come lui ha recitato il rosario nella sua chiesa parrocchiale. Un altro autore gli risponde: "secondo quale rito della nostra chiesa greco-cattolica ha recitato Lei, Onorabile Frate, il rosario? Da noi non c'è il rosario, bensì altre belle preghiere che fanno elevare l'anima al cielo come il Paraclisis, l'Akatistos", ecc., le quali, recitate tutte con la dovuta pietà, ti portano in un altro mondo. Credo dunque che, fino a quando noi abbiamo le nostre preghiere specifiche al rito della nostra chiesa, è bene non provare ad introdurre delle preghiere e tradizoni estranee al nostro popolo, pur essendo della chiesa cattolica di rito latino, perchè invece di elevare le anime dei fedeli si arriva a risultati contrari"[16]. L'argomento ritorna ancora osservando molto seriamente che "l'introduzione del rosario tra i greco-cattolici potrebbe portare in qualche modo alla snazionalizzazione del popolo romeno greco-cattolico"[17], perchè se introducessimo nella Chiesa Greco-Cattolica la festa del Corpus Domini, lo scapolare, la devozione per S. Antonio di Padova, ecc., "la porta, una volta spaccata, rimarrebbe sempre aperta per l'introduzione dell'intero culto e di tutte le istituzioni latine […]. Potrebbe qualcuno farsi un idea del pericolo che potrebbe derivare da qui per la chiesa greco-cattolica? Gli rispondo io: la chiesa devierebbe dalla sua missione, diventerebbe un chiesa proselita invece di essere, com'è dalla sua origine e la sua destinazione, missionaria; e ricevendo le istituzioni latine, il muro che ci separa dai frati dello stesso sangue invece di abbassarsi si alzerebbe"[18]. Un altro autore[19], parlando dell'origine e della pratica del rosario, afferma che sarebbe salutare l'introduzione del rosario anche nella Chiesa Greco-Cattolica. Inizia così una polemica riguardante il rito ed il rosario, in cui viene presentata anche una breve storia del rosario[20], polemica che continua anche durante l'anno 1902[21].

Fra qualche anno, i traduttori in lingua romena del libro di I.P. Toussaint, *Mântuieşte-ţi sufletul! Predici pentru misiuni, [Salvati l'anima! Omelie per missioni],* Tip. del Seminario Arcidiocesano, Blaj, 1906, 591 p., i membri della società di lettura "Inocenţiu Micu Clain" dei teologi di Blaj, nella *Prefazione* affermano che non hanno cambiato niente nel testo tranne l'omelia 41 -na dove si dice della recita del rosario che è "una pratica di pietà non introdotta nel nostro rito" sostituendola con un'omelia sulla grazia (p. X).

In un altro manuale di teologia si specifica il fatto che la pratica del rosario mariano non è contraria al rito orientale, ciò che risulta dalla

[16] *Recitarea Rosariului [La recita del Rosario,],* in «Unirea», Blaj, 1901, anno XI, n° 7, p. 55.
[17] *La chestia rosariului [Sulla questione del rosario],* in *Ibidem*, n° 38, p. 310.
[18] George Şuta, *Reflexiuni [Riflessioni],* in *Ibidem*, n° 41, p. 334.
[19] I.S., *Pentru rozar [Sul rosario],* in *Ibidem*, pp. 80, 88, e 94-95.
[20] *La chestia rosariului [Sulla questione del rosario],* in *Ibidem*, 1902, anno XII, n° 9, p 84.
[21] in *Ibidem*, 1902, anno XII, n° 10, pp. 96-99.

lettera del 13 agosto 1732 del Maestro generale dell'Ordine Domenicano nella quale viene concessa al Patriarco, agli Arcivescovi ed i Vescovi maroniti la facoltà di presiedere la Società del Santo Rosario. La stessa cosa risulta dalla pratica dell'Ordine di S. Basilio il Grande dei Ruteni e dalla tradizione dei fedeli, come pure dal Decreto della Congragazione Propaganda Fide dell'anno 1894[22].

Comunque, all'inizio del XX° secolo ci sono già diversi autori che iniziano ad introdurre e praticare la devozione del rosario nel ambiente greco-cattolico romeno. Un autore di un manuale di teologia greco-cattolica dice nel 1912 parlando delle devozioni della Chiesa Greco-Cattolica: "da qualche tempo fa ha cominciato a diffondersi anche tra i nostri fedeli la devozione del Rosario la quale, come devozione privata, utilissima e molto raccomandata ai fedeli analfabeti, pur non essendo secondo il nostro rito, non solo si può accettare, ma anzi sarebbe da augurarsi che si difondesse sempre di più perchè quelli che si abituano a pregare il Rosario godono della protezione e dell'aiuto potente della Madonna"[23]. Nello stesso manuale, ci si trova un'altra nota riguardante il rosario: Nella Diocesi di Oradea Grande la devozione del Rosario, soprattutto nelle parti di Satu Mare, ha cominciato a diffondersi sempre di più e non essendoci un testo autentico romeno i fedeli romeni hanno iniziato in alcune parti a dire il rosario in lingua ungherese. Perciò, affinchè questa devozione raccomandata non diventi un mezzo tramite il quale i fedeli romeni dimentichino piano piano la loro lingua liturgica e materna, cioè lingua romena, il Concistorio ha ottenuto il testo autentico romeno di questa devozione e l'ha approvata come *devozione privata*[24].

Il Rosario nel periodo 1918-1948

Nel periodo interbellico, nel contesto delle previsioni di tempi molto difficili ed, implicitamente, della necesità della conversione delle anime, un autore avendo parlando di preti continua dicendo: "Nello stesso tempo non smettiamo di accentuare che si deve promuovere con tutte le forze, come una necessità pressante del nostro tempo, il culto eucaristico e mariano. Crediamo, dunque, che è arrivato il tempo di darsi una forma concreta e definitiva ad un culto speciale eucaristico da noi, e di risolvere anche la questione del rosario, il quale, nel suo cammino trionfale, in molte parti ha indebollito oppure proprio distrutto il settarismo. Ci vuole dunque una commissione rituale interdiocesana che

[22] Cf. *Analecta Ecclesiastica,* II° vol., p 122.; Cf. Felician Bran, *Dreptul canonic oriental [Diritto Canonico Orientale],* I° vol., *Prolegomena*, Lugoj, 1929, p. 90.
[23] Ioan Genţ, *Administraţia bisericească [L'amministrazione della chiesa],* Oradeamare, Tip. Nagyvarad, 1912, p. 610.
[24] *Ibidem,* p. 611.

funzioni permanentemente e la quale si riunisca e prenda in considerazione anche il rosario"[25].

Ancora dall'anno 1925, le migliaia di pellegrini venuti al Monastero di Bixad chiedevano insistentemente dai frati di questo monastero basiliano di dare una forma unica romena al rosario in vece delle diverse varianti che c'erano, anche in lingua straniera. Così Fr. Augustin A. Pop a scritto *Rugăciunea Rozarului, care cuprinde îndrumări, cum să se rostească rozarul în particular, şi cum să se facă în comun, cântându-se tainele [La preghiera del Rosario, che comprende consigli di come recitare il rosario in privato e in comune, cantando i misteri],* Ed. Monastero Bixad, 1928, 34 p. Nell'anno 1932 c'è stato il bisogno di pubblicare la seconda edizione, migliorata, apparsa in decine di migliaia di esemplari per dare risposta ad una necessità profondamente sentita, sopratutto nelle parti di Satu Mare, Sălaj e Maramureş. Poi è uscita anche la terza edizione - *Rugăciunea Sf. Rozar-Scurte îndrumări, cum trebuie să se facă [La preghiera del S. Rosario – brevi consigli di come farlo]* -, Tip. del Seminario, Ed. dei Padri Basiliani, Blaj, 1944, 64 p, con nuovi appendici e modifiche. Questa terza edizione tende a fissare il testo definitivo del Rosario per i greco-cattolici romeni, testo che vuole fare dimenticare le edizioni precedenti. Tra i materiali che sono apparsi ancora e hanno contribuito alla diffusione del rosario, ricordiamo: Aloisie Ludovic Tăutu, *Misterele Sf. Rozariu [I misteri del S. Rosario],* Oradea, 1931; D. Neda, *Grădina Maicii Sfinte. Scurtă lămurire cu privire la rugăciunea Rosarului [Il Giardino della Madonna. Breve chiarimento riguardante la preghiea del rosario],* Blaj, Tip. del Seminario, 1937, 12 p; prendendo spunti dall'enciclica papale "Ingravescentibus malis" spiega il rosario ai semplici. Dumitru Neda, professore di teologia al Seminario di Blaj, chiamava il rosario "Il Vangelo dei poveri e degli ignoranti"[26]. Così, intorno al 1930, il rosario inizia ad essere una delle devozioni dominanti nella vita dei fedeli greco-cattolici romeni. Nelle librerie greco-cattoliche, come per esempio quella del Monastero di Bixad, ci si trovano in vendita anche delle corone del rosario, importate dall'estero oppure costruite nel monastero, corone di legno nero o bianche o di altri colori[27]. Gli studenti di teologia o i preti con borse di studio nelle università cattoliche occidentali, ritornando a casa, hanno promosso questa devozione del Rosario. Per esempio Ioan Ploscaru, al suo ritorno da Strasbourg, è stato incaricato come segretario vescovile e ha

[25] Fr. Augustin Pop, *Răspunsul nostru [La nostra risposta],* in «Cuvantul Adevarului», Bixad, anno XVI, febbr., 1938, n° 2, pp. 49-52.
[26] in "Unirea", Blaj, anno XXXVIII, n° 26, 1928.
[27] Nella rivista «Cuvantul Adevarului» di Bixad si fa pubblicità alle corone fatte dalla pianta "La lacrima della Madonna", che costano poco e sono resistenti, costruite a mano nel Monastero, e che hanno la crocetta di alluminio che non arrugginnisce e la catena fatta da un filo di fero duro.

cominciato così a diffondere la preghiera del rosario, dopo l'anno 1940[28].

Sempre in questo periodo la preghiera del rosario è inserita nei libri di preghiera dei fedeli greco-cattolici romeni dove accanto alle preghiere orientali si aggiungono un numero considerabile di preghiere e devozioni assunte dal rito latino.

Il Rosario nel periodo 1948-1989

Dopo la vittoria riportata nella seconda guerra mondiale, i comunisti presero un atteggiamento ostile di fronte alle Chiese Cattoliche dei paesi asserviti. In Ucraina, in Slovacchia e in Romania essi soppressero le chiese cattoliche di rito orientale. In Romania, la Chiesa cattolica di rito orientale rappresentava l'apertura verso l'Occidente, il legame con quell'Occidente che allora era nominato "imperialista" per lo slancio con cui diffondeva le idee dell democrazia e i valori umani fondamentali. Essa era quindi un grande ostacolo per la costruzione del socialismo ateo. Siccome i vescovi greco-cattolici romeni, sulla scia dei Papi, hanno lottato con forza contro i comunisti, questi hanno reagito mettendo fuori legge la Chiesa Greco-Cattolica della Romania, mettendo in prigione i vescovi e facendo obbligare i fedeli a passare alla chiesa ortodossa.

Intorno al momento della persecuzione del 1948, l'identità del fedele greco-cattolico è definita anche dalla preghiera del rosario. Il Vescovo martire Ioan Suciu, nel contesto dell'inizio di questa persecuzione comunista contro la Chiesa Greco-Cattolica, raccomandava la preghiera del rosario come mezzo di lotta contro il male e come criterio di appartenenza confessionale al mondo cattolico. Il 2 ottobre 1948, poco prima del suo arresto, nella lettera pastorale inviata a tutte le parrocchie della Chiesa Greco-Cattolica, scriveva alla fine: "Gauardatevi dai preti che non ricordano il Papa e che non pregano il Santo Rosario della Madonna […]. Lotate insieme col Cuore Immacolato di Maria con la ferma speranza nella vittoria della Chiesa"[29]. Dobbiamo precisare qui che la presentazione del rosario come elemento di definizione della propria identità negli anni 1948 è stata determinata dalla realtà tensionata in cui si cercava un criterio di distinzione di fronte alla comunità ortodossa. Così il rosario ha assunto significati ecclesiologici d'identità e non per il valore che ha *in se*.

Anche durante il periodo di persecuzione (1948-1989), i fedeli greco-cattolici romeni si radunavano nelle case particolari e, accanto a delle preghiere peculiari del rito bizzantino, recitavano anche la devozione del rosario.

Dopo il 1989, gli stessi fedeli hanno continuato a pregare il rosario, come devozione particolare o anche in comunità, nella chiesa o negli

[28] Ioan Ploscaru, *Predici [Omelie],* Ed. Vita Cristiana, Cluj-Napoca, 2003, p. 186.
[29] Lucian Petrescu, *Istoria Blajului* [*La Storia di Blaj*], Ed. Dosoftei, Iaşi, 1997, p. 277.

incontri delle diverse associazioni religiose, come devozione popolare, estra-liturgica.

Conclusioni

1) Nella Chiesa Greco-Cattolica di Romania è iniziato il dibattito sull'introduzione o no del rosario nel 1898, nella gazzetta "Unirea" di Blaj, intorno al mese di ottobre, il mese dedicato al rosario nella Chiesa cattolica occidentale.

2) Ci sono state obiezioni contro l'introduzione di questa pratica nella Chiesa Greco-Cattolica per il motivo che è una manifestazione di culto specifica al rito latino della Chiesa Cattolica. Si ricorda anche la posizione dei Papi che vogliono conservare puri i riti, ognuno di loro avendo già le loro preghiere mariane specifiche. Poi ci sarebbe questa deduzione: se ci si introducesse il Rosario – che è tra le prime devozioni introdotte nella Chiesa Greco-Cattolica dal rito latino -, ci potrebbe essere un inizio dell'introduzione anche di altre devozioni ed istituzioni latine nel culto della Chiesa Greco-Cattolica. Da qui risulterebbe l'assorbimento della Chiesa Greco-Cattolica da parte della Chiesa Cattolica, allontanandosi così dalla Chiesa Ortodossa e non potendo più mantenere il carattere di Chiesa missionaria verso i fratelli ortodossi.

3) Tuttavia, all'inizio del XX° secolo, già diversi autori comminciavano ad introdurre e praticare la devozione del rosario. Così si diffondeva anche tra i fedeli greco-cattolici la devozione del Rosario la quale, come devozione privata, era molto raccomandata per i grandi benefici che portava alla vita spirituale.

4) Non esiste nessun documento ufficiale della gerarchia greco-cattolica romena sul rosario tranne alcune considerazioni – nel periodo interbellico – omiletiche e spirituali sugli effetti positivi di questo nella vita cristiana.

5) La devozione del Rosario è apparsa nella Chiesa Greco-Cattolica come una espressione della devozione popolare, cioè dai fedeli verso i capi della chiesa. Di seguito, i Concistori dei vescovi hanno approvato questa devozione come *devozione privata*.

6) Nel periodo interbellico, alcuni fascicoli stampati dai frati basiliani di Bixad, apparsi in decine di migliaia di esemplari, ed altri materiali, dimostrano che il Rosario iniziava ad essere una delle devozioni dominanti nella vita dei fedeli greco-cattolici romeni. Gli studenti di teologia oppure i preti che studiavano con borse di studio nelle università cattoliche occidentali, al loro ritorno a casa, iniziavano a promuovere questa preghiera del Rosario. Sempre in questo periodo il rosario entra a far parte dei libri di preghiere.

7) Al momento della persecuzione comunista nel 1948, l'identità confessionale del greco-cattolico è definita anche del rosario. Durante la persecuzione comunista (1948-1989) la non possibilità di partecipare alla Messa era supplita dalla recita del Rosario in famiglia o nel gruppo.

8) In quanto riguarda le ragioni che hanno determinato di assumere questa devozione, ricordiamo: a) il desiderio di integrarsi nella grande famiglia cattolica; b) la facilità con la quale s'impara e si recita il rosario; è una preghiera molto pratica perchè si può dire dovunque e sempre, integralmente o parzialmente, preghiera che per il popolo analfabeto tiene il posto di tanti libri di preghiere, essendone l'unico modo di pregare intensamente; c) la ragione dell'adozione di questa preghiera viene mostrata bene da un vescovo della Chiesa Greco-Cattolica: "Il Santo Rosario è la più comune preghiera in onore della Madonna. Nessun impedimento di rito, di disciplina, nessuna particolarità di tradizione o preferenza può più impedire questa pia preghiera. Dove vedi delle mani che pregano con la corona di perline mistiche ti viene a dire senza volerlo: è un figlio della Chiesa Cattolica. Il nostro rito conosce insuperabili preghiere di lode rivolte alla Madonna; l'instancabile Paraclisis e l'impareggiabile Akatistos, radura di perle di amore lirico [...]. Ma se non partecipi alla preghiera pubblica o non sai leggere rimani estraneo ad esse [...]. Perciò il Rosario è più popolare e più universale"[30].

9) Riguardante la devozione del Rosario nel ambiente greco-cattolico romeno nel periodo che segue l'anno 1990, la problematica dell'identità confessionale si trova in altre coordinate che nel periodo interbellico. Allora non esisteva ancora un movimento ecumenico in concetti odierni; anzi, si cercava un certo distanziare dal mondo orientale, dagli ortodossi. Dopo 1990 i fedeli greco-cattolici romeni pregano il rosario. Nel contesto del ritrovamento del proprio patrimonio rituale, si ritrovano però le stesse motivazioni del fenomeno della continuazione dell'assunzione della devozione del rosario: si legittima la presenza di questa devozione come un prolungamento della tradizione greco-cattolica del XX; ma la motivazione prevalente rimane quella dell'utilità spirituale.

10) Alla fine di questo studio, possiamo affermare che la devozione del rosario è entrata con successo nella vita spirituale dei fedeli greco-cattolici romeni. Dopo alcune controversie e obiezioni rituali del inizio del XX, legate alla leggitimità dell'introduzione di questa pratica mariana, una pratica devozionale latina, nella usanza religiosa della Chiesa Greco-Cattolica Romena, il cui rito è orientale, all' inizio del XX-mo secolo diversi sacerdoti o autori cominciano ad introdurre ed a praticare la devozione del Rosario il quale, come devozione privata, è raccomandata dai Ordinariati dei centri vescovili; nel periodo interbellico è una delle devozioni piu amate dai fedeli per la facilità con cui si recita. In conclusione, il rosario si è fatto piano piano presente nella religiosità popolare greco-cattolica romena come pratica devozionale, anche se lo sfondo liturgico e spirituale della Chiesa Greco-Cattolica della Romania è

[30] Ecc. Sua Ioan Suciu, *Fecioara din Fatima, Regina Rozarului, [La Vergine di Fatima, La Regina del Rosario],* Bucarest, 1943, p. 94.

quello di tradizione orientale. Nel XXI secolo la presenza del rosario nel ambiente greco-cattolico romeno rimane una constante.

Bibliografia:

BABURA, L. (1918): *Rosarium Marianum,* in «Papok lapja» [La gazzetta dei preti], edit. de Iuliu Czapic, Timişoara, anno XLI, pp. 216-219.

B□LAN, G. (1937): *Românii iubesc pe Maica Domnului [I romeni amano la Madre del Signore].* In "Unirea" (L'Unione), Blaj, anno XLVII, n° 51, pp. 2-3.

BRAN, F. (1929): *Dreptul canonic oriental, [Diritto canonico orientale],* I° vol, *Prolegomena*, Lugoj, p. 91.

BRÎNZEU, N. (1930): *Teologia pastorală: vol. I. Păstorul şi turma (Hodegetica), [Teologia pastorale:I° vol. Il pastore ed il gregge (Hodegetica)],* Lugoj, p. 463.

GENŢ, I. (1912): *Administraţia bisericească, [L'Amministrazione della chiesa],* Oradeamare, Tip. Nagyvarad, 1912.

PETRESCU, L. (1997): *Istoria Blajului* [*La Storia di Blaj*], Ed. Dosoftei, Iaşi, p. 277.

PLOSCARU, I. (2003): *Predici [Omelie],* Ed. Vita Cristiana, Cluj-Napoca, p. 186.

POP, A. (1933): *Preoţia sfântă [Il santo sacerdozio],* in "Cuvantul Adevarului" [Parola della Verità], Bixad, anno XI, n° 5, maggio, pp. 219-221.

POP, A. (1938): *Răspunsul nostru [La nostra risposta],* in «Cuvantul Adevarului», Bixad, anno XVI, febbr., n° 2, pp. 49-52.

SUCIU, I. (1943): *Fecioara din Fatima, Regina Rozarului, [La Vergine di Fatima, La Regina del Rosario],* Bucarest, p. 94.

ŞUTA, G. (1901): *Reflexiuni [Riflessioni],* in «Unirea», Blaj, anno XI, n° 41, p. 334.

Analógia v kontexte trinitárnej problematiky Návrh modelu

MARIÁN AMBROZY
Gymnázium Pavla Ušáka Olivu, Poprad

Resume: *The described model is an attempt to provide an analogy which leads to approaching the Holy Trinity in the same way as it was done for example by Nikolay Kuzansky. The intention of the author was to work out a model which would in the same way characterize both the economic and systematic Trinity. The approaching leads through an analogy of three physical interactions with the Persons of the Trinity. The model tries to result not only from the static but also a process physical idea of the world. This analogy tries in no way to interfere with the revealed theology.*

Key words: *Trinity theology. Systematic Trinity. Economical Trinity. Physical interactions. Approximation. Analogy.*

Trinitárna teológia patrí medzi najdôležitejšie parkety teológie vôbec. Je investigatívne zamýšľať sa nad touto problematikou a približovať sa k nej aj v súčasnosti. Aj keď koncily, najmä tie prvé vyriešili v zásade teologický rozmer trinitárnej problematiky, samozrejme nie každý veriaci dokáže pochopiť inkriminovanú problematiku. K pochopeniu problematiky je dobré sa nejako priblížiť. Keďže z teologického hľadiska postihujeme iba niektoré aspekty a vlastná podstata trojjedinosti je tajomstvom, pred ktorým mali rešpekt i takí veľkí teológovia a filozofi, ako doctor angelicus Tomáš Akvinský, musíme k problematike prichádzať iba z uhla priblíženia sa, nie bytostného pochopenia v celej totalite skutočnosti. Takýto pochop zrejme či už z hľadiska Baconovho idolu kmeňa, Kantovej neznámej veci osebe, alebo aj kritizovaného zrkadla prírody podľa Richarda Rortyho ale najmä kvôli presahovaniu božských atribútov skrze všetko pochopiteľné jednoducho nie je vôbec možný. Preto pokiaľ chceme vôbec určitým spôsobom vykonať priblíženie sa intelektom, musíme použiť nejaké podporné intelektuálne operácie, nakoľko priame preniknutie k tajomstvu nie je možné. Veľmi vhodnou metódou, ktorá je v teologicko- filozofickom uvažovaní osvedčená

je analógia. Jedná sa o metódu, v ktorej je istým spôsobom spojená teológia a filozofia v podstate v jednej disciplíne. „Výsledkom vzájomných vzťahov filozofie s inými javmi duchovného života sú hraničné filozofické disciplíny, napr. filozofia štátu a práva, filozofia techniky, sociálna filozofia, filozofia politiky, filozofia kultúry, filozofia vedy a pod.“[1] Filozofická teológia patrí medzi ne.

Teológovia i filozofi sa veľmi dlho sporili, kým si vyjasnili základné kontúry učenia o Trojici. Situácia bola komplikovaná nielen vďaka filozofii, ktorá síce obohacovala náuku, no na druhej strane ju robila zložitejšou, ale aj vďaka priamej nadväznosti na problematiku statu jednotlivých osôb Trojice. Takto máme typické herézy, týkajúce sa Trojice, ako dynamický a modalistický monarchianizmus, ale aj odchýlky späté s kristológiou či pneumatológiou ako arianizmus, nestorianizmus, monofyzitizmus, macedonianizmus. S filozofiou je spätý oficiálny triadologický postoj Roscelina z Compiegne.

Osvedčenie spomínanej metódy má dlhšiu tradíciu vo filozofii i v teológii. Týka sa to i témy tohto článku, trinitárnej teológie. Známy je predsa pokus Augustina Aurelia, ktorý obdobnú metódu aplikuje práve na oblasť trinitárnej teológie vo svojom diele De Trinite. Analógiu volí práve z činností ducha. „Zo siedmych činností ducha ku koncu X. knihy volí prednostne tri (X.17) a vytvára z nich podstatný ternár *memoria, inteligentia, voluntas*.“[2] Augustínova analógia bola v histórii teológie vplyvná, nedošlo k anatematizovaniu tejto koncepcie, naopak, zasiala do histórie teologického myslenia pozitívnu stopu. Obdobne možno uvažovať o analogickej trinitárnej koncepcii Nicola Cusana. Tento filozof, teológ a matematik použil ako impakt do teológie analógiu z matematiky. Prvoradú úlohu v analógii hrá trojuholník. Ide o takzvaný nekonečný trojuholník. Sám Kuzánsky uvádza, že je to nepredstaviteľné, predstavivosť „nechápe, že čiara môže byť trojuholníkom, pretože tieto útvary sa kvalitatívne líšia tak, že medzi nimi nie je nijaký rozmer.“[3] Predpokladá nekonečnú čiaru, teda nejakú polpriamku, kde jeden bod trojuholníka je pevný, zatiaľ čo druhý sa stráca v nekonečne. Síce i v tomto trojuholníku by platilo, že súčet dvoch strán nie je menší než tretia strana, no aj tak keďže jedna strana by bola nekonečná, tak by boli nekonečné aj oni dve. Potom by mal len jeden nekonečný uhol, a tento „trojuholník sa nebude skladať zo strán a uhlov, ale nekonečná čiara a uhol budú jedno a to isté; takže aj čiara bude uhlom, lebo trojuholník bude čiarou.“[4] Takisto svätá Trojica je podľa Kuzánskeho

[1] Dirgová, Eva; Littva, Vladimír; *Úvod do filozofie 1. Starovek*, PF KU, Ružomberok, 2007, ISBN 978-80-8084-210-9, s. 22.
[2] Braustener, Gloria; *Aurelius Augustinus Podstata ľudského ducha v De Trinitate X*, In: *Antológia Patristika a scholastika*, Bratislava, 2009, ISBN 978-80-7141-623-4, s. 32.
[3] Kuzánsky, Mikuláš; *O učenej nevedomosti*, Bratislava, 1979, 75-110-79, s. 54.
[4] Kuzánsky, Mikuláš; *O učenej nevedomosti*, Bratislava, 1979, 75-110-79, s. 55.

jednoduchá ako sama čiara, no nekonečná čiara je trojitá. V trojuholníku sú tri nekonečné strany, tri nekonečné uhly, pre ne je spoločné, že sú nekonečné. Je to tým pádom najväčší trojuholník, v jednote nekonečnej čiary, ktorá je trojuholníkom. „Najväčšie je teda podstata v trojitosti, v skutočnosti však v jednote; a nie je nič iné podstata ako Trojica, ani nič iné Trojica ako jednota, hoci je úplne pravdivé, že najväčšie je so všetkým identické a najjednoduchšie.“[5] S akou Trojicou Kuzánsky svoj trojuholník zrovnáva? Je to imanentná Trojica. Tu, odhliadnuc od problematiky vzťahov, sa zdá byť analógia možnou, rozhodne nie je bez zmyslu a používajú ju pri niektorých výkladoch, napríklad pri homíliách aj samotní teológovia. Kuzánsky ďalej extrapoluje analógiu aj na kruh a guľu, najmarkantnejším zostáva ale nekonečný trojuholník.

Toľko historické využitie analógie v problematike trinitárnej teológie v súčinnosti s filozofickou teológiou. Práve Kuzánsky je príkladom, ako je možné využiť vedecké fakty, fakty profánnych vied využiť na analógiu v teológii. „Analógia je akýmsi mostom, ktorý preklenuje zdanlivo neprekročiteľnú priepasť medzi nekonečnými božskými pravdami, ktoré sa teológia snaží poznávať, a obmedzenými ľudskými pojmami a termínmi, ktorými sa tieto pravdy snaží vyjadriť.“[6] Práve analógia sa dokáže priblížiť v prípade trinitárnej teológie k meritu veci aspoň v tom zmysle, že umožňuje človeku aspoň intuitívne, približné poňatie. V tomto druhu metódy, filozofickom ako aj teologickom sa podarí človeku aspoň sčasti preniknúť k tomuto nesmiernemu, tajomstvom ukrytému súcnu.

Profesor Krempaský, významný slovenský teoretický fyzik vypracoval teóriu, ktorá sa snaží približovať trinitárnu skutočnosť človeku za pomoci analógie, prevzatej z profánnej disciplíny, z fyziky. Krempaského analógia je originálnym, investigatívnym prínosom do filozofického myslenia. Predstavme si myšlienky, ktoré uvádzaná analógia obsahuje.

Sám Krempaský uvádza, že „veľkému astronómovi Keplerovi sa nepodarilo nájsť stopy Trojjediného Boha v štruktúre slnečnej sústavy napriek tomu, že sa o to intenzívne usiloval.“[7] Ako teoretický fyzik nejde spomínanou metódou, t. j. vyhľadávaním stôp božej činnosti, ktoré by pripomínali trinitárny princíp, hoci by na to odkazoval povedzme Klement Alexandrijský tvrdiac, že po tejto činnosti ostali stopy. Krempaský, hoci v niektorých článkoch uvádza, že takéto stopy by sa dali relevantne vyhľadávať aj vo fyzike na to hovorí: „S tým, či nájdeme, alebo nenájdeme stopy Tvorcu v jeho diele, kresťanská viera nestojí ani

[5] Kuzánsky, Mikuláš; *O učenej nevedomosti*, Bratislava, 1979, 75-110-79, s. 65
[6] Filip, Štěpán M.; *Užití analogie v teologii*, In: Dvořák, Peter (Ed.); *Analogie vo filosofii a teologii*, Brno, 2007, ISBN 978-80-7325-115-4, s. 203.
[7] Krempaský, Július*; Aktuálne problémy vzťahu viery a vedy*, In: *Jubileum vedcov*, Bratislava, 2000, ISBN 80-968450-9-8, s. 72.

nepadá.“[8] Nejde o nijaké potvrdenie viery, tým menej o dôkaz či dôvod. Ide len o určitý náhľad kresťana, ktorý zo svojho pohľadu môže dané skutočnosti interpretovať ako stopy Kreatora, u ktorého má číslo tri nezanedbateľný význam.

Základnú myšlienku, ktorá bola vo veci analógie priblíženia Trojice pomocou fyziky ako prírodnej vedy, vyslovil profesor Krempaský v kľúčovom článku zaoberajúcom sa danou témou takto: „Jestvujú tri špecifické silové interakcie, a to gravitačná, silná a elektroslabá, ktorá zjednotila slabú a elektromagnetickú interakciu. To, že kedysi na úsvite našej vesmírnej éry bola len jedna „prainterakcia“, z ktorej sa v následnej evolúcii postupne prejavili tri špecifické interakcie, je vlastne jeden z pozoruhodných argumentov v prospech trinitárskeho modelu, pretože aj v ňom sa na začiatku prejavuje len jediná kreatívna vlastnosť Božskej entity, a až neskôr prichádzajú „na scénu“ jednotlivé konkrétne Božské osoby.“[9]

Táto nesmierne inšpiratívna a skutočne originálna myšlienka Júliusa Krempaského prináša novú analógiu, ktorá používa ako substrát pre analógiu práve zákonitosti fyziky. Je založená na určitej vonkajšej systémovej podobnosti. V prvom rade sa jedná o trojku ako o zhodné, totožné číslo, ktoré sa v rovnakom počte vyskytuje u osôb Trojice ako aj u interakcií. V rade ďalších podobností sa jedná o jednotu a trojitosť interakcií v jednotlivom časovom okamihu. Ako Krempaský výstižne postrehol, na začiatku vývoja vesmíru, v časoch úplne pred rozpadom predpokladanej prainterakcie na tri jednotlivé interakcie jestvovali tri interakcie spoločne. No postupne sa rozpadli na tri základné interakcie, silnú, gravitačnú a elektroslabú. Bolo to v nesmierne malom zlomku sekundy V čase 10^{-43} s sa oddelila gravitačná interakcia, ako prvá. V čase 10^{-35} s pri teplote 10^{28} K a energii 10^{15} GeV ju nasledovala silná interakcia. Elektroslabá sila vystupovala nerozdelená až do času 10^{-11} s, kde sa oddelila na prejavy elektromagnetickej a slabej sily pri energii 10^{2} GeV. Pri rozpade elektroslabej interakcie však ide o rozpad jednotnej interakcie na dve jej formy, ako napr. v svetelnom spektre sa vyskytuje svetlo o rôznych frekvenciách rozličných farieb. Teda po čase 10^{-35} s nastáva oddelenie tretej interakcie.

Čo je pozoruhodné, je to, že aj pri prejavoch jednotlivej interakcie, ktorá vystupuje ako samostatná sú pri jej pôsobení prítomné aj zvyšné dve interakcie, pravda v minimálnej recesívnej forme. Všetky tieto rozdiely si profesor Krempaský všimol a toto využil pre vyslovenie myšlienok, v ktorých uvádzaný model načrtol. Ako uvádza na inom mieste, aj pri dejinnom soteriologickom metapríbehu „až neskôr sa (z

[8] Krempaský, Július; *Model Trinity (Trojice) a jeho odraz v reálnom svete*, In: *Kresťanstvo a fyzika*, Trnava, 2001, ISBN 80-7162-343-1, s. 213.
[9] tamže, s. 205.

nášho pohľadu) prejavila aktivita aj ďalších dvoch osôb."[10] Postihol tým aj dynamický aspekt reality, na ktorý upozorňujú isté spoločné znaky.

Aktivita Júliusa Krempaského v tomto smere znamenala zrod nového typu analógie, ktorá má svoj základ vo fyzike. Práve hľadanie spoločných znakov v systémoch a štruktúrach fundamentálnej disciplíny prírodných vied a hlavným objektom skúmania teológie je inou cestou, akú zvolili Augustinus Aurelius a Mikuláš Kuzánsky. Anticipoval ju už J. Kepler, ktorý sa snažil, hoci neúspešne hľadať korelácie medzi Trojicou a Slnečnou sústavou. Kepler sa totiž držal okrem iného predstavy z Platónovho Timaia, ktorú rozšíril na predstavu, že medzi šiestimi možnými jestvujúcimi planétami jestvuje medziplanetárny priestor, ktorý má tvar tých stereometrických telies, aké opisuje dialóg Timaios. „To on vyriešil toto veštecké, ale na prvý pohľad záhadné a temné miesto u Platóna, ktorého význam zostával skrytý a zdal sa nepochopiteľný všetkým, ktorí dovtedy Platónov text študovali."[11] Hoci mu pozorovania náhodne vychádzali v zhode s uvedeným princípom, jestvovanie ďalších planét jeho názory vyvrátilo. Práve v tomto kontexte sa snažil Kepler pochopiť isté formálne zhody medzi Slnečnou sústavou a Trojicou. Krempaského riešenie vychádza z interakcií, jeho základom je experimentálne overená teoretická fyzika a je to riešenie originálne a zaujímavé.

Autor článku sa vo svojej dizertačnej práci pokúsil čosi k modelu Krempaského doplniť, model z hľadiska filozofickej teológie vylepšiť. Novým implementom bolo predovšetkým radikálne odlíšenie medzi ekonomickou a systematickou Trojicou, znak ktorý síce môže byť implicitne prítomný a ako taký môže pri hľadaní korelácií byť objavený, odlíšenie, ktoré Krempaský výslovne neuvádza, hoci istú reflexiu ekonomického momentu naznačuje. Autor, v snahe zdokonaliť Krempaského model, sa pustil do komparačnej analýzy, pričom vychádzali pozoruhodné zhody, ktoré model podľa nášho názoru posilňujú vo výpovednej hodnote a zatraktívňujú ho.

Interakcie na počiatku vzniku vesmíru, teda v časopriestorovej singularite, boli podľa predpokladu v tomto bode zjednotené, až potom neskôr sa začali oddeľovať, hoci šlo o nepatrné zlomky sekundy. Každopádne ju v tomto čase možno pokladať za neoddelený zväzok interakcií. Ďalej pokiaľ pôsobí v nejakom fyzikálnom jave jedna z interakcií, pôsobia, hoci recesívne aj nasledovné dve. Ostatné interakcie sú prítomné, ale dominantná je iba jedna. Korelácie sú úplne zrejmé. Systematická Trojica je analogická s interakciami v čase ich jednoty pri vzniku sveta. Ekonomický aspekt Trojice zasa odráža predovšetkým to, že pri prítomnosti ostatných interakcií jedna z nich je dominantná. Ostatné, dve recesívne interakcie pôsobia tiež, ale nie v tej miere v akej pôsobí

[10] Krempaský, Július; *Veda versus viera?*, Bratislava, 2006, ISBN 80-224-0896-4, s. 191.
[11] Horský, Zdeněk; *Kepler v Praze*, Praha, 1980, s. 91.

dominantná interakcia. Obdobne i pri Trojici, pokiaľ sa prejavuje ekonomicky môžeme vnímať iba jednu božskú osobu, ale to neznamená oddelenie od ostatných dvoch osôb. Veď osoby Trojice sa v ekonomickom poriadku zjavovali postupne, nie naraz. Poradie je nasledovné: Otec, Syn a Duch Svätý. „V tomto poradí zasahovali božské osoby do dejín spásy.“[12] Takisto interakcie sa neoddelili odrazu, ale postupne. Priame zjavenie všetkých osôb, čiže teofánia je historická vzácnosť a k tomuto javu došlo pri krste Krista v Jordáne.

Ekonomický, ako aj systematický aspekt Trojice je teda odrazený skrz analógiu s interakciami. Systematický aspekt odráža pôvodná jednota interakcií ako aj, hoci marginálne pôsobenie ostatných interakcií pri jednej dominantnej. Jej ekonomický aspekt je zobrazený práve v dominantnom pôsobení jednej zo základných interakcií ako aj v tom, že k oddeleniu interakcií došlo historicky postupne.

Uvedený model má svoje výhody oproti modelu, ktorý vypracoval Kuzánsky i oproti Augustínovmu modelu. No jestvujú i body, v ktorých tu predstavená analógia Trojice podľa nášho názoru približuje isté jej aspekty viac. Trojuholník, ktorý má reprezentovať Trojicu nijakým spôsobom nevyjadruje skutočnosť poslania v Trojici. Kým analógia interakcií poukazuje na prítomnosť ostatných interakcií pri prioritnom prejave jednej z nich v analógii na poslanie osoby v Trojici, analógia trojuholníka tento mechanizmus v Trojici neodráža. Druhým bodom, ktorý u kardinála Kuzánskeho absentuje, je aspekt časovosti a dejinnosti, ako rys ekonomickej Trojice. Interakčná analógia sa snaží aspoň v niektorých rysoch priblížiť i tento rozmer. Na začiatku predstaviteľnosti dejín vesmíru z hľadiska fyziky vôbec vystupuje interakcia ako zjednotená. Rovnako Trojica vystupuje na začiatku kreačného modelu vesmíru ako jednotná. Jej dejinný charakter sa prejavuje v poslaní. Pritom sa Trojica zjavuje postupne, osoby sa neprejavia v dejinách naraz, ale v postupnosti. Rovnako v časovej línii sa oddeľujú samostatné interakcie. Rozmer postupného predstavovania Trojice v analógii nekonečného trojuholníka chýba.

Nezávisle od tu predstaveného modelu bol vytvorený obdobný model, ktorý vypracoval profesor John Polkinghorne. Oproti nášmu modelu má však niekoľko rozdielov, ktoré ho posúvajú do inej roviny. V najhlavnejšom ryse spočíva rozdiel v tom, že kým naša analógia je zakotvená na modeli všetkých troch interakcií, elektroslabej, silnej a gravitačne, Polkinghorne z nej a priori vylučuje gravitáciu. Britský fyzik a teológ sa opiera o teóriu GUT. Veľké zjednotenie- GUT, nie je empiricky etablovaná teória, jedná sa iba o neoverenú hypotézu. „Túto GUT teóriu bolo doteraz ťažké dosiahnuť a pokusy zistiť to boli doposiaľ

[12] Dancák, František; *Boh jediný a trojjediný*, Prešov, 2000, ISBN 80-89007-07-4, s. 91.

kontroverzné a nie celkom presvedčivé.“[13] Ako je známe, teória tzv. veľkého zjednotenia vylučuje gravitačnú interakciu, ktorú nie je zatiaľ možné pridať do tohto modelu. V ďalšom poňatí je už analógia podobná našej. modelu.

V každom prípade, ak by GUT aj bolo verifikované, jedná sa model, ktorý nie je z fyzikálneho hľadiska kompletný. Nepočíta s gravitačnou interakciou, vyhadzuje ju úplne z modelu, gravitácia zo súboru analógie proste vypadáva. Model nevystihuje fyzikálnu realitu a nie je úplný, pretože možno jednoducho evidovať interakciu, ktorá doň nepatrí. Aj tak navyše možno povedať, že sa opiera o teóriu, ktorá je momentálne v hypotetickej, a nie vo verifikovanej rovine. Náš model sa opiera jedine o overené, verifikované poznatky. Navyše, náš mysliteľ vôbec vo svojom modeli nepočíta s tým, aby určitým spôsobom odrazil dištinkciu medzi ekonomickou a systematickou Trojicou, ako je tomu tak v našom modeli. Hoci Polkinghorne podáva zaujímavú a akiste hodnotnú analógiu, nevystihuje v nej rozdiel medzi ekonomickou a imanentnou Trojicou, vynecháva časový rozmer, ktorý model predstavený vyššie odráža, navyše sa jedná o model, ktorý z hľadiska fyziky nevystihuje realitu kompletne, pretože jednoducho gravitáciu úplne vynecháva.

Model, ktorý navrhol profesor Krempaský, a istým nepatrným implementom obohatil aj autor, má za úlohu skrze analógiu priblížiť sa aspoň trocha k Trojici tak, aby ju bolo možné istým spôsobom, hoci nedokonalým, poňať. Analógia je zrozumiteľná predovšetkým pre vzdelancov, intelektuálov. Má jedinú úlohu, pre vzdelaného človeka istým spôsobom urobiť tajomstvo Trojice bližším, pri zachovaní čistoty viery i čistoty tajomstva. To je celkovou ašpiráciou predstaveného modelu.

Zoznam použitej literatúry:

Braustener, Gloria; *Aurelius Augustinus Podstata ľudského ducha v De Trinitate X*, In: *Antológia Patristika a scholastika*, Bratislava, 2009, ISBN 978-80-7141-623-4.

Dancák, František; *Boh jediný a trojjediný*, Prešov, 2000, ISBN 80-89007-07-4.

Dirgová, Eva; Littva, Vladimír; *Úvod do filozofie 1. Starovek*, PF KU, Ružomberok, 2007, ISBN 978-80-8084-210-9.

Filip, Štěpán M.; *Užití analogie v teologii*, In: Dvořák, Peter (Ed.); *Analogie vo filosofii a teologii*, Brno, 2007, ISBN 978-80-7325-115-4.

Horský, Zdeněk; *Kepler v Praze*, Praha, 1980.

[13] Polkinghorne, John; *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship*, Yale University Press, New Haven and London, 2007 ISBN-13,978-0-300-12115-5, s. 99

Krempaský, Július*; Aktuálne problémy vzťahu viery a vedy*, In: *Jubileum vedcov*, Bratislava, 2000, ISBN 80-968450-9-8.
Krempaský, Július; *Model Trinity (Trojice) a jeho odraz v reálnom svete*, In: *Kresťanstvo a fyzika*, Trnava, 2001, ISBN 80-7162-343-1.
Krempaský, Július; *Veda versus viera?*, Bratislava, 2006, ISBN 80-224-0896-4.
Kuzánsky, Mikuláš; *O učenej nevedomosti*, Bratislava, 1979.
Polkinghorne, John; *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship*, Yale University Press, New Haven and London, 2007 ISBN-13,978-0-300-12115-5.

Náčrt vstupnej prednášky o prekladaní Filokalie

EDUARD BEKE

Resumé: *Author in his article introduces to the problematic of translation of Filokalia. He begins with personal memories besides others on Dr. Ján Mastiliak CSsR who inspired the author for the work of translation from Russian to Slovak language. Then author mentions that in 2003 he received the Russian translation of Filokalia – Dobrotoľubije which he began to translate. He realized that these are the ancient texts and moreover it was the translation from translation, but he was fascinated by spiritual deepness of these texts which are actual for the contemporary man, too. In was exactly the desire to make accessible the spiritual treasure of Filokalia to the contemporary man what leaded the author during the translation work also through some linguistic problems. He was helped by the imagine of „Russian pilgrim" from Candid narratives of a pilgrim to his spiritual father, who at the end of 19th century walked through Russia and in every place which he visited, in a tavern, in a lordship or in a post office he took out from his back-pack this precious book and with the incessant recitation of Jesus prayer he proclaimed to the thankful listeners the Word of God in the interpretation of the Fathers of desert.*

Key words*: Filokalia. Dobrotoľubije. Ján Mastiliak. Translating. Spiritual texts.*

Uplynul polrok od chvíľ, čo som na hudobno-pedagogickom seminári PF KU v Ružomberku predstavoval skupine vysokoškolákov preklad *Filokalie* z ruštiny. Keďže poslucháči boli prevažne hudobníci, prepojil som problematiku prekladania z jedného jazyka do druhého s tlmočením hudobnej skladby (s jej interpretáciou) pri verejnom vystúpení na koncerte: Prednáška mala názov: *Interpretácia literárneho diela (Filokalia) z hľadiska jeho prekladu a interpretácia hudobnej skladby v rámci pedagogického procesu*. Je len samozrejmé, že v tomto svojom príspevku sa s takými témami nebudem zaoberať, hoci problematika tlmočenia umeleckého diela do súčasnej literárnej alebo

hudobnej problematiky má v sebe viac spoločné, ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať.

Dovoľte mi, a by som v úvode svojho príspevku bol trochu osobný tak, ako tomu bolo aj v Ružomberku. Tam, keďže som bol na Katolíckej univerzite, ktorá sa nachádza na pôde niekdajšieho Domu jezuitov, nemohol som sa ubrániť dojatiu, aby som si s vďakou nespomenul na niektorých jezuitov, najmä na pátra Vendelína Javorku, niekdajšieho rektora Pápežského ruského kolégia v Ríme, ktorý neskôr prežil 12 rokov v gulagu na Urale. Ďalej to bol páter Jozef Porubčan SJ, ktorý nás v šesťdesiatych rokoch v Žiline uviedol do široko-spektrálnych vízií p. Pierra Teilharda de Chardina,SJ, ktorého dielo *Božské prostredie* sme vtedy, spolu s mojou príbuznou, profesorkou latinčiny a francúzštiny, p. Elenou Bartošovou preložili. V tých časoch sa vrátil z väzenia aj môj bývalý profesor z martinského gymnázia, akad. maliar Ladislav Záborský, ktorý nám zaobstaral ďalšie dielo p. Teilharda *Ľudský fenomén*, (v súčasnosti známe ako *Vesmír a ľudstvo*). Možno to bude znieť neuveriteľne, ale už vtedy sme akosi podvedome pociťovali, že tieto jeho odvážne úvahy potrebujú určitú korekciu, ktorý sme nachádzali v dielach sv. Jána od Kríža, menovite v jeho *Výstupe na horu Karmel* a v *Temnej noci*. Z odstupu polstoročia od tých čias sa mi to zdá tak, akoby sme už tu a vtedy nachádzal potrebné súradnice pre budúcu prekladateľskú orientáciu vzhľadom k otcom púšte a ich aplikáciu do dnešných čias.

Začiatkom sedemdesiatych rokov, teda v období, kedy už začínala komunistická normalizácia, sme v Žiline dostali dve návštevy, ktoré nás priamo alebo nepriamo mali správne zorientovať v našom nadšení pre diela p. Teilharda: Bol to páter Jozef Javorka, synovec p. Vendelína Javorku, ktorý prišiel z Argentíny na svoju, po desaťročiach primičnú sv. omšu a v rozhovoroch, ako aj neskôr písomne, sa nám snažil poskytnúť správnu orientáciu a rozhľad v už spomínaných dielach. Ale najväčší podiel v týchto záležitostiach mala návšteva o. Jána, Ivana Mastiliaka, redemptoristu východného obradu, ktorý nás v tých časoch prišiel do Žiliny navštíviť spolu s mojím bratancom Ladislavom Radvanským a s jeho manželkou. Otec Ivan zhovievavo kvitoval naše nadšenie pre Teilharda, veď v období Pražskej jari dokonca vyšlo *Božské prostredie* **v** Čechách aj tlačou pod názvom *Chuť žít*. Otec Mastiliak však, keďže sa dozvedel, že vyučujem aj ruštinu, poslal mi o niekoľko dní dvevzácne knihy: *Новый завет Иисуса Христа* (1965) a *Истоки религии* od Emannuela Svetlova (1970). Keďže už vtedy začínalo obdobie normalizácie, ktoré spomínam vo svojej knihe *Bol som učiteľom* **v** kapitole *Kresťan v katakombách*, poslúžilo mi toto druhé dielo ako materiál na prekladanie, takže vlastne to bol o. Mastiliak, ktorý ma navigoval na prekladanie z ruštiny. Z tohto diela, ktoré uvádza ako strojopis Rudolf Lesňák v diele *Listy z podzemia* pod názvom *Počiatky náboženstva***,** som

preložil prvú časť. Kolovala po Slovensku a p. J. Javorka ju zaniesol aj do Kanady.

O. Ivan Mastiliak mi z brusselského nakladateľstva *Жизнь с Богом* poslal aj rozsiahle *Собрание сочинений* od Vladimíra Solovjeva z r.1967. Z toho diela kapitolu *Россия и Вселенская Церковь* som poznal v slovenskom preklade ako *Rusko a všeobecná Cirkev* práve od Dr. Jána Mastyľáka (SSV, 1947). Ja som preložil z brusselského vydania Solovjeva kapitolu z *Troch rozhovorov*, a to *Legendu o Antikristovi*. O. Mastiliak mi až do svojej smrti posielal aj svoje preklady z francúzštiny, či to už bolo rozšírené vydanie *Dejín duše* od sv. Terézie z Lisieux, alebo jej *Posledné rozhovory*, *Listy* a pod. S hlbokou úctou sa na tomto mieste skláňam pre pamiatkou tohto veľkého trpiteľa pre vieru. R.I.P.

Po tomto spomienkovom úvode dovoľte, aby som obrátil svoj zreteľ na *Dobrotoľubije*, z ktorého úryvkami som sa tiež zoznámil kedysi v rokoch už spomínanej normalizácie, a to prostredníctvom dvoch mg. nahrávok z *Úprimného rozprávania pútnika svojmu duchovnému otcovi*. Knihu vtedy nahovoril kňaz, ktorému bol odobratý štátny súhlas, Rudolf Baláž, terajší banskobystrický diecézny biskup. Z tejto nahrávky ma upútali dve časti: *Poučenie o velkosti a vynikajúcich vlastnostiach Ježišovej modlitby* a potom *Spoveď vnútorného človeka vedúca k pokore*, z ktorých prvú som si aj zo záznamu prepísal. Tam som sa prvýkrát zoznámil s *Dobrotoľubijem*, ale nikdy by som nebol pomyslel, že niekedy toto duchovne náročné dielo budem prekladať...

Po nežnej revolúcii r. 1989 začali však u nás vychádzať (a to najmä v Čechách) rôzne knihy o otcoch púšte, ktoré som si so záujmom preštudoval: Spomeniem aspoň niektoré tituly: *Modlitba Otcu pouště, Slová z hory Athos, Ve škole Otců pouště, Tváre Otcov púšte, Apoftegmata I. a II diel, Upřimná rozprávění poutnika svému duchovnímu otci, Důvody srdce, Spiritualita křesťanského mnišství, Duchovné vedenie u Otcov púšte*. Ich podrobnú bibliografiu uvediem na záver prednášky.

V r. 2003 som mal 70 rokov a moji bývalí žiaci z Konzervatória v Žiline ma oslovili, aby som pri tejto príležitosti vydal knihu o duchovnej kráse hudobnej interpretácie ako aj o interpretácii vôbec. V Opere SND v Bratislave zozbierali a formou subskripcie mi poslali peniaze na dielo, ktoré som potom formou akéhosi svojrázneho duchovného denníka vydal v dvoch vydaniach v Žiline a v Považskej Bystrici, a to pod názvom *Kalendárium úvah na sklonku dvadsiateho storočia*. Tu som už popri spomínanej problematike uverejnil aj niektoré citáty z myšlienok otcov púšte. Aj keď som v tejto knižke niektoré problémy len naznačil, predsa som ňou vzbudil značný ohlas, veď napokon knihu osobne odovzdal Mons. Rudolf Baláž Svätému Otcovi Jánovi Pavlovi II počas jeho poslednej návštevy Slovenska v Badíne v r. 2003. Taktiež sa o nej pochvalne vyjadril aj don Milan S. Ďurica. Spomínané *Kalendárium...* sa

však dostalo aj do Košíc, odkiaľ som na moje prekvapenie dostal päť dielov *Dobrotoľubija* **v** podobe xeroxových kópií z vydania v Sankt Peterburge z r. 1877 s použitím ruského originálu z Athosu z Pantelejmonovho kláštora. Xerox však bol miestami technicky nedokonalý, a tak asi o rok mi poslali z Bieloruska z Minska najnovšie upravený výtlačok z r. 2003, a tak som sa dal do prekladania: V duchu mi neustále zaznievali slová, ktoré vo svojich prednáškach v päťdesiatych rokoch nám často pripomínal profesor, ktorý nám tu v Prešove prednášal teóriu literatúry. Často, keďže sám bol vynikajúcim prekladateľom z románskych jazykov, nám citoval taliansky bonmot: *Traduttorre – traditore*, čo v preklade znamená: *prekladateľ je zradca*. Tvrdil, odvolávajúc sa na Cervantesa, že aj ten najdokonalejší preklad je len krásne tkaným gobelínom, na ktorý sa dívame z opačnej strany. A tu, v prípade *Filokalie***,** išlo dokonca o preklad z prekladu, ktorého text bol časovo vzdialený 1500 rokov!

Prv však, než sa zmienim o jazykovedných problémoch prekladania *Filokalie***,** teda po rusky *Добротолюбия*, dovoľte, aby som odcitoval niekoľko myšlienok o tomto diele. Samotné slovo *filokalia v* doslovnom preklade znamená *lásku ku kráse*, ale tu treba mať na pamäti, že takto ju odjakživa označovali zborníky asketických spisov (Bazil Veľký už v 4. storočí), ktoré sa však chápali ako nesmierna duchovná schopnosť, ako *„umenie nad umenie“. Dobrota v* ruskej podobe ***добротолюбие*** vo svojej dávnej podobe a všeobecnom význame znamenala skôr krásu než morálnu dokonalosť. Pavel Florentskij, tento Pascal prvej polovice 20. storočia, v tomto zmysle vo svojom diele *Sloup a opora pravdy* (Centrum Aletti Velehrad-Roma 2003) tvrdí, že toto dielo by sa malo nazývať *Krasoto-любие*, čo zdôvodňuje takto: Treba povedať, že v skutočnosti asketika nevytvára „dobrého“ človeka, ale *krásneho* človeka a charakteristická zvláštnosť svätých askétov nespočíva v ich „dobrote“, pretože s tou sa môžeme stretnúť aj u telesných ľudí, ktorí môžu byť veľmi hriešni, ale pri askétoch sa stretávame práve s duchovnou krásou, s oslepujúcou a s vyžarujúcou krásou svetlonosnej osobnosti, ktorá vôbec nie je dostupná obmedzenému a hriešnemu človeku.[1] Dovoľte mi odcitovať tento výrok z *Modlitieb otcov púšte*: *„Traja otcovia mali vo zvyku chodiť každý rok za blaženým Antonom. Dvaja z nich sa ho pýtali na myšlienky a na spásu duše. Tretí naopak mlčal a nepýtal sa na nič. Po dlhej dobe sa ho otec Anton opýtal: «Už dlhú dobu sem chodíš a na nič sa ma nepýtaš.» On odpovedal: «Mne, otče, stačí už to, keď ťa vidím.»“* Na inom mieste cituje Florentskij zasa sv. Jána Kassiána-Rimana a iných, ktorí keďže chápali duchovnú činnosť ako „umenie nad umenie“, nepovažovali to za metaforu, lebo *„ak považujeme všetky umenia ako pretváranie nejakej hmoty vkladaním do*

[1] FLORENTSKIJ, P.: *Sloup a opora pravdy*. Velehrad-Roma: Centrum Aletti, 2003, s. 103.

nej nového tvaru vyššieho poriadku, potom v čom inom," pýta sa Pavel Florentskij, „*spočíva duchovná činnosť, než v pretváraní celej ľudskej bytosti?*".[2] Nenadarmo som tu uviedol tento sémantický a synonymický posun, lebo s takouto významovou mnohoznačnosťou som musel zápasiť počas niekoľkých rokov tohto pripravovaného prekladu, o čom sa príležitostne zmienim. Na tomto mieste by som však chcel poďakovať p. profesorke z Trnavskej univerzity Helene Hrehovej, ktorej dielo *Kresťanské cnosti vo východnej spiritualite* som poznal (Michal Vaško, Prešov 2002). P. prof. Hrehová ma hneď na začiatku prekladania upozornila na sémantickú odlišnosť dvoch ruských slov ***помысль*** – skrytá myšlienka a ***мысль*** – myšlienka. Vypočujme si, čo o týchto dvoch slovách píše kardinál Tomáš Špidlík: „Grécke slovo LOGISMOS, ktoré v ruskom texte je preložené slovami: ***помысль*** alebo ***помышление*** = *skrytá, utajená myšlienka,* kým slovo NÚS sa v texte používa ako ***мысль*** = myšlienka, myseľ. LOGISMOS nie je v pravom slova myšlienka, je skôr ‚obraz' fantázie, ktorý sa človeku zmyslovému predstavuje pred oči. Nie je v ‚mysli' (NÚS), ale iba v nižšej poznávacej časti (DIANOIA), kde uvažujeme o dôvodoch pre a proti, ale nemáme priamo evidenciu. Tento obraz pôsobí na nás svojou príťažlivosťou, dokáže pohnúť mysľou, je tu hnutie vášne, ktoré človeka prinúti, aby sa v skrytosti rozhodol k nejakému skutku proti Božiemu zákonu, alebo aspoň k tomu, že s tým obrazom hovorí, diskutuje. Je to akoby akási vnútorná modla."[3] Podobne je to aj so slovom ***подвиг***, ktoré v slovníkoch, ktoré uvediem, sa nachádza vo významoch *hrdinský čin,* kým u otcov púšte a od neho odvodeného slovesa ***подвизаться*** znamená *dlhodobé sebazapieranie sa v samote.* Tu treba poznamenať, že som mal k dispozícii štvorzväzkový *Толковый словарь русского языка*, ktorý pod redakciou prof. D. N. Ušakova vychádzal v rokoch 1935 – 1940 a on sa stal aj podkladom pre *Veľký rusko-český slovník*, ktorý redigovali L. Kopeckij, B. Havránek a K. Horálek. Tento šesťdielny slovník vychádzal v Prahe od r. 1952 do r. 1962. VI. diel ako Dodatok vyšiel v r.1964. K uvedeným obdobiam netreba vynakladať veľkú predstavivosť, koľko asi poznatkov mohol prekladateľ načerpať z duchovnej problematiky v období vrcholiaceho Stalinovho kultu osobnosti, ale predsa sa však podarilo zostavovateľom vložiť do neho aj takéto významy, ktoré, pravdaže, prekladateľ musel hľadať zašifrované vo frazeológiách buď ako ľudové alebo ako sarkazmy, citáty z ruských piesní alebo vo veršoch ruských spisovateľov z 19. storočia. V lexikálnej časti prekladu mi veľmi pomohol hlavný redaktor *Historického slovníka slovenského jazyka* PhDr. Milan Majtán, DrSc., ktorý prvú časť prekladu dvakrát prekontroloval.

[2] FLORENTSKIJ, P.: *Sloup a opora pravdy*, Velehrad-Roma: Centrum Aletti, 2003, s. 560.
[3] ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského východu*. Velehrad: Refugium, 2002, s. 306.

Aj keď práce pri prekladaní *Filokalie* boli poznačené spomínanými lexikálnymi ťažkosťami, predsa v porovnaní so syntaktickou stránkou tohto diela nepredstavovali až taký problém. Keď som sa stretával so siahodlhými súvetiami (často až na 10-15 riadkov), pričom interpunkčne boli ešte poprerušované bodkočiarkami, priamou rečou a citátmi v cirkevnej slovančine, preklad sa zdal nad ľudské sily. Odporúčali mi skracovať súvetia, ale aj keď som sa už ako-tak u jedného autora dopracoval k istému zrozumiteľnému modelu, to už u druhého prestalo platiť, aj keď základné problémy (vášne a čnosti) zostávali v podstate stále tie isté. Musel som mať stále na pamäti, že text je už vlastne preklad z prekladu a aj pôvodný sa uchovával vlastne stáročnými tradíciami, do ktorých vstupovali aj ďalší *starci*. Texty som teda neustále prerábal a všade som hľadal primeraný rytmus myšlienok a ich zmysluplnosť, ktorou by som oslovil súčasného človeka. Tu by som rád poďakoval slavistovi z PU Mgr. Marekovi Mitkovi PhD., ktorý z istého nadhľadu pri štvrtej redakcii tohto diela vniesol do vetnej stavby primeranú zrozumiteľnosť. V tej dobe mi vo vydavateľstve PF KU v Ružomberku poskytli z internetu *Krátky slovník jazyka cirkevněslovanského* od Antonína Čížeka (Velké Meziříčí, 2001), a tak som sa pustil do doslovných prekladov uvádzaných v cirkevnej slovančine. (Predtým som citoval len z katolíckeho prekladu a neskôr z ekumenického prekladu *Biblie*). Naraz sa všetko dostalo do správnych súradníc, vzťahov a účinných sémantických významov. Aj tu síce boli isté rezervy, lebo po lexikálnej stránke bolo treba rešpektovať určitú atmosféru doby spred 1500 rokov, a to najmä tam, kde text prechádzal do mysticky exaltovanej polohy. Viacerí otcovia púšte sa po desaťročiach kontemplatívnych meditácií naučili celé Písmo sv. naspamäť a aktívne prežívali jeho rady. Z toho možno zreteľne vidieť, že kresťanská interpretácia textu spočíva v jeho prežiarení Duchom Svätým a tu nemôžem nespomenúť úvahu Mariany Schlosserovej z jej knihy o sv. Bonaventúrovi: *To nie Písmo sv. vyvoláva vieru v Krista, ale vo viere v Krista rozumie človek Písmu,* a autorka pokračuje: *„Len pre toho, kto verí, že Boh sa v Ježišovi naozaj zjavil, sú slová Písma pevnou pôdou a len jemu sa otvára vhľad do slov a udalostí tam popísaných.“*[4]

Pri prekladaní *Filokalie* som teda mal stále na zreteli obraz „ruského pútnika“ z *Úprimného rozprávania pútnika svojmu duchovnému otcovi*, ktorý koncom 19. st. s Bibliou, s ružencom a s Filokaliou putoval po Rusku a všade, kam zavítal, či to bol už hostinec, veľkostatok alebo pošta, vyťahoval z batôžka toto vzácne dielo a spolu s neustálym recitovaním Ježišovej modlitby oboznamoval vďačných poslucháčov s Božím

[4] SCHLOSSEROVÁ, M.: *Setkání s Bonavetúrou*. Bratislava: JUMR, 2002, s. 90.

slovom v podaní otcov púšte. Preto som sa aj ja snažil priblížiť k takémuto podaniu, ktoré bolo preverené stáročnými osobnými skúsenosťami otcov púšte ako aj ich tradovaním na Athose.

Keď napokon pred niekoľkými mesiacmi prvý diel *Filokalie* vyšiel, dostal som z Bratislavy od jednej panej list, v ktorom mi ďakovala za preklad a súčasne odcitovala výrok pápeža Jána Pavla II. o zjednocovaní sa Európy, aby mohla dýchať oboma stranami pľúc, teda aj srdcom aj rozumom. V minulom mesiaci sa uskutočnila XI. púť Rodiny Nepoškvrnenej do Lúrd, kde žilinský diecézny biskup doc. ThDr. Tomáš Galis, PhD. a košický pomocný biskup Prof. ThDr. PhDr. Stanislav Stolárik, PhD. pri sv. omši v bazilike Pia X. položili toto dielo pri obetovaní na oltár. Tam sme aj vo francúzštine uviedli vyššie spomínaný výrok, takže aj po tejto stránke sme sa ako Slováci zviditeľnili. Pri tejto príležitosti by som sa chcel poďakovať aj biskupovi, apoštolskému exarchovi v ČR, J.E. Ladislavovi Hučkovi, v ktorého diele *Hľadanie súvislostí* som sa stretol s už spomínanou komplementárnosťou týchto dvoch pohľadov.

Na záver tohto môjho vstupného príhovoru, aby som sa pridŕžal jazykovednej kompetencie, by som rád všetkých prítomných vyzval k zjednoteniu lexikálnej terminológie v podobe slovníka mien a reálií na konci pripravovaného II. dielu, ktorý už mám preložený v rukopise. Právom očakávame vaše pripomienky a to kvôli tomu, aby II. diel mal aj vysokú vedeckú duchovnú hodnotu. Len tak môže *Filokalia* splniť to, o čom sa hovorí v ruskom príslovím: „*Ten alebo onen mužík nepôjde do raja, pôjde tam iba celá dedina...*“

Potiaľto mal siahať môj písomne pripravený príhovor o jazykovedných problémoch, s ktorými sme sa stretávali pri prekladaní, ale pri pohľade na početné publikum gréckokatolíckych a pravoslávnych bohoslovcov ma napadlo odcitovať akoby testamentárny odkaz svätého Antona Pustovníka, ktorý Božím vnuknutím adresoval ďalším stáročiam, teda aj našej dobe:

„*Inokedy zasa sv. Anton odhalil svojim učeníkom, ako sa ubúdaním horlivosti oslabuje mníšstvo a pohasína jeho sláva. Niektorí jeho učeníci však, keď videli nespočetné množstvo mníchov na púšti, ozdobených takými čnosťami a s takou horlivosťou sa zapierajúcich, aby napredovali vo svätosti života v pustovníctve, opýtali sa otca Antona: „Otče! Dlho bude trvať tento zápal horlivosti a táto láska k samote, chudobe, pokore, zdržanlivosti a ku všetkým ostatným čnostiam, ku ktorým sa teraz tak usilovne hrnie celé toto množstvo mníchov?“ Boží muž im so vzdychaním a so slzami odvetil: „Príde čas, moje milované deti, keď mnísi zanechajú púšť a namiesto toho húfom pôjdu do bohatých miest, kde namiesto týchto opustených jaskýň a tesných ciel vztýčia pyšne sa vypínajúce budovy, ktoré budú môcť súťažiť s palácmi kráľov. Namiesto chudoby rozmôže sa láska k hromadeniu bohatstva, pokoru vystrieda*

pýcha. Mnohí sa budú pýšiť vedomosťami, ale prázdnymi, bez dobrých uplatnení, ktoré by zodpovedali opravdivému poznaniu. Láska ochladne a miesto zdržanlivosti v jedle sa veľmi rozmnoží obžerstvo. Veľa z nich sa bude starať o prepychové jedlá, a to o nič menej než svetskí ľudia, od ktorých sa mnísi nebudú ničím iným odlišovať, iba odevom a kapucňou. Nehľadiac na to, že budú žiť uprostred sveta budú chcieť, aby ich oslovovali samotári (mních – vlastne samotár). Pritom sa budú vyvyšovať, hovoriac: Ja som Pavlov, ja Apolonov (1 Kor 1, 12), *akoby všetka ich sila spočívala v dôstojnosti jeho predchodcov. Budú sa vyvyšovať veľkosťou svojich otcov tak, ako Židia svojím otcom Abrahámom. Ale v tej dobe budú aj takí, ktorí sa prejavia ako omnoho lepší a dokonalejší než sme my: lebo blaženejší je ten , kto mohol zhrešiť, ale nezhrešil, zlo páchať, ale ho nespáchal* (Sir 3, 11) *než ten, kto bol vábený k dobru masou o to sa usilujúcich horlivcov. Preto Noe, Abrahám a Lót, ktorí viedli odriekavý život medzi zlými ľuďmi, právom sa tak veľmi v Písme oslavujú.*“[5]

Zoznam použitej literatúry:

ANCILLA, M.: *Ve škole Otců pouště***.** Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.

Apoftegmata I. Výroky a příběhy otců pouště. Praha, 2001.

Apoftegmata II. Výroky a příběhy otců pouště. Praha, 2005.

BEKE, E.: *Bol som učiteľom*. B. Bystrica: G.A.G., 1996; II. vyd. Prešov : M. Vaško, 1999.

BEKE, E.: *Kalendárium úvah na sklonku dvadsiateho storočia***.** Žilina: Edis, 2003.

BORKOWSKA, M.: *Tváre Otcov púšte***.** Mnísi z rehole sv. Benedikta, 2001.

ČÍŽEK, A.: *Krátky slovník jazyka cirkevněslovanského***.** Velké Meziříčí, 2001.

FLORENTSKIJ, P.: *Soľ zeme*. Bratislava : Nové mesto, 1996.

FLORENTSKIJ, P.: *Sloup a opora pravdy*. Velehrad-Roma : Centrum Aletti, 2003.

GRÜN, A.: *Duchovné vedenie u Otcov púšte*. Bratislava : Serafín, 2007.

GRÜN, A.: *O mlčení***.** Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994.

HREHOVÁ, H.: *Kresťanské cnosti vo východnej spiritualite*. Prešov : M. Vaško, 2002.

HUČKO, L.: *Hľadanie súvislostí***.** Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo, 2009.

CHARDIN, T.: *Božské prostredie*. Trnava : DK, 1996.

CHARDIN, T.: *Chuť žít*. Praha : Vyšehrad, 1990.

CHARDIN, T.: *Vesmír a lidstvo***.** Vyšehrad, 1990.

LELOUP, J. Y.: *Tajemství srdce***.** Velehrad-Roma, 1999.

[5] *Filokalia*. Ružomberok: PF KU, 2008, s. 131.

LOUF, A.: *V milosti Boží (Rozhovor s trapistou).* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2004
MANDZÁK, D.A.: *Agent a špión Vatikánu.* Bratislava : ÚPN, 2008.
ONDRUŠ, R.: *Z Černobylu do Žiliny, cez Rím, Šanghaj a gulag.* Trnava : Dobrá kniha, 2008.
SENČÍK, Š.: *Svedkovia.* Trnava : Dobrá kniha, 1993.
SCHLOSSEROVÁ, M.: *Setkání s Bonavetúrou.* Bratislava : JUMR, 2002, s. 90.
SLOBODNÍK, D.: *Paragraf: Polárny kruh.* Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1991.
Slová z hory Athos. Prešov: Petra, 2000.
SOLOVJEV, V.: *Rusko a všeobecná Cirkev.* Trnava : SSV, 1947. Preložil Dr. Ján Mastyľák CSsR.
SVETLOV, E.: *Počiatky náboženstva.* Strojopisný samizdat.
ŠPIDLÍK, T.: *Duše Ruska.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001.
ŠPIDLÍK, T.: *Důvody srdce.* Praha: Vyšehrad, 2001.
ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu.* Velehrad : Refugium, 2002.
ŠPIDLÍK, T.: *Vnitřně zakoušet, (Eseje pro duchovní cvičení).* Olomouc : Refugium, 2009.
ŠTIVAR, B. I.: *Modlitba Otců pouště.* Olomouc : Matice Cyrilometodějská, 1998.
TERÉZIA Z LISIEUX: *Posledné rozhovory.* Bratislava : LÚČ, 2006.
TERÉZIA Z LISIEUX: *Príbeh mojej duše.* Bratislava : LÚČ, 1996 (v r. 1972 preložil Ivan Marianov, samizdat).
Upřímná vyprávění poutnika svému duchovnímu otci. I. vyd. Velehrad: Refugium Velehrad- Roma, 2001; 2.vyd. Olomouc, 2007.
VENTURA, V.: *Spiritualita křesťanského mníšství (Od prapočátku po sv. Jana Zlatoústeho, I.).* Praha, 2006.
Z problematiky náboženských výrazov v spisovnej slovenčine. Trnava: Katedra slovenského jazyka a literatúry, Pedagogická fakulta TU v Trnave, 2009.
ŽEŇUCH, P.: *Medzi Východom a Západom, Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku.* Bratislava, 2009.

Chudoba vs. bohatstvo v morálnej poézii Gregora z Naziánu

ERIKA BRODŇANSKÁ
Prešovská univerzita, Filozofická fakulta,
Inštitút románskych a klasických filológií

Abstract: *One of the signs of the current securalized society is its increased focus on material goods. Therefore, we understand the word "poverty" in its negative meaning, i.e. a lack of life needs for human beings. In his moral poetry St. Gregory of Nazianzus speaks highly of poverty along with moderation and asceticism because they help people maintain their desires within the boundaries of reason and not stray from the right path to the road of sin. He critically raises his voice against wealth that is accompanied by meanness and greed. However, he also provides space for scrooges. He does not ask them to get rid of their possession but to stop to look at it as an idol and stop to subordinate their life and thoughts to it. He only asks them to direct their look to God.*

Keywords: *Gregory of Nazianzus. Moral Poetry. Luxury. Poverty.*

Jedným zo znakov súčasnej sekularizovanej spoločnosti je jej zvýšená sústredenosť na hmotné veci. Vzbudzuje v nás zdanie, že šťastný život závisí na majetku a jeho množstve. Slovo chudoba preto vnímame predovšetkým v jeho negatívnom význame, keď vyjadruje nedostatok životných potrieb pre človeka. Tento pohľad nie je akýmsi novodobým fenoménom, no napriek tomu je možné nazerať na chudobu aj z iného uhla. Stačí sa začítať do listov apoštola Pavla, v ktorých zaznieva aj starosť o zlepšenie postavenia chudobných, či do Jakubovho listu (Jk 2,1-6), ktorý pripomína, že Boh si vyvolil práve „chudobných podľa sveta, aby sa stali bohatými vo viere". Ani Kristus neprišiel na svet v paláci a nežil svoj život v prepychu. Práve naopak, dobrovoľne si zvolil chudobu. Uprednostňovanie chudoby tak nezaznieva len z apoštolských listov, ale i z evanjelií.

Propagácia chudoby a spoločného majetku prvých kresťanov (Sk 2,44-47; 4,32-36) apoštolmi je pochopiteľná, keďže boli priamymi

poslucháčmi Slova. Na základe Nového zákona však formulovali svoje postoje k chudobe aj neskorší kresťanskí spisovatelia. Nevideli síce Ježiša v pozemskom tele, ale zakúsili uskutočnenie jeho prísľubu, že sa milosť Ducha Svätého prejaví u všetkých národov a že malá Jeruzalemská cirkev prenikne do sveta a do všetkých vrstiev obyvateľstva. Sú označovaní za Otcov cirkvi a ich autorita vo veciach, kde sa ich názory zhodujú so spoločnou vierou cirkvi, vzrástla tak, že sa ich slovám prikladala rovnaká váha ako Svätému písmu.[1]

V náhľade na chudobu zohral veľmi významnú úlohu najmä Klement Alexandrijský (140/150 - 211/215), ktorý vo svojom spise *Quis dives salvetur* (Ktorý boháč bude spasený), v náväznosti na Mk 10,17-30 (podobenstvo o bohatom mladíkovi), rieši problém, ako je možné vlastniť majetok a napriek tomu byť spasený. Nezaoberá sa otázkou vlastníctva, ale otázkou obrátenia. Z nebeského kráľovstva nie je vylúčený boháč, ale hriešnik, ktorý sa neobrátil. Zámožní ľudia sa nesmú vzdávať starostlivosti o svoju spásu, akoby už boli dopredu odsúdení a na druhej strane nemusia hádzať svoje bohatstvo do mora a odsudzovať ho ako nepriateľa života, ale musia sa naučiť ako bohatstvo užívať a získať život. Majetok nemá byť centrom záujmu, ale prostriedkom pomáhať druhým.[2]

Výzvu k dobročinnosti nachádzame aj v spise *De opere et eleemosynis* (O dobrých skutkoch a almužnách), ktorého autorom je sv. Cyprián z Kartága. Podnet k výzve mu dal vpád barbarov do susednej Numídie, pri ktorom bolo odvlečených mnoho kresťanov ako vojnová korisť. Numidskí biskupi prosili o pomoc a kartáginská obec bez ohľadu na vlastnú núdzu zozbierala značný obnos na vykupovanie zajatcov.[3]

Aj v ďalších storočiach si cirkevní otcovia, či už východní alebo západní, všímajú sociálnu situáciu a stavajú sa kriticky k bohatstvu. Sociálno-ekonomická situácia, v ktorej sa rímska ríša ocitla v 4. stor. po Kr. vyhovovala len úzkej vrstve jej obyvateľstva, predovšetkým cisárskemu správnemu a vojenskému aparátu, a do istej miery i niektorým veľkým pozemkovým magnátom.[4] Utvárala sa totiž nová vrstva statkárskej aristokracie, ktorá sa postupne zmocňovala veľkej časti pozemkového vlastníctva a s rozvojom veľkostatkov sa stále silnejšie presadzovala sociálna závislosť vidieckeho obyvateľstva.[5] Na daný stav reagoval vo svojom diele aj sv. Gregor z Naziánu. Chudobou a následne jej protipó-

[1] ŠPIDLÍK, Tomáš: *Úvodné slovo k českému vydání.* In: KRAFT, Heinrich: Slovník starokřesťanské literatury. Kostelní Vydří 2005, s. 7.
[2] ALEXANDRIJSKÝ, Klement: *Který boháč bude spasen?* Prel. M. Recinová. Olomouc 2008. 69 s.
[3] KRAFT, Heinrich, s. 76.
[4] BURIAN, Jan: *Římské impérium.* Praha 1994, s. 156.
[5] *DĚJINY Byzance.* Praha 1994, s. 30-34.

lom – bohatstvom – sa len v rámci svojej morálnej poézie[6] zaoberá v desiatich básniach. Spoločenské pomery a stav hospodárskeho i sociálneho života v Kappadócii[7] boli príčinou aj pre vznik básne I,II,28 *Adversus opum amantes* (Proti ziskuchtivosti)[8]. Sv. Gregor v nej veľmi výrazne brojí proti túžbe po bohatstve a majetku. Ziskuchtivosť prirovnáva ku poľutovaniahodnej chorobe[9], ktorú nikto nelieči mysliac si, že je zdravý. Hrabivosť je pre neho chorobou, ktorá zahradzuje duši cestu ku spáse a zároveň je príčinou vojen, zločinov a hanebností každého druhu.

S myšlienkou utrpenia duše a jej „nevyliečiteľnosti", keď je naplnená márnomyseľnosťou, rozmarom, spupnosťou a nerozvážnosťou, sa stretávame už aj v dielach starovekých filozofov. V Platónovom dialógu *Gorgias*[10] Sokratés nabáda svojho spoločníka Kallikla, aby sa, podobne ako on, zriekol pôct, ktoré u ľudí platia, aby pestoval pravdu a snažil sa byť v živote čo najlepším. Takým potom bude aj v smrti a keď príde pred sudcu v ríši tieňov, nebude musieť znášať trest za svoju spupnosť a hanebnosť. Pevne stojí za presvedčením, že „sa treba väčšmi chrániť pred tým, aby sme nepáchali bezprávie, než aby sme ho znášali, a že sa človek má nadovšetko pričiňovať nie o to, aby sa zdal dobrým, ale aby bol dobrým, a to v súkromnom i vo verejnom živote."[11]

Striedmosť života a skromnosť, čo sa týka materiálnych statkov, hlásali aj kynici. Autarkiu – sebestačnosť a oslobodenie sa od všetkých potrieb – nielen hlásali, ale aj konali často až do najkrajnejších dôsledkov[12]. Diogenés zo Sinopy napr. prespával za aténskymi hradbami vo vyhodenej hlinenej amfóre, povestnom „sude", a jedol len to, čo našiel.

---

[6] *Poemata moralia* (morálne básne), ktorých je 40, tvoria druhú knihu súborného diela *Patrologiae cursus completus*, accurante J. P. Migne, series graeca (PG) 35 - 38. Patrologia Graeca delí vlastne vo zväzku 37 Gregorovu poéziu do dvoch kníh (poemata theologica, poemata historica), čo súvisí s obsahovou náplňou jednotlivých básní. Obe knihy sa potom ešte ďalej členia na dve menšie časti: I, I Poemata dogmatica (PG 37, 397-522); I, II Poemata moralia (PG 37, 521-968); II, I Poemata de se ipso (PG 37, 969-1452); II, II Poemata quae spectant ad alios (PG 37, 1451-1600). Vo svojej morálnej poézii sv. Gregor porovnáva svetský a duchovný život, zamýšľa sa nad cnosťou človeka, hovorí o mravnej čistote, ostýchavosti, trpezlivosti, venuje sa ľudskej prirodzenosti, povahe, ale nevyhýba sa ani otázke falošných priateľov, hnevu alebo iných ľudských slabostí.

[7] BEUCKMANN, Ulrich: *Gregor von Nazianz: Gegen die Habsucht (Carmen 1,2,28).* Einleitung und Kommentar. – In: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz. 6. Band. Paderborn-München-Wien-Zürich 1988, s. 12.

[8] PG 37, 856-884

[9] I,II,28,7-17

[10] Porov. Gorgias 523a – 527c (PLATON*: Dialógy. Zv. I.* Prel. J. Špaňár. Bratislava 1990, s. 478-481.)

[11] Gorgias 527b

[12] BONDY, Egon: *Antická filosofie 3*. Praha 1994, s. 63.

Kratés z Téb sa zas vraj zbavil majetku a túlal sa aj so svojou manželkou. So stopami filozofie kynikov sa stretávame aj v diele Gregora z Naziánu. Sv. Gregor však nečerpá len z ich myšlienok, ale preberá tiež literárnu formu, ktorú často používali, tzv. diatribé, teda duchaplnú satirickú kázeň.

Formu diatríby si sv. Gregor zvolil i pre svoju báseň *Proti ziskuchtivosti* a veľmi kriticky na všetkých, čo „sa nechcú liečiť", ukazuje prstom a vytýka: „bohatneš; počínaš si násilne, len aby si nemal suseda; dychtíš po cudzej pôde len preto, lebo je blízko; ty jediný chceš byť na očiach[13]; musíš mať stále viac, aby si sa mohol tešiť"[14]. Nezabúda upozorniť ani na vydieranie a ohováranie, ktoré sú hanebnými prostriedkami chamtivosti[15], či špekulácie s obilím, ktoré chudobným prinášajú veľkú núdzu[16].

Priepasť medzi bohatstvom a chudobou prehlbuje sv. Gregor vo svojej básni ešte viac vďaka akémusi „katalógu" luxusu, ktorý si boháč nedokáže odoprieť. Na prvom mieste menuje presýtenosť[17], s ktorou ide ruka v ruke i nevoľnosť. S motívom zhubnosti žiadostivého brucha ako sprievodného znaku bohatstva, ktoré nie je užívané s rozumom, sa stretávame u mnohých pohanských i kresťanských autorov. Využil ho napr. už Homér v jednej z najstarších pamiatok gréckej a európskej literatúry, vo svojom epose Odysseia[18]. Gregor z Naziánu používal tento motív s obľubou a pomerne často. Nepoukazuje však len na fakt, že presýtenie prináša so sebou telesnú slabosť, ale v básni I,II,10 *De virtute* (O cnosti) dokonca konštatuje, že tučné brucho nerodí ani bystrú myseľ[19]. Podobné vyjadrenie môžeme nájsť aj v jeho básni I,II,8 *Comparatio vitarum* (Porovnanie životov), kde vedú vzájomný dialóg svetský a duchovný život. Kým svetský sa chváli, že mu je dovolené hýriť, ten duchovný oponuje, že pre neho nie je veru pôžitkom byť nasýtený až do prasknutia, stonať od prepchatia a mať rozum stiesnený tučnotou[20]. Sv. Gregor nemal zrejme príliš vysokú mienku o boháčoch naviazaných na svoj majetok a považoval ich v istom zmysle za obmedzených.

---

[13] I,II,28,21-24
[14] I,II,28,30-31
[15] I,II,28,32-54
[16] I,II,28,69-78
[17] I,II,28,85-89
[18] Porov. Odysseia XVII, 286-289: *Ale je nemožné zúrivý žalúdok nijako zaprieť,*
žalúdok zhubný, čo toľko trampôt prináša ľuďom.
Preň sa vystrojujú mohutné lode, čo bežia
po veľkom nezmarnom mori a nesú odporcom
skazu.
Preklad je prevzatý z: HOMÉROS: *Odysseia*. Prel. M. Okál. Bratislava 1966, s. 317.
[19] I,II,10,589
[20] I,II,8,91-95

Presviedča nás o tom aj krátka, štvorveršová báseň v jambickom trimetri *De fortuna et prudentia* (I,II,39; O šťastí a rozvahe):

Raz ktosi milujúci prepych povedal:
„Než rozumu súd radšej kvapku šťastia chcem."
Tu niekto múdry taký dal mu odpoveď:
„Než priepasť šťastia viac je kvapka rozumu."

Okrem presýtenia a hlúposti vyčíta Gregor z Nazianzu boháčom vo svojej básni *Proti ziskuchtivosti* tiež honosné domy, zženštilo vyzdobených otrokov, nespútané hostiny, či množstvo šperkov pre ženy[21]. Šperky označuje za bremeno, putá rúk i nôh[22]. Nakoľko boli pre neho tŕňom v oku nám naznačujú i ďalšie jeho básne. V básni I,II,29 *Adversus mulieres se nimis ornantes* (Proti ženám, čo sa príliš krášlia) odporúča ženám:

„... nestahuj ruky a nohy si milým a pôvabným putom,
zlatými reťazami, otrocká pýcha je v tom." (verše 239-240)

Rovnaké odporúčanie, teda aby sa ženy nezdobili perlami a zlatom, čítame i v básni I,II,2 *Praecepta ad virgines* (Rady pannám)[23]. Náramky, náhrdelníky, prstene sú pre Gregora len reťazami, ktorými ženy spútavajú svoje telo podobne ako otroci, ktorí sú však, na rozdiel od nich, kovovými reťazami spútaní nedobrovoľne. Navyše sú podľa neho všetky ozdoby len prostriedkami na oslnenie mužov a vzbudenie ich túžby, teda akousi bránou k hriechu.

Svoj kritický a prísny kazateľský tón básne *Proti ziskuchtivosti* odľahčuje sv. Gregor, verný vzoru diatríby u kynikov, príkladmi škodu prinášajúcej nenásytnosti[24]. Nachádza ich v prírode[25], mytológii[26], zoológii[27] i v Starom zákone[28].

---

[21] I,II,28,90-107
[22] I,II,28,105
[23] I,II,2,84-85
[24] I,II,28,139-164
[25] Lakomca prirovnáva k prirodzenému prílivu a odlivu.
[26] Z mytológie predostiera sv. Gregor z Naziánu lakomcom pred oči Charybdu, morskú obludu zosobňujúcu nebezpečný vír, ktorá vpíjala do seba vodu i s loďami a následne ich vychrlila von. Vďaka tomu bola v antike symbolom pažravosti, lakomstva a nenásytnosti. Okrem Charybdy sa odvoláva, podobne ako vo svojej básni *O cnosti*, aj na postavu Mída, ktorému sa všetko, čoho sa dotkol, menilo na zlato. Upozorňuje na skutočnosť, že Mídas síce utíšil svoj hlad po bohatstve, súčasne však začal trpieť skutočným hladom a smädom.
[27] Vo svoj prospech využíva sv. Gregor aj „kuriozitu" zo sveta zvierat, ktorá sa nachádza kdesi na pomedzí medzi skutočnosťou a legendou – hada s menom Dipsas (δψα /dipsa/ = smäd). Po uštipnutí týmto hadom má človek neustály pocit smädu a pije dovtedy, kým mu to neprivodí smrť.
[28] Svoje vypočítavanie končí Gregor príkladom z Biblie, konkrétne obrazom manny, ktorá padala putujúcemu židovskému národu z neba v dostatočnom množstve a napriek tomu sa snažili určité množstvo si odložiť. To však začalo páchnuť. (Porov. Ex 16,19-20)

V zhode so Šalamúnovou *Knihou múdrosti*[29] sv. Gregor z Naziánu konštatuje a znovu prízvukuje a vyčíta lakomcovi, že v snahe zbohatnúť neberie ohľad na nikoho a na nič, vôbec ho nezaujíma, ako a odkiaľ bohatstvo získa[30]. Obdobný pohľad na lakomstvo nachádzame tiež u Aristotela v jeho diele *Etika Nikomachova* (1121b-1122a). Hovorí, že lakomstvo spočíva v dvoch veciach, v nedostatku dávania a v nadbytku brania. Nemusí však byť u všetkých úplné. Môže byť rozdelené – jedni prekračujú mieru v braní, druhí ju zas nedosahujú v dávaní. K tým, čo prekračujú mieru v braní, zaraďuje Aristoteles všetkých, ktorí prevádzkujú nedôstojné živnosti, kupliarov, úžerníkov, ale tiež hráčov v kocky a zlodejov. Všetci menovaní majú spoločnú hanebnú ziskuchtivosť, berú na seba hanbu kvôli zisku, a to i skromnému. Chcú mať zisk tam, kde im nepatrí.[31]

Výrečnými a veľmi názornými príkladmi takéhoto zisku, ktorý sa skôr či neskôr stane trestom, sú napr. Mídas a jeho želanie, aby sa všetko v jeho rukách menilo na zlato[32], ale aj Adam s Evou, ktorí žili v Edene s prekvitajúcou rajskou záhradou, a hoci im nič nechýbalo, predsa siahli po ovocí stromu poznania.[33] Tieto dva príklady použil sv. Gregor v básni I,II,10 *O cnosti*, aby poukázal na škodlivosť túžby mať viac. Túžbou a hriechom prvých rodičov sme dokonca poznačení dodnes - neustále sa pohybujeme medzi dobrom a zlom, prahneme po moci a bohatstve.

Spomínaná báseň je však v prvom rade chválou chudoby, striedmosti, statočnosti a rozvážnosti, teda štyroch cností, ako ich vníma sv. Gregor z Naziánu[34]. Chudoba v tom najširšom význame slova bola počítaná medzi základné cnosti človeka už v staroveku a sv. Gregor jej venuje približne tretinu (viac ako 350) veršov. Zaoberá sa všetkými aspektmi, ktoré sú jej súčasťou – skromnosťou, jednoduchosťou, nezištnosťou, zdržanlivosťou i nezávislosťou na majetku. Prostredníctvom príkladov poukazuje na prednosti, ale i ťažkosti s ňou spojené a predkladá možnosť porovnať skutočnosť, ako je chudoba prežívaná pohanmi[35]

[29] Porov. Múd 15,12
[30] I,II,28,172-173
[31] Porov. ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Prel. A. Kříž. Praha 1937, s. 78-79.
[32] I,II,10,407-411
[33] I,II,10,468-487
[34] V tejto svojej básni sa sv. Gregor prihovára mladíkovi, pravdepodobne svojmu synovcovi Nikobulovi, a snaží sa upriamiť jeho pozornosť na cnosti, ktorými by mal vynikať skutočný muž.
Viac pozri BRODŇANSKÁ, Erika: *Cnosti očami Gregora Nazianzského a dnešnej doby*. – In: Patristická literatúra a európska kultúra. Zborník príspevkov z konferencie s medzinárodnou účasťou 29. marca 2008 v Bratislave. Bratislava, Teologická fakulta Trnavskej univerzity 2008, s. 107 – 121.
[35] Ako príklady uvádza kynických a stoických filozofov Diogéna zo Sinopy, Krata z Téb, Kleantha z Assu, aténskeho politika Aristida, či rímskeho konzula Gaia Fabricia Lascina.

a ako židmi, či kresťanmi[36]. Kým pohania si jednoduchý a skromný život ustanovili sami, bez nejakej nádeje, že ich niekam privedie, tí, čo verili v jediného Boha, boli ochotní zbaviť sa majetku, aby mohli byť spasení. Všetky autorom spomínané postavy však mali aj niečo spoločné. Vďaka svojej skromnosti, nezištnosti a jednoduchosti života boli slobodnými a nepútali ich, ani neobmedzovali pozemské statky.

Lakomci však v tomto zmysle slobodnými nie sú. Podliehajú „závislosti" a sv. Gregor z Naziánu si je vedomý ťažkosti „liečiť" ziskuchtivosť. Sám vraví, že pozná lieky na mnohé strasti (liekom na hlad je jedlo, na smútok rozum alebo priateľ, na žiaľ čas a pod.[37]), ale na lakomstvo a chamtivosť nie. Tu, ako hovorí, môže pomôcť jedine Boh[38]. Tieto Gregorove slová tvoria akýsi úvod k druhej časti básne *O ziskuchtivosti*, v ktorej sa sv. Gregor snaží boháčom ponúknuť „lieky" na hrabivosť. Ešte skôr však poukazuje na snahy „chorých" vyhnúť sa „liečbe". Na prvom mieste uvádza výhovorky a zámienky[39], ktoré boháči zvyknú používať ako dôvody, prečo sa práve ich „terapia" netýka. Najčastejšie sa odvolávajú na iných, ktorí robia to isté. Na druhom mieste ukazuje lakomcom, ako ľahko konajú bezprávie rôzneho druhu[40], pretože už prestali rozlišovať medzi dobrom a zlom. Často konajú zlo preto, lebo sa k ich duši ešte nedostali slová o Kristovom utrpení a o Božom milosrdenstve a nechápu, čo znamená. Tieto svoje verše Gregor postavil na Biblickom základe. Priamo korešpondujú so slovami z knihy Jób 15,22-25, ale tiež slovami Listu Hebrejom 5,12-14. Napokon lakomcov varuje a upozorňuje, že za všetko, čo vykonali, ich čaká odplata. Ako posledný z uhýbacích manévrov chamtivcov predstavuje sv. Gregor utajovanie, resp. skrývanie svojich hriechov a chýb. Tieto verše sú však zároveň aj volaním k nim. Vyzýva ich podobne ako apoštol Pavol Korinťanov (2Kor 9), aby dávali Bohu, čo je Božie, ale dávali aj chudobným zo svojho nadbytku a tí im potom bohato preukážu svoju vďaku. Vyzýva ich tiež, aby sa obrátili k Bohu, pretože hoci je sudcom, je zároveň aj otcom, ktorý odpúšťa.[41].

Na prchavosť pozemských vecí a existenciu „najvyššej spravodlivosti" upozorňuje sv. Gregor z Naziánu aj v básni I,II,40 *De rerum humanarum vanitate* (O márnosti ľudských vecí):

Tí, ktorí pletú siete ako pavúky
a tešia sa zo slabých stránok života,
nech skúsia, ako ľahko vánok rozhýbe

[36] Poukazuje na starozákonné i novozákonné postavy, ako sú napr. patriarcha Abrahám, Jakub, Jónadab, Eliáš, Ján Krstiteľ, či apoštoli.
[37] I,II,28,203-208a
[38] I,II,28,208b-210
[39] I,II,28,215-246
[40] I,II,28,250-304
[41] I,II,28,305-329

spleť sietí, čo sú slasťou pavúkov.
Vy, ktorí sedíte na trónoch jagavých
a pýšite sa svojou slávou prchavou,
na neodvratnú spravodlivosť najvyššiu,
čo nič jej neunikne, s bázňou pozrite.

Táto krátka báseň je napísaná v jambickom trimetri a zároveň je v rámci morálnej poézie Gregora z Naziánu v súbornom diele Patrologia Graeca zaradená na poslednom mieste. Je tak akousi bodkou, ktorá otvorene pripomína boháčom a lakomcom, aby nezabúdali na neodvratnosť smrti, pretože najneskôr vtedy predstúpia pred Božiu spravodlivosť.

V jambickom trimetri, ktorý je ľahko prispôsobiteľný rôznym náladám, zložil sv. Gregor aj ďalšiu zo svojich básní - I,II,35[42] *De philosophica paupertate* O filozofickej chudobe -, v ktorej priamo konfrontuje bohatstvo a chudobu prostredníctvom nemoci. Pýta sa, či je lepšie byť chorým, avšak bohatým a môcť sa liečiť liekmi, alebo byť chudobným bez liekov, avšak zdravým. Odpoveď asi nie je príliš ťažká a aj Gregor sám dáva prednosť chudobe, striedmosti a zdraviu pred bohatstvom a útrapami. Na ňu nadväzujúca báseň I,II,36[43] je nositeľkou rovnakej témy aj názvu. Je však napísaná v elegickom distichu.

Bohatstvo a chudobu stavia Gregor z Naziánu proti sebe i v básni *Porovnanie životov* (I,II,8). Už sme spomínali, že je napísaná vo forme dialógu medzi svetským a duchovným životom. Pred sudcom vedú spor o tom, ktorý z nich je lepší a znesiteľnejší pre rozumných. Jeden i druhý život využíva najrozličnejšie argumenty na svoju obhajobu a vyše 170 veršov (konkrétne verše 46 – 218) z celkového počtu 255 je venovaných práve plusom a mínusom vlastnenia či nevlastnenia majetku. Svetský život obhajuje bohatstvo, pretože ho zbavuje nepriateľov a prináša mu priateľov; duchovný život oponuje – vďaka chudobe nemá žiadnych nepriateľov (verše 46-55) a nemusí sa báť o svoje imanie (v. 56-73); boháč nie je na nikom závislý – v chudobe je najlepšie spoliehať sa na Boha a uniknúť tak pred lakomstvom a inými nástrahami(v. 74-90);

---

[42] *Máš radosť, roztopašník, chorý, z nadbytku?*
Máš okrem trýzní liek, čo zdolá choroby.
Je biedny tamten, ale striedmy. Blažený
je trikrát ten, čo nezná liek a choroby.
Ja bohatému, vášňou ujarmenému
pred biednym, umným mužom vtedy prednosť dám,
keď uprednostním šialenca a siláka
pred zdravým, ale predsa slabším človekom.

[43] *Predstav si: niekto ochorel ťažko a záplavou liekov*
útrapy svoje chce zmiesť; iný je zdravý sta buk,
nebltá pilulky žiadne. Nuž o kom z nich povieš: „Je šťastný?“
Ten zdravý, hovoríš ty; hovoria ostatní tiež.
Ten, ktorý žiada si málo, hoc vo veľkej chudobe žije,
skôr ako zbohatlík, ktorý zlato aj útrapy má.

bohatstvo predkladá na stôl vyberané lahôdky - chudoba chlieb so soľou, ktoré sú najväčšou delikatesou (v. 91-98); bohatý môže nachádzať potešenie v balzamoch, voňavkách, tanci, speve – duchovný život v nich však vidí pôvodcu hriechu a zla (v. 99-112). Napokon kladie svetský život svojmu protivníkovi otázku, či núdza je aj prevenciou pred chorobami a či dokáže nemocným poskytnúť primerané lieky. Duchovný život odpovedá dlhým (viac ako stoveršovým – v. 113-218) monológom. Netvrdí, že život v chudobe ochráni kohokoľvek pred neduhmi, avšak poukazuje na väčšiu odolnosť chudákov. Musia sa namáhať, trpieť páľavu, dážď i hlad, jedia jednoduchú stravu, ale vďaka tomu nepoznajú choroby spôsobené presýtením, prílišným hýrením, či nedostatkom pohybu. Nezožiera ich závisť a pýcha. Nie sú ľahkou korisťou hriechu, pretože pomoc a oporu nachádzajú u Boha.

V *Porovnaní životov* spojil sv. Gregor z Naziánu dve literárne formy. Na jednej strane je to forma sporu, ktorú poznáme z antického dramatického umenia (tzv. agón), keď sa dve strany za účasti zboru napádajú a snažia sa presadiť svoje vlastné stanovisko[44], a na strane druhej forma diatríby. Forma sporu, resp. porovnávania, bola používaná aj vo filozofii, najmä ak sa jednalo o otázky morálky. Relatívne často ju využívali kynickí a stoickí filozofi a nevyhýbali sa jej ani kresťanskí autori.[45] Gregor Nazianzský si ju vybral pre dialóg, ktorý vedú dva zdanlivo proti sebe stojace životy. Formu diatríby, opäť často používanú kynikmi a stoikmi, využil zas sv. Gregor v monológu duchovného života. Jeho slová sú, podobne ako v básni *Proti ziskuchtivosti*, jasné a názorné, prísne a presvedčivé. Zodpovedajú potrebám diatríby i akejkoľvek kázne všeobecne.

Gregor Nazianzský dokázal vo svojom poetickom diele skĺbiť prvky poézie s prvkami rečníctva a tiež dať ich do služieb morálky vďaka viacerým okolnostiam. Mal klasické vzdelanie a tak dobre poznal diela významných gréckych autorov (Homéra, Hésioda, či Euripida), antickú mytológiu i filozofiu. Často sa o nich opieral, používal ich metrá i slovnú zásobu. Okrem toho bol vynikajúcim rečníkom a ako taký vedel, že ak chce zaujať, jeho reč by sa mala vyznačovať živým spádom a brilantnými jazykovými ozdobami. Ako prvý z kresťanských autorov siahol dokonca po gnóme[46]. Pri písaní svojich gnómických sentencií sa pravdepodobne nechal inšpirovať v dnešnej dobe už menej známymi autormi, akými sú Naumachios a Fokylidés. Obaja boli gnómickými básnikmi a z ich diel sa nám zachovali len zlomky. [47]

---

[44] CANFORA, Luciano: *Dějiny řecké literatury*. Praha 2001, s. 133.
[45] WERHAHN, Heinz Martin.: *Gregorii Nazianzeni Συγκρισις βιων*. Wiesbaden 1953, s. 12.
[46] Gnóma je stručná sentencia, ktorá často obsahuje poučenie etického rázu.
[47] DAVIDS, H.L.: *De Gnomologieën van sint Gregorius van Nazianze*. Nijmegen – Utrecht 1940, s. 13.

Gregor z Nazianzu napísal štyri gnómické básne (I,II,30[48], 31[49], 32[50], 33[51]), v ktorých sa venuje rôznym etickým otázkam a učí, ako správne žiť. Nevynecháva ani otázku bohatstva a chudoby a všetkého, čo s nimi súvisí. Mnohé sentencie sú alúziami na myšlienky niektorého z antických autorov alebo na citáty zo Svätého písma. Tak napr. v básni I,II,32 vo veršoch 31-38 zdôrazňuje blahodárnosť vody oproti vínu, ktoré kalí myseľ a nezabúda spomenúť, že len nerozumný sa ženie, aby naplnil svoje brucho a prahne po rozkošníckej hostine. Opäť tu raz dáva do súvisu pôžitky boháčov a nerozum, pričom sa v jeho slovách súčasne odrážajú myšlienky kynikov[52] s myšlienkami didaktickej knihy Starého zákona, knihy Sirachovcovej[53]. O niekoľko veršov ďalej zas svojou sentenciou I,II,32,91-92 *„Aj múdrych hľadieť bokom dary presvedčia:// jak oká vtáky - zlato ľudí spútava.*“ upomína na starovekých autorov Platóna (Štát 390e) a Euripida (Médea 964b-965), avšak zároveň i na knihy Starého zákona (Sir 20,31; Ex 23,8; Deut 16,19).

Vo svojej gnómickej poézii použil sv. Gregor elegické distichon[54] (I,II,31) a jambický trimeter (I,II,30, 32, 33). Ak sa spätne pozrieme aj na ostatné morálne básne týkajúce sa bohatstva, resp. chudoby, zistíme, že sú takmer všetky napísané v jambickom trimetri. Gregor z Naziánu si ho zvolil snáď aj preto, že jambické verše sa zdali byť Grékom veľmi vhodné na rozprávanie. Jambické metrum je totiž prirodzeným rytmom gréčtiny, ktorá kladie prízvuk vždy na jednu z posledných troch slabík slova.[55] Vďaka svojej vzostupnosti je živé a svižné, vďaka dĺžke vážne a pokojné. Najstaršie jambické trimetre máme zachované v zlomkoch od Archilocha (7. stor. pr. Kr.), ktorý nimi skladal posmešné verše. Používal ich aj Solón a neskôr sa stal jambický trimeter veršom dialógov v tragédii a komédii. V jamboch sa mohla naplno prejaviť básnikova osobnosť, pretože dokázali vyjadriť celú škálu citov od lásky až k nenávisti, bývali posmešné, útočné i kritické.

---

[48] I,II,30 (PG 37, 908-910) *Versus iambici acrostichi secundum omnes alphabeti litteras sic dispositi, ut quilibet iambicus in adhortationem aliquam desinat* (Akrostich jambických veršov, v ktorom sú použité všetky písmená alfabéty tak, že každý jamb je určený na povzbudenie)
Bohatstvu a chudobe je venovaná v poradí štvrtá sentencia, ktorá hovorí, že byť chudobným je síce ťažké, avšak horšie je mať nadbytok nečestne.

[49] I,II,31 (PG 37, 910-915) *Distichae sententiae* (Dvojveršové sentencie)

[50] I,II,32 (PG 37, 916-927) *Aliae generis eiusdem sententiae* (Iné dvojveršové sentencie)

[51] I,II,33 (PG 37, 927-945) *Tetrastichae sententiae* (Štvorveršové sentencie)

[52] Porov. napr. Diogenés Laertius: Vitae philosophorum VI, 31; VI, 90; VI, 105.

[53] Porov. Sir 31,12-42

[54] Elegické distichon je dvojveršie charakteristické pre elégiu (žalospev) a epigram (krátka, vtipná, obyčajne satirická báseň, ktorá stručne a duchaplne vyjadruje adresnú myšlienku o veci, osobe, či nejakej životnej pravde). Skladá sa z daktylského hexametra a daktylského pentametra.

[55] WYSS, Bernhard von: *Gregor von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts.* - In: Museum Helveticum, 1949, Vol. 6, s. 192.

Sv. Gregor z Naziánu dokázal formu jambického trimetra, ktorú si zvolil pre vyššie spomínané morálne básne, naplniť aj príslušným obsahom. Otvorene a kriticky dvíha svoj hlas proti bohatstvu, ktoré je sprevádzané lakomstvom a chamtivosťou. Vehementne vyzdvihuje chudobu spolu so striedmosťou a odriekaním, pretože práve oni napomáhajú ľuďom udržiavať svoje túžby v medziach rozumu a nezísť zo správnej cesty na cestu hriechu. V tomto zmysle otvára priestor aj lakomcom. Nežiada ich, aby sa zbavili svojho majetku, ale aby prestali na neho hľadieť ako na modlu, aby mu prestali podriaďovať svoj život a myšlienky. Žiada len to, aby zamerali svoj pohľad na Boha.

Veľmi jasne tieto svoje myšlienky zhrnul v epilógu svojej básne *Proti ziskuchtivosti* (I,II,28,370-379):

Tak koniec kázne. S chvením prijmi príhovor.
Hoc mnohým vravia „zlí" a oni ozaj zlými sú,
ten modloslužobníkom seba volá sám
- a väčšej biedy nieto v ľudskom živote! -,
kto nevie iné nič len mince počítať:
bo ľahko hockto trpiac týmto neduhom,
ak príde možnosť, čo zisk vášni prinesie,
aj Chamos – ohavu, či prepych bude ctiť.
Nuž zmeťme, zmeťme naše modly, ctime si
len jediného Boha, čo ho poznáme.

Sv. Gregor vo svojich veršoch pripomína, že šťastný život nezávisí na majetku a jeho množstve; poukazuje na potrebu obrátiť sa od mamony k Bohu, obrátiť sám seba. Medzi riadkami však môžeme čítať i to, aké potrebné a dôležité je byť otvorenými a vnímavými aj na potreby druhých. Hoci sú to myšlienky staré viac ako desať storočí, predsa sú aktuálne i dnes. Veď v rovnakom duchu reagoval na sociálnu nerovnosť aj Ján Pavol II. vo svojej encyklike *Sollicitudo rei socialis*. Je výzvou, aby sme „presvedčení o vážnosti prítomnej chvíle a o príslušnej osobnej zodpovednosti uplatňovali v praxi opatrenia, ktoré nám vnuká solidarita a uprednostňujúca láska k chudobným; a to osobným a rodinným životným štýlom, správnym užívaním majetku, občianskou spoluprácou, príspevkom k hospodárskym a politickým riešeniam a vlastným úsilím v národných a medzinárodných oblastiach." [56] Ján Pavol II, Sväté písmo, Gregor z Naziánu spolu s ďalšími cirkevnými otcami tak jednohlasne zdôrazňujú, že dôstojnosť ľudskej osoby, ktorá je nezničiteľným obrazom Boha Stvoriteľa, vyžaduje predovšetkým vnímavosť na potreby druhých a obrátenie sa k Bohu.

[56] JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, 47. [on line]. [Citované 8.9.2009] Dostupné na: http://www.kbs.sk/?cid=1117276830.

Zoznam použitej literatúry:

ALEXANDRIJSKÝ, Klement: *Který boháč bude spasen?* Prel. M. Recinová. Olomouc 2008. 69 s.

ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Prel. A. Kříž. Praha 1937. 305 s.

BEUCKMANN, Ulrich: *Gregor von Nazianz: Gegen die Habsucht (Carmen 1,2,28).* Einleitung und Kommentar. – In: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz. 6. Band. Paderborn-München-Wien-Zürich 1988. 136 s.

BONDY, Egon: *Antická filosofie 3*. Praha 1994. 190 s.

BRODŇANSKÁ, Erika: *Cnosti očami Gregora Nazianzského a dnešnej doby*. – In: Patristická literatúra a európska kultúra. Zborník príspevkov z konferencie s medzinárodnou účasťou 29. marca 2008 v Bratislave. Ed. H. Panczová. Bratislava, Teologická fakulta Trnavskej univerzity 2008. 183 s.

BURIAN, Jan: *Římské impérium*. Praha 1994. 236 s.

CANFORA, Luciano: *Dějiny řecké literatury*. Praha 2001. 893 s.

DAVIDS, H.L.: *De Gnomologieën van sint Gregorius van Nazianze*. Nijmegen – Utrecht 1940. 164 s.

DĚJINY *Byzance*. Praha 1994. 529 s.

HOMÉROS: *Odysseia*. Prel. M. Okál. Bratislava 1966. 562 s.

JÁN PAVOL II., *Sollicitudo rei socialis,* 47. [on line]. [Citované 8.9.2009] Dostupné na: http://www.kbs.sk/?cid=1117276830.

KRAFT, Heinrich: *Slovník starokřesťanské literatury*. Prel. J. Kaplan. Kostelní Vydří 2005. 319 s.

MIGNE, J.P.(ed.): *Patrologiae cursus completus*, series graeca. Zv. 37. Paris 1857 – 1866.

PLATON*: Dialógy. Zv. I.* Prel. J. Špaňár. Bratislava 1990. 920 s.

ŠPIDLÍK, Tomáš: *Úvodné slovo k českému vydání*. In: KRAFT, Heinrich: Slovník starokřesťanské literatury. Kostelní Vydří 2005. 319 s.

SVÄTÉ *Písmo Starého i Nového Zákona*. Rím 1995. 2623 s.

WERHAHN, Heinz Martin: *Gregorii Nazianzeni Συγκρισις βιων*. Wiesbaden 1953. 104 s.

WYSS, Bernhard von: *Gregor von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts*. - In: Museum Helveticum, 1949, Vol. 6, s. 177 - 210.

Neokatechumendátna cesta – pozvanie na katechumenátnu formáciu po krste

JÁN ĎURICA
Trnavská univerzita, Teologická fakulta
Katedra pastorálnej teológie, liturgiky a kánonického práva

Résumé: *One of the greatest problems of our era is secularization and faith crisis. Every era needs its own efficient remedy to dangerous diseases. A successful remedy to the problem of modern secularization is reacquisition of solid faith and its confession. Neocatecumanate seems to be a very efficient mean of a renewal of individuals and families by means of reinitiation. The reinitiation is inspired by a multistage catecumanate of the first church. This step was done by the Vatican II and the Holy Spirit in the same time brought to life a charismatic Way that allowed creating the communities of all ages. This movements takes place by means of emergence of charismas in the communities as for example cathecists, cantors, and itinerants. Evangelizing families are willing to assume the mission in the most difficult conditions and right there is about 600 families. The emergence of new spiritual vocations. During the large meetings with Kiko steps up about 2000 young men for priesthood and about 1500 young women join the strict religious orders. This is the basis of foundation of new seminaries Redemptoris Mater, right now about 75. Brothers and sisters of communities are willing to join the popular missions in the streets, in order to invite to faith the people who are far from it or who want to confirm themselves in it. This form of new evangelization is another for of putting in practice the missionary invitation of all baptized (Mt 28:19ff).*

Key words: *Baptism. Catechumenation. Reiniciation. Rediscovery. Neocatechumeation. Faith. Charisma.*

Dnešná existenciálna situácia

Jedným z najvážnejších problémov našej doby je sekularizácia a kríza viery. Mnohí sa pýtajú, kto nám pomôže vyriešiť ťažké položenie, v akom sa nachádzame: neistotu jednotlivcov, trápenia v rodinách,

preťaženosť, krutosť podnikania, násilnosti, vraždy, dezorientáciu kultúry, problémy v školstve, rozorvanosť v politickom živote, situáciu ľudí, ktorí sa zo dňa na deň ocitli bez práce alebo na ulici, opustenosť a samotu mnohých, ktorí nevidia východisko, plytkosť tradičnej viery, duchovného života a mnohé iné biedy.

Celé dejiny spásy ukazujú, kde je príčina tejto biedy a kde možno nájsť liek a východisko. Príčina je v hriechu a východisko je v návrate k Bohu a k plnej jednote s ním, ako hovorí sv. Augustín: „Keď je Boh na prvom mieste, všetko je na svojom mieste." On sa nám prihovára tak cez svoje Slovo, ako aj cez udalosti života. V každej dobe, aj dnes, povoláva ľudí, ktorým dáva vidieť do vnútra problémov a predkladá riešenie. Po Zjavení na prvom mieste je to Učiteľský úrad Petra. Pápež, ako prorok našej doby, spolu so svojimi spolupracovníkmi dáva na všetky otázky primeranú odpoveď v encyklikách, apoštolských exhortáciách a príhovoroch. V jednote s ním uprostred Cirkvi, ktorá má byť sviatosťou spásy pre všetky národy, Duch Svätý vzbudzuje charizmy u jednotlivcov aj v spoločenstvách rozličných hnutí pre záchranu z tejto zložitej a komplikovanej situácie.

Hnutia ako odpoveď Ducha Svätého na dramatické výzvy dneška. Na vigíliu Turíc 30. mája 1998 pred skoro polmiliónovým zhromaždením 56 hnutí z celého sveta v Ríme Svätý Otec Ján Pavol II. povedal, že hnutia sú odpoveďou, ktorú vzbudil Duch Svätý na dramatické výzvy konca tisícročia. Jedným z týchto duchovných prúdov je aj neokatechumenátna cesta, ktorá cez obnovu a osobné prežívanie krstu má pomôcť ľuďom každého veku, stavu a povolania objaviť zmysel života a úlohu v Cirkvi aj vo svete.[1]

Reiniciácia – liek na rakovinu duše našej doby

Každá doba potrebuje účinný liek na nebezpečné choroby. Na veľký problém súčasnej sekularizácie je tým liekom nadobudnutie pevnej viery. Jeden z veľmi účinných prostriedkov na obnovu jednotlivcov aj rodín je neokatechumenátna cesta, ktorá môže účinne napomôcť duchovnú obnovu vo farnosti, čo si tak veľmi želajú predstavitelia Cirkvi a po ktorej túžia aj veľmi mnohí ľudia, ale tá účinnosť nám nejako uniká. Výbornou pomocou tu môže byť ponuka, ktorú nám odporúča Svätý Otec cez reiniciáciu.

Návrat ku prameňom prvotnej Cirkvi na Druhom vatikánskom koncile spočíva práve aj v obnovení cesty iniciácie po etapách, pred krstom dospelých. Je to predovšetkým opravdivá cesta iniciácie pre tých, čo nikdy neputovali po ceste kresťanskej viery. Ale už pri príprave dekrétu Ad gentes, o misijnej činnosti Cirkvi, kardinál Karol Wojtyła pripomenul, že pojem kresťanská iniciácia by sa mal rozšíriť aj na pokrstených, ktorí

[1] *Nové mesto, časopis hnutia Fokolare*. ročník 7, l998, č. 4, Bratislava1998, str.: 11 - 18.

dostali iba nedostatočnú iniciáciu, a tak sa paralelne s obnovením iniciácie zrodil aj pojem „reiniciácia".

Potom od Evangelii nuntiandi[2] po vydanie Catechesi tradendae upravuje Cirkev katechumenátnu metodiku pre veľký počet ľudí, čo prijali krst, ale žijú na okraji kresťanského života. Tento veľký počet mladých i dospelých má akú-takú vieru, ale bez základu, alebo sa im ich viera v terajších pomeroch javí už v odlišnom svetle oproti tej, ktorú dostali v detstve.

Posynodálna apoštolská exhortácia Catechesi tradendae podrobnejšie špecifikuje, ktorí pokrstení potrebujú túto reiniciáciu: pokrstení v kresťanských krajinách – tí, čo nemohli prehĺbiť svoju vieru, tí, ktorí spoločensky žijú v kresťanskom prostredí, ale neboli nikdy vychovávaní vo viere. Podľa Jána Pavla II. títo všetci sú ako dospelí v skutočnosti katechumenmi.

Počiatky katechumenátu

„V apoštolských časoch bol krst udeľovaný hneď po vyznaní katolíckej viery (Sk 2,41; 8,37). Neskôr a to už možno dokázať v 2. storočí – mu už predchádzalo dostatočne dlhé vyučovanie so skúšobným obdobím, ktoré trvalo od dvoch do troch rokov[3]. Tí, ktorí sa nachádzali v tejto kategórii, boli nazývaní katechumeni (katechoúmenoi, audientes – počúvajúci), pretože museli byť poučení o pravdách viery. Názov nachádzame po prvý raz u Tertuliána, ale vec bola známa už u sv. Justína[4]

Podľa toho, čo nám zanechal Hypolit (Trad. apost. 40 – 45), okolo roku 220 existoval v Ríme už organizovaný katechumenát. V tomto období, okrem mimoriadne urgentných prípadov, bol krst vysluhovaný dva razy za rok – na veľkú noc a na Turíce, alebo presnejšie na vigíliu týchto sviatkov. V prvom období sa zaužívalo krstiť v živej vode (prúdiacej; Did 7.1) prameňov riek alebo v morí neskôr tiež v špeciálnych cirkevných stavbách (baptistériá, kúpele), vysluhovateľom bol biskup, alebo z jeho poverenia kňaz alebo diakon, v čase núdze taktiež laici (Tertulián, De bapt. 17). Pravidlo predpisovalo trojité ponorenie, pre chorých (baptizmus clinicorum) alebo v prípade, že ponorenie by nebolo možné pre iné dôvody, stačilo poliatie alebo pokropenie."[5]

Táto dôkladná príprava na krst a ostatné sviatosti kresťanského zasvätenia vychovávali na plne uvedomelé prežívanie prijatého nadprirodzeného organizmu – milostí, vliatych čností a darov Ducha Svätého.

---

[2] PAVOL VI. *Evangelii nuntiandi*. Rím : SÚSCM 1978.
[3] HYPOLIT: *Apoštolská tradícia 42*; koncil v Elvíre kánon 4.42.
[4] JUSTÍN: *Apol* I, 61.
[5] DOLINSKÝ, J.: *Dejiny Cirkvi prvý diel Kresťanský starovek*. Bratislava : Trnavská univerzita 1996, s. 70.

„Sväté písmo a Didaché (kap. 7) popri formule krstu, nespomínajú, že sa používa voda, ale od začiatku 3. storočia Tertulián a Hypolit podčiarkujú rozličné významné ceremónie, ktoré sprevádzali krstný úkon alebo mu predchádzali: poznačenie znakom kríža, zrieknutie sa diabla, exorcizmus a exorcistiské pomazanie olejom, recitovanie vyznania viery, prísľub vernosti Kristovi, pomazanie ‚olejom poďakovania'. Ku krstu, ktorý bol tiež nazývaný ‚osvietenie', ‚pečať', ‚znovuzrodenie', sa bezprostredne pripájali birmovanie a účasť na božskej obete, Eucharistii. Po svätom prijímaní sa dávala novopokrstencom zmiešanina mlieka a medu, jedlo novorodencov[6] jeho používanie netreba odvodzovať od pohanských mystérií, lebo jeho používanie nachádza svoj základ v Biblii (Ex 3,8.17; 1 Pt 2.2.3). Počas ôsmich dní krstných slávností sa novokrsrtenci obliekali do bielych šiat; a pretože sa šaty odkladali v nedeľu po Veľkej noci, na Západe táto nedeľa dostala meno *Dominca in albis*, na Východe v gréckej Cirkvi bola nazvaná *Nová nedeľa*. O krstných rodičoch nám už hovorí Terulián".[7]

Obnovenie katechumenátu po Druhom vatikanskom koncile.

Druhy vatikánsky koncil, ktorý mal pastoračný rozmer, priniesol pod vplyvom Ducha Svätého veľa vzácnych perspektív. Medzi nimi veľmi dôležité miesto má obnovenie katechumenátu, ktorý bol na počiatku podstatnou súčasťou niekoľko ročnej prípravy na prvú a najdôležitejšiu sviatosť uvádzajúcu do viery a Kristovej Cirkvi. Po Milánskom edikte, keď Cirkev po dlhých prenasledovaniach získala slobodu a boli prijaté celé národy, táto forma prípravy na krst prestala a zmenila sa na iné spôsoby. Pápež Pavol VI. nariadil, aby bol znovu obnovený dlhodobý katechumenát ako bol v prvotnej Cirkvi. Čo sa aj stalo a koncil to predložil v Konštitúcii o posvätnej liturgii: „Treba obnoviť viacstupňový katechumenát dospelých a uviesť ho do praxe podľa úsudku miestneho ordinára. Tým sa má dosiahnuť to, aby sa čas katechumenátu určený na primerané poučenie posväcoval posvätnými obradmi, slávenými v istom časovom poradí."[8]

V tomto zmysle začala Posvätná kongregácia pre bohoslužbu s prepracovaním dovtedajších obradov, ktoré boli uvedené dekrétom zo 6. januára 1972. „Druhý všeobecný vatikánsky koncil nariadil prepracovať obrad krstu dospelých a rozvrhnúť na niekoľko stupňov tak, aby sa čas katechumenátu, určený na primeranú prípravu, mohol posväcovať posvätnými obradmi, ktoré sa majú sláviť v po sebe nasledujúcich obdobiach. Koncil zároveň stanovil, aby sa vzhľadom na obnovený katechu-

[6] TERTULIÁN: *De cor. 3*; *Adv. Marc* I,14; Hypolit, *Trad apost.* 46.
[7] TERTULIÁN: *De bapt* 18.
[8] DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Sacrosanctum concilium* 64: http://www.kbs.sk/?cid=1118489066.

menát prepracoval aj slávnostný i jednoduchý obrad krstu dospelých. Podľa týchto smerníc Posvätná kongregácia pre bohoslužbu zostavila *Ordo initiationis christiane adultorum* (OICA) *Obrad uvedenia dospelých do kresťanského života* a schválil ho pápež Pavol VI. 6. januára 1972."[9] Dekrét Konferencie biskupov Slovenska (KBS) predstavuje situáciu tej doby: „Slovenská liturgická komisia začala postupne prekladať obrad krstu dospelých, aj keď nebola v časoch náboženského útlaku nádej na vydanie celej knihy. V roku 1979 sa podarilo zverejniť, iba v Direktoriu, jednoduchší obrad uvedenia dospelých do kresťanského života, ktorý na základe osobitnej právomoci schválil na dočasné používanie vtedajší predseda SLK Mons. Ján Pásztor. Roku 1987 mal už vtedajší propredseda Mons. Vincent Malý celé dielo pripravené na schválenie, ale štátne úrady to nepovolili. *Obrad Uvedenia dospelých do kresťanského života* v slovenskom jazyku potvrdila Kongregácia pre bohoslužbu a disciplínu sviatostí 28. decembra 1990 pod č. CD 491/90."[10] Nariaďujúcim dekrétom Konferencie biskupov Slovenska, ktorý podpísali Ján Chryzostom kardinál Korec, nitriansky sídelný biskup, predseda KBS a Mons. Vladimír Filo, svätiaci biskup, predseda Slovenskej liturgickej komisie sa toto typické a úradné vydanie v slovenskej reči malo používať ihneď ako bude k dispozícii.

Duch Svätý počas Druhého vatikánskeho koncilu vzbudil aj charizmu Neokatechumenátnej cesty, ktorá nadväzuje na dlhodobú prípravu v prvotnej Cirkvi a to v dvoch podobách. Prvú ako prípravu na krst s ďalšími sviatosťami kresťanského zasvätenia a druhú ako znovuobjavenie krstu pre tých, ktorí už túto sviatosť prijali, ale ju primerane nechápu, alebo neuvádzajú do života. Teda katechumenát robený po prijatí sviatosti krstu je neokatechumenát[11]

Cirkev 20. storočia obnovuje katechumenát

Myšlienka podnietiť rozličné metódy kresťanskej iniciácie pre veľký počet pokrstených, čo vôbec nedostali výchovu vo viere, sa najvýraznejšie nastolila aj na synode biskupov o katechéze. Na nej sa konštatovalo, že proces katechizácie musí mať katechumenátny charakter. Podľa synody model každej katechézy je katechumenát: je to také formovanie obráteného na vieru, ktoré vedie k vyznávaniu viery.

Štvrtá kapitola *Ordo initiationis christianae adultorum* (OICA) umožňuje dve odlišné situácie: situáciu kresťanov už pokrstených, ktorí

[9] *Obrad uvedenia dospelých do kresťanského života*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha 1995, s. 10. Dekrét Posvätnej kongregácie pre bohoslužbu. Prot. č. 15/72.

[10] KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Obrad uvedenia dospelých do kresťanského života*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha 1995, s. 6. Dekrét Konferencie biskupov Slovenska. Č. 1/91.

[11] Porov.: KYSELICA, J. SJ: *Obnova farnosti cez neokatechumenát*. Príloha IX. Trnava : Dobrá kniha 1998, s. 33-72.

nedostali katechézu a neprijali sviatosti, a situáciu katechumenov v pravom zmysle slova.

Štvrtá kapitola sa odvoláva na odlišnú situáciu, keď hovorí, že pokrstení už boli uvedení do Cirkvi. Ich postavenie je odlišné od postavenia nepokrstených, lebo oni už prijali sviatosti a následne čnosti viery, nádeje, lásky a celý nadprirodzený organizmus. Cieľom reiniciácie má teda byť uvedomenie si krstu, slobodné rozhodnutie a ozajstné integrovanie sa do Cirkvi. Lebo ak pokrstený svoj krst nechápe, môže sa stať aj opak. Pri istej príležitosti na otázku položenú snúbencovi pred sobášom, či verí v Boha, odpoveď znela: „Nie. Čo ja môžem za to, že ma dali pokrstiť?"

Na druhej strane, „krst sa nemôže opakovať": príslušnosť ku Kristovi a k Cirkvi sa nemôže zrušiť alebo úplne stratiť, aj keď pokrstený nie je vychovávaný vo viere, alebo nežije podľa prikázaní viery, alebo sa jej zriekol. V takomto prípade treba skôr hovoriť o katechéze po krste, s katechumenátnym postupom. Tento postup by mal obsahovať reevanjelizáciu na spôsob predkatechumenátu v prípade veľkého počtu vzdialených, nepraktizujúcich alebo ľahostajných kresťanov.

Práve vzťah reiniciovaní – pokrstení a iniciovaní – nepokrstení je veľmi blízky vzhľadom na cestu, ktorou sa postupuje. Metódu môžeme definovať ako postupné predstavovanie kresťanského tajomstva, prispôsobené mentalite a duchovnému stavu katechumena. Zvyčajne sa to označuje ako kresťanská cesta katechumenátneho typu. Táto metóda je nanovo objavená ako najvhodnejšia cesta i dnes pre opravdivú a hlbokú katechézu.

Reiniciácia sa javí ako výslovná a naliehavá nutnosť dneška, a to nielen preto, že je veľký počet pokrstených novo pohanských kresťanov, ale aj preto, že v našej Cirkvi zatiaľ nemáme naplno rozvinuté primerané štruktúry iniciácie v praxi.

Cirkev musí vyvíjať úsilie o evanjelizáciu a pre iniciáciu predkladá inšpiráciu v OICA a tak otvára nové katechumenátne priestory. Máme vzácnu liturgickú knihu: Ordo initiationis christianae adultorum a teraz ju len treba uvádzať do života.

Boh ako najlepší Otec nenechá svoje deti topiť sa v biede. Prichádza na pomoc cez jednotlivcov. V krajne krízovom existenciálnom zápase maliara Kika Argüella pomáha nielen jemu ako jednotlivcovi, ale aj celej Cirkvi v objavení hodnoty krstu cez obrátenie. On pochopil pápeža Pavla VI., keď poukázal na dôležitosť katechumenátu, so zdôraznením, že ak sa nerobil pred krstom, treba ho robiť aj po krste. Kiko so svojím ekipom sa stáva iniciátorom neokatechumenátnej cesty po Druhom vatikánskom koncile, v ktorej ponúka spôsob na dosiahnutie zrelej viery po etapách cez návrat ku krstu, ktorý je prameňom skutočnej a trvalej sily života.

Čo je neokatechumenátna cesta

Je to pozvanie na cestu obrátenia, cez ktorú osobne možno odkryť bohatstvá krstu. Súčasný proces sekularizácie priviedol mnohých ľudí k tomu, že opustili vieru a Cirkev.

Neokatechumenátna cesta si nenárokuje utvárať pre seba akési hnutie, ale chce pomôcť diecézam a farnostiam otvoriť cestu uvedenia, ktorá by slúžila na evanjelizáciu súčasného človeka. Treba poznamenať, že pápež Ján Pavol II. vo svojom liste Mons. Cordésovi, podpredsedovi pápežskej rady pre laikov, poverenému „ad personam" pre apoštolát neokatechumenátnych spoločenstiev, 30. augusta 1990 hovorí*: „Uznávam neokatechumenátnu cestu ako cestu katolíckej formácie, platnú pre spoločnosť a dnešné časy"* a želá si *„aby bratia v episkopáte doceňovali a napomáhali, spolu so svojimi presbytermi, toto dielo pre noví evanjelizáciu"*. Je teda nástrojom v službe biskupov a farárov, aby znovu priviedli k viere mnohých ľudí, ktorí vieru opustili.

V prvotnej Cirkvi, uprostred pohanstva, ak sa chcel niekto stať kresťanom, musel robiť cestu formácie, ktorá sa volala „katechumenát", zo slova „catecheo", čo znamená „rozozvučím" a „počúvam". Ale môžeme sa opýtať: Čo počúvať? Nie iba Boha, ktorý hovorí v Písme. Katechumen je ten, kto sa naučil počúvať Boha hovoriaceho aj v našej histórii. Medzi východnými náboženstvami, ktoré sa usilujú prekonať utrpenie, utiekajúc sa ku transcendentnosti technikami modlitby (ako je filozofia zen, thao, alebo aj samotný budhizmus) a oddeľovaním posvätného od svetského v prirodzenej nábožnosti na Západe, ktoré spôsobuje rozvod medzi náboženstvom a životom, je veľká revolúcia kresťanstva vo vtelení, t. j. Boh sa stáva človekom v konkrétnych dejinách ľudí.[12]

Otcovia hovoria, že to, čo sa pridáva kresťanovi, nie je pokora, poslušnosť, alebo samotná svätosť, ale *rozlišovanie*, bez ktorého neexistuje ani pokora, ani poslušnosť, ani svätosť. Čo rozlišovať? Pôsobenie Boha v našej histórii. Rozlišovať klamstvá démona (porov. Gn 3), prečo sa prihodia určité fakty, aký majú zmysel... Teda, toto znamená obnovenie pokrstného neokatechumenátu. Kristus povie Samaritánke: „Ver mi, žena, že prichádza hodina, keď sa nebudete klaňať Otcovi ani na tomto vrchu, ani v Jeruzaleme... Ale prichádza hodina, ba už je tu, keď sa praví ctitelia budú klaňať Otcovi v Duchu a pravde. Lebo sám Otec hľadá takých ctiteľov." V uvedení do kresťanstva katechumen objaví, že my sme pravým chrámom a tak náš život je liturgiou svätosti a knihou obradov je Kniha žalmov. Katechumenát v prvotnej Cirkvi bol však predovšetkým formovaný syntézou so Slovom, zmenou života a liturgiou. Prvotná Cirkev mala najprv kerygmu, čiže ohlasovanie spásy. Toto ohlasovanie evanjelia robili putujúci apoštoli, ako boli Pavol a

[12] Porov.: ARGÜELLO, K.: Kiko Argüello hovorí o neokatechumenáte: *Cesta znovuobjavenia krstu*. In: *30 GIORNI 1997*, No. 11, nov.

Silas, a u tých, čo ho počúvali, vyvolávalo morálnu zmenu. Zmenili život pomocou Ducha Svätého, ktorý sprevádzal apoštolov. Táto zmena života bola spečatená a posilňovaná skrze sviatosti a vernosť hlavnému prikázaniu lásky.[13] Konkrétne, krst sa dával po etapách. Neokatechumenátna cesta chce znovu získať toto „nosenie plodu", túto syntézu kerygmy, zmeny života a liturgie.[14]

Prečo sa katechumenát po krste volá neokatechumenát?

Pretože sa predkladá v podstate pokrsteným ľuďom, ktorí však nemajú dostatočnú kresťanskú formáciu. Aj v Catechesi tradendae sa potvrdzuje, že situácia veľkého množstva kresťanov vo farnostiach dnes je vlastne situáciou „takmer katechumenov". Stačí si len pomyslieť, ako sú veľmi potrebné katechézy v Cirkvi. Je naliehavé objaviť, čo znamená byť kresťanom, čo znamená dostať život večný a čo znamená, že Kristus zvíťazil nad smrťou. Nie je to isté stretnúť Krista, alebo nestretnúť ho. Človek, ktorý nestretol Krista, sa neustále nachádza pred udalosťami smrti, ktoré ho obmedzujú a na ktoré si nevie dať odpoveď, lebo ani jeden človek nepremohol smrť. Kto ho stretol a prijal z neba Ducha Svätého, má vo svojom vnútri večný život, víťazstvo Krista nad smrťou, čo mu dovoľuje čeliť udalostiam novou formou, to znamená: prejsť ponad smrť. Je to úžasný dar. Keď nás krstili, pýtali sa nás: „Čo žiadaš od Božej Cirkvi?" Odpoveď: „Vieru." A ďalej: „Čo ti dá viera?" „Život večný." Toto nie je len aby sa povedalo. Večný život je v nás. Sv. Ján hovorí: „Kto opovrhuje bratom, je vrah, a nijaký vrah nemá večný život." Viera ti dovolí nielenže nepohŕdať bratom, ale aj milovať nepriateľa. My hovoríme: „Ty si kresťan? Ukáž mi, že máš večný život." A ako sa to konkrétne preukazuje? V čom? Na ceste sa toto overuje postupne po etapách a skrutíniách, podľa praxe vlastnej prvotnému katechumenátu, na čo dnes rovnako poukazuje *Obrad uvedenia dospelých do kresťanského života*, ktorý vo štvrtej kapitole potvrdzuje, že táto cesta, tieto etapy môžu byť takisto aplikované už na pokrstených, čo neboli dostatočne katechizovaní, alebo neboli birmovaní.

Sme ponorení do multimediálnej kultúry, technológie audiovízie. Podľa štatistík, veľa ľudí trávi v priemere tri hodiny a štyridsať minút denne pred televízorom. V niektorých krajinách Ameriky je to až deväť hodín. Ak sa urobí seriózna analýza obsahov, ktoré každý prijíma z filmov, televíznych noviel, predstavení, okrúhlych stolov atď., čo z toho vyjde? To, že konkrétny človek prijíma denne celé hodiny neustále

[13] Porov.: ĎAČOK, J. SJ *Špeciálna morálna teológia*. Bratislava : Dobrá kniha pre Aloisianum 1996. MRÁZ, M.: *Špeciálna morálna teológia Dekalóg*. Bratislava : Dobrá kniha pre Aloisianum 1996.

[14] Porov.: ĎURICA,J.: *Neokatechumenátna cesta a obnova farnosti*. In: Viera a život 2001 č. 3.

antropológiu súčasného sveta, dalo by sa povedať „katechézu" často protirečiacu Zjaveniu.

Pravá výzva tretieho tisícročia je v tom, čo by sme mohli nazvať „antropologickou revolúciou", ktorá nás zaplavuje aj na podprahových úrovniach hodnotami proti kresťanskými. Pojmy ako príroda, telo, sexualita, rodina, hriech... už nemajú kresťanský obsah.[15] Ako odpovie na toto všetko Cirkev, keď v našich farnostiach pre väčšinu kresťanov takmer nič iné neexistuje, len nedeľné omše?

Kde je možné počúvať katechézu, dostať informáciu, ktorá môže odporovať tejto kultúre? Ak nezačneme serióznu výchovu k viere, nakoniec budeme myslieť presne tak, ako nám to nanucujú komunikačné prostriedky. Iba dospelá viera môže dnes odpovedať na skutočnosť sekularizácie, ktorá nás obklopuje.

Hoci sa Neokatechumenát radí medzi hnutia iniciátori Cesty hovoria, že sa necítia byť hnutím, ale kresťanskou iniciáciou po krste, ktorá sa vo farnosti otvára a končí, sformujúc dospelých kresťanov. Bratia, ktorí prešli toto neokatechumenátne putovanie a ukončili ho, neutvoria nejakú asociáciu alebo kongregáciu alebo niečo podobné, ale sú to dospelí kresťania vo farnosti, ktorí naďalej pomáhajú v pastorácii biskupovi. Samozrejme, malé spoločenstvo ako také nezmizne, pretože ono je dnes záchranou rodiny.

Kardinál Ratzinger vo svojej knihe Soľ zeme nedávno napísal, že dnes je veľmi ťažké žiť vieru samým, a pozval Cirkev otvoriť cestu viery v malých spoločenstvách, kde si kresťania pomáhajú a vzájomne sa podporujú. Takisto Svätý Otec Ján Pavol II. v liste, ktorý poslal Mons. Pavlovi Jozefovi Cordésovi, uznáva neokatechumenátnu cestu ako vovedenie do kresťanstva pre dospelých katechumenátneho typu a nepremieňa ho na rehoľu, na asociáciu, alebo hnutie. Viackrát sa v histórii Cirkvi pokúšali muži a ženy žiť ducha evanjelia v Božom ľude bez toho, aby sa museli ohraničiť v reholi. Azda na to nebol zrelý čas.

Ale dnes, po Druhom vatikánskom koncile, situácia súčasného ateizmu a sekularizácie stavia Cirkev do pozície, v ktorej je potrebné obnovenie katechumenátu tak pre nepokrstených, ako aj pre pokrstených v detstve, pretože každý potrebuje odkryť bohatstvo svojho krstu. Tiež Pavol VI. pri prvom stretnutí, ktoré mal s Cestou v roku 1974, povedal: „Žiť a rozvíjať toto «prebudenie» je to, čo vy voláte formáciou „po krste", ktorá bude môcť obnoviť v dnešných kresťanských spoločenstvách tie účinky zrelosti a prehĺbenia, ktoré boli v prvotnej Cirkvi realizované v období prípravy na krst.

Vy ho prinášate teda: predtým, alebo potom, povedal by som, je druhoradé. Fakt je, že cielite na autentickosť, plnosť, dôslednosť a

[15] Porov.: MATULÍK, J., CSONTOS, L.: *Úvod*. In: MATULNÍK, J.: Analýza religiozity katolíkov na Slovensku. Trnava : Dobrá kniha pre TF TU 2008, s. 9 - 14.

úprimnosť kresťanského života. A toto je obrovská zásluha, ktorá nás nesmierne teší..."

Ako sa rodí konkrétne neokatechumenátne spoločenstvo?

Ak si farár praje začať Cestu, nadviaže kontakt s farnosťou, v ktorej existujú neokatechumenátne spoločenstvá. Predstavia mu Cestu a ak prijme, pošlú mu katechistov, ktorí povedú neokatechumenát v spojení s ním. Ekipy katechistov sú vždy zložené z kňaza, ktorý je ručiteľom pravovernosti a ekleziality ohlasovania, ďalej z jedného alebo dvoch manželských párov a jedného mladého človeka. Katechisti hovoria s presbytermi, s farskou radou, potom sa stretnú s hnutiami prítomnými vo farnosti a napokon pri nedeľných omšiach pozývajú všetkých veriacich. Toto je obdobie kerygmy, ohlásenia spásy, ktoré priniesol Pán. Opakuje sa to, čo robili apoštoli premenení Duchom Svätým po Turícach, keď navštevovali synagógy v malých skupinách, ohlasujúc dobrú zvesť a volali ľudí k obráteniu. Bolo to mocné ohlasovanie, ktoré stavalo ľudí zoči-voči faktu a udalosti, že Ježiš Kristus je Pán a iba v ňom máme spásu. Zomrel pre naše hriechy a bol vzkriesený pre naše ospravodlivenie, vystúpil na nebesia a prihovára sa za nás, aby sme mohli dostať Ducha Svätého, večný život. Koho sa dotkla milosť, pýtal sa: Čo máme robiť? Sv. Peter odpovedal: „Obráťte sa a každý z vás nech sa dá pokrstiť v mene Ježiša Krista na odpustenie všetkých svojich hriechov, potom prijmete prisľúbený dar Ducha Svätého." Toto sa zhoduje s fázou, ktorú my nazývame kerygmatická, kde sa odkrýva a prežíva trojnožka, na ktorej je založený celý priebeh neokatechumenátu: Slovo – Liturgia – Spoločenstvo. Táto kerygmatická fáza sa končí trojdňovým stretnutím, kde sa vytvorí spoločenstvo, ktoré začína rozličné etapy predkatechumenátu, katechumenátu, vyvolenia atď., vedené tým istým ekipom katechistov v spojení s farárom.

Znaky a svedectvo viery – obnova jednotlivcov a rodín

V miere, v akej bratia začnú rásť vo viere a dávať svedectvo znakmi, o ktorých hovorí Ježiš Kristus: Milujte sa, ako som ja miloval vás... Buďte jedno, ako ja i Otec a ľudia poznajú, že ste moji učeníci. Keď tieto dva znaky – láska v rozmere kríža a jednota – sú prítomné vo farnosti, stávajú sa otázkou pre okolie: v práci, v rodine, v škole atď. Týmto spôsobom vzdialení sú priťahovaní k viere a aj oni chcú začať Cestu. A tak sa formuje druhé, tretie, štvrté spoločenstvo... a vo farnosti sa objaví nová skutočnosť malých spoločenstiev, všetkých na ceste obrátenia. Týmto spôsobom sa otvára vo farnosti pastorácia pre vzdialených, ktorá bez toho, aby niečo ničila alebo nanucovala, predstaví ovocie Cirkvi, ktoré sa obnovuje, a hovorí svojim otcom, že boli plodní, lebo z nej sa zrodili. A je to už skutočnosťou vo farnostiach, kde cesta existuje niekoľko rokov.

Po vyše štyridsiatich rokoch Cesty jeden z plodov, čo nás najviac teší, je pozorovať obnovené rodiny, otvorené pre život, stávajúce sa pravou „domácou cirkvou", kde sa uskutočňuje základná úloha rodiny, a to odovzdávanie viery deťom. To sa robí najmä domácou liturgiou v nedeľu ráno. Pri tejto liturgii rodičia čítajú deťom Písmo a pýtajú sa ich: Čo ti hovorí pre tvoj život toto Slovo? Je udivujúce vidieť, ako deti vedia aplikovať Božie slovo na svoju vlastnú, konkrétnu históriu. Napokon otec a matka povedia komentár, vychádzajúc z vlastnej skúsenosti, a pozvú všetkých pomodliť sa za pápeža, Cirkev atď. Končia Otčenášom a znakom pokoja. A potom rodičia požehnávajú každé dieťa. Nájsť chvíľku na dialóg medzi dvoma generáciami je dnes niečo veľmi dôležité. Tieto rodiny, formované cestou viery, vedia vieru odovzdať deťom. Výsledkom je, že takmer sto percent týchto detí ostáva v Cirkvi. Z takýchto rodín, väčšinou mnohodetných, vychádzajú tisícky povolaní pre semináre a kláštory.

Rodiny v misiách a misijné semináre

Kiko Argüello[16] hovorí: „Pápež už poslal viac ako 600 (šesťsto) rodín do najťažších oblastí Južnej Ameriky a sveta. Tieto rodiny formujú kresťanské spoločenstvá s mnohými osobami, ktoré sa nanovo vracajú zo siekt do Cirkvi. Keďže je nedostatok kňazov a ťažkosti sú s miestnymi kňazmi, aby išli do týchto oblastí biedy, kde nestojí ani len kostol, po mnohých pokusoch rozhodli sme sa predstaviť túto skutočnosť rodín Svätému Otcovi.

Nechceli sme založiť nijakú kongregáciu alebo hnutie, ale skôr zjednotiť farnosti, odkiaľ odišli tieto rodiny na misie. Navrhli sme preto Svätému Otcovi realizovať misijný diecézny seminár, z ktorého by mohli byť kňazi poslaní kdekoľvek. Na koniec stretnutia pápež vstal a povedal, že toto je dobré a potrebné pre Cirkev a treba to urobiť. Tak sa zrodili semináre Redemptoris Mater."

Treba povedať, že tieto semináre nie sú semináre neokatechumenátnej cesty, ale sú to ozajstné misijné diecézne semináre; to znamená, sú to biskupi, ktorí ich riadia a zodpovedajú za týchto kňazov. Osobitosť týchto seminárov je, že presbyteri môžu byť biskupom poslaní do celého sveta, vychádzajúc tak v ústrety mnohým diecézam, kde je nedostatok kňazov. Prozreteľnostne sa to videlo aj v dokumentoch Koncilu, napr. v *Presbyterorum ordinis* číslo 10 sa hovorí, aby sa otvorili

[16] V laudácii prof. Noriegu pri odovzdávaní doktorátu *Honoris Causa in Sacra Teologia* Kikovi Argüello povedal, že Neokatechumenátna cesta uvádza do spoločnosti novú kultúru rodiny a je svedectvom pre celú Cirkev. Že Neokatechumenátna cesta pochopila encykliku Pavla VI. *Humanae vitae* v tom, čo to znamená byť otvorený pre život: spolupracovať s Bohom, s milosťou Ducha Svätého, byť zodpovedným otcom, rodičom ... .

medzinárodné misijné semináre a tak aby sa vyšlo v ústrety tam, kde chýba klérus.

Aký je terajší stav neokatechumenátnej cesty?

Neokatechumenátna cesta získala definitívne schválenie Štatútu a tým aj potvrdenie tejto formy novej evanjelizácie prostredníctvom dlhodobej formácie k dosahovaniu zrelej viery prostredníctvom jednotlivých etáp katechumenátu po krste ako to umožňuje štvrtá kapitola *Obradu uvedenia dospelých do kresťanského života*.[17]

„Pápežská rada pre laikov zverejnila 13. júna 2008 Dekrét, ktorým schválila definitívny Štatút[18] Neokatechumenátnej cesty.[19] Predseda dikastéria Mons. Stanislaw Rylko odovzdal tento dokument s dátumom 11. mája 2008 do rúk iniciátorov tohto hnutia - Kika Argüella, Carmen Hernandezovej a otca Maria Pezzi - v ktorom je vyhlásené - Neokatechumenátna cesta vznikla v roku 1964 medzi obyvateľmi barakov „Palomeras Atlas" v Madride. Táto nová katechetická skúsenosť v duchu obnovy Druhého vatikánskeho koncilu zaujala vtedajšieho madridského arcibiskupa Mons. Morcilla, ktorý povzbudil iniciátorov Cesty, aby ju šírili vo farnostiach. Po dvojmesačných katechézach vo farnostiach vznikali spoločenstvá na ceste obrátenia. Takto sa nová skúsenosť evanjelizácie postupne rozšírila najskôr v madridskej diecéze, potom v iných španielskych diecézach a napokon po celom svete. V samotnom Ríme pôsobí 500 komunít tejto Cesty, ktorá tu vlastní seminár Redemptoris Mater. Dnes Neokatechumenátna cesta pôsobí v 107 krajinách, skladá sa s približne 20-tisíc komunít, prítomných v 5700 farnostiach a vyše tisícky diecéz.

Pápež Ján Pavol II. definoval Neokatechumenátnu cestu ako: *itinerár katolíckej formácie, platný pre súčasnú spoločnosť a dnešné časy*. Modelom komunity je Svätá Rodina z Nazareta, kde sa bratia stávajú dospelými vo viere, vzrastajúc v pokore a jednoduchosti. Počiatočné katechézy teda, ako aj neokatechumenátny itinerár, sú založené na troch základných prvkoch kresťanského života, ktoré zdôraznil aj Druhý vatikánsky koncil: Božie Slovo, liturgia a spoločenstvo.

---

[17] *Obrad uvedenia dospelých do kresťanského života*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha 1995, s. 137—150

[18] *„O význame a cirkevnej hodnote Neokatechumenátneho hnutia hovorí tiež skutočnosť, že sa na schválení jeho stanov podielalo päť vatikánskych úradov. Bola medzi nimi Pápežská rada pre laikov, Kongregacia pre náuku viery, Kongregácia pre bohoslužby, Kongregácia pre klérus, Kongregácia pre katolícku výchovu."* České vysielanie Vatikánskeho rádia. 13.6.2008. http://www.radiovaticana.cz/clanek_print.php4?id=9676

[19] *Neokatechumenátna Cesta Štatút definitívne schválenie 11. mája 2008*. Slávnosť Turíc. Rím : Neokatechume-nátne centrum 2008, s. 67.

Centrom celého neokatechumenátneho „kráčania“ je syntéza kerygmatického ohlasovania, zmeny obnovy morálneho života a liturgie.[20]“[21]

Formácia neokatechumenátnej cesty umožňuje už pokrsteným hlbšie objavovať hodnotu a význam krstu. Umožňuje radosť z prijatia do Božej rodiny, v ktorej je dokonalá jednota a láska. Umožňuje každý deň zveľaďovať milosti a dary Ducha Svätého, ktoré veriacemu dávajú silu pre všetky práce a podujatia. Toto poznanie robí veriaceho schopným veľkoryso a intenzívnejšie sa zapájať do misijného poslania v Kristovom Duchu, ktorý chce každému darovať nové perspektívy a nádeje. Keď siahame ku prameňom tak pochopil aj apoštol Pavol, že „pri Damasku bol povolaný do služby, ale to bolo aj jeho vlastné rozhodnutie: *A vôbec všetko pokladám za stratu pre vznešenosť poznanie Krista Ježiša, môjho Pána. Preň som všetko stratil a pokladám za odpadky, aby som získal Krista* (Flp 3,8-9). Božie povolania a vlastná oddanosť sa stávajú jednotou.“[22] Pavlov objav sa takto stáva podnetom pre mnohých.

Neokatechumenátna Cesta prišla na Slovensko v auguste r. 1978 prostredníctvom dvoch rehoľných kňazov jezuitu[23] P. Jozefa Kyselicu (vtedajšieho farára v Lefantovciach, okr. Nitra) a lazaristu, teraz biskupa o. Milana Šášika (vtedy kaplána v dedinke Preseľany, okr. Nitra). Prvé katechézy dávali traja poľskí katechisti. Postupne vznikali spoločenstvá aj v iných farnostostiach (Stupava, Vrbové, Vrútky, Žilina, Prešov...). Po novembri 1989 sa už v čase náboženskej slobody konali katechézy v mnohých farnostiach, kde potom vznikali spoločenstvá. Na Slovensku dnes existuje cca. 55 spoločenstiev v 29 farnostiach (Bratislava, Nitra, Banská Bystrica, Žilina, Prešov, Košice a iných), spolu asi 1200 bratov a sestier.

Prvé uznanie Neokatechumenátnej Cesty bolo pápežom Jánom Pavlom II., 30. augusta 1990 vo svojom liste Ogniqualvolta (AAS-82.90, 1513-1515) adresovanom Mons. Paul Josefovi Cordes (vtedajšiemu viceprezidentovi Pápežskej Rady pre laikov).

Po vypracovaní štatútu a 5 ročnom experimente pápež Benedikt XVI. definitívne schválil Neokatechumenátnu cestu na slávnosť Turíc roku 2008 ako formu novej evanjelizácie.

---

[20] Rádio Vaticana / Konferencia biskupov Slovenska 13. júna 2008.

[21] Porov.: CSONTOS, L.: Laické hnutia, malé cirkevné spoločenstvá sú budúcnosť Cirkvi a výbornou pomocou na dosahovanie kresťanskej zrelosti. In: *Viera a život. Časopis pre krestanskú orientáciu.* Ročník XIX číslo 4/2009, s. 20.

[22] SLIVKA, D.: *Rok sv. apoštola Pavla 28. júna 2008 – 29. júna 2009.* Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove s Prešovskou gréckokatolíckou eparchiou na Slovensku, 2009, s. 53.

[23] „Mnohí jezuiti majú potom styky pomoci a spolupráce so skupinami a mnohými hnutiami, s neokatechumenmi, atď.“ (KOLVENBACH, Peter. - Hans *Verní Bohu a ľudom. Rozhovor* s Renzom Giacomellim. Preložil Štefan Senčík SJ. Kanada : Slovenskí jezuiti 1990, s. 180.

Neokatechumenátna cesta pomohla otvoriť 75 diecéznych misijných seminárov na celom svete. Existujú rodiny s deťmi, ktoré zanechali všetko – priateľov, dom, prácu – aby odišli na misie do najťažších oblastí sveta: v súčasnosti je ich vyše 600. Jedno, čo nás teší, je množstvo mladých, ktorí chcú objavovať, rásť a dozrievať vo viere prostredníctvom charizmy neokatechumenátnej cesty, ktorá je ovocím Druhého vatikánskeho koncilu *„ako itinerárium katolíckej formácie, platné pre spoločnosť a dnešné časy“*[24].

Ovocie neokatechumenátnej cesty - Žilina, Vrútky, B. Bystrica

Neokatechumenátna cesta teda začala na Slovensku r. 1978 v Lefantovciach. Prijali ju správcovia farností so súhlasom svojho biskupa. Tí, ktorých oslovili kerygmatické katechézy, po záverečnej konvivencii, pokračujú vo formačnom spoločenstve. V r. 1983 vzniklo spoločenstvo v Banskej Belej, v pôste r. 1986 v Predmieri. Vo Vrútkach vzniklo prvé spoločenstvo Neokatechumenátnej cesty s 95 bratmi 1.6.1986. V r. 1990 brat Eduard zo spoločenstva z Vrútok bol už členom ekipu katechistov, ktorý ohlasoval Božie Slovo v Revúcej, Michalovciach a Vranove nad Topľou, kde na základe tohto ohlasovania vznikli nové spoločenstvá. V auguste r. 1990 sa konalo stretnutie mladých z Európskych krajín v Poľsku, kde počuli hlas povolania za presbyterov 3 bratia František zo Stupavy, Roman z Vrbového a Eduard zo spoločenstva vo Vrútkach a vstúpili do seminára Redemptoris Mater.

Prvé spoločenstvo v Banskej Bystrici-Radvani vzniklo v advente r. 1990, kde v tíme katechistov už boli manželia Ján a Jana zo spoločenstva z Vrútok. V tomto čase vzniklo aj prvé spoločenstvo v Žiline. Katechézy v týchto mestách prebiehali každý rok. Katechistami boli bratia z prvých spoločenstiev, ochotní katechizovať aj v okolitých i vzdialených mestách – Detva, Slovenská Ľupča, Dubnica nad Váhom, Brezno, Fiľakovo, Revúca. V r. 1993 sa konala púť mladých do Denweru v USA. Tu počul povolanie za presbytera Milan zo spoločenstva zo Žiliny. Eduard z Vrútok už pôsobil v r. 1994 ako bohoslovec itinerant v ekipe národných katechistov pre Česko a Slovensko. V r. 1995 prijal vo Varšave diakonskú a r. 1996 kňazskú vysviacku. V r. 1995 vzniklo spoločenstvo Turany 1. Počas stretnutia mladých v Loreto zachytil povolanie ku kňazstvu v Spoločnosti Ježišovej Róbert z Vrútok. V r. 1998 boli ľudové misie – ohlasovanie evanjelia na uliciach v Banskej Bystrici-Radvani a priľahlých farnostiach. Zapojili sa do nich bratia z neokatechumenátnych spoločenstiev z Čiech a Slovenska, na záver tieto misie zavŕšil Mons. Rudolf Baláž, diecézny biskup a po katechézach z nich vzniklo spoločenstvo.

[24] JÁN PAVOL II. *List Ogniqualvolta*. 30. augusta 1990: AAS 82 (1990) 1515.

Milan zo spoločenstva zo Žiliny bol vysvätený za kňaza r. 2001. Ďalším presbyterom zo spoločenstva zo Žiliny je o. Ján, ktorý pôsobí v Izraeli. V r. 2002 bolo v Žiline ohlasovanie Božieho Slova, kde počúvali deti vo veku 13-14 rokov, ktoré mali rodičov v spoločenstvách vo Vrútkach, Žiline a v Turanoch. Niektoré manželstvá mali 8-10 detí. Vzniklo spoločenstvo týchto mladých ľudí, v ktorom si našli svojich životných partnerov a 7 párov neskôr uzavrelo sviatostné manželstvo. Zo spoločenstva v Banskej Bystrici je v súčasnosti v seminári Redemptoris Mater v Ríme brat Ladislav,[25] ktorý posledné dva roky je itinerantom s národnými katechistami Wolfgangom, jeho manželku Beti a presbyterom Janezom.

Ďalšie ovocie po štyridsiatich rokoch trvania neokatechumenátnej cesty v Cirkvi, ktoré prináša je v oblasti povolaní pre zasvätený život, ale aj v rodinnom živote, kde sa usilujú o skutočný kresťanský život – sú to 4, 5, 7, 8 aj 13 a viacdetné rodiny. V týchto rodinách sa odovzdáva viera cez slávenie domácich liturgií, najmä nedeľných ranných chvál. Rodiny sa pravidelne zúčastňujú nedeľnej Eucharistie, ktorá sa slávi v spoločenstve v sobotu večer, kde sa môžu deti aktívne zapájať do „lámania Slova“ pri preberaní evanjelia za pomoci didaskala. Tak môžu tieto rodiny žiť svoju charizmu vďaka spoločenstvu, ktoré ich podopiera.

Neokatechumenátna cesta začína svoj každý pracovný rok najprv konvivenciou katechistov a itinerantov s iniciátormi Neokatechumenátnej cesty, potom sú konvivencie na národnej úrovni a nakoniec je táto konvivencia odovzdávaná v jednotlivých spoločenstvách na celom svete. Na konci týchto 3-dňových stretnutí (čo je vlastne každoročná duchovná obnova) sú bratia a sestry vyzývaní k tomu, aby sa postavili podľa rôznych chariziem, ku ktorým ich pozýva Pán. Na Slovensku máme okrem ďalších kňazských povolaní zo seminárov Redemptoris Mater Romana, ktorý je teraz rektorom takého seminára v Kyjeve, Slavomíra a ďalších, máme povolania do kontemplatívnych reholí – teraz je to 5 žien: v benediktínskom kláštore v talianskej Offide sr. Anastáziu, sr. Rafaelu, sr. Skolastiku a sr. Faustínu. V cisteriánskom kláštore v Dánsku, sr. Mariu Piu. Ďalší ľudia sa cítia povolaní a ochotní ísť asi 10 rodín aj s deťmi do misií a tiež toľko kňazov robiť itinerantov. Viac ako 10 slobodných žien, vrátane vdov pre evanjelizáciu a pomoc v seminároch.[26]

Ovocie Cesty súhrne: Vznik spoločenstiev zo všetkých vekových kategórií. Objavenie sa chariziem v spoločenstvách, napr. katechisti, kantori, itineranti. Evanjelizačné rodiny odchádzajúce do misií. Vznik

[25] Tieto svedectvá sú zo súkromného archívu neokatechumenátnej kroniky sestry Marty zo spoločenstva v BA -Ružinove.

[26] Tieto svedectvá sú tiež zo súkromného archívu neokatechumenátnej kroniky sestry Márie zo spoločenstva v Bratislave-Ružinove.

mnohých duchovných povolaní. Zakladanie medzinárodných misijných diecéznych seminárov. Katolícke ľudové misie po uliciach.

Záver

Cirkev má misijné poslanie učiť, krstiť a naučiť všetkých ľudí, čo prikázal Ježiš Kristus. Cirkev má byť sviatosťou spásy – viditeľným znakom Krista pre svet. Teda veriaci s biskupmi a kňazmi majú utvárať živé spoločenstvo – rodinu. Cirkev v krste sprostredkúva skutočný život – večný život každému, kto ho je ochotný prijať a rozvíjať. Hoci počas storočí boli vypestované osvedčené formy pastorácie, dosiaľ iba dve tretiny ľudstva prijali Krista. Otcovia Druhého vatikánskeho koncilu hovoria, že Cirkev sa potrebuje stále obnovovať. Jednou z podstatných foriem obnovy je katechumenát, ktorý Cirkev po Druhom vatikánskom koncile znovu zaviedla, lebo už vo 4. storočí sa začal vytrácať. Dokonca želaním posledných pápežov je, že keď sa katechumenát nerobí pred krstom, treba ho robiť po ňom. Túto formu evanjelizačnej, misijnej pastorácie napomáha aj neokatechumenátna cesta. Každý jej člen sa podľa Obradu uvedenia dospelých do kresťanského života znovu vracia po etapách ku prameňu svojho večného života, ku krstu. Prostredníctvom Slova a Eucharistie utvára spoločenstvo, ktoré sa najskôr učí žiť, cez nadšenie, ale aj krízy. Pretože sa uskutočňuje po krste, preto sa volá neokatechumenát. Je viazaný na farnosť a môže v nej veľmi dynamicky a mnohorakým spôsobom napomôcť pastoráciu, takže farnosť sa stáva spoločenstvom spoločenstiev. Objavovaním krstu sa pokúša utvárať spoločenstvo lásky a jednoty – znak Krista pre svet.

Zoznam použitej literatúry:

Sväté Písmo. Trnava : SSV 2008.
DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Dokumenty I–II, Rím*. SÚSCM 1970.
PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi*. Zvolen, Združenie Jas 1992.
JÁN PAVOL II.: *Christifideles laic*i. Bratislava, Lúč 1990.
JÁN PAVOL II.: *Redemptoris missio*. Trnava SSV 1997.
BLÁZQUEZ, R.: *Neokatechumenátne spoločenstvá, Teologické rozpoznávanie*. Turany nad Váhom 1994.
BLÁZQUEZ, R.: Neokatechumenátne spoločenstvá. In: *Teologické texty*, 1, 1990, 4(26).
CSONTOS, L.: Laické hnutia, malé cirkevné spoločenstvá... In: Viera a život. Časopis pre kresťanskú orientáciu. Ročník XIX číslo 4/2009, s. 20.
DOLINSKÝ, J.: *Dejiny Cirkvi prvý diel Kresťanský starovek*. Bratislava : TU1996.
Droga neokatechumenalna w wypowiedziach Pawła VI i Jana Pawła II. Lublin, Pascha– Pentekoste 1993.

ĎAČOK, J. SJ: *Špeciálna morálna teológia*. Bratislava : Dobrá kniha pre Aloisianum 1996. KYSELICA, J.: Obnova farnosti cez neokatechumenát. Trnava, Dobrá kniha 1998.

KYSELICA, J.: Odovzdávať vieru v súčasnej spoločnosti. Trnava : Dobrá kniha 2006,

MATULNÍK, J.: Analýza religiozity katolíkov na Slovensku. Trnava : Dobrá kniha pre TF TU 2008.

Nová evanjelizácia. Zborník sympózia s medzinárodnou účasťou, II. ročník, TI sv. Alojza SJ na Slovensku. Bratislava, Dobrá kniha 1993, str.: 63-71.

Nové mesto, časopis hnutia Fokolare. ročník 7, l998, č. 4, Bratislava1998, str.: 11 - 18.

Neokatechumenátna Cesta Štatút definitívne schválenie 11. mája 2008. Slávnosť Turíc. Rím : Neokatechumenátne centrum 2008.

Obrad uvedenia dospelých do kresťanského života. Trnava : SSV 1993.

SLIVKA, D.: *Rok sv. apoštola Pavla 28. júna 2008 – 29. júna 2009*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove s Prešovskou gréckokatolícku eparchiou na Slovensku, 2009, 187 s. ISBN 978-80-8068-914-8

VRABLEC, J. – JARAB, J. – STANČEK, Ľ.: *Poďte aj vy do mojej vinice I*. Trnava, SSV 1997.

30 GIORNI 1997: Kiko Argüello hovorí o neokatechumenáte: Cesta znovuobjavenia krstu. 1997, Nm. 11, nov.

Slovanské verzie Filokalie a ich význam pre Katolícko teológiu

HELENA HREHOVÁ
Filozofická fakulta Trnavskej univerzity,
Katedra etiky a morálnej filozofie

Abstract: *The term philokalia was for the first time used in Christian history by Fathers from Kapadocia. Philokalia means narrative literary kind from linguistic sight. From sight of theology it is classic piece of eastern Christian spirituality. The aim of the narrative philocalistic articles were mainly the activities, which should be adopted by people, wishful for perfectness and the unity with God. The philokalistic spirituality got into Slavic surrounding due to monks. Philokalia is perceived in (western) Catholic Church as the big realistic document of sacrament testimony and universal profession of all christened. As such it is part of Church tradition, breathing by both of lungs. Philokalia allows to Western Christians to now better and understand the Easter Christians in their difference and to realise, that there is some invincible power among Slavonians.*

Key words: *Filokalia. Perfection. Unity with God. Slavonicity. Church.*

Úvod

Pojem *filokalia* má pôvod v gréckej filozofii a kultúre. Tento termín je zložený z dvoch gréckych slov (*filaténaios* – priateľ + *kalon* – krása, dobro). Morálno-spirituálny charakter slova *filokalia* súvisí s témou duchovnej krásy, vyjavuje stav ľudskej duše a odvahu *filokalosa* byť priateľom dobra. Zároveň symbolizuje nezničiteľnú Božiu slávu a dobrotu. Vzťah dobrej osoby s krásou je duplicitný – interiórno-exteriórny. Človek prirodzene túži po rozumných, pravdivých, dobrých, krásnych a hodnotných veciach, a tiež po láske, pochopení a jednote.

Život s atribútom krásny je taký, v ktorom je prítomné Božie požehnanie. Plotinos vo svojich *Enneadách*, uvažujúc o kráse, napísal:

„Všetko, čo je krásne a sväté je posteriórne Jemu, pretože On je počiatkom všetkého.“[1] Hľadanie krásy je v tomto zmysle večné.

Dobrý život závisí od dobrých ľudí, ktorí sa namáhajú o naplnenie zmysluplnej pozitívnosti. Sv. Anton Pustovník hovorieval: *„Prostriedkom na poznanie Boha je dobro.“*[2] Skutočné dobro hýbe ľudskou vôľou. Ako vidíme, dobro a krása motivujú život, upriamujú pozornosť ľudí na celostnú múdrosť, spôsobujú radosť a príjemnosť.

Filokalia v kontexte dejín a kresťanstva

Termín *filokalia* použili po prvý raz v kresťanských dejinách Otcovia z Kapadócie sv. Bazil Veľký (370 – 379) a sv. Gregor Naziánsky (329/330 – 390) niekedy okolo roku 358, keď svoju spoločnú zbierku najdôležitejších vybraných statí z diela Origena (185 – 254) nazvali *Origenus filokalia*. Neskôr túto myšlienku propagoval predovšetkým Teodor Studita (759 – 826), ktorý je považovaný za reformátora byzantského mníšstva.

Z pohľadu lingvistického predstavuje *Filokalia* naratívny literárny druh. Z pohľadu teológie je klasickým dielom východnej kresťanskej spirituality. Obsahuje state, akcentujúce náklonnosť človeka k dobru-kráse, a tiež lásku k Bohu, ktorý je počiatkom všetkého, čo je dobré a krásne. Pseudo Dionýz Areopagita (5. – 6. stor.), ktorý spracoval novoplatónske učenie, hovoril, že *„Krása je princípom všetkých vecí, ich účinnou kauzou, hýbe všetkými vecami a udržiava ich spolu, vďaka láske k vlastnej kráse. Všetky veci sa tak rodia v dôsledku Krásy.“*[3]

Pravdepodobne aj kniežа Vladimír Veľký (+1015) vo svojej obdivnej výpovedi, chváliacej krásu a vznešenosť byzantskej liturgie, vyjadril čosi podobné: *„Nevieme, či sme ešte na zemi alebo už v nebi“*.[4] Rovnako aj ruský filozof Pavol Evdokimov (1901-1970) v súvislosti so svetlom tvrdil, že *„Ak človek ašpiruje na Krásu, stáva sa, že je už vo svojej podstate dotknutý svetlom, je to smäd po kráse na jeho obraz. Tento obraz hľadá svoj božský originál, ašpiruje k tomuto Archetypu, orientuje človeka, prelomuje jeho samotu. Tam, kde je človek sám, ja som s ním.“*[5] Krása má povahu buď slova, napr. u Izraelitov, alebo svetla, ako je to u Grékov, Rusov a Slovanov vôbec.

Cieľom naratívnych filokalistických statí boli predovšetkým aktivity, ktoré si mali osvojiť ľudia túžiaci po dokonalosti a jednote s Bohom. Ich úlohou bolo osvojiť si tieto vlastnosti:

---

[1] PLOTINOS: *Enneady, VI., 8,8.*
[2] ANTON PUSTOVNÍK, sv.: *Avissi sull'indole umana e la vita buona. 29, Filokalia I.* Torino: Piero Gribaudi Editore, 1982.
[3] PSEUDO DIONÝZ AREOPAGITA: *De divinis nominibus, IV., 7.*
[4] ŠPIDLÍK, T.: *La spiritualita russa.* Roma: Orientalia Christiana Analecta, 1981, s. 33 ss.
[5] EVDOKIMOV, P.: *Teologia della Bellezza.* Milano: Cinisello Balsamo, 1990, s. 228.

1. naučiť sa modliť srdcom (*hesychia*), teda stíšeniu v srdci, ktoré je stavom ticha pred Bohom;

2. nájsť pokoj v duši (*apatheia*), prostredníctvom eliminácie zlých myšlienok, kedy sa človek modlí srdcom samého Boha a nie je otrokom vášní a zla;

3. kontrolovať s bdelosťou (*grégorsis*) vlastné myšlienky a to tak, aby každému hovoreniu predchádzalo mlčanie;

4. pochopiť potrebu jednoty a vnútornej krásy *eutaxia* a *idiorythmie*, teda krásy poriadku a spontánnosti rytmu v osobnom živote, lebo to prispieva k dokonalosti sveta (*megálé polis*);

5. osvojiť si pracovné návyky, ktoré sú prostriedkom askézy a striedmosti *(nepsis)*;

6. poznať zmysel daru sĺz, ktoré očisťujú srdce a oživujú pokoru;

7. prosiť o pokoru (*tapeinofrosyne)*, ktorá je pravdou o človeku (čím vyšší intelekt, tým väčšia pokora sa odporúča);

8. praktizovať lásku k blížnemu (*charis*), lebo kto vidí Boha vo svojom blížnom, ten sa zbožšťuje (divinizuje);

9. konať dobré skutky v skrytosti a pamätať na milosrdenstvo voči druhým;

10. často si pripomínať vlastnú pominuteľnosť (pamätať na smrť).

Filokalistické hnutie vo východnej kresťanskej spiritualite potvrdilo grécko-byzantsko-slovanskú citlivosť na skúsenosť srdca s dobrom, krásou a svetlom. Túto skúsenosť poznali Otcovia púšte, prví kresťanskí mnísi (od sv. Antona Pustovníka, cez mnícha Evagria, Kasiána, Maxima Vyznávača až po Gregora Palamasa, Simeona Nového Teológa a Gregora Sinaitu), ale tiež aj na Západe, napr. sv. Benedikt a jeho nasledovníci, mystici a cirkevní Otcovia.

V Grécku sa filokalizmus rozšíril pred viac ako tisíc rokmi medzi mníchmi na vrchu Athos[6] a potom v 13. a v 14. storočí aj v Rusku. Grécka *Filokalia* uzrela svetlo sveta v roku 1782 zásluhou dvoch osobností: metropolitu Makariosa (1731 – 1805), ktorý žil od svojej mladosti ako mních v kláštore Mega Spelaion (na ceste medzi Korintom a Patrasom), a Nikodima Haghioritu (1749 – 1809), athoského mnícha, ktorému metropolita Makarios zveril prvý zväzok *Filokalie*, ktorá bola publikovaná v Benátkach v roku 1782 v typografii Antonia Bortolliho. Hagiorithova *Filokalia* bola preložená aj do latinčiny a zaradená do zväzkov *MIGNE*, *Patrologia Graeca*. Originál tejto *Filokalie* sa nachádza v londýnskom British Museum.

[6] Na vrchu Athos (2032 m /nad morom) vybudoval prvý kláštor tzv. Veľkú lauru sv. Atanáz z Trebisondy niekedy okolo roku 962. Okolo roku 1016 tu vznikol už aj samostatný ruský kláštor, nazývaný Karpentier, zasvätený Usnutiu Bohorodičky. Vynikajúci expert na stredoveké rukopisy prof. Tachaios z Univerzity v Tessalonikách tvrdí, že na vrchu Athos sa zachovali rukopisné filokalistické kolekcie už z 2. polovice 14. storočia.

Do slovanského prostredia sa filokalistická spiritualita dostala zásluhou mníchov, ktorí žili nejaký čas na Athose. Boli to Rusi, Ukrajinci, Gruzínci, Bulhari, Srbi, Rumuni. Keď sa potom niektorí z nich stali biskupmi, preniesli athoskú spiritualitu na územie, ktoré spadalo pod ich jurisdikciu. Athos poslúžil ako model aj pre vznik prvého mníšskeho kláštora v blízkosti Kyjeva (*Kláštor jaskýň*) okolo roku 1051. V samote a v modlitbe tu žil mních slovanského pôvodu Hilarion. Chýr o jeho svätosti sa dostal až ku kniežaťu Jaroslavovi Múdremu (1019 – 1054), ktorý si prial, aby po smrti gréckeho biskupa Teopempa (+1050) sa práve Hilarion stal biskupom - metropolitom. Jeho pustovnícke miesto potom zaujal mních Antonij (983 – 1073), krstným menom Antipa, pochádzajúci z Ljubeči (v blízkosti Černigova). Aj on strávil istý čas na vrchu Athos a po vstupe do kláštora Esphigmenon v roku 1028 dostal meno Antonij. Po niekoľkých rokoch strávených na Athose ho ihumen Teotist poslal naspäť do vlasti, aby žil ako pustovník medzi ľuďmi. Vyprevadil ho so slovami: „Požehnanie svätej hory Athos bude s tebou. Cez teba sa rozšíri rád mníchov." Po návrate žil v blízkosti Kyjeva. Jeho pokrmom bol chlieb a voda. Cez deň pracoval, v noci bdel a modlil sa. Prvými spoločníkmi Antonija boli kňaz Nikon a dvaja mladí muži Varlaam a Feodosij Pečerskij.[7]

Keď sa Feodosij Pečerskij stal ihumenom, poslal Efréma, jedného zo svojich mníchov, aby priniesol zo slávneho byzantského kláštora Studion *Regulu sv. Teodora Studitu* tzv. *Typikon*. Feodosij túto regulu, inšpirovanú palestínskymi mníchmi sv. Sávom a sv. Eutymiom, dal preložiť do ruštiny, aby sa stala normou pre život mníchov v ruských kláštoroch. Sám Feodosij, ako to napísal Nestor, bol človekom modlitby, poslušný, skromný, pokorný, k druhým láskavý. Spal iba posediačky a pôstne obdobie trávil v jaskyni, ktorú určil za miesto svojho hrobu. Svojim mníchom odporúčal správať sa k sebe familiárne, žiť z práce vlastných rúk a z darov dobrodincov. Jedlo, ktoré sa neskonzumovalo, malo byť rozdané chudobným, tak, ako to nariadil Teodor Studita: *„Všetko dať Bohu a všetko očakávať od Boha."*

Antonij, Feodosij a viacerí jeho žiaci ako Izák, Pimen, Ján Trpiteľ sa zapísali do dejín svätej Rusi ako evanjelioví ľudia, zapálení veľkou láskou ku Kristovi. Dokumenty o ich životoch, spiritualite a morálke sa v priebehu 11. až 13. storočia zachovali vďaka kronikám, ktoré mnísi - kronikári písali z poverenia svojich predstavených. Na stránkach týchto kroník sa strieda nežnosť s prísnosťou, svätosť s pokušeniami, božské posolstvá s osobnými víziami a predpoveďami, skúsenosť s Bohom, ale

[7] Životopis Feodosija (asi 10 rokov po jeho smrti) napísal mních Nestor niekedy okolo roku 1084. Nestor, žijúci v Kyjevsko-Pečerskej lavre medzi 11. a 12. storočím, vo svojej kronike *Povesť vremennych let* opísal dejinné počiatky kresťanstva a spirituálne trendy na Rusi. Tieto rozprávania sú akousi proto-filokaliou Slovanov.

aj s Diablom.[8] Hesychastická tradícia prenikla medzi Slovanov (špeciálne Bulharov) z gréckej *Filokalie* v 14. storočí v podobe *modlitby srdca* podľa Gregora Palamu, alebo aj *Ježišovej modlitby* na začiatku 15. storočia zásluhou Sergija Nuromského (+1413), ktorý prišiel z Athosu. V 15. a v 16. stor. existovali v ruskom mníšstve reformné snahy pod vplyvom Nila Sorského (1433 – 1508) a Josifa Volokolamského (1439/1440 – 1515). Títo majstri duchovného života (prvý zástanca miernosti, druhý rigoróznejší) zanechali aj písomné asketické diela, reguly a testamenty. V tomto období už existovalo niekoľko variantov duchovného života: mnísi pustovníci, mnísi cenobiti, žijúci v kláštoroch, strastoterpci, jurodiviji, bogoljubci.

V staroslovanskom preklade sa Haghioritova *Filokalia* objavila v Moskve v roku 1793 pod názvom *Dobrotoľjubije*[9] v preklade mnícha a starca Paissija Veličkovského (1722 – 1794). V skrátenej forme bolo zahrnutých 17 autorov, v rozšírenej až 36 autorov, no posledné rozšírené vydanie bolo publikované až v roku 1822 (28 rokov po smrti Paissija). V jeho preklade je citeľný vplyv majstra askézy a kontemplácie sv. Evagrija (345 – 400), sv. Maxima Vyznávača (580 – 662) a Gregora Palamasa (1296 – 1359).

Paissij Veličkovskij sa narodil v roku 1722 v Poltave na Ukrajine v rodine pravoslávneho kňaza a pri krste dostal meno Peter. Jeho rodičia si priali, aby v povolaní nasledoval svojho otca, avšak Peter cítil povolanie byť mníchom. Aby mohol zrealizovať toto poslanie, odišiel do Kyjeva, obávajúc sa, že jeho rodičia nebudú súhlasiť s touto voľbou. A odhadol to precízne, pretože jeho matka po jeho odchode z domu ochorela. Krátko na to si však uvedomila, že chcela uprednostniť svoju vôľu pred Božou vôľou a tiež, že milovala svojho syna viac ako Boha. Aj preto už viac neprekážala synovi, aby sa stal mníchom, ba aj sama vstúpila do kláštora, kde po desiatich rokoch zomrela.

Základné teologické vzdelanie získal Peter Veličkovskij na slávnej Kyjevskej akadémii. Život tu bol organizovaný podľa vzoru jezuitských kolégií. Vyučovala sa tu gréčtina aj latinčina, ako aj profánna literatúra, no Petra najviac oslovovali životy svätých. Po získaní základov zo spomenutých jazykov sa rozhodol, že najprv skúsi život vo viacerých kláštoroch na Ukrajine aj v Poľsku, ale mníšsku tonzúru prijal v Moldavsku v kláštore sv. Mikuláša, ktorý bol situovaný akoby na ostrove obkolesenom riekou Tiasmin. Odtiaľ potom prišiel v roku 1746

[8] Od 11. storočia sa šírila aj apokryfná literatúra, poučenia, legislatívne spisy napr. *Russkaja Pravda* z 12. storočia, ktorej autorstvo sa pripisuje kniežatu Vladimírovi Monomachovi, ktorý vládol v rokoch 1113 – 1125. Z hagiografickej literatúry 12. storočia je najznámejšie *Skazanie i strasť i pochvala svjatjuju mučeniku Borisa i Gleba*, ale aj (Slovo o vere Varjagov),(Žitie Alexandra Nevského) z 13. storočia.

[9] *Dobrotoljubije* s textami modlitieb overil petrohradský metropolita Gavril Petrov a tiež komisia mníchov a komisia teológov.

(ako 24-ročný) na vrch Athos, aby tu našiel duchovného otca podľa svojho srdca, ale nenašiel nikoho. Zostal preto sám, aby načúval hlasu Ducha Svätého, ako to radil sv. Nil Sorskij v asketicko-mystických spisoch, ktoré objavil v knižnici. Po štyroch rokoch osamelého života stretol otca Bazila, ktorého spoznal ešte v Moldavsku, a ten ho posvätil za mnícha, ale poradil mu, aby opustil pustovnícky spôsob života a aby vyskúšal spoločný život v komunite dvoch alebo troch mníchov.

Paissij sa rozhodol pre cestu starectva, a teda život v tichu, v umŕtvovaní, v neustálom spojení s Bohom. Študoval Sväté písmo a diela cirkevných Otcov a ich rady preveroval na sebe, a len potom ich odporúčal druhým. Jedného dňa ho vyhľadal mladý mních Bessarion a na kolenách ho prosil, aby ho prijal za svojho žiaka. Paissij ho prijal a štyri roky žili ako bratia poslúchajúc jeden druhého. Postupne sa ich spoločenstvo rozrástlo, preto si našli priestrannejšie miesto s kaplnkou. Medzi mníchmi boli Slovania aj Rumuni, no žili vo veľkej harmónii, praktizujúc dvojjazyčné recitovanie posvätného ofícia. Paissij v roku 1758 (vo svojich 36-tich rokoch a po 12-tich rokoch duchovnej skúsenosti na vrchu Athos) prijal sviatosť kňazstva. Od tohto okamihu ho vyhľadávali nielen mnísi, ale aj mnohí laici so žiadosťou o duchovné otcovstvo, čo vyvolalo (medzi vtedy už početnými mníchmi) žiarlivosť. Aj preto sa Paissij rozhodol odísť z vrchu Athos.

V roku 1763 sa usadil v rumunskej Bukovine v kláštore Sv. Ducha v Dragomine, kde sa praktizoval cenobitický spôsob života podľa reguly sv. Bazila a sv. Teodora Studitu. Hlavný akcent sa v tomto kláštore kládol na dve cnosti: na poslušnosť a charitatívnu lásku, ktorým predchádza pokora. Paissijova prítomnosť v dragominskom kláštore bola veľmi užitočná, pretože formoval mníchov k duchovnému vodcovstvu, po ktorom on sám od svojej mladosti veľmi túžil. Medzi viac ako sto mníchmi to realizoval tak, že mladých mníchov zveroval starším. Starší mních mal viesť mladšieho po cestách Ducha, mal ho chrániť pred pokušeniami, povzbudzovať a usmerňovať k životu podľa reguly a tiež vovádzať do *Ježišovej modlitby*. Popri tejto práci Paissij nezabúdal ani na dôležitosť liturgickej modlitby a sociálnej služby v hospicoch a v nemocniciach. Zároveň si uvedomoval, že v slovanských prekladoch cirkevných Otcov existujú chyby, preto si zaobstaral grécke originály, porovnával ich, robil korekcie a doplňoval o kritické poznámky. V tejto práci mu pomáhali aj iní mnísi najmä po premiestnení v roku 1768 do Secoul a potom v Neamtzon kvôli rusko-tureckej vojne.

V súvislosti s prínosom Paissija Veličkovského pre duchovný život a mníšsku spiritualitu treba na prvom mieste spomenúť jeho zásluhu na vyzdvihnutí spisov sv. Nila Sorského a spirituality duchovného otcovstva (starectva).[10] Bol to Paissij, kto nasmeroval mladého Prochora a neskor-

[10] Charizmou starcov bol život pre iných.

šieho sv. Serafima zo Sarova (1759 – 1833) do tohto kláštora. Paissij strávil posledné roky svojho života v moldavskom kláštore Niamets, kde aj zomrel v roku 1794. Ortodoxní veriaci ho považujú za svätého.

V 19. storočí sa o publikovanie spisov z diel cirkevných Otcov zaslúžil aj Dmitrij Ignatij Brjančaninov (1807 – 1867) v Sankt Peterburgu po názvom *Paterikon*, ktorý vyšiel až po jeho smrti.

O podstatne rozšírené vydanie Filokalie v 5-tich zväzkoch sa postaral tambovsko-šatský a vladimírsky biskup Teofan Zatvornik (1815 – 1894), vlastným menom Jurij Govorov, ktorý kládol dôraz na prakticko-asketické črty, na vnútornú aktivitu a modlitbu srdca. Narodil sa 10. januára v Černavsku (Orelská gubernia) tiež ako syn pravoslávneho kňaza. Študoval najprv v orelskom seminári a potom na Cirkevnej akadémii v Kyjeve. Bol nadaný, zbožný, miloval samotu, a toto boli vynikajúce predpoklady pre mníšsky život. Po obhajobe dizertačnej práce na tému *Náboženstvo Starého zákona* sa stal rektorom školy *Sofia* v Kyjeve, potom inšpektorom Seminára v Novgorode, kde vyučoval logiku a psychológiu. V roku 1847 odišiel do Palestíny s poslaním založiť *Ruské centrum*. Popritom sa venoval prehĺbeniu poznatkov z gréčtiny a štúdiu cirkevných Otcov. Pred návratom do Ruska sa zastavil v Ríme a v Nemecku. Hneď po príchode do Ruska ho vymenovali za rektora seminára v Oloneci a neskôr Cirkevnej akadémie v Petrohrade. V roku 1859 sa stal biskupom tambovsko-šatskej diecézy a v roku 1863 vladimírskym biskupom. Láska k tichu a samote ho však priviedli k tomu, že v roku 1866 požiadal s veľkou pokorou Svätú synodu o súhlas byť znova jednoduchým mníchom. Po dovolení sa utiahol do kláštora *Vyšeňskaja Pustyň*, kde žil od roku 1872 až do svojej smrti 6. januára 1894 zatvorený v dvoch malých celách, z ktorých jedna mu slúžila ako kaplnka. Denne celebroval svätú liturgiu, modlil sa, kontemploval, fyzicky pracoval, prekladal diela svätých Otcov, písal vlastné diela, spisy, listy aj ikony. Ľuďom slúžil ako duchovný vodca prostredníctvom listov. Teofan bol ruskou pravoslávnou cirkvou kanonizovaný v roku 1988.

Jeho 5-zväzková *Filokalia* bola publikovaná v ruštine pod dohľadom ruského kláštora sv. Panteleimona na vrchu Athos a v spolupráci s mníchmi z Optiny, si získala v Rusku veľkú priazeň. Čítali ju mnísi, kňazi, laici, vzdelaní aj jednoduchí ľudia. V precíznych prekladoch textov a v poznámkach podčiarkoval: potrebu „zamilovať si Boha“ a „vzývať Ježišovo meno“.

I. diel Teofanovej Filokalie začína sv. Antonom Pustovníkom, pokračuje Makariom Veľkým, Izaiášom Anachoretom, Markom Askétom a Evagriom mníchom.

II. diel pokračuje Jánom Kasiánom, Nilom Sinajským, Efrémom Sýrskym, Jánom Klimakom, Barsanufom, Dorotejom z Gazy a Izákom Sýrskym.

III. diel zahŕňa 11-tich otcov (10 z nich sú aj v Haghioritovej *Filokalii*), a to: Diadok z Fotily, Ján Karpatský, Maxim Vyznávač, Talassius Libik, Teodor z Edessy, abbé Filemor, Teognostos, Filotej Sinajský, Eliáš Presbyter a abbé Zosima z Palestíny.

IV. diel venoval učeniu a katechézam sv. Teodora Studitu.

V. diel prezentuje zostávajúcich autorov gréckej Filokalie: Peter Damašský, Simeon Metafrast, teologicko-etické state Gregora Palamasa a vybrané kapitoly z Kalista Kataphugiota.

V centre Teofanovej a vôbec ruskej filokalistickej tradície stojí jednoznačne *Ježišova modlitba* a *srdce*. Modlitba srdca má príznaky vnútronej modlitby, ktoré sa v tichu harmonizujú s rytmami srdca: *„Pane Ježišu Kriste, Synu Boží, zmiluj sa nado mnou hriešnym!“* Rozum, vôľa a srdce sú neoddeliteľné od života. Všetky ľudské schopnosti majú sídlo v srdci.[11] Srdce je schránkou duchovných, duševných aj telesných citov. Duchovné city zvýrazňujú prítomnosť Ducha Svätého v srdci. Teofan ale rozlišoval medzi vyrovnanosťou (*bezstrastie*) a necitlivosťou (*nečustviteľnosť*). Hriešnici môžu tiež mať duchovné city, ale v nábožneských citoch obyčajne okusujú nepokoj. Duševné city delil Teofan na: *teoretické*, *praktické* a *estetické*. Teoretický cit predstavuje intuíciu pravdy a nepravdy, miluje poznanie a má zmysel pre božskú pravdu. [12] Praktické skutky sprevádzajú rozhodnutia slobodnej vôle.[13] Telesné city sú najnižšie, vyrušujú človeka, ale pod vplyvom Ducha Svätého sa môžu utíšiť a stať sa užitočnými.[14]

Teofanove myšlienky o srdci sa odvíjajú od biblických pochopení, v ktorých je srdce považované za sídlo myslenia, poznania, pamäti, citov: *„Počuj Izrael, Pán je náš Boh, Pán jediný! A ty budeš milovať Pána, svojho Boha, celým svojím srdcom, celou svojou dušou a celou svojou silou“* (Dt 6,5), alebo *„Svoj zákon dám do ich vnútra a napíšem ho do ich srdca“* (Jer 31, 33). V duchovnej skúsenosti Teofana Zatvornika je srdce miestom živého vzťahu človeka s Bohom, kde sa človek zjednocuje s Osobami Najsvätejšej Trojice. Vzťah bez srdca je chladným a neosobným stretnutím. My Slovania veľmi dobre vieme, čo znamená srdečný vzťah. Slovanská teológia a filozofia sú takmer nemysliteľné bez spirituality srdca a modlitby srdca. A práve to je podľa môjho názoru ten najkrajší prínos Slovanstva do vienka kresťanstva. Toto by sa malo podsúvať do pozornosti všetkým generáciám.

[11] TEOFAN ZATVORNIK: porov. *Načertanie christianskogo nravoučenija*. Moskva: 1895, s. 313.
[12] Tamže, s. 316.
[13] Tamže, s. 318.
[14] Tamže, s. 326.

Podľa Teofana nemáme posudzovať vonkajšie morálne skutky srdca, ale vnútorné akty v srdci.[15] Ľudské srdce je v neustálom pohybe, ale aj napriek tomu je pôvodcom istej stability, ak sa v ňom zakorení dobro, je zárukou našej budúcej spásy. Teofan Zatvornik ako mních, biskup, teológ a skromný ikonopisec podsúval do pozornosti okrem témy srdca, ktoré transcenduje racionalizmus aj sentimentalizmus, ešte aj tému slobody ducha. Slobodná vôľa je v jeho koncepcii znakom ľudskej vznešenosti. Ak niekto potiera slobodu človeka, znižuje aj jeho hodnotu. Sloboda robí ľudí zodpovednými za všetko, čo konajú. Otvára cestu do neba prostredníctvom správneho videnia sveta a hodnôt, ale bohužiaľ aj do pekla v prípade zneužitia vlastnej slobody. Teológom prízvukoval sprístupňovať náuku o Bohu radostným spôsobom, lebo každý veriaci kresťan má vyžarovať veľkonočnú nádej.

Aj keď Teofan žil v radikálnej samote, nezabúdal ani na pastoračné problémy. Napísal *Komentáre* k listom sv. Pavla, z gréčtiny preložil *Regulu mníšského života sv. Pachomia*, *Regulu sv. Bazila*. Z jeho diel spomenieme aspoň *Náčrt kresťanskej morálky* (Načrtanie christianskogo nravoučenia), *Cesta ku spaseniu* (Puť ko spaseniu). Teofanov duchovný aj praktický život potvrdzujú, že život tohto intelektuála sa vyznačoval jednoduchosťou, dôslednosťou, citlivou humánnosťou, realizmom. Toto všetko svedčí o jeho duchovnej integrite a osobnej zrelosti. Miloval ticho a písal o ňom, praktizoval familiárnosť voči všetkým, vyžaroval z neho hlboký pokoj, poukazoval na márnosť svetského života, pripomínal potrebu vnútorného poriadku, úprimnosti, života bez pretvárky, a nadovšetko modlitbu, lebo *„v nej je obsiahnuté všetko: viera, život v láske, aj spása“*.[16] Všetko, čo napísal, poukazuje na to, že mu bol blízky dialogický štýl. Z jeho antropologicko-trichotomických úvah možno vydedukovať, že človeku, ktorý je duch, duša a telo, bol daný cieľ už pri stvorení, to znamená nadprirodzený život, ktorý môže dosiahnuť vďaka Božej milosti. V duchovnom živote ľudí je srdce vitálnym centrom osobného „ja“, počiatkom každej aktivity aj princípom jednoty osoby.[17] Ak človek hreší, jeho srdce podlieha vášňam, ktoré ho potom zvádzajú k zlému. Z tohto dôvodu je potrebná duchovná očista srdca, lebo čisté srdce je zdrojom energie duše i tela: *„Nadšenie a sila, ktorá hýbe vôľou, vychádza zo srdca...Naše srdce je koreňom aj centrom života.“*[18]

K filokalistickej literatúre patria aj knihy, známe na celom svete pod názvom *Ruský pútnik* alebo *Rozprávania ruského pútnika*, v ktorých sú

[15] ŠPIDLÍK , T.: porov. *Lezioni sulla Divinoumanitá*. Roma: Lipa, 1995, s. 97.
[16] TEOFAN ZATVORNIK: *Čto jest duchovnaja žizň*. Moskva: 1897, OCA 172, s. 239.
[17] Porov. tamže, s. 27.
[18] TEOFAN ZATVORNIK: *Duchovnoe žitie*. (Ide o listy, písané jednej duchovnej dcére). Moskva: 1878.

pasáže z Paissijovej *Filokalie*. Filokalistické state tak predstavujú kompletnú vedu, lebo svätí vidia veci integrálne. Toto videnie cez vytrvalú vnútornú modlitbu ich privádza ku kontemplácii a spáse.

Vo *Filokaliách* je veľmi veľa priestoru pre biblické svetlo: *„Tu povedal Boh: buď svetlo! A bolo svetlo“* (Gn 1, 3), alebo v Jánovom evanjeliu: *„Na počiatku bolo Slovo a Slovo bolo u Boha a to Slovo bolo Boh. Ono bolo na počiatku u Boha. Všetko povstalo skrze neho a bez neho nepovstalo nič z toho, čo povstalo. V ňom bol život a život bol svetlom ľudí. A svetlo vo tmách svieti, a tmy ho neprijali“* (Jn 1, 1-5). Podľa Origena medzi prvým svetlom, ktorého pôvodcom je Boh, a svetlom zmŕtvychvstania existuje analógia,[19] ktorá indikuje život. V metaforickom vyjadrení je *Biblia* a Kristus slnkom, *Filokalia* sklom chrániacim zrak. Ak ale niekto túži hľadieť priamo do slnka a poškodí si pritom oči, chyba nebude v svetle, ale v nerozumnosti. *Filokalia* je dôkazom toho, že svätí hľadia pokornými očami na všetky udalosti života vo svetle Biblie. Kristus Bohočlovek, živé Božie Slovo, Slnko spravodlivosti, dokonalý model pre každého človeka, svojím učením, životom, skutkami a zmŕtvychvstaním predchádza svojich svätých milosťou, charizmami a darmi, aby čítali a porozumeli, aby hľadeli a videli.

Filokalistické state sú v tomto zmysle víťazstvom dobra, krásy, múdrosti. Grécke *hagios*, hebrejské *qadosh* a latinské *sacer*, ale aj slovanské svätý, svatý, świety, sviatyj sú termíny obsahovo identické, skrývajú v sebe tajomné svetlo intelektu (*mysterium*, *tremendum*, *majestas*) a zároveň niečo skryté, nevyjadriteľné, nevysvetliteľné, čo je hodné obdivu, nakoľko v sebe zahŕňa prvú náboženskú axiómu *„Nebudeš mať iných bohov okrem mňa!“* (Ex 20, 3). Svätosť je v tomto zmysle manifestáciou sily a svetla. Postuluje požehnanie, milosť, múdrosť, obetu spojenú s transformáciou seba (svojej povahy), lebo ako hovorí sv. Ján: *„Ak pšeničné zrno nepadne do zeme a neodumrie, ostane samo. Ale ak odumrie, prinesie veľkú úrodu“* (Jn 12, 24). Premenu seba symbolizuje aj oheň, ktorý produkuje svetlo, ale zároveň páli. Analogicky aj svetlo, ktoré osvecuje krásu, ale zároveň obnažuje pred pohľadom. Bez námahy nemôže byť viditeľné ani dobro, ani krása.

Význam Filokalie v katolíckej teológii

Katolícka cirkev - Boží ľud na ceste - si vo svojej dvetisícročnej tradícii zachovala okrem - idey univerzálnosti a ducha jednoty - aj živú ambíciu „nasledovať Krista“ a „podobať sa mu v slovách a v skutkoch“. Kristovo tajomstvo Vtelenia, jeho život, utrpenie, smrť, vzkriesenie sú centrálnymi piliermi katolíctva. Obzvlášť silno tu rezonuje pravda, že Boh poslal svojho jediného Syna na svet, aby znovu zjednotil ľudstvo so sebou, preto je Kristus v Cirkvi živý, transcenduje čas, dejiny, ľudí i

[19] ORIGENES: *Homeliae in Exaemeron, 1.*

národy. Najhlbšie tajomstvo Katolíckej cirkvi je v jej „identite s Kristom". Napriek tomu si je Cirkev vedomá toho, že skutočná univerzálnosť a pochopenie jednoty budú môcť byť zavŕšené iba „zhora" a „zvnútra", to znamená s pomocou Božej milosti, teda v sile intelektuálno-duchovnej, pričinením Svätého Ducha. Aj preto Cirkev vždy dávala a dáva do pozornosti exemplárne životy svätých.

Bez prílišného zabiehania do cirkevných dejín možno konštatovať, že od počiatkov Cirkvi bola v nej prítomná milosť a charizma, askéza a mníšstvo, ktoré reprezentujú reálnosť života Cirkvi a svedčia o jej svätosti. A nie je to len mučenícka smrť Kristových učeníkov a nasledovníkov v prvých troch storočiach, ale aj evanjeliový život Otcov púšte, eremitov, cenobitov (Pachomius, sv. Bazil, sv. Hieroným, sv. Benedikt z Nurzie).[20] Súčasný pápež Benedikt XVI. vo svojich stredajších katechézach s veľkým jemnocitom pripomína práve týchto svätých Otcov, čím explicitne naznačuje potrebu Cirkvi „oprášiť pamäť" a „pravú identitu kresťanstva", ašpirujúceho na jednotu, lebo pravdepodobne iba integrita zachráni kresťanstvo a život. Rovnako znela aj provokačná otázka Benedikta XVI. počas sv. bohoslužby v českej Starej Boleslavi na sviatok sv. Václava 28. 9. 2009, kde sa pýtal: Je svätosť ešte aktuálna? Alebo je to niečo len málo príťažlivé? Pápež a Katolícka cirkev si uvedomujú, že dnes, keď diktatúra relativizmu doslova valcuje tradičné hodnoty, keď sa už nerešpektuje *sacrum*, ba ani hodnota života, potrebujeme ako soľ svätých ľudí, ich krásne svedectvo a svetlo, lebo svätosť je pravým povolaním všetkých pokrstených. Ľudia nepotrebujú kvantá materiálnych vecí, ale odvahu dať prednosť veciam duchovným a žiť v dôvere v Božiu Prozreteľnosť.

Filokalia je v (západnej) Katolíckej cirkvi vnímaná ako veľký realistický dokument svedectva svätosti a univerzálneho povolania všetkých pokrstených. Aj preto je charakterizovaná ako asketicko-mystická zbierka, alebo aj encyklopédia *hesychazmu*. Ako taká je súčasťou tradície Cirkvi, dýchajúcej obidvoma pľúcami. *Filokalia* umožňuje západným kresťanom lepšie poznať a chápať východných kresťanov v ich odlišnostiach a uvedomiť si, že v slovanstve je akási nezdolná sila. Aj preto možno jednoznačne povedať, že prispieva k obohateniu univerzálnej Cirkvi a k hľadaniu spoločného *logosa* kvôli múdrosti.

V súčasnosti je *Filokalia* prostriedkom renovácie povedomia kresťanov namáhať sa o dokonalosť, ako aj cestou k oživeniu záujmu o mníšsky život. Dominantné témy *Filokalie* oscilujú okolo pojmov *„vnútorná"* alebo *„čistá modlitba"*, ktorej ovocím je pokoj, radosť, bdelosť v srdci,

[20] O takejto svätosti Cirkvi hovoria *Apoštolské skutky*, *Martyrium Policarpi*, *Vita sancti Antonii* od sv. Atanáza, ktorú priniesol na Západ mních Evagrius a do latinčiny preložil Dominik Cavalca, ďalej *Žitie Feodosija* z *Povesti vremennych let*, a tiež *Florilegium Patristicum*.

pripomínajúca neustálu spomienku na Boha, ako aj vytrvalý zápas s kniežaťom tmy (Diablom) prostredníctvom neustáleho vzývania mena Ježiš: *„Pane Ježišu Kriste, Synu Boží, zmiluj sa nado mnou hriešnym!“* Prostredníctvom *Filokalie* sú ľudia, ich myseľ, srdce aj telo vyzývaní k obnove v Duchu Svätom, a teda k podobe *imago Dei*.

Ľudia, ktorí sa začítajú do statí *Filokalie*, obyčajne nezostávajú ľahostajní vo svojom kresťanstve, aj keď nesľubuje pohodlie, ale náročnosť, lebo ako hovorí sv. Gregor Naziánsky: *„Človek dostal príkaz stať sa Bohom podľa milosti.“*[21] V súčasnej epoche, pre ktorú je príznačná beznádej, smútok, povrchnosť, je filokalistická literatúra so svojou vysokou spiritualitou a hlbokou reflexiou veľmi užitočná, lebo nielenže upozorňuje na neodvolateľný vzťah svedomia s činmi, ale vyzýva aj subjektívnu vôľu k odhodlaniu konštruovať dôstojný život pre dobro všetkým (*bonum honestum*). K filokalistickej spiritualite patria aj slzy, nakoľko sú prejavom ľútosti citlivej duše a predstavujú Boží dar a víťazstvo ducha nad tvrdosťou ľudského srdca. Práve tento cit, ponímaný ako dar, je v postmodernej kultúre chápaný diametrálne odlišne. Slzy sú dnes skôr prejavom slabosti človeka, jeho melanchólie a depresie. Mentalita tohto sveta totiž nechápe potrebu očisty, preto namiesto precitnutia ponúka psychológa. Podobne je to aj s bdelosťou nad srdcom, ktoré treba brániť pred zlými myšlienkami tak, že si spomenieme na Ježiša, ktorý bol pokúšaný (Mt 4, 1), alebo tiež čítaním Písma a modlitbou. Vzhľadom na tieto skutočnosti potrebujeme tak vo východnej, ako aj západnej kresťanskej spiritualite oživiť cit ľútosti, kajúcnosti, pokory, vnútornej ochoty k premene seba. Sv. Bazil Veľký, učiteľ Cirkvi, vo svojej *Homílii o viere* radil: *„Ak ťa niečo tlačí povedať alebo počuť niečo o Bohu, nechaj svoje telo, zmysly, zem, more, pozdvihni sa ponad atmosféru, prekroč epochu, nariadenia sformované v čase, každé lipnutie k pozemskému svetu. Vynes ich ponad hviezdy a ponad každú vec... prekroč mysľou a rozumom všetko toto, preleť nebo a každý svoj cit..., povznášajúc myseľ ku kontemplácii Boha, ktorého božská povaha je nemenná, bez vášní, jednoduchá, nedeliteľná, svetlo neuhasiteľné, moc nevyjadriteľná, nekonečnosť neopísateľná, sláva najexcelentnejšia, vytúžené dobro, Krása jediná.“* [22] Zlo môže pohltiť ilúziu, ale nikdy nie pravdu. Maurizio Barracano tvrdí: *„Svet, vďaka nebu, hovorí.“*[23]

[21] GREGOR NAZIÁNSKY: *In laudem Basilii MAGNI*, PG 36, 560 A.
[22] BAZIL, porov. sv.: *Homelia XV., De fide, n. 1.*
[23] BARRACANO, M.: *Il Bene e il Bello. L' uomo e la Bellezza*. Torino: Edioni Il leone verde, 2008, s. 113.

Záver

Duchovný odkaz kresťanských dejín, a teda aj jej tradície východnej a západnej nás nesmie nechať ľahostajnými, lebo *communio* nepočíta s neláskou. Viera je vystavovaná skúškam v každej dobe, ale kresťan má vedieť, že Boh je pevný. Neostáva nám teda nič iné len v duchu *Filokalie* prosiť s veľkou pokorou Pána, aby svojím Duchom Svätým nikdy neopustil svoju Katolícku cirkev. Filokalia má v západnej Cirkvi dvojakú úlohu: ekumenickú a misijnú. To znamená, že vo svojej podstate akceptuje to, čo je hodnotné na Východe aj na Západe kvôli jednote vo viere a priateľstvu s Kristom zmŕtvychvstalým.

Jezuita prof. Marko Ivan Rupnik, známy ikonopisec a mozaikár vo svojej útlej knižočke *Alla mensa di Betania (Pri stole v Betánii)* píše: *„Iba v slobodnom spoločenstve je garantovaný život každého. Kontemplatívne myšlienky nachádzajú spoločenstvo, ktoré potom kliesni cestu vzťahu a priateľstva. Vášnivé myšlienky vedú ku konštrukcii nepriateľských múrov, zatiaľ čo kontemplatívne myšlienky predvídajú siete priateľstva utkané vo svete spolu."*[24] Katolícka cirkev nesmie zabudnúť na kontempláciu, lebo ona je prameňom každej aktivity. A tak hoci je syntéza vernosti a dynamizmu v dejinách ťažká, Cirkev od svojho počiatku až po naše dní svedčí o tom, že slobodu svedomia a slobodu vyznávania viery, nemôže zdolať žiadna moc tohto sveta, ani uprostred prenasledovaní, napätí, či bagatelizovaní. Cirkev si aj v súčasnosti uvedomuje, že je znakom protirečenia. Napriek tomu dialóg medzi rozumom, vierou a vedou je opodstatnený a dobrý, no Cirkev si má pritom zachovať jasnosť v rozlišovaní duchov, ktoré od nej očakáva svet v každom momente.

Zoznam použitej literatúry:

BARRACANO, M.: *Il Bene e il Bello. L' uomo e la Bellezza.* Torino: Edioni Il leone verde, 2008.

BAZIL, sv.: *Homelia XV., De fide, n. 1.*

EVDOKIMOV, P.: *Teologia della Bellezza.* Milano: Cinisello Balsamo, 1990.

GREGOR NAZIÁNSKY: *In laudem Basilii Magni.* In: PG 36, 560 A.

HAGHIORITA, N. – MAKARIO DA CORINTO: *La Filocalia.* Antonio il Grande (*Avissi sull'indole umana e la vita buona. 29, Filokalia I.* Torino: Piero Gribaudi Editore, 1982.

ORIGENES: *Homeliae in Exaemeron, 1.*

PLOTINOS: *Enneady, VI., 8,8.*

[24] RUPNIK, M.I.: *Alla mensa di Betania. La fede,, la tomba a l'amicizia.* Roma: Lipa, 2004, s. 97.

PSEUDO DIONÝZ AREOPAGITA: *De divinis nominibus, IV., 7.*
RUPNIK, M.I.: *Alla mensa di Betania. La fede, la tomba e l'amicizia.* Roma: Lipa, 2004.
ŠPIDLÍK, T.: *La spiritualitá russa.* Roma: Orientalia Christiana Analecta, 1981.
ŠPIDLÍK, T.: *„Lezioni sulla Divinoumanitá".* Roma: Lipa, 1995.
TEOFAN ZATVORNIK: *Načertanie christianskogo nravoučenija.* Moskva: 1895, OCA 172.
TEOFAN ZATVORNIK: *Čto jest duchovnaja žizň.* Moskva: 1897, OCA 172.
Písmo Sväté Starého a Nového zákona. Rím: ÚSCM, 1995.

Redemptorista Ján Ivan Mastiliak - Študent a profesor

DANIEL ATANÁZ MANDZÁK
Kláštor Zoslania Svätého Ducha Michalovce

Abstract: *Redemptorists Mastiliak John Ivan was a remarkable priest and thinker of Greek Catholic Church in Slovakia. Article is a J. I. Mastiliaka's short biography and then draws attention to the period of his life associated with the study and a teaching job. While the first part by the basic biographical data, so the second part presents him as a gifted student. The third part includes teaching of J. I. Mastiliaka to imprisonment in 1950, but in particular education and training of priests in secret in 1965, when he was released from prison to freedom. Hard work devoted the rest of his life, who lived under the yoke of communist totalitarian regime.*

Keywords: *Student. Priest. Professor. Redemptorists. Learning. Secret priests. Formatter.*

Životopisné dáta

Ján Ivan Mastiliak sa narodil 5. novembra 1911 v Nižnom Hrabovci, okres Vranov nad Topľou. Po zakončení juvenátu redemptoristov v Libějoviciach vstúpil do noviciátu v Stropkove, kde 2. augusta 1929 zložil rehoľné sľuby. Po filozoficko-teologických štúdiách v Obořišti bol 12. augusta 1934 vysvätený za kňaza. Od roku 1937 žil v Ríme, kde študoval na Východnom inštitúte a Gregoriánskej univerzite. Na Slovensko sa vrátil v apríli 1944 a pôsobil v Podolínci. 5. januára 1945 sa stal igumenom kláštora v Michalovciach. Od 10. septembra 1945, už ako známy unionista, bol profesorom v Obořišti. 14. marca 1950 ho zatkla Štátna bezpečnosť. Vo vyšetrovacej väzbe boli proti nemu použité protizákonné metódy. Štátny prokurátor pre neho navrhoval trest smrti. Štátny súd v Prahe ho po vykonštruovanom procese 5. apríla 1950 nespravodlivo odsúdil na doživotný trest. Bol väznený na Mírove, vo Valdiciach a v Leopoldove. Po amnestii bol 9. mája 1965 prepustený. Žil v Prešove a stále bol pod kontrolou Štátnej bezpečnosti. V rokoch 1968

– 1981 bol protoigumenom Michalovskej viceprovincie redemptoristov. Zaslúžil sa aj o obnovu Gréckokatolíckej cirkvi. Tajne u neho vyštudovalo viac ako 30 rehoľných a eparchiálnych kňazov. Prispieval do časopisov a kalendára, preložil viac ako 100 diel z rôznych svetových jazykov, ktoré sa šírili ako samizdaty. Bol aj formátorom a spovedníkom rehoľných sestier a laikov. Zomrel 18. septembra 1989 v Prešove. Pochovaný je v Michalovciach.[1]

Študent

O Jánovi Mastiliakovi je známe, že bol veľmi dobrým študentom. Najprv v rodnom Hrabovci a potom aj v juvenáte redemptoristov dokázal svoje nadanie zúročiť. Z telocviku a kreslenia síce dostal iba dvojku, ale oveľa lepšie sa mu darilo v štúdiu cudzích jazykov, najmä gréčtiny, francúzštiny a nemčiny. Talent ktorý dostal „nezakopal", ale stále rozvíjal, pretože znalosť jazykov bol veľmi dobrý základ pre ďalšie štúdium.

V juvenáte sa každý štvrtkový večer, teda v deň rekreácie, hrávali takzvané „aktovky". Pri príležitosti menín alebo narodenín predstavených sa však hralo väčšie divadelné predstavenie. Aj Mastiliak sa zapájal do tejto činnosti. Nevieme však povedať, či mal k divadlu aj hlbší vzťah. Vynikal veľmi dobrou pamäťou, čo pri učení sa dlhých textov bolo veľkou výhodou.

Ani v zbožnosti nezaostával, ba naopak, aj tu sa prejavovala jeho horlivosť a ochota pracovať na sebe. Vtedajší direktor juvenátu zaviedol systém hodnotenia juvenistov na Rytierov Božského Srdca a Rytierov Panny Márie, pričom tí prví boli vzornejší v dodržiavaní juvenátskych pravidiel. Na konci mesiaca vždy vyvesil zoznam, na ktorom Mastiliak nikdy nechýbal medzi Rytiermi Božského Srdca.[2]

Z jeho študentských čias v seminári sa zachovalo iba veľmi málo informácií. Aj tu vynikal dobrými študijnými výsledkami. Rád sa zapájal aj do iných oblastí seminárneho života. Z čias väzenia sa napríklad zachovala spomienka, že ako študent robil počas zábavných programov kúzelníka. Zdá sa, že už ako študent písal básne a takisto prispieval

[1] K životu a dielu redemptoristu Jána Ivana Mastiliaka pozri: MANDZÁK, Daniel Atanáz: *Redemptorista Ján Ivan Mastiliak. Vedec, ktorý žil a zomrel v povesti svätosti.* In: Život za mrežami. Ed. Dzurjanin Stanislav. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007; MANDZÁK, D.A.: *„Agent a špión Vatikánu". Redemptorista Ján Ivan Matiliak – slovenský účastník monsterprocesu proti A. A. Machalkovi a spol.* Bratislava : Ústav pamäti národa, 2008; MANDZÁK, D.A.: *Známy neznámy. Život a dielo redemptoristu Jána Ivana Mastiliaka (1911 - 1989).* Michalovce : Redemptoristi, Vydavateľstvo Misionár, 2009 (Ďalej: MANDZÁK, D.A.: *Známy neznámy*) a MANDZÁK, D.A.: *Dokumenty k procesu s Augustinom A. Machalkom a spol.* Bratislava : Ústav pamäti národa, 2009.

[2] Svedectvo Jána Kintlera o Jánovi Mastiliakovi. Nitrianska Blatnica 26. 2. 1992. In: DRÁB, Kamil: *Życie i działalność redemptorysty ojca Jana Mastiliaka (1911 – 1989).* Praca magisterska. Tuchów : Papieska Akademia teologiczna w Krakowie,wydział teologiczny, Wyższe seminarium duchowne redemptorystów w Tuchowie, 1993, s. 23 – 24.

článkami do časopisov. Z jednej strany sa učil písať text dávajúci zmysel, ale píšuc veľa sa naučil, lebo to čo mu nebolo jasné musel doštudovať.

Počas štúdia nehľadal spôsoby, ako podliezť nastavenú latku, ako si uľahčiť život. Napríklad počas písania druhého doktorátu, už ako mladý kňaz v Ríme, vybral si opäť ťažšiu cestu. V liste pražskému provinciálovi redemptoristov Františkovi Suchomelovi z 2. júla 1945 napísal: *„Ale já jsem měl rozdělanou velkou práci o Soloviovovi, otci moderní ruské náboženské filosofie. V první části velké práce jsem zkoumal s katolického stanoviska život a osobnost Soloviova. Ale zbývala ještě důležitější a těžší úloha zaujmout katolícke stanovisko i k jeho učení. Pro disertační účely bylo třeba téma precizovat. Volil jsem téma: «Víra a věda u Vladimíra Soloviova. Křesťanský smysl a cena jeho nauky.» – Vy jste kdysi psal do Říma, že se studiem nemusím chvátat, i pustil jsem se do této práce. Nyní, po lidsku soudě, nevím, zda jsem volil lepší stránku. Pro své duchovní vzdělaní však mám za jisté, že ano; pro své formální vzdělání jsem se však s prací opozdil."*[3] Vybral si ťažšiu cestu, hoci ho to stálo viac námahy a času, ale chcel tým získať viac vedomostí. Nezostal na povrchu, ale šiel do hĺbky. Žiadne plagiátorstvo, žiadna čím skôr dokončená práca na úkor kvality, ale práve naopak. Žiadne zbieranie citácií, napĺňanie kolóniek v štatistických výkazoch. Tento postoj si zachoval nielen ako študent, ale aj ako profesor. Zachoval si ho až do smrti. Tento postoj nám môže byť nielen sympatický, ale je pre nás aj veľmi aktuálny, teda môže nám byť konkrétnym príkladom.

Štúdium pre Jána Ivana Mastiliaka nebolo cieľom ale prostriedkom. Štúdium nebolo iba nutné zlo ktoré je potrebné absolvovať, aby mohol byť kňazom. Skrze štúdium sa snažil lepšie poznať Boha a Cirkev a ešte viac si ich zamilovať.

Profesor

Po návrate z Ríma bol krátky čas predstaveným a potom bol profesorom. Bol poslušný predstaveným ktorí chceli, aby vyučoval v seminári redemptoristov v Obořišti pri Dobříši. Bolo to aj logické vzhľadom na jeho nadpriemerné schopnosti a vedomosti. Príčinou mohol byť aj fakt, že v Obořišti boli gréckokatolícki študenti, a ich počet mal narastať. Bol im nielen vyučujúcim, ale tiež duchovným otcom a v neposlednom rade aj vzorom gréckokatolíckeho rehoľného kňaza. Vďaka nemu mali príležitosť zúčastňovať sa na liturgickom živote Cirkvi v byzantskom obrade, čo bolo pre nich nesmierne dôležité. Zaujímavý bol aj jeho postoj k unionizmu a láska k byzantskej tradícii, zvlášť ruskej, a jej teológom a filozofom.

Ako mladý lektor v seminári patril skôr do konzervatívneho prúdu vyučujúcich. To neznamená, že by nebol ochotný urobiť žiadnu zmenu.

[3] Archiv redemptoristov Svatá Hora (Ďalej: ARSH), šanon: Michalovce, Bratislava, sign. 3/B401a. List Jána Mastiliaka Františkovi Suchomelovi. Podolínec 2. 7. 1945.

Jeho konzervatizmus sa prejavoval v tom, že si každú zmenu musel dôkladne, azda až do všetkých dôsledkov premyslieť, čo v praxi nebolo vždy možné. Svojim študentom sa snažil nielen odovzdať informácie, ale snažil sa ich aj láskavým otcovským prístupom vychovávať. Jeden z jeho študentov ho charakterizoval takto: *„Jeho znalosti byly tak obsáhlé, že při přednáškách, zvláště ve filosofii, rozebíral dlouho úvodní látku a nemohl se dostat k tomu, co bylo pro studenty povinné. Protože jsme měli skripta, mohli jsme se připravit na zkoušky nezávisle na jeho přednáškách. V hodinách filosofie byl ochoten vysvětlit jakýkoliv problém a to třebas i důkladně. Studenti mohli tak jeho neobyčejné dobroty i zneužívat, že se mluvilo i mimo stanovenou látku. Jeho přednášky z orientálií byly naopak velmi zajímavé, protože to byla jeho láska. Vím, že překládal z ruských křesťanských autorů, zvláště Soloviova."*[4]

Mastiliak bol mužom modlitby, skromným človekom, ktorý sa nevyvyšoval svojimi znalosťami a snažil sa byť otvorený na druhých. Počas prednášok a skúšok nejavil známky netrpezlivosti alebo rozčúlenia nad nevedomosťou študentov. Keď mu jeden zo študentov počas skúšky nevedel odpovedať na všetky otázky, snažil sa nájsť v jeho odpovedi niečo správne a nakoniec mu mohol dať zo skúšky trojku. Po skúške však vyšiel von, zavolal si ho a ospravedlňoval sa, že mu mohol dať iba trojku. Ďalej tento študent spomínal: *„O. Mastiliak byl vzácný člověk, laskavý a dobrý spolubratr, který se dovedl zasmát i pobavit. Žádný smutný svatý. Sám k sobě náročný ve všem, k druhým shovívavý. Nejvíc jsem si vážil jeho vědomostí, které však nikdy nedával najevo. Se studenty, byl jako jich spolužák, dokázal snést i vtip na svou osobu ze strany studentů a hlasitě a upřímně se jim smál. Smávali jsme se mu na př. když zametal svůj pokoj, že to konal s kapesníkem na ústech a nosu, to byla jeho «Štaubmaska», aby nevdechoval prach. Někdy až úzkostlivě pečoval o své zdraví. Vzpomínám, když jsem s ním byl po roce 1965 na Hostýně na exerciciích – to už byl asi vážně nemocen – přivezl si sebou přístroj na měření tlaku a často si tlak měřil. Z jiných epizod si vzpomínám, když studenti vyrobili plechové lodičky a jezdili na nich na potoce v zahradě kláštera. Přiměli o. Mastiliaka, by si také do vratké lodičky sedl. Sám sice nechtěl, protože se jezdilo v klerikách a lodička se často převrhla, avšak, když si to přál i rektor, tak nasedl. Samozřejmě skončil i v klerice ve vodě k pobavení všech přítomných. Jindy zas mu přinesl jeden spolubratr do pokoje vzduchovku. Hned ho z pokoje vykázal, že se zbraní nic nechce mít."*[5]

[4] Archív redemptoristi Michalovce (Ďalej: ARM), f. Ján Mastiliak (neusporiadané). Svedectvo Jana Zemánka o Jánovi Mastiliakovi. Svatá Hora 21. 2. 1992.

[5] Osobný archív autora (Ďalej: OAA). Zvukový záznam rozhovoru s Břetislavom Vaňkom. Svatá Hora 28. 12. 2005.

V roku 1949 predstavení uvažovali, že by mohol byť profesorom na Alfonziánskej akadémii v Ríme. Pomery vo vtedajšom Československu to však už nedovolili.[6] O niekoľko mesiacov ho zatkla Štátna bezpečnosť. Po krutej vyšetrovacej väzbe bol postavený pred Štátny súd v Prahe, ktorý ho odsúdil na doživotie.

Vo väzení stretol niekoľko veľmi významných teológov, filozofov, vzdelaných ľudí. Bola tam jedinečná možnosť rozprávať sa a diskutovať. Bol čas hovoriť o tom čo robiť, aby Cirkev prežila v čase totalitného režimu. Počas práce alebo aj osobného voľna, konali si väzni tajné prednášky. Do tejto činnosti sa podľa zachovaných svedectiev zapájal aj Mastiliak.

Po prepustení z väzenia v roku 1965 bola situácia iná. Zatiaľ nevieme s istotou povedať, či sa na prácu profesora podujal sám, alebo ho niekto k „profesúre" vyzval či povzbudil. Určite videl neutešenú situáciu, keď mnohí kandidáti na kňazstvo nemohli študovať teológiu. Podľa mojich výskumov už krátko po návrate z väzenia, teda v roku 1965, začali za ním prichádzať na konzultácie bývalí študenti redemptoristi. Najprv to boli P. Ján Janok a o. Jozef Sukovský, ktorí stihli za ten čas čo bol vo väzení absolvovať štúdium medicíny a pracovali v zdravotníctve.

V roku 1968 sa situácia zlepšila, teda tajná formácia akoby ustala. Kandidáti na kňazstvo sa mohli prihlásiť do seminárov v Bratislave alebo Litoměřiciach. Zároveň prebiehali jednania, aby boli otvorené ďalšie teologické fakulty a semináre. Gréckokatolícka cirkev chcela svoj seminár a teologickú fakultu obnoviť v Prešove, kde existovali už pred rokom 1950. Do času kým by na to nezískala povolenie od štátnych úradov, zriadila tzv. konzultačné stredisko. Jeho sídlom boli Košice, pretože v Prešove vtedy nemali vyhovujúce priestory. Na tomto konzultačnom stredisku vyučoval aj Mastiliak, konkrétne filozofiu a dogmatiku. Do formácie sa zapojil v čase, keď jeho zdravotný stav vyžadoval rekonvalescenciu a oddych, vrátila sa mu totiž rakovina. Veľmi mu záležalo na tom, aby formácia kňazských povolaní prebiehala na čo najvyššej úrovni, preto k vyučovaniu pristupoval so všetkou vážnosťou. V liste Štefanovi Ujhelyimu písal: *„Po úvahe sa prihováram, aby ste dali do programu sobotňajších konzultácií – prednášok zaradiť LATINČINU. – Veď aspoň bez elementárnych znalostí latinčiny budú naši bohoslovci a kňazi diskvalifikovaní. Teraz, keď študujú za sťažených okolností, keď nebudú mať pomoc v sústredení, latinčinu buď vôbec vynechajú, alebo si*

[6] Archív generálny historický redemptoristov Rím, f. Provinciae Pragensis. 1. Acta Provincialium 1901- 1951. Provincialia: Franciscus Suchomel 1948-49 (Ďalej: AGHR, PP, 1.AP.FS.). List Františka Suchomela generálnemu konzultorovi (Szrant ?). Praha 10. 8. 1949 a AGHR, f. PP, 1.AP.FS. 1948-49. List Leonarda Buysa Františkovi Suchomelovi. Rím 8. 10. 1949.

ju budú snažiť získať s námahou a stratou času inde – čo odoberie sily a čas pre základné teologické disciplíny. Myslím, že treba ťažkú prípravu na sv. kňazstvo skôr efektívne uľahčovať a nie sťažovať. Azda sa Vám podarí nájsť pre latinčinu jednu hodinu.“[7] Podľa zachovaných archívnych dokumentov tiež pripravoval kandidátov na kňazstvo pred kňazskou vysviackou. Po niekoľkých mesiacoch existencie konzultačného strediska sa situácia nielenže nezlepšovala, ale práve naopak. Komunisti obnovenie seminára a teologickej fakulty nepovolili a nakoniec zakázali aj konzultačné stredisko. Väčšina bohoslovcov ktorí takto študovali nedostali šancu štúdium dokončiť. Komunisti dokonca nechceli dovoliť kňazskú vysviacku bohoslovcom, ktorí už mali zakončenú teológiu. Boli to dôležité okolnosti ktoré Jánovi Mastiliakovi jasne ukázali, že opäť je nutné vybrať sa cestou tajnej formácie kňazov a rehoľníkov.

Nové podmienky na prijatie do seminára boli pre väčšinu kandidátov na kňazstvo neprijateľné. Keďže komunisti opäť zaviedli aj reguláciu kňazských vysviacok, dokončenie teologického štúdia neznamenalo automaticky aj kňazskú vysviacku. Stávalo sa totiž, že bohoslovec k nej nedostal štátny súhlas. V takejto situácii mnohým nezostávalo nič iné, iba hľadať možnosti tajného štúdia a tajnej vysviacky. Najprv k nemu začali prichádzať bohoslovci, ktorí nemohli pokračovať v štúdiu teológie, lebo nespĺňali komunistickým režimom nanútené kritériá, ale neskôr sa k nim pridali aj tí, ktorí teológiu chceli študovať, ale neprijali ich do seminára. Keď sa k nemu hlásil na štúdium František Fedor, odkázal mu, že „konár“ je už preťažený, ale ak si sadne naň ešte jeden, azda sa nezlomí.[8] Snažil sa nikoho neodmietnuť, preto u neho bez rozdielu študovali gréckokatolíci i rímskokatolíci. Dostávali sa k nemu rôznym spôsobom, niekoho oslovil sám, niektorí mu boli odporúčaní prostredníctvom známych. Dnes vieme, že nie všetci, ktorí u neho začali študovať, nakoniec aj štúdium zakončili. Niektorých totiž po niekoľkých pokusoch nakoniec predsa len prijali do seminára, iní emigrovali do zahraničia a ďalší sa zasa po nejakom čase rozhodli ďalej v štúdiu nepokračovať.

Ako vyzeralo tajné štúdium u o. Ivana? Každému študentovi určil presný termín, kedy má prísť. Väčšinou to bolo raz do mesiaca, ale ak niekto chcel a potreboval, mohlo to byť aj dvakrát. Všetko záviselo od toho, koľko učiva kto zvládol. Neexistovali žiadne prázdniny. Jeden študent spomína, že od Mastiliaka dostal „index“ so *„zašifrovaným podpisom, kde veľmi pedagogicky vypísal dopredu všetky predmety, ktoré spoločne prejdeme, takže som mal možnosť pekne vidieť, ako postupujem*

[7] MANDZÁK, D.A.: *Známy neznámy*, s. 138.
[8] ZUBKO, Peter: *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006, s. 442.

a čo všetko ma ešte čaká".[9] Index bol vlastne obyčajný malý zápisník, do ktorého k jednotlivým predmetom o. Ivan dopisoval známky. Po ukončení štúdia mal študent príkaz index zničiť, pravdepodobne, aby pri domovej prehliadke Štátna bezpečnosť nenašla dôležitý dôkaz o tajnom štúdiu.[10]

Učebné osnovy si Mastiliak vyberal sám. V jednom zachovanom indexe tajného kňaza bolo 29 zapísaných skúšok. Ďalší index tajného študenta obsahuje zoznam predmetov a počet skúšok: Filozofia (10), Úvod do latinčiny (1), Úvod do gréčtiny (1), Úvod do hebrejčiny (1), Úvod do staroslovienčiny (1), Fundamentálka (7), Cirkevné dejiny (8), Sväté písmo (12), Dogmatika (11), Morálka (8), Špeciálna morálna teológia (8), Pastorálka (11), Cirkevné právo (7), Sociálna náuka cirkvi (1), Ekumenizmus (1) a Misiológia (1).

Ako študijný materiál ponúkal českých autorov, preklady rôznych materiálov do češtiny alebo neskôr aj vlastné preklady. Kto poznal svetové jazyky (angličtinu, nemčinu, francúzštinu), pre toho mal k dispozícii aj cudzojazyčnú literatúru. Riadil sa zásadou: *„Nečítajte dobré knihy. Iba výborné! V živote je málo času na dobré knihy."*[11] Samozrejme, používal aj literatúru a skriptá, ktoré preberali študenti CMBF v Bratislave. Dával toľko učiva, koľko ktorý študent zniesol. Otázky, ktorým študent nerozumel, potom spoločne preberali. Jeho nároky síce neboli nízke, ale vedel tiež oceniť možnosti jednotlivých študentov, preto každý študent mal prakticky individuálny plán štúdia. Všímal si typ písma, vyjadrovanie a nenápadnými otázkami preskúmal zbožnosť i úprimnosť adepta na kňaza. Ako skúsený profesor snažil sa naučiť študenta základné podstatné veci a zvlášť naučiť ho študovať, vyberať a hodnotiť pravdivo rôzne pravdy a situácie života. *„Dal lektúru a pritom aj on sám o daných témach veľa hovoril (kto ho vydržal počúvať),"* tvrdí jeden z jeho študentov, *„študent potom (obyčajne po mesiaci) prišiel na ústnu skúšku, pri ktorej celý čas hovoril o. Mastiliak a študent obyčajne iba čo-to prikyvkával."*[12] Iný študent si na neho zachoval túto peknú spomienku: *„Jeho výroky a úsudky o iných ľuďoch boli vždy láskavé a plné snahy o pochopenie ich slabostí. V rozhovoroch bol veľmi dobrý spoločník, nepoznal som ho ako podozrievavého, jeho otázky boli mimoriadne taktné, rešpektoval slobodu každého a prikláňal sa skôr k porozumeniu ako k súdu. Bol pre mňa a pre*

[9] BAČÍKOVÁ, Lucia: *Poď a nasleduj ma. Zo spomienok tajne vysvätených kňazov 1950 – 1989.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2005, s. 268.
[10] OAA, Svedectvo Jána Čuchráča o tajnom štúdiu za kňaza u Jána Mastiliaka. Stará Ľubovňa 3. 1. 2007.
[11] Archív Miroslava Františka Čačková, Poznámky z duchovných cvičení s Michalom Zamkovským. Dolný Smokovec 25. 2. 2006.
[12] OAA, Svedectvo Miroslava Čajku o tajnom štúdiu za kňaza u Jána Mastiliaka. Stropkov 30. 7. 2009.

nás všetkých školou tolerantného prístupu k blížnym a citlivého ekumenického chápania."[13]

Zvyčajne si organizoval čas tak, aby mal konzultácie iba s jedným študentom, hoci občas urobil aj výnimku, keď dvaja študenti absolvovali spoločne celý prvý ročník filozofie. Potom ich však rozdelil a každý už chodil sám, aby sa im mohol plne venovať. Študenti, ktorých prijal, zvyčajne všetky skúšky robili u neho, ale konzultácie prebiehali aj u iných spolubratov, u rímskokatolíkov – u Janoka, Michaloviča a Bednárika, a u gréckokatolíkov, napríklad u Mikuláša Ďurkáňa a Michala Majovského. Praktické predmety, ako napríklad pastorálka, liturgika alebo spev, študenti absolvovali na farnostiach. Konzultantov vyberal tak, aby k nim študenti mali ľahší prístup, teda napríklad, ak niekto pôsobil v Bratislave a k nemu do Prešova chodil iba na skúšky, tak mu konzultanta hľadal v Bratislave.

Na skúšky sa chodilo individuálne na vopred dohodnutý termín. Ak sa niečo nepredvídané stalo, dohodol sa nový termín stretnutia. Pri skúškach vyžadoval písomnú prípravu. Najprv si ju prezrel, až potom prešiel na skúšanie. Keď mal veľa práce, veľa návštev, jeden deň to prezrel, zhodnotil a o dva dni alebo o čosi neskôr to preskúšal. Ale asi to robil len so študentmi, ktorí bývali v Prešove. Keď mal študent nejaké nejasnosti alebo chcel si prehĺbiť konkrétnu problematiku, veľmi jasne to vysvetlil a nechal aj čas na doštudovanie. Keď odpovedal na nejakú otázku alebo keď niečo vysvetľoval, citoval autorov, dokonca aj strany, kde čo je napísané, ktorý autor čo hovorí a prečo. Dĺžka štúdia bola rôzna, bolo to individuálne. Niektorí študovali päť rokov a prijali kňazskú vysviacku, boli prípady keď si už tajne vysvätený kňaz dokončoval niektoré predmety ešte počas štyroch rokov po kňazskej vysviacke.

Počas filozoficko-teologického štúdia sa o. Ivan staral aj o duchovnú formáciu svojich študentov. Okrem duchovných rozhovorov a rád, niekedy aj priamo duchovného vedenia, posielal študentov na duchovné cvičenia. Zvyčajne si ich študenti redemptoristi robili u spolubratov na farách, ale stalo sa že jeden študent bol napríklad na duchovné cvičenia v poľskom Tuchowe, kde mali redemptoristi rehoľný seminár. Samozrejmosťou boli duchovné cvičenia pred prijatím kňazskej vysviacky.

Podobne ako rehoľná formácia, celé štúdiá, nižšie a vyššie svätenia prebiehali v tajnosti. Na to, aby študent bol vysvätený, potreboval odporúčanie svojho predstaveného, v prípade rehoľníkov rehoľného predstaveného, a takisto aj toho, u koho absolvoval štúdiá. Otec Mastiliak dával potrebné dokumenty a zároveň, vďaka svojim kontaktom z väzenia a z práce v podzemnej cirkvi, vedel nájsť aj biskupa. Tak sa spolubratia

[13] ARM, f. Ján Mastiliak (neusporiadané). Svedectvo Pavla Tomeka o Ivanovi Mastiliakovi. Sklené Teplice 28. 11. 1995.

dostali k biskupom Jánovi Korcovi či Petrovi Dubovskému. Niektorí študenti si sami našli svätiteľa, napríklad krakowského arcibiskupa Franciszka kard. Macharského, nemeckých biskupov alebo niektorého biskupa z podzemnej cirkvi v Československu. O týchto vysviackach vydal neskôr svedectvo Ján Chryzostom kard. Korec: *„Poslal mi* [Mastiliak] *niekoľkokrát po predbežnom dohovore nejakých bohoslovcov s prosbou, aby som ich tajne vysvätil za kňazov. Keďže som mu dôveroval a on bol v tom čase aj predstaveným, stalo sa. Často chodieval od neho ku mne bohoslovec redemptorista, ktorému som po roky dával literatúru «Knižnice viery» a ktorého som potom tiež tajne ordinoval. Cez neho som sa tiež dozvedal o o. Mastiliakovi, ako žije a čo robí.“*[14]

Spolubratom tajne vysväteným za kňazov aktivity v podzemnej cirkvi nezakazoval, ale pripomínal im, aby nikdy nevystupovali ako kňazi. Dôvodom bolo, aby sa neprezradila ich tajná kňazská vysviacka. Títo spolubratia preto aktívne pastoračne pracovali, ale len ako laici. Iba málokto vedel, že sú kňazmi. Nevedeli to ani rodičia, príbuzní, priatelia. Skôr to mohli tušiť ako vedieť. Liturgie teda slúžievali tajne, doma alebo na pracovisku, ak na to mali vhodné podmienky. Jeden z jeho tajných študentov a neskôr aj kňaz tvrdil, že o. Ivan im prikazoval, aby slúžili sv. liturgiu bez prítomnosti ďalšej osoby, teda v úplnom utajení. Podľa Mastiliaka aj takéto slúženie sv. liturgie malo veľký význam. Oplatilo sa vysvätiť niekoho tajne za kňaza, hoci by slúžil len jednu sv. liturgiu, pretože liturgia má nesmiernu cenu.

Študenti po kňazskej vysviacke sa s ním stretávali zriedkavejšie. Jeden z jeho študentov to vysvetľuje takto: *„Mal už ďalších študentov a jeho byt bol prísne sledovaný. On však nemal strach a hovoril, že za takúto vec sa oplatí ísť aj do väzenia /príprava kňazov/. Prichádzali sme k nemu pod pláštikom štúdia cudzích jazykov a keďže svedomie o. Ivana bolo príliš citlivé na to, aby klamal, tak sme aj trochu z jazykov prebrali.“*[15]

Viaceré svedectvá jeho tajných študentov, ale aj iných ľudí, ktorí ho poznali a navštevovali, hovoria o tom, že vo svojich aktivitách bol opatrný, ale nebál sa. Stále veril, že Boh ho ochráni. Utiekal sa s dôverou aj pod ochranu Presvätej Bohorodičky, sv. Terezky a ďalších svätých. Je skutočne zaujímavé, s akou jednoduchosťou veril tomu, že ak bude prezidentom v Československu Gustáv Husák, jeho bývalý

[14] ARM, f. Kláštor Michalovce. Personalia. O. Mastiliak Ján Ivan. List Jána Chryzostoma Korca Štefanovi Lazorovi. Nitra 28. 1. 1996.
[15] ARM, f. Kláštor Michalovce. Personalia. O. Mastiliak Ján Ivan. Spomienky Michala Zamkovského na otca Ivana – ThDr. Jána Mastiliaka CSsR. Podolínec 11. 1. 1996.

spoluväzeň[16], Štátna bezpečnosť síce bude monitorovať jeho „tajnú“ činnosť, ale neublíži mu.[17]

Aktivity Jána Mastiliaka v tzv. podzemnej cirkvi neboli malé. Dozvedáme sa o tom nielen z osobných svedectiev pamätníkov, ale aj z archívnych dokumentov, zvlášť z proveniencie Štátnej bezpečnosti. Časť z týchto informácii som zverejnil v knihe Známy neznámy vrátane tých, ktoré sa týkajú jeho aktivít ako profesora a formátora tajne študujúcich a vysvätených kňazov. K osobe Jána Ivana Mastiliaka a jeho dielu však stále prebieha archívny výskum.

Zoznam použitej literatúry:

Archívy

Archív generálny historický redemptoristov Rím
Fond Provinciae Pragensis. 1. Acta Provincialium 1901- 1951.

Archív redemptoristov Svatá Hora
Šanon: Michalovce, Bratislava, sign. 3/B401a.

Archív redemptoristi Michalovce
Fond Ján Mastiliak (neusporiadané).
Fond Kláštor Michalovce. Personalia.

Osobný archív autora
Zvukový záznam rozhovoru s Břetislavom Vaňkom. Svatá Hora 28. 12. 2005.
Svedectvo Jána Čuchráča o tajnom štúdiu za kňaza u Jána Mastiliaka. Stará Ľubovňa 3. 1. 2007.
Svedectvo Miroslava Čajku o tajnom štúdiu za kňaza u Jána Mastiliaka. Stropkov 30. 7. 2009.

Archív Miroslava Františka Čačková
Poznámky z duchovných cvičení s Michalom Zamkovským. Dolný Smokovec 25. 2. 2006.

[16] O ich prebývaní na spoločnej cele spomína v diele: MASTILIAK, Ján: *Hrsť spomienok*. Bez dátumu a miesta vydania [Michalovce : Misionár, Vydavateľstvo Viceprovincialátu Kongregácie Najsvätejšieho Vykupiteľa, 1992], s. 28 – 31.
[17] Štátna bezpečnosť monitorovala jeho pôsobenie, o čom svedčia zachované archívne materiály. K tejto téme pozri: MANDZÁK, D.A.: *Známy neznámy*, s. 96 – 114.

Literatúra

BAČÍKOVÁ, L.: *Poď a nasleduj ma. Zo spomienok tajne vysvätených kňazov 1950 – 1989*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2005.

DRÁB, K.: *Życie i działalność redemptorysty ojca Jana Mastiliaka (1911 – 1989)*. Praca magisterska. Tuchów : Papieska Akademia teologiczna w Krakowie,wydział teologiczny, Wyższe seminarium duchowne redemptorystów w Tuchowie, 1993.

MANDZÁK, D. A.: *„Agent a špión Vatikánu" Redemptorista Ján Ivan Mastiliak – slovenský účastník monsterprocesu proti A.A. Machalkovi a spol*. Bratislava : ÚPN, 2008.

MANDZÁK, D. A.: *Známy, neznámy. Život a dielo redemptoristu Jána Ivana Mastiliaka (1911 – 1989)*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2009.

MANDZÁK, D. A.: *Redemptorista Ján Ivan Mastiliak. Vedec, ktorý žil a zomrel v povesti svätosti*. In: Život za mrežami. Ed. Dzurjanin Stanislav. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007.

MANDZÁK, D.A.: *Dokumenty k procesu s Augustinom A. Machalkom a spol*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2009.

MASTILIAK, J.: *Hrsť spomienok*. Bez dátumu a miesta vydania [Michalovce : Misionár, Vydavateľstvo Viceprovincialátu Kongregácie Najsvätejšieho Vykupiteľa, 1992].

ZUBKO, P.: *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006.

Makários Notaras a Nikodím Svätohorský, zostavitelia Filokalie

JÁN ZOZUĽAK
Prešovská univerzita v Prešove,
Pravoslávna bohoslovecká fakulta

Resumé: *In this article we write about Makarios Notaras and Nicodemus the Hagioritis, who collected the ascetical texts of the Holy Fathers and published them in the book known as Philokalia. We also explain the aim of publishing these texts and think upon their content. We mention about the most important editions of Philokalia in different languages and about the influence of Philokalia on the spiritual life of Christians. The texts collected in Philokalia intent on the questions connected with prayer, asceticism, purity of heart, achieving the Christian virtues and obtaining the Grace of the Holy Spirit, which leads a man to the theosis. Although these texts are aimed mainly on ascetical struggle of monks, their practical character helps lead to the perfection also those Christians that live in the world. Philokalia describes the whole method how to cure the soul of man, therefore it is the basic guide-book for spiritual life of Christians.*

Key words: *Filokalia. Christianity. Monk. Ascetic. Prayer. Heart. Qualities. Deification.*

Makários Notaras

Korintský biskup Makários Notaras (1731 – 1805) sa od mladosti vyznačoval hlbokou zbožnosťou a vrúcnou láskou k Bohu. Od mladosti mal zvláštny sklon k mníšstvu a duchovnému zápasu. Žil tichým životom naplneným pôstom, celonočným bdením a ustavičnou modlitbou. Zbožne sa zúčastňoval na svätých bohoslužbách Cirkvi a jeho život bol v plnej zhode s Evanjeliom. S hlbokou pokorou učil ľudí pravdám viery

a pomáhal slabým. Významnou mierou sa pričinil o obnovu duchovného a liturgického života kresťanov.[1]

Makários Notaras sa po príchode na Svätú Horu Atos aktívne zapojil do sporu „Kollyvadovcov" a podporoval tvrdo skúšaných Kollyvadovcov, ktorí boli v tom čase nositeľmi starobylej duchovnej skúsenosti a pravého cirkevného života. Hnutie Kollyvadovcov[2] sa usilovalo o obnovu pravoslávnej teológie, o duchovné prebudenie gréckeho národa a o upriamenie pozornosti na korene svätootcovskej teológie. V ich chápaní teológia nebola považovaná za racionalistické premýšľanie, ale za vyjadrenie skúsenosti Božej prítomnosti, videnie Boha a spoločenstvo s Ním, ktoré sa uskutočňuje prostredníctvom duchovnej ostražitosti (νήψις), askézy a svätých tajín. Teológia má christocentrický charakter, preto zachraňuje ľudskú osobu, ktorá v sebe odráža živého Boha a završuje tajomnú jednotu s Ním. Ide o obnovu v pravoslávnom prostredí, ktorá nemá žiaden súvis so západnou renesanciou, ktorá cez početné filozofické teórie predkladá humanizmus a hovorí o človeku ako o abstraktnej bytosti.

Spor „Kollyvadovcov" sa týkal množstva liturgických otázok, medzi ktorými centrálne miesto mal deň konania panychídy a otázka častej účasti na svätom Prijímaní. Pomenovanie Kollyvadovci (Κολλυβάδες) im dali ich nepriatelia pohŕdavo, ale s plynutím času sa toto pomenovanie stotožnilo s vytrvalým odmietaním tradičnej skupiny kléru zradiť zdravé hodnoty pravoslávnej viery. Mníšstvo stále ochraňovalo pravoslávie a cirkevnú tradíciu. V histórii Svätej Hory Atos sú zaznamenané mnohé snahy súvisiace s prehĺbením duchovných otázok, aby bola ochránená tradícia pred nesprávnymi vplyvmi, ktoré ohrozujú čistotu viery a správnu liturgickú prax. Prínos svätého Makária Notarasa v tomto hnutí bol významný. A nielen to. Jeho vplyv na obnovu duchovného života je neoceniteľný, preto je právom považovaný za zakladateľa filokalizmu[3].

V roku 1782 svätý Makários prišiel na ostrov Patmos, kde dostal povolenie monastiera svätého Jána Teológa a založil isychastirio, ktoré zasvätil Všetkým svätým. Počas desiatich rokov svojho pobytu na Patmose sa stretol s niekoľkými významnými duchovnými otcami vtedajšej doby a v ich blízkosti pocítil plody duchovného spoločenstva. Jeho pobyt na Patmose je možné považovať za veľmi plodný práve kvôli stretnutiam s týmito vzácnymi ľuďmi, ale aj kvôli vnútorným skúsenostiam, ktoré získal po tvrdom duchovnom zápase. To mu umožnilo ešte hlbšie preniknúť do bohatstva pravoslávnej tradície. Svätý Makários v knižnici monastiera svätého Jána Teológa na ostrove Patmos zhro-

[1] Podrobnejšie o živote a diele Makária Notarasa pozri ZOZUĽAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia*. Prešov 2007, s. 51 – 54.
[2] O hnutí Kollyvadovcov pozri ZOZUĽAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia,* cit. dielo, s. 54 – 56.
[3] Od slova Filokalia.

maždil materiál na vydanie Filokalie, ktorý neskôr odovzdal svätému Nikodímovi Svätohorskému, aby ho vydal.

Nikodím Svätohorský

Nikodím Svätohorský (1749 – 1809) patrí k najväčším osobnostiam Pravoslávnej cirkvi koncom 18. a začiatkom 19. storočia. Pôsobil v Grécku v ťažkom období tureckého jarma, kedy ľudia žili v tme nevedomosti a nebolo im dovolené učiť sa Božím pravdám. Jeho teologický prínos je nesmierne veľký, preto je prirovnávaný k veľkým Otcom a Učiteľom Cirkvi. Konštantínopolský patriarchát kanonizoval Nikodíma Svätohorského za svätého v roku 1955.[4]

Nikodím bol plodným cirkevným spisovateľom, ktorému patrí významné miesto v pravoslávnej teológii. Význam jeho pôsobenia si začali všímať pravoslávni teológovia až v posledných desaťročiach 20. storočia a vďaka tomu boli vydané jeho diela, ktoré čoraz viac pútajú pozornosť kresťanov na celom svete.

Jeho srdce horelo túžbou po duchovnom živote a dokonalejších daroch Svätého Ducha. Mníchom sa stal na Svätej Hore Atos v monastieri svätého Dionýza, kde pracoval, študoval a písal. Prostredie s bohatou knižnicou, cnostnými mníchmi a tichým životom bolo pre neho vhodným miestom pre duchovné napredovanie a bohatú spisovateľskú tvorbu. Bratia v monastieri si všimli jeho vynikajúce vzdelanie. Obdivovali jeho zbožnosť a odhodlanie uplatňovať pravidlá spoločného života v monastieri.[5]

Kvôli vynikajúcemu vzdelaniu a príkladnému životu ho ustanovili za čitateľa počas bohoslužieb a za tajomníka monastiera. Nikodím bol vzorom v službe i duchovnom snažení, v ktorom každodenne úspešne napredoval. Podriadil telo duši a svoju myseľ osvetľoval štúdiom svätootcovskej literatúry. V bohatej monastierskej knižnici s množstvom rukopisov mal možnosť študovať rôzne svätootcovské texty a tak dopĺňať svoje duchovné a teologické znalosti. V knižnici trávil všetok svoj voľný čas užitočným spôsobom, pretože chcel hlbšie spoznať Sväté Písmo a učenie svätých Otcov. Najväčší význam v diele Nikodíma však nemajú jeho obdivuhodné znalosti, ale jeho snaha o duchovnú dokonalosť.

---

[4] Pozri ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, Γ.: *Ευλαβικό προσκύνημα στο ιερό κοινόβιο οσίου Νικοδήμου του Αγιορείτου*. Vyd. Ιερού κοινοβίου οσίου Νικοδήμου, Γουμένισα 2007, s. 25 – 26.

[5] Pozri ΕΥΘΥΜΙΟΥ, ιερομονάχου: Βίος και πολιτεία και αγώνες δια δόξαν της ημών Εκκλησίας τελεσθέντες παρά του οσιολογιωτάτου και μακαρίου και αοιδίμου Νικοδήμου Μοναχού συγγραφέντες παρά του εν Χριστώ αδελφού Ευθυμίου ιερομονάχου, εκδοθείς υπό Σπυρίδωνος Λαυριώτου. In: Γρηγόριος Παλαμάς, č. 4 (1920), s. 640.

Filokalia

Grécke slovo filokalia (φιλοκαλία) znamená zmysel pre krásu, ale aj lásku k dobru, teda čosi morálne alebo citovo krásne. Slovo filokalia sa spája s láskou k Bohu, ktorý je prameňom dobra. Etymologická analýza tohto slova vedie k jeho počiatočnému významu καλαισθησία[6], čo znamená estetika, vkus.[7]

Ako teologický termín bolo slovo filokalia prvýkrát použité v štvrtom storočí, keď Gregor Teológ a Vasilij Veľký zostavili znamenité dielo Filokalia, teda antológiu textov Origena[8]. Neskôr bolo toto slovo použité pre názov zbierky textov svätých otcov od štvrtého do pätnásteho storočia, ktoré zostavili a vydali v Benátkach roku 1782 Nikodím Svätohorský a Makários Notaras Korintský. Ako vyplýva zo života svätého Nikodíma Svätohorského[9], ktorý je známy svojou bohatou literárnou tvorbou, v roku 1777 Svätú Horu Atos navštívil korintský biskup Makários Notaras a usadil sa v kélii svätého Antona v Karyes[10]. Dal si zavolať mnícha Nikodíma a odovzdal mu rukopisy vybraných textov svätých otcov, ktoré zhromaždil v knižnici monastiera svätého Jána Teológa na ostrove Patmos. Nabádal ho, aby ich prezrel a pripravil na vydanie.[11] Nikodím súhlasil s návrhom Makária a ujal sa opravy textov po jazykovej stránke, ktoré kriticky porovnal s inými kódexmi. Zároveň doplnil úvod a krátke životopisy autorov.

Cieľom vydania týchto rukopisov bolo na jednej strane sprístupnenie učenia svätých otcov, ktoré bolo pre väčšinu kresťanov neznáme, hlavne pokiaľ ide o otázky súvisiace s ustavičnou (νοερά) modlitbou, ale na druhej strane zachránenie rukopisov, ktorým hrozilo, že budú stratené alebo zničené. Zároveň dal Nikodímovi podnet, aby svoj život zasvätil tvrdému duchovnému zápasu, ktorý z neho urobil žiarivý maják veľkého učiteľa Cirkvi.[12]

Nikodím usporiadal texty o duchovných otázkach a vytvoril dielo, ktoré dostalo názov Filokalia svätých niptických (otcov).[13] Tento názov dal dielu preto, aby zvýraznil, že o lásku k dobru sa svojím vytrvalým

---

[6] Pozri ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗΣ, Γ.: *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*. Αθήνα 2002, s. 1884.

[7] Slovo filokalia ako antológia z diel sa používalo v zmysle „the best of", t. j. výber toho najlepšieho.

[8] Pozri Milko, P.: **Předmluva k peri archón jako uvedení do theologie.** In: Pravoslávny teologický zborník XX(5), Prešov 1997, s. 139.

[9] Pozri ΜΟΝΑΧΟΥ ΘΕΟΚΛΗΤΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΑΤΟΥ: *Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης – Ο βίος και τα έργα του*. Αθήναι 1978, s. 92 – 93.

[10] Karyes je hlavné mesto Svätej Hory Atos.

[11] Pozri ΚΡΙΚΩΝΗ, Χ.: *Πατερικά μελετήματα, 1. diel*. Θεσσαλονίκη 2001, s. 41 – 42.

[12] Pozri ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΟΥ, Σ.: *Νικόδημος ο Αγιορείτης*. In: Μακεδονικά, 1. diel. Θεσσαλονίκη 1940, s. 39.

[13] *Φιλοκαλία των ιερών Νηπτικών*. Plný názov tohto diela je *Φιλοκαλία των ιερών Νηπτικών συνερανισθείσα παρά των αγίων και θεοφόρων πατέρων ημών εν η διά της κατά την πράξιν και θεωρίαν ηθικής φιλοσοφίας ο νους καθαίρεται φωτίζεται και τελειούται*.

úsilím a askézou snažia niptickí otcovia, otcovia modlitby, teda tí askéti, ktorí dosiahli stav zbožštenia prostredníctvom neustálej modlitby a nepretržitej ostražitosti svojej mysle (νήψις).[14] Podľa Ch. Krikonisa pomenovanie Filokalia nesie dielo Nikodíma Svätohorského možno podľa vzoru Filokalie Gregora Teológa a Vasilija Veľkého.[15]

Svätí otcovia, ktorých texty sú zahrnuté do Filokalie, sa menej zaoberajú otázkami viery a viac svoju pozornosť sústreďujú na otázky duchovného videnia, asketického snaženia a isychazmu. Hoci sa svojimi poučeniami obracajú predovšetkým k mníchom, ich rady sa týkajú každého veriaceho kresťana, ktorý chce dôjsť k dokonalosti v Christu. Práve preto niptickí otcovia Filokalie boli stále pravými vodcami v duchovnom živote počas mnohých storočí a svojimi múdrymi poučeniami upevňovali morálku kresťanov, ukazujúc im praktické metódy a spôsoby, ktorými dosiahnu očistenie duše od vášní. Len keď sa človek úplne očistí od vášní, stane sa schopným okúsiť nestvorené svetlo Božej slávy.

Vydania Filokalie

Vďaka finančnej pomoci Jána Mavrogordatu, princa Moldovlachie, bola Filokalia po prvýkrát vydaná ako jedna kniha veľkého formátu v Benátkach roku 1782[16] a odvtedy zaznamenala mnohé vydania a preklady.[17] Neskôr jeromonach Paisij Veličkovský preložil celú Filokaliu z gréckeho do cirkevnoslovanského jazyka a poskytol možnosť pravoslávnym mníchom všetkých slovanských národov, aby sa pre nich stala duchovnou potravou.[18] Do cirkevnoslovanského jazyka sa grécky názov diela Filokalia (Φιλοκαλία) prekladá slovom Dobrotoľubije (Dobrotolúbie).[19]

Paisija Veličkovského nasledoval okolo roku 1877 Teofán Zatvornik.[20] Tento veľký askéta však vynechal celé dielo mučeníka Petra Damaského, Kapitoly Kallista Katafygiotisa a Praktické kapitoly Gregora Palamu, a nahradil ich praktickejšími textami Efréma Sýrskeho, Varsanufia, Jána Sinajského a Katechézami Teodora Studitského.

Na základe vydania z roku 1782 vydal roku 1893 v Aténach Filokaliu Panagiotis Tzelatis, a to v dvoch častiach, doplnených o Kapitoly o modlitbe svätého patriarchu Kallista. Po druhej svetovej vojne boli na

[14] Podrobnejšie vysvetlenie slova nipsis (νήψις) pozri v článku ŠAK, Š.: *Nipsis, cesta života*. In: Nipsis, č. 1, Prešov 2006, s. 3.
[15] Pozri ΚΡΙΚΩΝΗ, Χ.: *Πατερικά μελετήματα,* cit. dielo, s. 76.
[16] Pozri ΓΑΛΙΤΗΣ, Α.: *Φιλοκαλία των ιερών Νηπτικών, 1. diel.* Θεσσαλονίκη 1989, s. 12.
[17] Pozri ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, Γ.: *Χριστιανική ηθική.* Θεσσαλονίκη 1995, s. 47.
[18] Pozri ΜΠΟΤΣΗ, Π.: *Όσιος Παΐσιος Βελιτσκόφσκυ.* Αθήνα 1990, s. 92.
[19] Pozri Milko, P.: *Služba Velkého Kánonu sv. Ondreje Krétskeho z perspektívy hesychasmu*. In: ***Annales historici Prešoviensis, Anno*** 2005. Prešov 2005, s. 49.
[20] Pozri tamže, s. 96. Porovnaj ΤΙΜΟΘΕΟΥ, αρχιμ.: *Οσίου Θεοφάνους του Εγκλείστου Απάνθισμα Επιστολών.* Ωρωπός Αττικής 1991, s. 13.

západe preložené úryvky z Filokalie do nemčiny, angličtiny a francúzštiny. Do rumunského jazyka preložil celé toto veľké dielo významný teológ D. Staniloae, ktorý preložené texty doplnil teologickými poznámkami. V rumunčine vyšla Filokalia v desiatich častiach.

E. Kadlubovsky a G. E. H. Palmer vydali v anglickom jazyku dve časti Filokalie, ktoré zostavili výberom textov z ruského vydania. Podobne J. Gouillard vydal vo francúzskom jazyku výber textov týkajúcich sa neustálej modlitby s názvom Petite Philocalie de la Priere du coeur. Všetky texty boli prevzaté z gréckeho originálu. Tento zväzok sa stal podnetom, aby sa ustavičná modlitba a asketická tradícia pravoslávia stali známejšími v západnom svete, v dôsledku čoho sa dnes prejavuje seriózny záujem o pravoslávny duchovný život.

V šesťdesiatych rokoch 20. storočia grécke vydavateľstvo Astir vďaka súrodencom Papadimitriovcom vydalo Filokaliu na základe benátskeho vydania z roku 1782. Toto vydanie však malo množstvo nedostatkov, spôsobených predovšetkým tlačiarenskou nepozornosťou. Zodpovednosť opraviť nedostatky a vylepšiť druhé vydanie vzal na seba Epifanios Teodoropoulos, a tak bola Filokalia očistená od množstva chýb. Okrem toho boli doplnené citáty zo Svätého Písma a od tej doby je Filokalia vydávaná v piatich zväzkoch. Začiatkom osemdesiatych rokov 20. storočia A. G. Galitis preložil toto dielo do moderného gréckeho jazyka, a tak priblížil svätootcovské poklady širšej pravoslávnej gréckej verejnosti.

Obsah Filokalie

Vo Filokalii je zhromaždené učenie osvietených otcov vo všetkých rozmeroch duchovného života a teológie. Jeho význam spočíva hlavne v tom, že vedie človeka k pokániu, učí ho pokore, do jeho života vnáša lásku, očisťuje dušu, osvecuje srdce, zbožšťuje myseľ a zjednocuje ho s Bohom podľa Christových slov: „Ja som vo vás a vy ste vo mne.“[21]

Cieľom zozbieraných svätootcovských diel vo Filokalii je predložiť náuku, na základe ktorej človek môže dosiahnuť uzdravenie mysle pomocou troch stupňov duchovného života: očistenie (κάθαρσις) srdca, osvietenie (φωτισμός) mysle a zbožštenie (θέωσις). Filokalia popisuje celú metódu liečby duše človeka, preto je možné považovať ju za základnú príručku pre duchovný život kresťana.

Filokalia ako zbierka textov svätých otcov nevyčerpáva všetko bohatstvo svätootcovskej literatúry, ale tvorí jej časť. Napriek tomu, že sú v nej vybrané texty len niektorých otcov, predstavuje komplex rôznych duchovných, asketických, isychastických a teologických skúseností osvietených otcov pravoslávia, ktoré sa vyznačujú jednotou v hlavných črtách a zvláštnosťou vďaka jedinečnosti každého z nich.

[21] Jn 14, 20.

Presne toto je príčinou rôznorodosti asketických prostriedkov, spôsobov duchovného zdokonaľovania sa, zdôrazňovania jednotlivých cností a rozmanitosti teórií duchovného zápasu každého mnícha.

Po podrobnom preskúmaní textov svätých otcov zistíme, že zdanlivý rozdiel medzi názormi niekoľkých na tú istú problematiku je spôsobený rôznosťou charakterov, rozdielnym vzdelaním i množstvom duchovných darov, ktoré vyvolávajú odlišnosti. Táto skutočnosť jasne svedčí o tom, že Svätý Duch úplne ponecháva slobodu duše a pôsobí primerane s prirodzenými predpokladmi každého. Spoločnými zbraňami všetkých je pôst, celonočné bdenia a modlitba, uskutočňované s hlbokou pokorou, slzami pokánia a stenaním „z hĺbky duše".

Štúdium textov Filokalie dáva človeku možnosť vniknúť do hĺbky ustavičnej Isusovej modlitby, ktorej silu veľmi dobre poznajú predovšetkým mnísi. Veľkí askéti rozvíjali nie scholastickú teológiu, odtrhnutú od Svätého Ducha, a preto mŕtvu, ale budovali teológiu modlitby, ktorá sa zvykne nazývať niptická teológia.[22] Evagrios z Pontu hovorí: „Ten, kto sa skutočne modlí, je teológ a ten, kto je teológ, sa skutočne modlí."[23] Filokalia však netvorí len učenie o neustálej modlitbe, ale približuje tiež hlavné kresťanské cnosti, ktoré vyslobodzujú človeka spod nadvlády diabla a vedú ho k zbožšteniu. Človek má možnosť sledovať zápasy s neviditeľnými démonmi, s vášňami tela a lákadlami tohto sveta. V textoch Filokalie nachádzame súbor duchovných skúseností svätých otcov vo všetkých rozmeroch „pohybu" mysle a srdca. V týchto skúsenostiach sa odráža pôsobenie Svätého Ducha v čistých dušiach svätých Pravoslávnej cirkvi. Za všetkých môžeme uviesť svätého Serafima Sarovského, ktorý žil v ustavičnej modlitbe mysle, spievaní cirkevných textov, čítaní svätých kníh a telesnej námahe. Tvrdým zápasom dosiahol čistotu srdca a prostredníctvom modlitby sa priblížil k Bohu do takej miery, že Svätý Duch osvietil jeho myseľ nestvoreným Božím svetlom, aby bol schopný jasne chápať a celou dušou vnikať do významu Božích slov. Svätý Serafim radil: „Človek má dušu a telo, preto aj jeho život musí mať telesnú a duševnú rovinu, prax a duchovné nazeranie (θεωρία). Zápasy praktického (telesného) života sú: pôst, zdržanlivosť, celonočné bdenie, kľačanie na kolenách, modlitba a ďalšie cvičenia, ktoré spolu tvoria úzku a ťažkú cestu, „ktorá vedie do života"[24]. Charakteristikou duchovného nazerania (duševného života) je vyzdvihnutie mysle k Bohu, duchovná bdelosť srdca, ustavičná modlitba a videnie duchovných vecí. Každý, kto túži napredovať v duchovnom živote, musí začať praxou

[22] Grécky pojem η νηπτική θεολογία znamená teológia modlitby alebo teológia isychastov, teda ľudí, ktorí žijú v neustálom modlitebnom spojení s Bohom, väčšinou na odľahlých pustovníckych miestach, a neustále premýšľajú o Bohu.
[23] *Λόγος περί προσευχής,* 60: PG 79, 1180B.
[24] Mt 7, 14.

a potom dôjde k duchovnému nazeraniu. Ak nebude predchádzať prax, nie je možné dôjsť k duchovnému nazeraniu. Praktický život nás očisťuje od vášní a vyzdvihuje nás na úroveň praktickej dokonalosti. Zároveň nám pripravuje cestu pre duchovné nazeranie. Len očistení od vášní a dokonalí môžu kráčať po tejto ceste, ako je zrejmé zo slov Svätého Písma: „Blažení čistí srdcom, lebo oni uvidia Boha.“[25] Rovnako sa vyjadruje aj svätý Gregor Teológ v paschálnom Slove: Len tí, ktorí dosiahli dokonalosť skúsenosťou, môžu bezpečne vstúpiť do duchovného nazerania.“[26]

Texty Filokalie majú hlboký zmysel a pomáhajú človeku dosahovať čistotu srdca (καθαρότητα καρδίας), ostražitosť mysle (νήψις νοός) a získanie blahodate Svätého Ducha, ktoré vedie k zbožšteniu človeka. Ján Sinajský hovorí, že „vrchol mravnej čistoty je predpokladom pre teológiu. Ten, kto úplne zjednotil svoje pocity s Bohom, je zasväcovaný do teológie samotným Bohom. Ale ak pocity neboli zjednotené s Bohom, je pre človeka ťažké a nebezpečné teologizovať“[27]. To znamená, že bez snahy o duchovné očisťovanie, bez úsilia zachovávať Božie prikázania vo svojom živote, bez modlitby a hľadania Božieho osvietenia sa človek nemôže stať teológom. Každá snaha stať sa teológom len pomocou svojho vlastného rozumu je nebezpečná a cudzia pravoslávnej tradícii. Pravoslávna teológia nie je len záležitosťou rozumu, ale je cestou života, ktorá vyžaduje očistenie a úplné odovzdanie sa človeka Bohu. Vytvára sa pôsobením Božej blahodate, ktorá dáva človeku pochopiť Božiu vôľu vo svete.

Zoznam použitej literatúry:

MILKO, P.: Předmluva k peri archón jako uvedení do theologie. In: *Pravoslávny teologický zborník* XX(5), Prešov 1997.

MILKO, P.: Služba Velkého Kánonu sv. Ondřeje Krétského z perspektivy hesychasmu. In: *Annales historici Prešoviensis*, Anno 2005. Prešov 2005.

ŠAK, Š.: Nipsis, cesta života. In: *Nipsis*, č. 1, Prešov 2006.

ZOZUĽAK, J.: *Ortodoxia a ortopraxia*. Prešov 2007.

ZOZUĽAK, J.: *Prepodóbnyj Serafím Saróvskij. Ctihodný Serafim Sarovský*. Vydavateľ: Информационно-издательский центр УУБА им. свв. Кирилла и Мефодия, Užgorod 2009.

[25] Mt 5, 8.

[26] ZOZUĽAK, J.: *Prepodóbnyj Serafím Saróvskij. Ctihodný Serafim Sarovský*. Vydavateľ: Информационно-издательский центр УУБА им. свв. Кирилла и Мефодия, Užgorod 2009, s. 74.

[27] ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΣΙΝΑΙΤΟΥ: *Κλίμαξ* 30, 12.

Γαλίτης, Α.: *Φιλοκαλία των ιερών Νηπτικών, 1. diel.* Θεσσαλονίκη 1989.
ΕΥΘΥΜΙΟΥ, ιερομονάχου: *Βίος και πολιτεία και αγώνες δια δόξαν της ημών Εκκλησίας τελεσθέντες παρά του οσιολογιωτάτου και μακαρίου και αοιδίμου Νικοδήμου Μοναχού συγγραφέντες παρά του εν Χριστώ αδελφού Ευθυμίου ιερομονάχου, εκδοθείς υπό Σπυρίδωνος Λαυριώτου.* In: Γρηγόριος Παλαμάς, č. 4 (1920).
ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΟΥ, Σ.: *Νικόδημος ο Αγιορείτης*. In: Μακεδονικά, 1. diel. Θεσσαλονίκη 1940.
ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΣΙΝΑΪΤΟΥ: *Κλίμαξ*. Ωρωπός Αττικής 1992.
ΚΡΙΚΩΝΗ, Χ.: *Πατερικά μελετήματα, 1. diel.* Θεσσαλονίκη 2001.
ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, Γ.: *Χριστιανική ηθική*. Θεσσαλονίκη 1995.
Μοναχου Θεοκλητου Διονυσιατου: *Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης – Ο βίος και τα έργα του*. Αθήναι 1978.
ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗΣ, Γ.: *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*. Αθήνα 2002.
ΜΠΟΤΣΗ, Π.: *Όσιος Παΐσιος Βελιτσκόφσκυ*. Αθήνα 1990.
ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, Γ.: *Ευλαβικό προσκύνημα στο ιερό κοινόβιο οσίου Νικοδήμου του Αγιορείτου*. Vyd. Ιερού κοινοβίου οσίου Νικοδήμου, Γουμένισα 2007.
Τιμοθεου, αρχιμ.: *Οσίου Θεοφάνους του Εγκλείστου Απάνθισμα Επιστολών*. Ωρωπός Αττικής 1991.

Liturgické knihy počas života a biskupskej služby Andreja Bačinského

VOJTECH BOHÁČ
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta

Resumé: *Bishop of Mukacevo Andrej Bačinský has cared for guard of necessary of the liturgical books for parishes of his eparchy during his bishop service. But the liturgical books were not published and authorised by him. Already particular view of liturgical books published during his life and also during his bishop service reflects the possibility to own needed liturgical books in the parishes of his large eparchy.*

Key words*: Bishop, rite, liturgy, books, parish.*

Úvod

Biskup Andrej Bačinský nastúpil do svojho úradu na čelo Mukačevskej eparchie v roku 1773. Viedol ju až do svojej smrti 19. decembra 1809.

Andrej Bačinský na biskupa bol vysvätený vo Viedni. Konsekroval ho chorvátsky biskup Vasil Božičkovič. Cisárovná Mária Terézia využila prítomnosť gréckokatolíckych biskupov vo Viedni na zvolanie synody. K zvolaniu synody sa vyskytla aj veľmi konkrétna príčina, ktorou bolo spoločné vydávanie liturgických kníh.[1] Mukačevskému biskupovi Andrejovi Bačinskému záležalo na presnom slávení liturgických úkonov a používania cirkevnoslovanského jazyka v liturgii. Pripravoval kantorov, klérus aj učiteľov na správne slávenie obradov. Veľkou prekážkou tohto úsilia bol nedostatok liturgických kníh, najmä pre veriacich. Liturgické knihy z doby Andreja Bačinského sme rozdelili do troch celkov: liturgické knihy pred jeho narodením, liturgické knihy do menovania za biskupa a liturgické knihy počas jeho biskupskej služby.

[1] Porov. Žeňuch, P. – Vasiľ, C.: Monumenta byzantina-slavica et latina Slovaciae. Vol. I. Roma – Bratislava – Košice: SAV, PIO, CML: 2003, s. 270-272.

Liturgické knihy pred rokom 1732

Liturgické knihy vydané niekoľko rokov pred narodením veľkého biskupa sme uviedli preto, lebo počas jeho života určite boli ešte používané.

1. Trebnik[2]. Bol vydaný vo Ľvove v roku 1719. Trebnik vytlačil Stavropigijskij inštitút pri chráme Zosnutia presvätej Bohorodičky vo Ľvove.

Trebnik meria 16x21x3 cm a má 429 listov (dvojstrán). Kniha obsahuje poriadok slávenia sviatostí a svätenín. Obsahuje aj rôzne príležitostné modlitby. Má veľmi široký zoznam obradov na požehnanie rôznych vecí.

Zaujímavosťou Trebnika je rozsiahle poučenie pre kňaza o každom liturgickom úkone. Trebnik má k jednotlivým úkonom uvedené aj presné rubriky. Obsahuje poriadok 88 rôznych liturgických úkonov. Knihu uzatvára dvanásť mesiacov roka so zoznamom svätých na jednotlivé dni mesiacov.

2. Euchologion ili Trebnik[3]. Bol vydaný vo Ľvove v roku 1720. Euchologion vytlačil Stavropigijský inštitút pri chráme Zosnutia presvätej Bohorodičky vo Ľvove. Euchologion má rozmery 10x16x6 cm a 286 listov (dvojstrán). Kniha obsahuje poriadok 50 rôznych liturgických úkonov. Bez očíslovania listov je pripojený poriadok pohrebu kňaza. Knihu uzatvára dvanásť mesiacov roka so zoznamom svätých na jednotlivé dni mesiacov. Euchologion rozlišuje medzi modlitbou nad vecou a medzi poriadkom nejakého liturgického úkonu. Obsahuje nápadne veľa modlitieb na rôzne potreby v počte 23.

Zaujímavosťou Euchologiona je, že sa po krátkom príhovore k čitateľovi začína poriadkom posvätenia vody 1. augusta, potom nasleduje poriadok požehnania domu a veľké posvätenie vody 6. januára. Až po týchto obradoch nasleduje poriadok svätého krstu a myropomazania a ďalších sviatostí.

3. Služebnik[4]. Bol vydaný v Počajeve v roku 1734. Igumen počajevského monasteria menom Gedeon ho venoval Teodózovi Rudničkomu, exarchovi celého Ruska, luckému a ostrožskému biskupovi a kanevskému archimandritovi. I keď sa v knihe neuvádza ako schvaľovateľ biskup Teodóz Rudničko, z venovania knihy ho možno pokladať za schvaľovateľa.. Prvá strana Služebnika chýba.

Služebnik má rozmery 18 x 30 x 3 cm a obsahuje 92 listov (dvojstrán).

Služebnik obsahuje:

Proskomídiu, Božskú svätú liturgiu nášho otca svätého Jána Zlatoústeho, Božskú svätú liturgiu nášho otca svätého Bazila Veľkého,

[2] Trebnik. Lvov: Stavropigijskij institut, 1719.
[3] Euchologion ili Trebnik. Lvov: Stavropigijskij institut, 1720.
[4] Služebnik. Počajev: 1734.

Božskú službu vopred posvätených darov nášho otca svätého Gregora Teológia, rímskeho pápeža.

Služebnik ďalej obsahuje aj nedeľné menlivé časti božskej svätej liturgie pre vybrané nedele a dni počas liturgického roka na

Kvetnú nedeľu, Paschu, kde je aj utiereň a poriadok požehnania paschálnych jedál, Svetlý pondelok a utorok, Stred Päťdesiatnice, Nanebovstúpenie Pána, Nedeľa Päťdesniatnice, nedeľné tropáre, kondáky a prokimeny ôsmych hlasov, menlivé časti na Pánove, Bohorodičkine a výročné sviatky svätých počas liturgického roka, menlivé časti na božskej liturgii zo spoločnej služby svätých v počte 25,menlivé časti na božskej liturgii na rozličné úmysly v počte 7.

Nasleduje poriadok veľkej večierne a poriadok nedeľnej a každodennej polnočnice, a veľkú, nedeľnú utiereň. Po nich nasledujú denné prepustenia na božskej liturgii a najpotrebnejšie modlitby pre kňaza: na požehnanie kňazského rúcha, na krátke posvätenie vody, na požehnanie domu a na požehnanie každej veci.

Zaujímavosťou Služebnika je, že aj rubriky sú v ňom vytlačené čiernou farbou. Z obdobia spred roku 1732 by sa mohli uviesť aj iné liturgické knihy, ktoré v tomto období boli vydané.

Liturgické knihy druhého obdobia v rokoch 1732-1773

1 Liturgikon ili Služebnik[5]. Bol vytlačený v roku 1791 v Počajevskej lavre. Schválenie na tlač udelil biskup Štefan Levinskij koadjútor lucký a ostrožský. Služebník má rozmery 22x34x8 a má 347 listov (dvojstrán).

Liturgikon obsahuje:

Menlivé časti Pentekostária na liturgii na každý deň,

Menlivé časti nedieľ a týždňov po Päťdesiatnici na každý deň,

Menlivé časti pôstnych sobôt a nedieľ spolu s Kvetnou nedeľou,

Menlivé časti veľkého štvrtka a veľkej soboty na liturgii v prípade že sa slávia bez večierne

Veľký piatok obsahuje len rubriky,

Jedenásť radových evanjelií na utierni,

Proskomídia,

Božská svätá liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho,

Božská svätá liturgia nášho otca svätého Bazila Veľkého,

Božská služba nášho otca svätého Gregora Teológia, rímskeho pápeža.

Nasleduje minea podľa poriadku mesiacov. Začína sa mesiacom september. Prináša menlivé časti na božskej svätej liturgii na každý deň jednotlivých mesiacov.

[5] Liturgikon. Počaev: 1791.

Nasledujú menlivé časti na božskej svätej liturgii zo spoločnej služby svätých v počte 26. Menlivé časti na božskej svätej liturgii na rozličné úmysly v počte 12. Nasleduje poriadok veľkej večierne, poriadok nedeľnej a každodennej polnočnice a poriadok veľkej, nedeľnej utierne. Nasleduje modlitba na požehnanie kolyva a ďakovná pieseň svätého Ambróza Teba Boha chválime. Po nich sú uvedené nedeľné tropáre, kondáky, bohorodičeny, prokimeny a Aleluja s veršami, ako aj spev na prijímanie z oktoicha. Podobne sú uvedené aj každodenné menlivé časti božskej svätej liturgie. Zo spoločnej služby svätým sa uvádzajú v závere knihy len tropáre.

Zaujímavosťou Služebníka je, že aj rubriky sú v ňom vytlačené čiernou farbou. Podobne zaujímavo sú zadelené menlivé časti liturgií: menlivý okruh sa uvádza až po troch liturgiách.

2 Katechisis prostrannyj[6]

V preklade do slovenčiny uvedený nadpis znamená: Obšírny katechizmus, Veľký katechizmus. Bol vydaný tlačou v Uneve v roku 1745. Číslované dvojstrany a Katechizmus má 161 dvojstrán. Má pridaný aj obsah, strany obsahujúce obsah nie sú číslované. Katechizmus sa delí na štyri časti:

Prvá časť v Katechizme hovorí o sviatostiach a je rozdelená na deväť hláv. Druhá časť v Katechizme hovorí o božských čnostiach, o Božích a cirkevných príkazoch. Druhá časť Katechizmu je rozdelená na päť hláv. Tretia časť v Katechizme hovorí o hriechoch a je rozdelená na šesť hláv. Štvrtá časť v Katechizme hovorí o cirkevných trestoch a je rozdelená na štyri hlavy.

Dodatok veľmi krátko zahŕňa čo z Katechizmu má vedieť každý katolík. Obsah piatej hlavy a dodatok neobsahuje, asi sa vytrhol a stratil. Význam uvedeného katechizmu spočíva v tom, že je veľmi podobný KKC vydanej v roku 1998 v Ríme.

3 Triodion sijesť Tripisnec. Bol vytlačený v roku 1753 v Ľvove. Bol vytlačený v roku 1753 v Ľvove. Triodion meria 20x30x8 cm a má 440 listov (dvojstrán).

Obsahuje menlivé časti večierní, polnočníc, utierní a liturgií od Lazarovej soboty do Nedele všetkých svätých. Jednotlivé nedele a sviatky sa začínajú malou večierňou, pokračuje veľkou večierňou, polnočnicou a utierňou. Menlivé časti liturgií sa uvádzajú len na nedele a sviatky. Kniha je vytlačená v červeno-čiernom prevedení. Červená farba sa používa na zvýraznenie názvu nedieľ, sviatkov a menlivých častí pred stichyrami.

4 Apostol[7]. Kniha bola vytlačená v Počajeve v roku 1753. Vydanie schválil exarcha celej Rusi, lucký a ostrožský biskup Cyprián Stečka. Kniha má rozmery 27x20x4,5 cm a má 230 listov (dvojstrán).

[6] Katechisis prostrannyj. Unev 1745

Obsahuje: Skutky apoštolov, Sedem všeobecných listov, Jakubov list, Dva Petrove listy, Tri Jánove listy, Júdov list, 14 listov sv. Pavla: List k Rimanom, Dva listy ku Korinťanom 2, List ku Galaťanom, List k Efezanom, List k Filipanom, List ku Kolosanom, Dva listy ku Solúnčanom, Dva listy k Timotejovi , List k Títovi, List k Filemonovi, List k Hebrejom.

Celý apoštol je podelený na začala. Po skončení knihy Apostola je uvedený poriadok čítania apoštola na celý liturgický rok, počas štyridsiatnice, jednotlivým svätým z Minei počas dní jednotlivých mesiacov, prokimeny a aleluja s veršami ôsmych hlasov, prokimeny, apoštol a aleluja s veršami zo spoločnej služby svätým.

5 Liturgikon ili Služebnik[8]. Kniha bola vytlačená v roku 1755 v Počajeve a má 344 strán. Schválil ju biskup Silvester Ľubenickij Rudničko, ruský exarcha. Liturgikon obsahuje proskomídiu, poriadok božskej svätej liturgie nášho otca svätého Jána Zlatoústeho a svätého Bazila Veľkého. Po nich nasleduje božská služba vopred posvätených darov nášho otca svätého Gregora Teológa, rímskeho pápeža. Liturgikon uvádza aj utiereň vzkriesenia. Ďalej sú uvedené už len tropáre, prokimeny, apoštol, aleluja s veršami a evanjelium na sviatky liturgického roka.

6 Liturgikon si jesť Služebnik[9]. Kniha bola vydaná vo Ľvove a vytlačená v roku 1766 v Stavropigijskijskom inštitúte.

Kniha má rozmery 30x22x4 a má 335 strán. Prvá časť obsahuje úvodné slovo k čitateľovi. Druhá časť je predpis pre diakona, ako sláviť večiereň, utiereň a božskú svätú liturgiu s kňazom.

Nasleduje povečerje (pavečernica), nedeľná a každodenná polnočnica. Po nich sa uvádza proskomídia k liturgiám. Nasleduje božská svätá liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho, svätého Bazila Veľkého a službu vopred posvätených darov nášho otca svätého Gregora Teológa, rímskeho pápeža.

Po poriadku eucharistických slávení nasleduje súhrn všetkých potrebných ekténií na rôzne úmysly a potreby v počte 25. Prvá spomienka úmyslu je už na proskomídii. Druhá spomienka je vo veľkej ekténii po prosbe „O plavajuščich," kde sa vkladajú štyri prosby úmyslu. Tretia spomienka je v 4 prosbách, ktoré sa vkladajú do suhubej ekténie.

Zaujímavosťou Liturgikona je, že zbierka ekténií v knihe je na konci knihy a má samostatné číslovanie nezávislé na číslovaní liturgikona. Číslovanie ekténií je od čísla 1-56. Nemenej zaujímavou je skutočnosť, že niektoré rubriky sú veľmi podrobné a rozsiahle.

7 Aleksiev, Petr: Predloženije cerkovnaho slovarja. Slovar bol vydaný v Moskve v roku 1776.[10] Má dva zväzky.

---

[7] Apostol. Počajev: 1753.
[8] Liturgikon ili služebnik. Počajev: 1755.
[9] Liturgikon sijesť Služebnik. Ľvov 1766.
[10] Aleksiev, Petr: Prodolženije cerkovnaho slovarja. Moskva 1776.

Uvedený titul nie je liturgická kniha. Zaujímavá je tým, že obsahuje do dvetisíc slov z cirkevnej oblasti, ktoré zrozumiteľne vysvetľuje. Slovník bol vlastníctvom mukačevského biskupa Andreja Bačinského. Svedčí o tom záznam na tretej strane v maďarčine a jeho vlastnoručný podpis, ale už s azbukou. Obidva zväzky majú spolu 625 strán.

8 Mjesjacoslov vsego ljeta. Kniha bola vydaná v Moskve v roku 1783.[11]

Mjesjacoslov obsahuje:

Mesiace cirkevného roka od septembra do augusta s dňami a menami svätých na jednotlivé dni, slnečný okruh pre liturgický kalendár, lunárny okruh pre liturgický kalendár, spoločné tropáre svätým, tropáre Pánových, Bohorodičkiných sviatkov a tropáre výročných sviatkov svätých, modlitby malých hodiniek dňa na Paschu, tropáre Päťdesiatnice, akatist k Ježišovi Kristovi, akatist k Bohorodičke, tropár a kánon k anjelovi strážnemu, modlitby k svätému prijímaniu, modlitby pred spaním, modlitby na ráno, menlivé časti večierne a utierne na každý deň a paraklis k presvätej Bohorodičke s dvoma rozličnými kánonmi.

9 Biblia[12]. Kniha bola vytlačená v Budíne v roku 1804 a vydala ju Cisárska univerzita. Má rozmery 13x23x6. Vydanie Biblie v niekoľkých zväzkoch schválil Andrej Bačinský, mukačevský biskup**.** Obsahuje päť kníh Mojžišových, knihu Jozue, knihu Sudcov a knihu Rút. Ďalšie zväzky sa nepodarilo objaviť.

Za každou knihou sa uvádza počet hláv v danej knihe.

10 Služebnik svjatiteľskij[13] je presný názov liturgickej knihy, obsahujúcej liturgické úkony vykonávané výlučne len biskupom. Schválil ho Atanáz Šeptickij arcibiskup-metropolita kijevský a celej Rusi, biskup ľvovský, haličský, kamensko-podolský, archimandrita kijevo-pečerský a unevskij. Bol zostavený na základe uznesení synody v Zamošči v roku 1720.

Služebnik svjatiteľskij schválil a nariadil vydať 29. marca 1740 v Uneve arcibiskup-metropolita kijevský a celej Rusi biskup ľvovský, haličský, kamensko-podolský, archimandrita kijevo-pečerský a unevskij Atanáz Šeptickij.

Andrej Bačinský sa stal mukačevským biskupom 33 rokov po vydaní Služebnika svjatiteľskaho. S určitosťou možno predpokladať, že ho počas svojej biskupskej služby používal.[14]

---

[11] Mjeslacoslov vsego ljeta. Moskva 1783.

[12] Biblia. Cisárska univerzita, 1804.

[13] Služebnik svjatiteľskij. Unev: 1740. Imprimatur: 29. marca 1740. Atanáz Šeptický, metropolita kijevský. Je v osobnom vlastníctve prešovského emeritného biskupa Mons. Jána Hirku.

[14] Predpoklad je o to hodnovernejší,že prešovskí biskupi až do roku 2002 používali počas svojej biskupskej služby Služebnik svjatiteľskij z roku 1740.Pre prešovských biskupov ho získal prvý prešovský biskup Gregor Tarkovič. Na druhý list napísal vlast-

Služebnik svjatiteľskij je vytlačený dvojfarebne: modlitby majú čiernu tlač a rubriky červenú tlač.

V knihe sa nenachádza obsah, nie je zadelená na kapitoly a jednotlivé časti nemajú číslovanie. Jednotlivé časti sú od seba oddelené len nadpismi vykonávaného úkonu. Služebnik svjatiteľskij má 296 strán. Obsahuje 24 samostatných liturgických úkonov vykonávaných biskupom. V záverečnej časti sú dva rukou vpísané texty. Nasledujúce nadpisy (vlastne kapitoly) uvádzame podľa poriadku, ako nasledujú za sebou v Služebniku svjatiteľskom.

1. Božestvennaja liturgija svjatitelem prislušajuščaja[15]. Obsahuje tri celky:

Modlitby biskupa pred sv. liturgiou

Na hlas zvona sa biskup začína modliť vo svojom byte päť modlitieb. Prvá modlitba[16] vyjadruje radosť z možnosti slúžiť Bohu a vzdávať mu chválu. Druhá modlitba[17] je najdlhšia a najobsažnejšia z piatich uvedených modlitieb. V úvode sa modliaci biskup skláňa pred Božou svätosťou a slávou. Pozerá sa na seba na základe svätého Petra a svätého Pavla a priznáva v modlitbe svoju hriešnosť. Po uznaní svojej hriešnosti prosí milosrdenstvo Božie o odpustenie, aby ním konaná bohoslužba bola na Božiu slávu a jemu na spásu. Tretia modlitba[18] podľa nadpisu nad ňou je dielom svätého Jána Zlatoústeho. Znova sa v nej modlí za odpustenie hriechov a za nepoškvrnenú službu pri Božom prestole. Štvrtá modlitba[19] opätovne prosí o čisté srdce pre slúžiteľa, aby ho utvrdil na svojej pastve. Piata modlitba[20] obsahuje bázeň pred prestolom, na ktorom sa má sprítomniť obeta z Kalvárie. Keď začnú zvoniť všetky zvony[21] biskup vstane a modlí sa, aby chodil v pravde v šľapajách Ježiša Krista. Nasleduje 14. žalm[22], ktorý ho povzbudzuje, aby kráčal v pravde, bez poškvrny a konal spravodlivo. Taký človek smie prebývať v stánku na jeho svätej hore. Nasleduje 22. žalm[23], ktorý je žalmom o dobrom pastierovi, ktorým má byť každý biskup. Na predchádzajúci žalm nadväzuje 23. žalm[24]. Žalm vyzýva na otvorenie brán srdca, aby mohol vstúpiť do chrámu jeho srdca Pán a on v pravde a bez

---

nou rukou:Sua E.E.Episcoporum Eperjeffiensum Archijeratikon pro curatum per primum Episcopum Eperjeffiensem Gregorium Tarkovich.

[15] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740, s. 1

[16] Služebnik svjatiteľskij s. 1.

[17] Služebnik svjatiteľskij s. 2.

[18] Služebnik svjatiteľskij s. 4

[19] Služebnik svjatiteľskij s. 5

[20] Služebnik svjatiteľskij s. 6

[21] Služebnik svjatiteľskij s. 8

[22] Služebnik svjatiteľskij s. 9

[23] Služebnik svjatiteľskij s. 10.

[24] Služebnik svjatiteľskij s. 11.

falše môže stáť v Pánovom chráme. Pri chrámových dverách modlí k Bohorodičke, ako k neprechodnej[25] bráne, cez ktorú prešiel iba Boží Syn Ježiš Kristus. Po úvodných modlitbách nasleduje rada modlitieb a úkony.

Vstupné modlitby a obliekanie. Ďalšie modlitby sú vstupné modlitby kňaza pred ikonostasom. Biskup sa modlí tie isté modlitby. Na rozdiel od kňaza biskup vstupuje do oltárnej časti pred prestol a na kolenách sa modlí 50. žalm. Po žalme sa postaví a modlí sa záverečnú modlitbu prvého bloku modlitieb. Táto modlitba pripomína biskupovi, že je nástupca apoštolov a jeho konanie sa má udiať v Duchu a pravde. Po modlitbe odchádza biskup na ambón a začína jeho obliekanie do liturgických rúch. Prinášajú ich jednotlivo a diakon sa nahlas modlí k jednotlivým častiam liturgického odevu patričné modlitby. Počas nahlas prednesenej modlitby biskup sa potichu modlí k jednotlivým častiam liturgického oblečenia iné priliehavé modlitby. Druhú časť modlitieb uzatvára udelenie požehnania s trikirionom. Po ukončení ticho vedie dialóg s kňazmi, v ktorom ich prosí o modlitby za odpustenie svojich hriechov.

Božská liturgia slávená biskupom

Božská liturgia sa začína tichými modlitbami pred úvodným požehnaním. Nasleduje dialóg biskupa s diakonom, po ktorom nasleduje úvodné požehnanie s evanjeliárom pri prestole. Po malom vchode biskup znova žehná s dikirionom a trikirionom na štyri svetové strany[26]. Po vchode biskup okiadza prestol. Po skončení tropárov diakon prednáša zvláštne prosby, ktoré biskup ukončí so zvolaním modlitby trojsvätej piesne. Pieseň Svätý Bože dvakrát spieva ľud a raz v gréckom jazyku biskup, počas ktorého s trojitou sviecou urobí kríž nad evanjeliárom. Zároveň potichu sa modlí patričný text[27]. V ekténii po evanjeliu, keď sa spomína meno biskupa, otočí sa k ľudu a udeľuje požehnanie. Po modlitbe „Niktože dostojin“ v kráľovských dverách si umýva ruky v doprovode patričnej modlitby. Odchádza k žertvenníku, kde dokončí proskomídiu a pripraví chlieb a víno na prenesenie počas veľkého vchodu na prestol. Po proskomídii biskup potichu sa modlí za kňazov prenášajúcich dary. Od kňazov preberá dary v kráľovských dverách po trojitom okiadzaní a s čašou v ruke spomína rímskeho pápeža, arcibiskupa, duchovenstvo, svetských predstaviteľov a celý ľud. Po ukončení cherubínskej piesne biskup udeľuje s dikirionom požehnanie ľudu spojené s textom „Hospodi, Hospodi, prizri s nebese i vižd“. Po ukončení ešte raz požehnáva ľud s krížom za doprovodu slov „Spasi Bože ľudi tvoja i blahoslovi dostojanije

[25] Služebnik svjatiteľskij s. 12.
[26] Služebnik svjatiteľskij, s 26-27.
[27] Služebnik svjatiteľskij, s.30-31.

tvoje". V prípade kňazskej vysviacky[28] sú dve zvláštne vsuvky textov. Ďalej božská liturgia slávená biskupom má riadny priebeh bez zvláštností. Ďalšie liturgické úkony určené len pre biskupa:

2. Čin postavleniu čteca i pivca[29]
Poriadok ustanovenia za čitateľa a speváka
3. Čin postavleniju diakona[30]
Poriadok vysviacky diakona
4. Čin postavleniju presvitera[31]
Poriadok vysviacky kňaza
5. Čin osvjaščenija episkopa[32]
Poriadok vysviacky biskupa
6. Čin osvjaščenija svjataho velikaho myra[33]
Poriadok posvätenia svätého, veľkého myra
7. Čin osvjaščeniju antiminsov[34]
Poriadok posvätenia antimenzionov
8. Čin umoveniju noh v svjatyj velikij četvertok[35]
Poriadok umývania nôh na svätý a veľký štvrtok
9. Čin soborovanija prezviterom[36]
Poriadok kňazských zhromaždení
Poriadok prvého dňa
Poriadok druhého dňa
Poriadok tretieho dňa
Sinodik[37] soborovyj
10. Čin osnovanija cerkve[38]
Poriadok založenia chrámu (posvätenia miesta výstavby chrámu).
11. Čin osvjaščenija cerkve[39]
Poriadok posvätenia chrámu
12. Čin očisteniju cerkvi sprofanovanoje[40] abbo Oltara
Poriadok očistenia sprofanizovaného chrámu alebo oltára
13. Čin očiščeniju cerkvi oskvernennyja ot jeretik[41]

---

[28] Služebnik svjatiteľskij, ss. 39-40
[29] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740, s. 48
[30] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740, s. 60
[31] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740, s. 67
[32] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740, s. 73
[33] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740, s. 129
[34] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740 s. 135
[35] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740 s. 144
[36] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740 s. 156
[37] Sinodikon je spomienka na jednotlivé snemy, pri ktorej s úctou sa spomínajú pravoverní veľkňazi a odsudzujú sa bludári
[38] Služebnik svjatiteľskij, Unev 1740, s. 186
[39] Služebnik svjatiteľskij, Unev 1740, s. 208
[40] Služebnik svjatiteľskij, Unev 1740, s. 227
[41] Služebnik svjatiteľskij, Unev 1740, s. 246

Poriadok očistenia chrámu poškvrneného heretikmi.

14. Čin očiščeniju cerkve v nejuže ubijen jesť čelovik, ili bien do prolitija krove[42]

Poriadok očistenia chrámu v ktorom bol zabitý človek, alebo ubitý do preliatia krvi.

15. Čin osvjaščenija novaho prestola[43]

Poriadok posvätenia nového prestola

16. Čin osvjaščeniu potira i diskosa[44]

Poriadok posvätenia čaše a diskosa

17. Čin blahoslovenija kivota ili sosuda v sochranénije svjatijšeja Eucharistii[45]

Poriadok požehnania svätostánku alebo nádoby na úschovu Eucharistie.

18. Čin razrišeniu ot kljatvy, jereja ot svjatiteľa[46]

Poriadok rozhrešenia pre suspendovaného kňaza.

19. Čin vozvraščeniju v cerkvi jeretika, schizmatika i próčiich[47]

Poriadok návratu heretikov, schizmatikov a iných do cirkvi.

20. Čin posiščenija cerkvej presviterskich ot episkopa[48]

Poriadok návštevy biskupa vo farských chrámoch.

21. Čin voschoždeniju jepiskopa v hrad pervie[49]

Poriadok prvého vstupu biskupa do svojho sídelného mesta.

22. Čin putešestvujuščemu jepiskopu[50]

Poriadok pre cestujúceho biskupa

23. Molitva prestavlšemusja jepiskopu vnehda vlahaetsja jepiskop vo hrob, sija konečnaja čteteja po Večnyja pamjat molitva[51]

24. Čin izverženiju jereja[52]

Poriadok zavrhnutia (degradácie, laicizácie) kňaza

Tlačený oficiálny text tohto Služebnika sa končí stranou 296. Niekoľko strán určite chýba, nakoľko obrad laicizácie kňaza nie je ukončený. Strana 296 ďalším slovom „sovlekán“ vpravo dole predpokladá aspoň ďalšiu stranu s ukončením obradu. Ďalej tlačený text už nenasleduje. Na záverečných neočíslovaných dvoch stranách sa nachádza azbukou písaný cirkevnoslovanský text:

[42] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740,s. 250
[43] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740,s. 252
[44] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740,s. 254
[45] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740 s. 257
[46] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740,s. 258
[47] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740 s. 261
[48] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740s. 269
[49] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740 s. 279
[50] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740,s. 284
[51] Služebnik svjatiteľskij, Unev, 1740
[52] Služebnik svjatiteľskij,Unev, 1740,s.291.

25. Poriadok prepustenia archidiakona[53]
26. Poriadok udelenia apoštolského požehnania[54]
27. Posledný rukou písaný text[55] je veľmi zaujímavý. Je to prepis časti vyznania viery pred prijatím kňazskej vysviacky, sľub poslušnosti, potvrdený prísahou na evanjelium. Text je písaný cirkevnoslovansky, ale je to rumunský jazyk.

Liturgické knihy v rokoch 1773-1809

1. Evanheliji sirič blahovistie.[56] Kniha bola vydaná v Počajevi v roku 1780. Súhlas k tlači udelil Kyprian Stečkij, exarcha celého Ruska. Evanjeliár sa nachádza v katedrálnom chráme v Prešove. Obsahuje štyri evanjeliá podelené na začala k čítaniu na liturgických sláveniach. Kniha je ozdobená emajlovými ikonami evanjelistov a vzkriesenia Ježiša Krista.

I keď nepatria k liturgickým knihám, uvedieme dva významné tituly kníh, ktoré s veľkou určitosťou mohol poznať aj biskup Andrej Bačinský:

Poučenia christianskago Bogočestija, vydané vo Lvove v roku 1786. Sú to ponaučenia pre praktizovanie správnej úcty k Bohu v kresťanstve. Druhá kniha nesie názov: **Dolžnosti presviterov prichodskich,** vydané v Kijeve v roku 1779. Kniha obsahujú súhrn povinností kňaza v pastorácii. Aj v prebiehajúcom roku kňazov je to aktuálna publikácie i keď spred 230 rokov.

Záver

Mukačevský biskup Andrej Bačinský počas svojho života i počas svojej biskupskej služby mal možnosť výberu veľkého množstva cirkevnoslovanských liturgických kníh pre potreby svojej rozľahlej eparchie. Okrem výberu aj sám sa staral, aby sa potrebné knihy v jeho eparchii nachádzali: dal súhlas k vydaniu Biblie v cirkevnoslovanskom jazyku a okrem toho sám sa vzdelával v tomto smere, keď si zaobstaral *cerkovnyj slovar* pre svoju osobnú potrebu.

Môžeme konštatovať, že v dobe biskupa Andreja Bačinského bol dostatok cirkevnoslovanských liturgických kníh potrebných na dôstojné vykonávanie obradov, i keď ich dostupnosť nebola všade rovnaká. Mukačevský biskup Andrej Bačinský sa zasadil o to, aby bohoslužby sa vykonávali podľa poriadku bohoslužobných kníh, ako hovorí aj Apoštol:"Vsja po činu da budet"(1 Kor.14,40).

[53] Služebnik svjatiteľskij,Unev, 1740 s 298 – dotvorené číslo.
[54] Služebnik svjatiteľskij, Unev.1740,s.302 – dotvorené číslo.
[55] Služebnik svjatiteľskij, Unev,1740,s.303 – dotvorené číslo.
[56] Evanhelije sirič blahovistie. Počajev. 1780.

Zoznam použitej literatúry

Aleksiev, Petr: Prodolženije cerkovnaho slovarja. Moskva 1776.
Apostol. Počajev: 1753.
Biblia. Cisárska univerzita, 1804.
Euchologion ili Trebnik. Lvov: Stavropigijskij institut, 1720.
Evanhelije sirič blahovistie. Počajev. 1780.
Katechisis prostrannyj. Unev 1745.
Liturgikon ili služebnik. Počajev: 1755.
Liturgikon sijesť Služebnik. Lvov 1766.
Mjesacoslov vsego ljeta. Moskva 1783.
Služebnik. Počajev: 1734.
Trebnik. Lvov: Stavropigijskij institut, 1719.
Predchádzajúcich 11 liturgických kníh je vo vlastníctve Gréckokatolíckeho arcibiskupského a metropolitného úradu v Prešove.

Žeňuch, P. – Vasiľ, C.: Monumenta byzantina-slavica et latina Slovaciae. Vol. I. Roma – Bratislava – Košice: SAV, PIO, CML: 2003, s. 270-272.
Služebnik svjatiteľskij. Unev: 1740. Imprimatur: 29. marca 1740. Atanáz Šeptický, metropolita kijevský. Je v osobnom vlastníctve prešovského emeritného biskupa Mons. Jána Hirku.

Človek podľa Maxa Schelera

PAVOL DANCÁK
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstrakt: *Max Scheler, usually called a phenomenologist, was probably the best known German philosopher of the 1920s. Love is the key to the spiritual and personal, since only love opens up the world of essences and values. Values are the intentional objects of feeling. They are qualities felt in or on objects, and are hence inaccessible to the understanding. Humanity is, for Scheler, the Ens amans, the being that loves.*

Key words: *Love. Persona. World.*

Medzi univerzálne otázky, ktoré znepokojujú človeka od čias, keď si začal uvedomovať svoje výnimočné postavenie v kozme, patrí predovšetkým azda najdôležitejšia otázka „Čo je človek?“ V tejto otázke je vyjadrený úžas z vlastného bytia v jeho častokrát protirečivých prejavoch, ale aj vyrovnávanie sa s vlastnou ohraničenosťou. V tejto otázke je obsiahnutá problematika dobra a zla súvisiaca s rozvojom poznania. A napokon v tejto otázke ide o špecificky ľudské hľadanie miesta v horizonte celku bytia, ktoré nadobudlo novú naliehavosť vplyvom vstupu vedy do filozofie človeka. Rozvoj metód v prírodných vedách priniesol nielen úzku špecializáciu a diferenciáciu výskumu, ale aj úsilie o syntézu jednotlivých vied, úsilie integrovať ich v univerzálnom stavaní základných otázok človeka a jeho komplexného postihnutia. Na tomto základe vznikol vo filozofii osobitný smer, ktorý označujeme pojmom filozofická antropológia.[1] Konštituovanie takejto filozofickej disciplíny predstavovalo pokus vypracovať špeciálne filozofické učenie o človeku na základe konkrétneho antropologického výskumu a zároveň vo filozofickej antropológii systematizovať údaje z rozmanitých skúmaní

[1] Porov. STOLÁRIK, S.: *Stručne o dejinách filozofie*. Košice : Kňazský seminár sv. Karola Boromejského, 1998, s. 196.

biologických, psychologických, etnografických, sociologických a kultúrno-historických vied. Filozofická antropológia považuje za svoju hlavnú úlohu vytvoriť novú koncepciu človeka v záujme novej, „ľudskej filozofie“.[2] Jedným z najvýznamnejších predstaviteľov tohto myslenia je zakladateľ filozofickej antropológie a významný reprezentant nemeckého personalismu Max Scheler (1874-1928), ktorý bol presvedčený, že zmeny na prelome 19. a 20. storočia neboli len voľajakými partikulárnymi zmenami, ale že v skutočnosti to bol sám človek, ktorý sa zmenil.

Život a filozofický výkon

M. Scheler pochádzal z rodiny protestanta Gottlieba Schelera, ktorý bol správcom bavorských kráľovských majetkov a matky pochádzajúcej z ortodoxnej židovskej rodiny spriaznenej s významným rodom Feuchtwangerovcov. Prežil búrlivý a nepokojný život naplnený nevšednou tvorivosťou. Na charakter Schelerovej filozofickej tvorby veľmi významne vplývali jeho náboženské názory. V mladosti konvertoval ku katolicizmu, okolo roku 1920 sa s katolíckou vierou rozišiel. Študoval medicínu, filozofiu a psychológiu na univerzitách v Mníchove a Berlíne. V Jene roku 1987 získal doktorát u R. Euckena, u ktorého sa v roku 1899 habilitoval s prácou *Transcendentálna a psychologická metóda*. V roku 1901 sa zoznámil z E. Husserlom a v roku 1910 s ním a s mnohými ďalšími bádateľmi z oblasti fenomenológie spolupracoval v Göttingene. Obdobie, keď pôsobil ako privátny docent v Jene a v Mníchove patrí k najproduktívnejším v jeho spisovateľskej a vedeckej kariére. V tomto období napísal najvýznamnejšie práce z etiky a axiológie. V roku 1919 mu Kolínska univerzita udelila profesúru na Katedre Filozofie a sociológie. Počas tohto pôsobenia mal užšie kontakty s N. Hartmannom. V dvadsiatych rokoch sa v jeho filozofovaní objavujú nové témy, vydáva práce z filozofie náboženstva, sociológie vedenia, pripravuje rozšírené vydanie práce k fenomenológii emocionality z roku 1913. V roku 1928 ho pozývajú na profesorské miesto Univerzita vo Frankfurte, kde v máji toho istého roku náhle zomiera.

Schelerov životný filozofický výkon sa zvyčajne delí na tri obdobia. Diela z prvého obdobia preukazujú vplyv R. Euckena a jeho novoidealizmu. Druhé obdobie sa začína okolo roku 1912 a je spojené s jeho druhým manželstvom. Tu sa Scheler prezentuje ako fenomenológ a katolík. Od roku 1920 si však čoraz menej všíma to, čo je v ľudskej skúsenosti reflektované ako nadčasové, nemenné a večné a koncentruje svoju pozornosť na to, čo podlieha zmenám a vývoju. Táto zmena sa objavuje v jeho sociologických, ale neskôr aj v metafyzických textoch a teizmus zamieňa za panteizmus. Myšlienky z tretieho obdobia však neboli

[2] ŠLOSIAR, J.: *Filozofická antropológia I.* Banská Bystrica : MC, 1996 s. 46 – 47.

[3] Myslenie M. Schelera bolo neobyčajne rôznorodé a M. Heidegger ho považoval za najväčšiu filozofickú autoritu svojich čias. Jan Patočka ho výstižne charakterizoval ako mysliteľa s mimoriadnym zmyslom pre konkrétno.[4] Patrí k filozofom, ktorí celou váhou svojej osobnosti prepájajú filozofický výkon s konkrétnou spoločenskou angažovanosťou. Hlavný prínos Maxa Schelera pre súčasné myslenie charakterizoval slovenský filozof J. Letz[5] v nasledovných bodoch:

a) Je zakladateľom „materiálnej hodnotovej etiky" ako významnej alternatívy Kantovej formálnej etiky. Toto jeho úsilie sledovali nielen viacerí kresťanskí etici, ale aj anostici, ako N. Hartmann.

b) Zohral rozhodujúcu úlohu pri tvorbe antropológie ako univerzálnej vedy založenej na filozofickej antropológii. Odstránil v nej deformácie racionalistického obrazu človeka a z filozofického hľadiska zaujal rozhodujúce pozície k novozákonným výrokom o človeku ako partnerovi Boha.

c) Je zakladateľom modernej náuky o hodnotách – axiológie. Podarilo sa mu spojiť antropológiu s axiológiou, čo našlo veľký ohlas v psychoterapii, a najmä v logoterapii (V. Frankl).

d) Je zakladateľom sociológie vedenia a pričinil sa o obrat sociológie k aktuálnym spoločenským otázkam. Otvoril cestu rozvoja kresťanského sociálneho učenia. (O. von Nell-Breuning a G. Gundlach).

e) Je spoluzakladateľom modernej personalistickej filozofie, ktorá sa odpútala od substančnej metafyziky i od Kantovho učenia o úplnej autonómii osoby.

f) Pre jeho myslenie je charakteristická osobitá metóda a pre jeho vyjadrovanie osobitý štýl. Scheler sa vyznačoval jedinečnou schopnosťou a silou nazerať na skutočnosť, neúnavnosťou spytovať sa, angažovanosťou, existenciálnym a profetickým prejavom. Držal vždy ruku na ranách doby; jeho prejav zdobil osobitý pátos a majestátny štýl.

Antropologické úvahy

V rozsiahlych antropologických úvahách Scheler bránil dôstojnosť a hodnotu ľudskej osoby proti absolutistickému panteizmus nemeckej filozofie a prírodovedeckému pozitivizmu francúzskych mysliteľov a takmer dvadsať rokov pred Mounierom prezentuje vlastný koncept personalismu, v ktorom zdôrazňuje význam etiky a axilógie. Základom

[3] DUNLOP, F.: Scheler, Max Ferdinand (1874-1928). In: CRAIG, E. (Ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0.* London: Routledge

[4] PATOČKA, J.: Max Scheler. Pokus celkové charakteristiky. In: SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha : Academia 1968, s. 6.

[5] LETZ, J.: *Personalistické metafyziky.* Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, Veda 2006, s. 185 – 186.

akéhokoľvek morálneho poriadku je osoba, ktorá je v procese objavovania hodnôt autonómna a má primát pred sociálnymi štruktúrami. Martin Heidegger, ktorý sa odvoláva na *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Formalizmus v etike a materiálna etika hodnôt), povedal, že Schelerova reflexia fenoménu osoby bola negatívna, teda nepristupovala k otázke existencie bytia, ale len poukazovala na to, čo osoba nie je. Zdôraznil, že osoba nemôže byť podľa Schelera považovaná za vec, substanciu alebo objekt.[6]

Podľa Schelera osoba, nie je to isté ako „ja myslím". „Podstata človeka a to, čo môžeme nazvať „jeho zvláštnym miestom", stojí vysoko nad tým, čo nazývame inteligenciou a schopnosťou, a čo nie je možné dosiahnuť ani vtedy, ak by sme si predstavovali inteligenciu a schopnosť voľby kvantitatívne ľubovoľne stupňovanú, hoci aj do nekonečna ...."[7] Osoba nie je centrom čistej racionality, ale je zdrojom aktivity. „Ja" je iba súčasťou celku, ktorý je sebestačný a nazýva sa osoba. Združuje v sebe špecifické ľudské vlastností, ako sú cit, vôľa, vedomie času a nazeranie priestoru, ktoré chýbajú v čisto racionalistických alebo intelektualistických koncepciách osoby. Osoba ako ústredie aktov je v tej najväčšej možnej miere schopná korešpondovať a komunikovať na úrovni hodnôt. Nadväznostiam v hierarchii hodnôt zodpovedajú nadväznosti v oblasti duchovných aktivít. Scheler zdôrazňuje, že vnímanie osoby sa vzťahuje na celého človeka, teda na jeho telesné, ako aj duševné a duchovné vlastnosti.[8] Osoba nie je len rozum. Scheler odmieta idealizmus Fichteho a Hegela, ktorí existenciu osoby podriaďujú neosobnému rozumu. Podľa tohto konceptu individualizácia osôb sa uskutočňuje v tele a duši, ale stále v rámci jedného rozumu. Pre Schelera, každý človek ako osoba je individuálna bytosť od samého začiatku, je jedinečný a oddelený od všetkých ostatných bytostí, ale zároveň tvrdí, že osoba nie je podstata. „Rovnako ľudská duchovná – osoba – nie je nijakou substanciálnou vecou ani nijakým predmetným bytím. Človek môže svoju osobu iba aktívne utvárať. Osoba je totiž monarchicky usporiadaná štruktúra duchovných aktov, ktorá predstavuje vždy jedinečnú individuálnu sebakoncentráciu jedného a toho istého nekonečného ducha, v ktorom je tiež zakorenená podstatová štruktúra objektívneho sveta. Ale človek ako bytosť pudová a živá je rovnako tak pôvodne – v analogickom zmysle – zakorenená v Božskom pudení prírody v Bohu. Jednotu tejto zakorenenosti všetkého ľudského, ba všetkého živého v Božskom pudení zakúšame v mohutných hnutiach sympatie, lásky a vo všetkých formách kozmického vciťovania. To – je

[6] Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : OIKÚMENÉ , 1996, s. 65.
[7] SCHELER, M.: Místo člověka v kosmu, s. 66.
[8] LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, Veda 2006, s. 184 – 185.

dionýzovská – cesta k Bohu."[9] Podľa Schelera osoba nie je ani vec, ale ani voľajaká sila, ktorá by stala v pozadí realizovaných aktov, ale je jednotou týchto aktov, na ktoré však nemôže byť redukovaná. Napokon osobu nemôžeme ani identifikovať s telom, lebo telo je skôr nástrojom osoby.

Schelerová koncepcia osoby je dynamická. Osoba je konkrétna a sama osebe predstavuje podstatnú jednotu bytí aktov najrozličnejšej podstaty. Scheler koncipuje ontologický princíp postavený na čistej aktualite, ktorým prekonáva klasický grécky model dokonalosti chápaný ako niečo ideálne, a preto nemenné. Tento akt je časový, činné duchovno, vlastný každému človeku, umožňujúci súdiť, cítiť podľa princípov zmysluplnosti a pravdivosti, krásy a predovšetkým lásky.[10] Pravda, krása a láska predstavujú duchovný základ aktivity osoby. Sú to princípy dynamické a racionálne ťažko uchopiteľné. Identita človeka a teda aj jeho osoby sa nedosahuje racionálnymi prostriedkami, ale predovšetkým citom a vôľou. Scheler nechápal konečnú osobu ako niečo absolútne dokonalé, lebo jeho predstava celostného poriadku bytia nespočívala v človeku, ale v Bohu.[11]

Schelerov personalizmus je spiritualistický. Ako podrobne ukázal v diele *Miesto človeka v kozme*, človek je primárne živočíšna bytosť, ale na rozdiel od iných živočíchov je mu vlastný najvyšší princíp ducha, vďaka ktorému existujú preňho mravné hodnoty a tak sa stáva osobou. Človek ako osoba – duchovná bytosť – nie je viazaná pudmi a okolím, ale je uvoľnená z okolia, je – otvorená svetu. Žije vo svete, ale nie súčasťou sveta, svet patrí osobe, ale osoba nie je vo vlastníctve sveta. Každá osoba má svoj vlastný svet, žije vo vlastnom mikrokozme. Individuálne mikrokozmy komunikujú medzi sebou v rámci jedného veľkého makrokozmu, ktorý vytvoril Boh ako osoba osôb, aby tým umožnil vzájomnú komunikáciu. Jednota sveta, v ktorom osoba žije, je možná len vďaka osobnému Bohu. Neexistuje žiadny mikrokozmos bez makrokozmu a neexistuje makrokozmos bez Boha, ktorý je osobou a podľa Schelera je podmienkou jednoty a identity v sveta. Človek je bytosť, ktorá je schopná prekonať samu seba, svoj vlastný život aj svet. Človek je schopný chápať svet ako predmet a je schopný spredmetniť aj svoje vlastné psychické zážitky.[12] To je sebavedomie, podstatný znak človeka. Zviera počuje a vidí, ale nevie, že počuje a vidí. Sebavedomie umožňuje človeku schopnosť „vôle", ktorá presahuje bezprostredné vzruchy vyvolávané pudovými podnetmi z okolia a jej zameranie

[9] SCHELER, M.: Filosofický pohled na svět. In: *Můj filosofický pohled na svět*. Praha : Vyšehrad, 2003, s. 118.
[10] Porov. SCHELER, M.: *Řád lásky*. Praha : Vyšehrad, 1970, s. 48.
[11] Porov. LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, Veda 2006, s. 185.
[12] Porov. SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha : Academia, 1968, s. 67.

pretrváva v premenách najrôznejších afektívnych stavoch. Človek je niekto „medzi“, „hranica“, „priechod“.

Fenomenologicky môžeme definovať podstatu človeka ako tendenciu a transcendenciu. Špecifikum podstaty človeka sa podľa Schelera vyjavuje aj prirovnaním človeka k zvieraťu. Človeka je bytosť, ktorá vie povedať nie a pomocou ducha zaujíma asketický postoj k životu. Človek obmedzuje vlastné pudové impulzy[13], je nespokojný so skutočnosťou, ktorá ho obklopuje a usiluje sa ju vždy transcendovať. Na jednej strane je zaradený medzi zvieratá, ale na druhej strane človek je „bytosť, ktorá sa modlí“, ktorá hľadá Boha, je duch, osoba. Na panteistickom základe Scheler sformuloval koaktivitu človeka s Bohom nasledujúcim spôsobom: „Človek preto nie je napodobniteľom osebe jestvujúceho či už pred stvorením jestvujúceho sveta ideí alebo prozreteľnosti, ale je spolutvorcom, spolupodporovateľom a spoluuskutočňovateľom ideálneho vývoja vznikajúceho vo svetovom procese a spolu s ním. Človek je jediným miestom, v ktorom a cez ktorého sa jestvujúce nielen chápe a poznáva, ale je rovnako jestvujúcim, v ktorého slobodných rozhodnutiach, môže Boh uskutočňovať samu svoju podstatu a posväcovať ju (…) človek v sebe nesie vyššiu dôstojnosť spolubojovníka, ba dokonca spolupôsobiteľa Boha, ktorého poslaním je dvíhať v búrkach sveta zástavu – Deitas – …“[14]

Osoba ako centrum činov je predovšetkým centrom lásky, a môžeme povedať, že podstatou človeka ako osoby, je láska. Osoba ako „konkrétny duch“ je v podstate láska. Človek nie je natoľko *ens cogitans* alebo *ens volens*, pretože on je *ens amans* t.j. skôr ako je človek bytosť mysliaca a bytosť vôle, je bytosť milujúca.[15] Emocionalita človeka tvorí významný aspekt ľudského bytia, nakoľko osoba je nám daná v láske a aj jednotlivé osoby sú v skutočnosti nám dané len skrze akt lásky. Scheler definoval ľudskú lásku ako parciálnu funkciu univerzálnej sily a tvrdil, že láska je jadrom svetového poriadku, ktorý je božským poriad-

[13] Porov. SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha : Academia, 1968, s. 68.

[14] SCHELER, M.: Filosofický pohled na svět. In: *Můj filosofický pohled na svět*. Praha : Vyšehrad, 2003, s. 118 – 119. Náboženstvo vplývalo na filozofickú tvorbu M. Schelera podstatným spôsobom. V jeho posledných dielach je zrejmý príklon k panteizmu, ktorý sa navonok prejavil rozchodom z Katolíckou cirkvou. V roku 1924 sa verejne dištancoval od doktrinálne chápaného katolicizmu. V darmstadtskej prednáške v roku 1927 o osobitnom postavení človeka vo svete okrem iného predniesol tézu: „Ľudské ja a ľudské srdce sú jediným miestom stávania sa Boha, ktoré je nám prístupné …“, ktorá vyvolala kritiku aj medzi jeho spolupracovníkmi. K rozchodu s Katolíckou cirkvou ho pravdepodobne priviedlo očarovanie filozofiou B. Spinozu, prispel k tomu aj nový sobáš s Máriou v roku 1914, ale aj rozčarovanie z katolíckych kruhov. Porov. LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, Veda 2006, s. 183, pozn. 144.

[15] ŠLOSIAR, J.: *Od antropologizmu k filozofickej antropológii*. Bratislava : IRIS, s. 93.

kom a zahrňuje aj človeka.[16] Podstatou človeka ako osoby, je jeho *ordo amoris*, čo je unikátna, individuálna štruktúra jeho osobného bytia. Termínom *ordo amoris* Scheler nadviazal na svätého Augustína, ale v diele *Ordo amoris* spomína aj termín „poriadok srdca", o ktorom hovoril matematik a filozof náboženstva Blaise Pascal. Pri objasňovaní Pascalovho výroku – srdce má svoje dôvody, ktoré rozum nepozná – poznamenal, že o týchto dôvodoch rozum nič nevie a nikdy nič nemôže vedieť. Rozum je tu totiž ako slepec pre farbu a hluchý pre tón.[17] Scheler bol presvedčený, že existuje akýsi poriadok srdca, logika srdca, matematika srdca, ktorá je rovnako prísna a objektívna ako logika uvažovania. Láska je základným intencionálnym aktom zameraným na hodnoty, ktoré však nevytvára, lebo tie podľa Schelera existujú objektívne a sú transcendentné vo vzťahu k ich emocionálnemu prežívaniu. Jej význam spočíva v tom, že organizuje srdce morálneho subjektu podľa podobných pravidiel, ako je usporiadaná „ríša hodnôt", ktorá je objektívnou stránkou *ordo amoris*.[18]

Scheler zdôrazňuje, že autonómia subjektu nie je ešte hodnotou, ale až osoba sama je hodnotou, teda hodnota osoby nie je v samotnej autonómii osoby, ale v osobe samej, ktorá vo svojich aktoch sleduje dobro a to predovšetkým vôľou a citom. Takto konajúca a uskutočňujúca osoba nemôže byť výhradne autonómna, lebo toto jej uskutočnenie je možné iba v priestore spolupôsobenia relatívne autonómnych osôb, pričom základnou podmienkou, médiom a cieľom tohto interpersonálneho uskutočňovania, je láska. Láska nesmeruje k individuálnej personálnosti ako takej, k jej autonómii, ale k osobe a interpersonálnosti osôb ako k bezprostrednej a živej hodnote.

M. Scheler tvrdí, že s láskou je nerozlučne spätá nenávisť. Nenávisť, ktorú pociťujeme voči nejakej veci, pochádza z lásky, ktorú máme k inej veci. Pokiaľ funkciou lásky je otvárať človeku svet, tak nenávisť človeka uzatvára pred svetom a vrhá ho do temnoty. Ale ak uvažujeme o svete, treba v ňom vidieť predovšetkým človeka, cez ktorého dospieva božstvo k svojmu sebavyjadreniu. Toto otváranie sveta láskou je vlastne tvorivosťou, lebo láska je svojou podstatou tvorivá. Postup človeka k hodnotovo vyššiemu, k hodnotovej dokonalosti je v intenciách Schelerovej línie uvažovania, jadrom fenoménu tvorivosti vôbec. Milovať potom znamená spoluúčastniť sa s milovanou osobou na tomto hodnotovom smerovaní, na tvorivom rozvoji osobnosti milovaného. Možnosť človeka postupovať k vyšším hodnotám, k hodnotovej dokonalosti, je v Schelerovej koncepcii bytia daná objektívne v samotnej štruktúre bytia.

[16] Porov. SCHELER, M.: *Řád lásky*. Praha : Vyšehrad, 1970, s. 49.
[17] Porov. SCHELER, M.: *Řád lásky*. Praha : Vyšehrad, 1970, s. 57.
[18] Porov. SISÁKOVÁ, O.: Fenomenologická etika hodnôt. In: REMIŠOVÁ, A. (Ed.): *Dejiny etického myslenia v Európe a v USA*. Bratislava : Kaligram, 2008, s. 403.

Hodnoty sú nezávislé od človeka, jestvuje „od človeka nezávislá ríša usporiadaných hodnôt vecí, ktoré môžeme iba poznať, nie však vytvárať.[19]

Maxa Schelera môžeme právom nazvať filozofom fenoménu kresťanskej lásky, pretože pojmovo, filozoficky najpregnantnejšie a za pomoci fenomenologickej analýzy vyjadril to, čo sa o kresťanskom zážitku lásky snažili filozofickými pojmami sprostredkovať iným ľuďom a v inej dobe Aurélius Augustinus a Blaise Pascal. Schelerov vplyv na katolícke myslenie 20. stotorčia bol rozsiahly do takej miery, že je možné hovoriť o Schelerovej katolíckej mysliteľskej škole.[20] Významne prispel k odpútaniu sa od novoscholastiky. D. von Hildenbrand, E. Steinová, A. Reinach, R. Ingarden, A. Koyré, J. Héring, H. Conrad – Martiusová, P. Wust, N. Berďajev, P. Tillich, R. Guardini, H. Fries, J. Heiler, A. Müller, J. Hessen, D. von Bonhoeffer, A. Rademacher, A. Dempf, K. Rahner, G. Söhngen, J. Geyser, T. Steinbüchel, H. Urs von Balthazar, E. Przywara a v neposlednom rade Karol Wojtyła, [21]

Wojtyłova kritická reflexia filozofie M. Schelera

K. Wojtyła vychádzajúc z M. Schelera veľmi vysoko hodnotí výchovný význam koncepcie nasledovania. Obidvaja myslitelia zhodne zastávajú názor, že princíp nasledovania sa spája s ideálom mravnej dokonalosti človeka, ale odlišné pochopenie vzťahu medzi osobou a morálnymi hodnotami vytvára spor medzi K. Wojtylom a M. Schelerov v otázke charakteru etického ideálu.[22]

V Schelerovom systéme ideál dokonalosti má intencionálny charakter. Človek sám nachádza eticky ideál v konkrétnej osobe majstra, pričom etický ideál nevytvára reálna etická dokonalosť majstra, ale len jeho „ideálna hodnotová podstata“, teda svet ideálnych hodnôt, ktorý je nezávislý od človeka.[23] Tieto ideálne hodnoty majster prežíva ako svoju etickú úlohu a „učeník – nasledovník nachádza ho (etický ideál) v osobe majstra – vzoru ako obsah intencionálneho prežitia toho posledného a prisvojuje si ho k sebe ako časť vlastného intencionálneho prežívania.“[24] V kresťanskom chápaní má ideál dokonalosti reálny charakter. Cesta k uskutočneniu ideálu je nasledovanie osoby, ktorá získala plnú

[19] Porov. SCHELER, M.: *Řád lásky*. Praha : Vyšehrad, 1970, s.41

[20] V tejto súvislosti je potrebné poznamenať, že Schelerova antropológia má tendenciu k antropologicko-kozmologickému panteizmus.

[21] Porov. LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, Veda 2006, s. 187 - 188.

[22] Porov. WOJTYŁA K.: *Wykłady lubelskie,* Lublin 1986, s.268 – 269.

[23] Porov. SCHELER,M.: *Řád lásky,* Praha 1991, s. 41.

[24] WOJTYŁA K.: *Ewangeliczna zasada naśladovania,* s. 157. In: GALAROWICZ,J.: *Człowiek jest osobą,* s. 74.

etickú dokonalosť. Podľa K. Wojtyłu je ideál etickej dokonalosti praktický – dokonalosť je predmetom realizácie zo strany človeka."[25]

M. Scheler predstavuje etické a náboženské prežívanie ako dva odlišné fenomény a neuznáva mravné hodnoty za prostriedok vedúci k svätosti. Odmieta odmenu za skutok morálne dobrý a trest za skutok morálne zlý, lebo podľa neho už samotné prežitie „dobra" predstavuje najhlbšie šťastie spojené s prežívaním seba ako zdroja eticky dobrého aktu a samotné prežitie „zla" predstavuje najhlbšie zúfalstvo spojené s prežívaním seba ako zdroja eticky zlého aktu. „ … pre Schelera nemá žiadny zmysel idea odmeny a trestu zo strany Boha."[26] K. Wojtyła odmieta stanovisko, ktoré oddeľuje etické prežívanie od náboženského zážitku. „Etika v učení Ježiša Krista je imanentne spojená s nábožnestvom".[27] Ďalej tvrdí, že morálne hodnoty sa podieľajú na spojení človeka s Bohom, lebo prostredníctvom morálneho dobra sa približujeme k Bohu, ale prostredníctvom zla sa od Boha vzďaľujeme. V tomto zmysle byť blízko Boha je zásluhou človeka a morálny akt má charakter náboženský. „Čím viac námahy vloží človek do realizácie mravných hodnôt, tým viac sa otvorí pre nadprirodzené dobro".[28] V podstate mravný život človeka otvára človeka pre Boha a vštepuje ho do Neho. Toto vštepenie a z toho vyplývajúci stav šťastia človeka je však stále darom a milosťou. Sám človek nie je schopný vštepiť sa v Boha ani najhrdinskejším činom. „Ľudské skutky, akokoľvek prostredníctvom svojej morálnej hodnoty vlastnia záslužný charakter, predsa len prostredníctvom tejto samotnej hodnoty človekovi ešte neprinášajú večnú odmenu. Jestvuje teda medzi morálnym dobrom a dobrom odmeny nepomer, ktorý je odstránený až tým, že samotné morálne dobro je podporené nadprirodzenou milosťou. Až cez milosť mravne dobré skutky nadobúdajú skutočnú silu".[29] Vštepenie človeka v Boha je dieťaťom milosti božej a „námahy účasti" človeka.[30] Najhlbšie šťastie človeka sa nerodí ako tvrdí M. Scheler z neho samotného, ale plynie z reálneho spojenia s Bohom a najväčšie nešťastie vyplýva z odvrátenia sa človeka od Boha.

[25] GALAROWICZ, J.: *Człowiek jest osobą,* s. 74.
[26] WOJTYŁA K.: *Zagadnienie podmiotu moralności,* Lublin 1991, s. 116.
[27] WOJTYŁA K.: *Zagadnienie podmiotu moralności,* s. 104.
[28] WOJTYŁA K.: *Zagadnienie podmiotu moralności,* s. 92.
[29] WOJTYŁA K.: *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 108.
[30] Porov. WOJTYŁA,K.: O humanizmie św. Jana od Krzyża, w: WOJTYŁA,K.*: „Aby Chrystus się nami posługiwał*:, Kraków 1979, s. 398-399. In: GALAROWICZ, J.: *Człowiek jest osobą,* s. 77.

Záver

Najväčší prínos Schelerovho personalismus pre súčasné myslenie spočíva v percepcii človeka ako osoby, ktorej podstatou je duch, pričom sa kladie dôraz na emocionalitu.[31] Veľmi dôležitou súčasťou je aj fenomenologická analýza ľudskej existencie, ktorá priniesla mimoriadne cenné úvahy o morálke, práci i utrpení.[32]

Schelerovo dielo je mnohotvárne a obsahuje množstvo podnetov pre aktuálne otázky a predovšetkým je spojené s celým vedecko-filozofickým pohybom, ktorý odmietol ideály chladného pozitivistického bádateľstva, mechanistický prístup k vysvetľovaniu sveta i života a naturalizmus v psychológii aj v sociológii. Poukázal na metodologické limity exaktných vied, čo bolo veľmi dôležité v dobe, v ktorej mnohé redukcionistické koncepty sa snažili uzatvoriť človeka do materiálnej oblasti. Schelerovo filozofické myslenie sa prirodzene vyvíjalo počas jeho bohatého života, a preto je potrebné, aby uvažovanie o jeho personalistickom prínose reflektovalo rozmanitosť jeho duchovného a intelektuálneho vývoja.

Zoznam použitej literatúry:

DUNLOP, F. (1998): Scheler, Max Ferdinand (1874-1928). In: CRAIG, E. (Ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0.* London: Routledge

GALAROWICZ, J. (1994): *Człowiek jest osobą.* Kraków : WN PAT.

HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas.* Praha : OIKÚMENÉ.

HODOVSKÝ, I. (2003): Max Scheler – filosof ducha a citu. In: Max Scheler: *Můj filosofický pohled na svět.* Praha : Vyšehrad.

LETZ, J. (2006): *Personalistické metafyziky.* Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis.

PATOČKA, J. (1968): Max Scheler. Pokus celkové charakteristiky. In: SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu.* Praha : Academia.

REMBIERZ, M. (1999): Źródła i dylematy tożsamości. Filozofia wobec pytań o treść tożsamości i sens egzystencjii. In: MIZIŃSKA, J., RARÓR, H. (Eds.): *Colloquia communia* Nr 2 (69) Lublin : IF UMCS, s. 11 – 39.

SCHELER, M. (2003): Filosofický pohled na svět. In: *Můj filosofický pohled na svět.* Praha : Vyšehrad.

[31] HODOVSKÝ, I.: Max Scheler – filosof ducha a citu. In: Max Scheler: Můj filosofický pohled na svět.Praha : Vyšehrad, 2003.

[32] REMBIERZ, M.: Źródła i dylematy tożsamości. Filozofia wobec pytań o treść tożsamości i sens egzystencjii. In: MIZIŃSKA, J., RARÓR, H. (Eds.): *Colloquia communia* (*Tożsamość człowieka wobec życia i śmierci*) Nr 2 (69) Lublin : IF UMCS, 1999, s. 11 – 39.

SCHELER, M. (1970): *Řád lásky*. Praha : Vyšehrad.
SCHELER, M.(1968): *Místo člověka v kosmu*. Praha : Academia.
SISÁKOVÁ, O. (2008): Fenomenologická etika hodnôt. In: REMIŠOVÁ, A. (Ed.): *Dejiny etického myslenia v Európe a v USA*. Bratislava : Kaligram.
STOLÁRIK, S. (1998): *Stručne o dejinách filozofie*. Košice : Kňazský seminár sv. Karola Boromejského, 1998.
ŠLOSIAR, J. (1996): *Filozofická antropológia I*. Banská Bystrica : MC.
ŠLOSIAR, J. (2002): *Od antropologizmu k filozofickej antropológii*. Bratislava : IRIS.
WOJTYŁA K. (1986): *Wykłady lubelskie,* Lublin.
WOJTYŁA K. (1994): Ewangeliczna zasada naśladovania. In: GALAROWICZ,J.*: Człowiek jest osobą*. Kraków : WN PAT.
WOJTYŁA K. (1991): *Zagadnienie podmiotu moralności,* Lublin.
WOJTYŁA,K. (1979): O humanizmie św. Jana od Krzyża, In: WOJTYŁA,K.*: „Aby Chrystus się nami posługiwał*:, Kraków, s. 398-399.

Doktrína starokatolíckych cirkví v kontexte ekumenického dialógu

ANDREJ SLODIČKA
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta

Resumé: *The genesis of the Old Catholic Church we see primarily in the first Vatican Council (1869 - 1870), which declared the dogma of jurisdiction Roman Pope and the dogma of the infallibility of the Pope when he speaks ex cathedra. Most those disagree before the manifestation of truth doctrinal, have made the following definition. But opposition group, especially in Germany, was disappointed. Professor Dollinger began to preach the password on the old Catholic Church, which turned in its first essence Vatican Council. Our ambition is to present in the contribution the genesis of the ecclesial community and present doctrine and Ecclesiastical constitution of the Old Catholic Church and highlight some local old catholic churches in the context of ecumenism.*

Keywords: *Old Catholic Church. First Vatican Council. Utrecht.*

V slovnom spojení gréckokatolík nachádzame slovo katolík, čo poukazuje na spätosť a spoločenstvo s rímskym pápežom[1], na druhej strane sa starokatolíci radi opisujú ako „katolíci nezávislí od Ríma". Spoločenstvo starokatolíckych cirkví Utrechtskej únie bolo založené 24. septembra 1889 a združuje miestne nezávislé cirkvi, ktoré uznávajú za svoj dogmatický základ Utrechtskú deklaráciu strarokatolíckych biskupov. V Deklarácii sa starokatolíci odvolávajú na presvedčenie prvotnej a nerozdelenej Cirkvi prvého tisícročia. Na čele Utrechtskej únie stojí Medzinárodná komisia starokatolíckych biskupov, ktorej predsedá arcibiskup Utrechtu. Do Únie patrili starokatolícke cirkvi v Holandsku, Švajčiarsku, Nemecku, Rakúsku, Čechách, na Slovensku, v Juhoslávii,

[1] PETRÍK, L.: *Knižné publikácie gréckokatolíckych kňazov na Slovensku 1968 – 2000.* Prešov : Petra, 2009, s. 12. Porov. ČITBAJ, F.: *Slobodná Cirkev – slobodná spoločnosť.* Prešov : Grafotlač, 2009, s. 77-87.

tiež Poľská národná katolícka cirkev v USA a Kanade, Poľsko-katolícka cirkev, lokálne cirkvi v Portugalsku a na Filipínach[2]. Od roku 1972 Starokatolícka cirkev mariavitov vlastní obmedzené cirkevné spoločenstvo s Utrechtskou úniou.[3] Do Utrechtskej únie pribudli v súčasnosti spoločenstvá v Taliansku, Švédsku a Dánsku. Kvôli kňazskej vysviacke žien prerušili spoločenstvo s Utrechtskou úniou slovenskí starokatolíci, niektorí starokatolíci v Čechách, Rakúsku a Poľská národná katolícka cirkev v USA a Kanade.[4]

Schizma starokatolíkov vznikla v súvislosti s vyhlásením dogmy o pápežskej neomylnosti v roku 1870. Už pred Prvým vatikánskym koncilom (1869 – 1870) existovala opozícia proti pripravovanej dogme o pápežskej neomylnosti. Na čele opozície stál mníchovský profesor Ignác Döllinger.[5] Hoci nemeckí katolícki biskupi neboli oduševnení za vyhlásenie dogmy v tom čase, poslušne sa podrobili rozhodnutiu koncilu a k tomu vyzvali aj nemeckých katolíkov. Ale Döllinger a iní profesori sa nepodrobili, a preto boli exkomunikovaní. Odporcovia pápežskej neomylnosti sa v Mníchove v roku 1871 rozhodli založiť cirkevnú organizáciu starokatolíkov. Schizma bola dovŕšená, keď v roku 1873 profesora Reinkensa vysvätil za biskupa jansenistický biskup z Holandska.[6] Počas nemeckého kultúrneho boja vlády podporovali starokatolíkov, aby oslabili rímskych katolíkov. Starokatolícke hnutie sa rozštiepilo na dva smery. Prvý katolícky neprijímal len dogmu o pápežskej neomylnosti, druhý protestantský zrušil povinnú spoveď, pôstnu disciplínu a povinný celibát kňazov. Pri slávení Eucharistie zaviedli starokatolíci národnú reč. V roku 1899 uzavreli starokatolíci úniu s jansenistami. V Berne vo Švajčiarsku zriadili starokatolíci teologickú fakultu.[7]

V Utrechtskej únii možno rozlíšiť tri základné smery cirkevnej tradície starokatolíkov. Po prvé je potrebné spomenúť nezávislú cirkev Utrechtu, ktorá bola obviňovaná z jansenizmu. Pre zorganizované starokatolícke cirkvi po roku 1870 stala sa utrechtská cirkev „Cirkvou-Matkou". Potom sú to skutočné starokatolícke cirkvi, ktoré vznikli na pozadí doktrinálneho sporu v súvislosti s Prvým vatikánskym koncilom. Nakoniec sa tu zaradili cirkvi, ktoré vznikli z iných príčin ako napr.

---

[2] CONZEMIUS, V.: Altkatholizismus. In: RAHNER, K. a kol.: *Sacramentum mundi I.* Freiburg im Breisgau : Herder, 1968, s. 109.
[3] BAJOREK, J.: Kościoły starokatolickie. In: HRYNIEWICZ, W. a kol.: *Ku chrześcijaństwu jutra.* Lublin : 1997, s. 214-215.
[4] http://www.alt-katholisch.de/utrechter-union.html
[5] FRANZEN, A.: *Malé dějiny církve.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 269.
[6] Preto starokatolíci tvrdia o sebe, že majú apoštolskú postupnosť. Porov. DRÁB, P.: *Ekumenizmus na Slovensku.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1998, s. 115.
[7] ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny II.* Turčiansky sv. Martin : Neografia, 1943, s. 407.

Poľská národná katolícka cirkev.[8] Podľa najnovších informácií k Starokatolíckemu cirkevnému spoločenstvu patria nezávislé cirkvi v Holandsku, Nemecku, Švajčiarsku, Rakúsku, Česku a Poľsko-katolícka cirkev Poľsku. K nesamostatným cirkvám a spoločenstvám, ktoré sú v jurisdikcii Medzinárodnej starokatolíckej biskupskej konferencie, patria veriaci v Chorvátsku, Francúzsku, Taliansku, Švédsku, Dánsku a Poľská katolícka cirkev v Kanade.[9]

Niektorí vidia príčinu vzniku starokatolíkov vo francúzskom katolicizme na začiatku 17. storočia, kde bol známy rigoristický smer v otázkach morálky, ktorého duchovným otcom bol teológ a biskup Cornelius Jansen (1585 – 1638). V Holandsku našlo útočište veľa jansenistov po vyhlásení buly pápeža *Unigenitus* v roku 1713.[10] Rím reagoval negatívne a jezuiti viedli ostrú polemiku proti jansenizmu, čo mohlo zrodiť v Holandsku antirímsku opozíciu.[11]

Náuka a cirkevná ústava

Za katolícke starokatolíci uznávajú to, čo sa vždy, všade a všetkými verilo[12] (Vincent Lerinský). Starokatolícka cirkev nemá nijaké nové vyznanie, vylučuje zvláštne učenia a odvoláva sa na všeobecnú vieru Cirkvi. Ekumenické vyznania viery a dogmatické rozhodnutia starej, nerozdelenej Cirkvi prvého tisícročia sú záväzné, neskoršie doktrinálne rozhodnutia sú prípustné len v prípade, keď sa zhodujú s vierou starej Cirkvi. K prameňom viery patrí Písmo[13] a Tradícia, starokatolíci uznávajú sedem sviatostí, obetný charakter Eucharistie[14], veria, že pod spôsobmi chleba a vína sa prijíma telo a krv nášho Pána Ježiša Krista[15], no neprijímajú náuku o transsubstanciácii. Starokatolíci odmietajú „nové“ mariánske dogmy 19. a 20. storočia. Výhrady majú voči omšovým štipendiám, odpustkom, uctievaniu svätých a pôstom. Privátna spoveď prakticky neexistuje. Už v 19. storočí bol zavádzaný do

[8] BAJOREK, J.: Kościoły starokatolickie. In: HRYNIEWICZ, W. a kol.: *Ku chrześcijaństwu jutra*. Lublin : 1997, s. 215.
[9] http://www.altkatholiken.at
[10] http://www.altkatholiken.at
[11] NAPIÓRKOWSKI, C. S.: Schematyczny obraz Kościołów chrześcijańskich. In: RUSECKI, M. a kol.: *Być chrześcijaninem dziś – theologia dla szkół średnich*. Lublin : 199, s. 647.
[12] *Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum.*
[13] Starý zákon starokatolíkov obsahuje aj deuterokánonické knihy. Porov. http://www.starokatolici.cz
[14] Aj kresťania katolíci spájajú božskú liturgiu s Kristovou obetou. Porov. HOSPODÁR, M.: *Vezmite a jedzte*. Prešov : 2003, s. 52.
[15] Nedeľné slávenie Pánovho dňa a Eucharistie je stredobodom života Katolíckej cirkvi. Porov. PETRO, M.: *Prednášky z morálnej teológie dekalóg 1-3*. Prešov : Pro communio, 2006, s. 116.

liturgie národný jazyk. V roku 1878 v Nemecku a v roku 1923 v Holandsku zrušili povinný celibát. Starokatolíci uznávajú trojitý kňazský úrad (diakon, kňaz, biskup) v neprerušenej biskupskej sukcesii. Všetci biskupi sú si rovní. Jurisdikčný primát je, podľa starokatolíkov, v protiklade s vierou starej Cirkvi. Biskup Ríma je prvý medzi rovnými (lat. *primus inter pares*), priznávajú pápežovi len historický primát.[16] Najvyšším orgánom starokatolíkov je „Medzinárodná starokatolícka biskupská konferencia (nem. *Internationale Altkatholische Bischofskonferenz*). Na čele stojí arcibiskup Utrechtu ako prezident. Únia sa chápe ako spoločenstvo samostatných cirkví. Rozhodujúcim orgánom každého starokatolíckeho cirkevného spoločenstva je synoda biskupa so všetkými duchovnými a zvolenými zástupcami spoločenstiev. Od roku 1982 začali starokatolíci svätiť diakonky.[17] V roku 1996 vysvätili starokatolíci v Nemecku prvé kňažky, v Rakúsku v roku 1997, v Holandsku v roku 1999, vo Švajčiarsku v roku 2000.[18]

Starokatolíci tvrdili a tvrdia, že majú právoplatne vysvätených biskupov, uznávajú prvých sedem koncilov (Nicea 325, Konštantínopol 381, Efez 431, Chalcedón 451, Konštantínopol 553, Konštantínopol 680 – 681, Nicea 787), zaviedli synodálno-episkopálne zriadenie a pápežovi priznávajú primát cti. Okrem iného odmietajú povinnú každoročnú spoveď, kult relikvií, ruženec a uctievanie Srdca Ježišovho a Srdca Panny Márie.[19] Zavrhnuté boli púte a procesie, povolila sa kremácia zomrelých a miešané manželstvá.[20] Starokatolíci súhlasia, že ekumenický koncil je tou inštanciou, ktorá neomylne rozhoduje[21], a ktorý v kresťanskom staroveku zastupoval celú Cirkev.[22] V roku 1931 Utrechtská únia uzatvorila dohodu o plnom cirkevnom spoločenstve s Anglikánskym spoločenstvom. V roku 1965 to boli podobné dohody s troma nezávislými cirkvami s episkopálnou štruktúrou: napr. Španielska reformovaná episkopálna cirkev (2500 veriacich) a Nezávislá katolícka cirkev Filipín (2, 5 miliónov členov). Od roku 1870 sa začal vyvíjať starokatolícko-pravoslávny dialóg. V súčasnosti existuje aj starokatolícko-rímskokatolícky dialóg hlavne v Holandsku, Švajčiarsku a Nemecku. Deklarácia

[16] Nachádzame tiež interpretáciu, že Petrov Stolec v kresťanskom staroveku tvorili patriarchovia Ríma, Konštantínopola, Alexandrie, Antiochie a Jeruzalema. Porov. http://www.altkatholiken.at

[17] NEUNER, P.: Altkatholische Kirchen. In: KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche 1*. Herder . Freiburg im Breisgau, 1993, s. 469-470.

[18] http://www.alt-katholisch.de/information/frauenordination.html

[19] KÜNG, H.: *Katolícka cirkev*. Bratislava : Slovart, 2003, s. 190.

[20] GRÜNDLER, J.: *Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1961, s. 84.

[21] CONZEMIUS, V.: Altkatholizismus. In: RAHNER, K. a kol.: *Sacramentum mundi I*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1968, s. 110.

[22] http://www.altkatholiken.at

ohľadom *Filioque z* roku 1969 akceptuje východnú formuláciu pochádzania Svätého Ducha od Otca (Konštantínopol 381).[23]

Starokatolícka cirkev v Holandsku

Starokatolíci konštatujú, že Utrechtská cirkev bola v stredoveku nezávislá od Ríma.[24] Podľa niektorých Starokatolícka cirkev v Holandsku (hol. Oud-Katholieke Kerk van Nederland) vznikla v roku 1710, keď Rím prerušil oficiálne kontakty s cirkevným spoločenstvom v Utrechte. Iní poukazujú na rok 1724, keď kňaz Cornelius Steenoven prijal biskupskú vysviacku v Amsterdame z rúk biskupa Varleta (jansenista). Steenoven bol zvolený kapitulou v Utrechte v roku 1783, no po vysviacke bol exkomunikovaný.[25] Po schizme s Rímom Holandská cirkev vytvorila samostatnú cirkevnú organizáciu. Súčasne boli určení biskupi do Haarlemu (1742) a do Deventer (1758). Nasledujúcim krokom bolo zriadenie arcibiskupského duchovného seminára v Amersfoort. Holandskí starokatolíci neprijali dogmu o Nepoškvrnenom počatí Panny Márie (dogma bola vyhlásená 8. decembra 1854 bulou Ineffabilis Deus) a dogmy Prvého vatikánskeho koncilu (1869 – 1870) o univerzálnej jurisdikcii pápeža a jeho neomylnosti vo veciach viery a mramov. K starokatolíkom v Holandsku sa hlási asi 8 tisíc veriacich.[26]

Starokatolíci v nemecky hovoriacich krajinách

Najsilnejšia opozícia voči dogmám vyhláseným v 19. storočí sa ukázala v Nemecku. Tu sa konali aj prvé kongresy starokatolíkov. Na druhom kongrese v Kolíne v roku 1872 sa starokatolíci rozhodli pre synodálnu cirkevnú štruktúru. V roku 1873 bol zvolený za starokatolíckeho biskupa vroclavský profesor Reintens. V roku 1873 na synode v Kostnici sa prezentovala doktrína Starokatolíckej cirkvi v Nemecku (nem. *Katholisches Bistum der Altkatholiken in Deutschland*).[27] Uznávala sa rímskokatolícka náuka okrem dogiem, ktoré vyhlásil Prvý vatikánsky koncil. Postupne sa realizovali niektoré reformy: odstránila sa povinnosť privátnej spovede pre dospelých, zrušil sa povinný celibát, do liturgie sa zaviedol národný jazyk, laici sa začali angažovať pri

[23] BAJOREK, J.: Kościoły starokatolickie. In: HRYNIEWICZ, W. a kol.: *Ku chrześcijaństwu jutra*. Lublin : 1997, s. 221.242-243.
[24] http://www.altkatholiken.at
[25] Táto biskupská vysviacka sa uskutočnila proti vôli pápeža. Porov. CONZEMIUS, V.: Altkatholizismus. In: RAHNER, K. a kol.: *Sacramentum mundi I*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1968, s. 109.
[26] BAJOREK, J.: Kościoły starokatolickie. In: HRYNIEWICZ, W. a kol.: *Ku chrześcijaństwu jutra*. Lublin : 1997, s. 215-217.
[27] NEUNER, P.: Altkatholische Kirchen. In: KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche 1*. Herder . Freiburg im Breisgau, 1993, s. 469.

spravovaní majetku, nadviazali sa kontakty s Anglikánskou a Pravoslávnou cirkvou. V Nemecku žije okolo 30 tisíc starokatolíkov.[28] Sídlo biskupa je Bonn. Na Univerzite v Bonne existuje od roku 1902 Starokatolícky bohoslovecký ústav.[29]

Kým v Nemecku otázka starokatolíkov bola záležitosťou teológov a duchovných, vo Švajčiarsku sa laici pričinili k organizácii starokatolíckeho cirkevného spoločenstva. V roku 1876 bol zvolený za biskupa profesor teológie v Lucerne - Herzog (exegéta[30]). Starokatolíci majú vo Švajčiarsku vlastnú fakultu v Berne. Vo Švajčiarsku žije asi 18 tisíc starokatolíkov.[31] Sídlo biskupa starokatolíckeho cirkevného spoločenstva (Kresťansko-katolícka cirkev vo Švajčiarsku; nem. *Christkatholische Kirche der Schweiz*) je Bern. V Berne vychádza aj „Medzinárodný cirkevný časopis" (nem. *Internationale Kirchliche Zeitschrift*).[32]

V Rakúsku v roku 1877 bol uznaný za legálny Starokatolícky náboženský zväz. Od roku 1890 Starokatolícka cirkev Rakúsko-Uhorska nesúhlasila s antirímskym hnutím. Starokatolíci konštatovali, že v pozadí takejto skutočnosti sú politicko-národné príčiny. Po roku 1919 vznikli dve biskupstvá: jedno v Čechách v Jablonci a druhé vo Viedni. K starokatolíkom v Rakúsku sa hlási asi 35 tisíc veriacich.[33] Starokatolícka cirkev v Rakúsku (nem. *Altkatholische Kirche in Österreich*) vzdeláva svojich veriacich na obidvoch teologických fakultách vo Viedni, kde má sídlo aj starokatolícky biskup.[34] V Rakúsku k starokatolíkom prestúpili prevažne tí rímskokatolíci, ktorí mali problém s cirkevným zákonodarstvom.[35] Starokatolíci v Čechách majú asi 1500 veriacich a teologický obzor si rozširujú na Husovej teologickej fakulte v Prahe. Ku Chorvátskym starokatolíkom sa hlási asi 4 tisíc veriacich v krajinách bývalej Juhoslávie.

---

[28] BAJOREK, J.: Kościoły starokatolickie. In: HRYNIEWICZ, W. a kol.: *Ku chrześcijaństwu jutra.* Lublin : 1997, s. 218-219.
[29] NEUNER, P.: Altkatholische Kirchen. In: KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche 1.* Herder . Freiburg im Breisgau, 1993, s. 471.
[30] CONZEMIUS, V.: Altkatholizismus. In: RAHNER, K. a kol.: *Sacramentum mundi I.* Freiburg im Breisgau : Herder, 1968, s. 109.
[31] BAJOREK, J.: Kościoły starokatolickie. In: HRYNIEWICZ, W. a kol.: *Ku chrześcijaństwu jutra.* Lublin : 1997, s. 219.
[32] NEUNER, P.: Altkatholische Kirchen. In: KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche 1.* Herder . Freiburg im Breisgau, 1993, s. 471.
[33] BAJOREK, J.: Kościoły starokatolickie. In: HRYNIEWICZ, W. a kol.: *Ku chrześcijaństwu jutra.* Lublin : 1997, s. 220.
[34] NEUNER, P.: Altkatholische Kirchen. In: KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche 1.* Herder . Freiburg im Breisgau, 1993, s. 471.
[35] CONZEMIUS, V.: Altkatholizismus. In: RAHNER, K. a kol.: *Sacramentum mundi I.* Freiburg im Breisgau : Herder, 1968, s. 110.

Starokatolícka cirkev na Slovensku

Členská základňa Starokatolíckej cirkvi na Slovensku sa začala formovať predovšetkým z nemeckého obyvateľstva. Napr. na Spiši sa hlásilo k Starokatolíckej cirkvi okolo 200 veriacich. Na Slovensku sa starokatolíci začali šíriť až po roku 1991, keď synoda Starokatolíckej cirkvi v Českej a Slovenskej federatívnej republike určila pre Slovensko Augustína Bačinského, ktorý bol pôvodne rímskokatolíckym kňazom vysväteným roku 1997, ale ešte v tom istom roku ho biskup pre porušenie sľubu celibátu suspendoval. Dňa 16. 12. 1995 sa uskutočnilo synodálne zhromaždenie Starokatolíckej cirkvi na Slovensku a do jej čela bol ustanovený ako biskup elektus Augustín Bačinský. Drvivá väčšina duchovných Starokatolíckej cirkvi na Slovensku sú kňazi, ktorých museli katolícki biskupi jednotlivých diecéz suspendovať pre porušenie sľubu celibátu. Tu je potrebné spomenúť, čo prehlásil Druhý vatikánsky koncil (1962 – 1965), keď rozlišuje medzi tými, ktorí sa oddeľujú od Cirkvi (aktuálni schizmatici) a tými, ktorí sa narodili v odlúčenej spoločnosti[36]. Aktuálni schizmatici sa vážne prehrešujú proti jednote Kristovej cirkvi. Mnohí poukazujú, že v ich prípade je takmer nemožné domnievať sa, že chcú úprimne budovať ekumenizmus, keďže sa vedome oddelili od Cirkvi, v ktorej sa zrodili. Svoj postoj dal najavo v úplnej zhode s naším konštatovaním niekdajší pomocný nitriansky biskup Mons. František Rábek, keď odmietol pozvať predstaviteľa Starokatolíckej cirkvi a akceptovať jeho prítomnosť. Katolícku cirkev na Slovensku ťaží stav, keď suspendovaný kňaz po vstupe do Starokatolíckej cirkvi často ostáva pôsobiť na mieste svojho predošlého pôsobiska a mätie veriacich. Podľa stanoviska Konferencie biskupov Slovenska v roku 2001 bolo na Slovensku 1 733 starokatolíkov, na ktorých čele stojí biskup elektus, ktorý nemá biskupskú vysviacku ani apoštolskú postupnosť. Keďže veľká časť príslušníkov Starokatolíckej cirkvi na Slovensku do nej vstúpila len prednedávnom, je potrebné považovať ich za aktuálnych schizmatikov a nemožno s nimi budovať ekumenizmus. [37]

Samotní starokatolíci na Slovensku sa považujú za katolícku cirkev v zmysle národnom, resp. krajinskom. Starokatolícka cirkev na Slovensku má episkopálno-synodálne zriadenie. To znamená, že na riadení cirkvi sa podieľajú okrem duchovných i veriaci laici. Najdôležitejšie vnútorné cirkevné otázky rieši synoda. Riadiacim orgánom je synodálna rada, ktorej predsedom je biskup. Celibát kňazov aj na Slovensku v Starokatolíckej cirkvi, vrátane biskupov, je dobrovoľný. K štruktúre cirkvi patrí i Kapitula sv. Gorazda, ktorá sa skladá z kanonikov ako

[36] DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Unitatis redintegratio. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008, čl. 3.
[37] DIAN, D.: *Ako je to so starokatolíkmi?* In: http://www.katnoviny.sk/Kn_2003/15_2003/listaren.htm

poradcov biskupa, ďalej je to Rytiersky rád sv. Gorazda, Mládežnícka organizácia a charitatívny nástroj cirkvi pod názvom Slovenská katolícka diakonia. Tieto organizácie sa riadia svojimi vlastnými predpismi pod dohľadom synodálnej rady, resp. synody, či biskupa. Cirkev je riadnym členom ERC v SR a dosiahla podpísanie Zmluvy medzi štátom a cirkvou, ktorú podpísali: prezident republiky, predseda parlamentu a predseda vlády SR na jednej strane a na strane druhej biskup Augustín Bačinský. SKC má z historicko-organizačného hľadiska kontinuitu so Starokatolíckou cirkvou, ktorá vznikla po 1. vatikánskom koncile v Rakúsko-Uhorsku, ktorého súčasťou bolo vtedajšie územie Slovenska. Dôvodom vzniku starokatolíckych cirkví, ktoré sa neskôr združili do Utrechtskej únie, bol predovšetkým otvorený nesúhlas s novými dogmami, ktoré boli prijaté na spomínanom koncile, a to s neomylnosťou pápeža a jeho jurisdikciou nad celou Cirkvou. Po páde monarchie sa rozčlenila i cirkev a vznikla Starokatolícka cirkev v Československu.

Až po politických zmenách, ktoré nastali v roku 1989, bolo možné cirkev zaregistrovať i na Slovensku, ako štátom uznanú cirkev. Po osamostatnení Slovenskej a Českej republiky vznikli i dva samostatné cirkevné subjekty. Najvyššie cirkevné orgány SKC sa konštituovali na Ustanovujúcom synodálnom zhromaždení cirkvi, dňa 16.12.1995 v Bratislave, kde bol prítomný i delegát Utrechtskej únie Starokatolíckych cirkví emeritný biskup z Rakúska Nikolaus Hummel. Za administrátora SKC na Slovensku bol zvolený Mgr. Augustín Bačinský. Ten bol neskôr, na 1. riadnej synode v roku 1997 zvolený za biskupa. Biskupské svätenie dostal však až v roku 2004 v Portugalsku od hlavného konsekrátora arcibiskupa Antonia Raposo. Nakoľko v Utrechtskej únii došlo k nezdravému vývoju, v dôsledku ktorého bola z nej vylúčená i PNCC, sa SKC rozhodla na svojej mimoriadnej synode v roku 2004 z nej vystúpiť[38] a vstúpila do Svetovej rady národných katolíckych cirkví, ktorá má sídlo na Slovensku, v Nitre. SKC zriadila v Českej republike svoju diecézu, na ktorej čele stojí biskup Antonín Jelínek a v Rakúsku vikariát, na čele s biskupom Hansjorgom Petersom. Tak sa stala SKC autokefálnou cirkvou, na čele s arcibiskupom Augustínom Bačinským, ktorý je aj generálnym sekretárom SRNKC. Aj na Slovensku starokatolíci vysluhujú tieto sviatosti: krst, birmovanie, Sviatosť Oltárnu, pokánie (svätá spoveď je ušná, ale i spoločná v rámci svätej omše), pomazanie chorých, posvätenie kňazstva a manželstvo.[39]

[38] Slovenskí starokatolíci nie sú členmi Utrechtskej únie starokatolíckych cirkví (nem. *UTRECHTER UNION DER ALTKATHOLISCHEN KIRCHEN*, ang. *UNION OF UTRECHT OF THE OLD CATHOLIC CHURCHES*). Porov. http://www.utrechter-union.org/german/mitglieder.htm.

[39] http://www.slovenski-katolici.sk/index.php?option=com_content&view=article&id=12&Itemid=35.

Poľskí starokatolíci

K poľským starokatolíkom môžeme zaradiť veriacich Poľskej národnej katolíckej cirkvi (poľ. *Polski Narodowy Katolicki Kościół*, ang. *Polish National Church /USA and Canada*[40]). O vzniku Poľskej národnej katolíckej cirkvi hovoríme v kontexte emigrácie poľských katolíkov do USA. Genézu tohto cirkevného spoločenstva dávame do súvisu s rýchlou amerikanizáciou poľských katolíkov, existoval tu teda etnický problém. Ďalej tu existoval problém spravovania cirkevného majetku a účasť laikov pri riadení farnosti. Aj tieto problémy boli príčinou vzniku cirkevného spoločenstva s názvom „Poľská národná katolícka cirkev". Zvláštnu úlohu pri vzniku tohto hnutia mal poľský kňaz František Hodur. Kvôli problémom v kňazskom seminári v Poľsku odišiel do USA, kde bol vysvätený za kňaza pre diecézu Scranton. Hodur (1866-) počas svojho kňazského účinkovania žiadal, aby v americkom episkopáte bol zastúpený Poliak, aby cirkevný majetok spravovalo miestne cirkevné spoločenstvo, a aby viedlo aj finančnú cirkevnú administráciu. V roku 1898 bol František Hodur exkomunikovaný, a aj preto vzniklo nové cirkevné spoločenstvo „Poľská národná katolícka cirkev". Na synode v roku 1904, kde bolo prítomných 15 kňazov a 120 delegátov, bolo prerušené spoločenstvo s Rímom. Za hlavu cirkevné spoločenstva bol ustanovený biskup, ktorého vybrala synoda, výkonná moc bola odovzdaná Veľkej rade, ktorá sa skladala z biskupa, troch kňazov a troch laikov. Za biskupa bol zvolený kňaz F. Hodur. V roku 1907 bol konsekrovaný Hodur za biskupa starokatolíckymi biskupmi z Utrechtu a tak sa začlenila poľské národné cirkevné spoločenstvo do rodiny starotolíckych cirkví. Synoda z roku 1924 rozdelila národnú cirkev na tri diecézy. Aktuálne (1994) „Poľská národná katolícka cirkev" je rozdelená na štyri diecézy v USA a jednu v Kanade.

Aj „Poľská národná katolícka cirkev" odmietla pápežské dogmy a akceptovala doktrínu Utrechtskej deklarácie, čo bolo podmienkou, aby F. Hodur mohol byť konsekrovaný za biskupa. Toto cirkevné spoločenstvo v roku 1914 zaviedlo ôsmu sviatosť: hlásania a počúvanie Božieho slova, vyhlásilo vieru vo všeobecnosť spasenia a odmietlo existenciu materiálneho pekla. Aby sa nezmenil tradičný počet siedmich sviatostí, na synode v roku 1921 sa deklarovalo, že krst a myropomazanie (birmovanie) sú jednou sviatosťou. Na ekleziálnej rovine vidno demokratizáciu farského a celocirkevného života. Tá istá synoda zrušila povinný celibát kňazov a zaviedla všeobecné rozhrešenie. Už v roku 1900 sa používal v liturgii poľský jazyk. V roku 1992 ako ovocie ekumenického dialógu bola zrušená exkomunikácia na kňaza Františka Hodura zo strany Katolíckej cirkvi. Ďalším ovocím ekumenického dialógu

[40] KÜPPERS, Altkatholiken. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart 1*. Tübingen : J.C.B. Mohr, 1957, s. 295.

bolo rozhodnutie Vatikánu (1993), ktoré dovoľovalo a dovoľuje rímsko-katolíckym kňazom udeliť sviatosť pokánia, Eucharistie a pomazania chorých veriacim Poľskej národnej katolíckej cirkvi, keď ich prosba je zdôvodnená. Iné cirkevné spoločenstvo s názvom „Poľsko-katolícka cirkev" patrí do Utrechtskej únie starokatolíckych cirkví, ktorá za fundamentálny doktrinálny základ prijíma Utrechtskú deklaráciu starokatolíckych biskupov.[41] V súčasnosti Poľská národná katolícka cirkev v USA a v Kanade (PNCC) nepatrí do Utrechtskej únie aj z dôvodu, že odmietla sviatostné spoločenstvo starokatolíckym cirkvám, kde zaviedli kňazskú ordináciu žien[42] a fenomén kňazskej ordinácie žien považuje za záležitosť viery.[43]

Conclusio

V závere môžeme konštatovať, že rozchod starokatolíkov s Rímom má svoje disciplinárne, ale aj dogmatické príčiny. Aj tam, kde boli niektorí motivovaní len zmenou cirkevnej disciplíny, prerušenie spoločenstva s Rímom spôsobilo aj vieroučné odcudzenie, čo bolo spojené so zavrhnutím neomylnosti pápeža a jeho primátu jurisdikcie. Mnohé započaté reformy starokatolíkov potvrdil Druhý vatikánsky koncil ako katolícke: spoločenský charakter liturgie, zavedenie materinskej reči do liturgie, angažovanie laikov v zodpovednosti za Cirkev, rozšírenie kompetencie lokálne pre biskupstvá, zdôrazňovanie ekumenického dialógu.[44]

Zoznam použitej literatúry:

BAJOREK, J.: Kościoły starokatolickie. In: HRYNIEWICZ, W. a kol.: *Ku chrześcijaństwu jutra.* Lublin : 1997.

CONZEMIUS, V.: Altkatholizismus. In: RAHNER, K. a kol.: *Sacramentum mundi I.* Freiburg im Breisgau : Herder, 1968.

ČITBAJ, F.: *Slobodná Cirkev – slobodná spoločnosť.* Prešov : Grafotlač, 2009.

DIAN, D.: *Ako je to so starokatolíkmi?* In: http://www.katnoviny.sk/Kn_2003/15_2003/listaren.htm

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Unitatis redintegratio. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu.* Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008.

[41] HAŁAS, A. – WOŁYŃSKI, B.: Polski Narodowy Katolicki Kościół. In: HRYNIEWICZ, W. a kol.: *Ku chrześcijaństwu jutra.* Lublin : 1997, s. 220-234.
[42] http://www.alt-katholisch.de/utrechter-union.html
[43] http://www.altkatholiken.at
[44] CONZEMIUS, V.: Altkatholizismus. In: RAHNER, K. a kol.: *Sacramentum mundi I.* Freiburg im Breisgau : Herder, 1968, s. 109. Porov. KARDIS, K.: *Úvod do dejín náboženstva I.* Prešov : Pro communio, 2006, s. 5.

DRÁB, P.: *Ekumenizmus na Slovensku*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1998.
FRANZEN, A.: *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006.
GRÜNDLER, J.: *Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1961.
HAŁAS, A. – WOŁYŃSKI, B.: Polski Narodowy Katolicki Kościół. In: HRYNIEWICZ, W. a kol.: *Ku chrześcijaństwu jutra*. Lublin : 1997.
HOSPODÁR, M.: *Vezmite a jedzte*. Prešov : 2003.
KARDIS, K.: *Úvod do dejín náboženstva I.* Prešov : Pro communio, 2006.
KÜNG, H.: *Katolícka cirkev*. Bratislava : Slovart, 2003.
KÜPPERS, Altkatholiken. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart 1*. Tübingen : J.C.B. Mohr, 1957.
NAPIÓRKOWSKI, C. S.: Schematyczny obraz Kościołów chrześcijańskich. In: RUSECKI, M. a kol.: *Być chrześcijaninem dziś – theologia dla szkół średnich*. Lublin : 1999.
NEUNER, P.: Altkatholische Kirchen. In: KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche 1*. Herder . Freiburg im Breisgau, 1993.
PETRÍK, L.: *Knižné publikácie gréckokatolíckych kňazov na Slovensku 1968 – 2000*. Prešov : Petra, 2009.
PETRO, M.: *Prednášky z morálnej teológie dekalóg 1-3*. Prešov : Pro communio, 2006.
ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny II*. Turčiansky sv. Martin : Neografia, 1943.
http://www.altkatholiken.at
http://www.alt-katholisch.de/information/frauenordination.html
http://www.alt-katholisch.de/utrechter-union.html
http://www.slovenski-katolici.sk/index.php?option=com_content&view=article&id=12&Itemid=35
http://www.starokatolici.cz
http://www.utrechter-union.org/german/mitglieder.htm

Učenie encykliky Humanae vitae o morálnej zodpovednosti manželskej služby

MAREK PETRO
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Summary: *Church documents calls spouses and parents as cooperators on Creator's work of God's love. In this the Church sees the true meaning and dignity of their mission. Marriage covenant is a lifelong community, stressing the inherent nature and focus on the good of the spouses, procreation and child rearing. The family is out of its nature called to the fullness of love, and the same time it is the center and heart of a civilization of love. The current family is unfortunately situated between two civilizations - between the civilization of love and civilization of death and uncontrolled pleasure. Learning of the Encyclical paper Humanae Vitae is a helper on the path of protecting true marriage love, protecting it from selfish goals. In light of the Encyclical paper the conjugal love has a moral responsibility primarily for the good of the spouses themselves and for the transmission of life, which is inextricably linked to education.*

Key words: *Humanae Vitae. Marriage. Family. Love. Fidelity. Fertility. Education.*

Úvod

Rodina sa nachádza v centre ľudského diania – budúcnosť ľudstva je v rodine. Rodina sa tiež nachádza v samotnom centre Cirkvi – pre Cirkev je najdôležitejšia kvôli mnohým skutočnostiam. Je tomu tak aj preto, že od osudov rodín záleží osud jednotlivca, osud sveta a v istom slova zmysle i osud Cirkvi. Boží služobník pápež Ján Pavol II. napísal v Apoštolskom liste rodinám v roku 1994 tieto slová: *„Prostredníctvom rodín plynú dejiny človeka, dejiny spásy ľudstva.(...) Rodina je postavená do stredu veľkého zápasu medzi dobrom a zlom, medzi životom a smrťou, medzi láskou a tým, čo sa prieči láske. Rodine je zverená úloha bojovať predovšetkým za oslobodenie síl dobra, ktorého prameň sa nachádza v Kristovi, Vykupiteľovi človeka. Treba urobiť všetko, aby si*

takéto sily osvojilo každé rodinné jadro, aby sa dosiahlo,... že rodina bude «silná Bohom»."[1]

Tieto slová poukazujú na situáciu každej rodiny a súčasne ponúkajú základné úlohy kresťanskej rodiny. Súčasná rodina sa žiaľ nachádza medzi dvomi civilizáciami – medzi civilizáciou lásky a civilizáciou smrti a nezriadeného pôžitku. Rodina zo svojej prirodzenosti je povolaná do plnosti lásky a zároveň je centrom i srdcom civilizácie lásky. Tomuto ale oponuje civilizácia smrti a nezriadeného pôžitku. Táto civilizácia smrti a nezriadeného pôžitku má svoje korene v odmietaní viery v Boha, v agnosticizme a utilitarizme.[2] Výrazom toho je civilizácia vecí, predmetov, no nie civilizácia osôb. Osoby sa stávajú objektom a nie subjektom. Toto má vplyv i na konkrétny manželský i rodinný život. Manželstvo a rodina sa často krát kvôli tomu nachádzajú v kríze. Čo nám napadne ako prvé, keď v tejto súvislosti hovoríme o kríze? Možno si každý spomenie na nejaké nešťastie, ktoré sám zažil v manželstve, alebo nám hlavou prebleskú pojmy ako rozvod, rozchod, neplánované dieťa a pod.[3]

Takáto civilizácia, civilizácia vecí a nezriadeného pôžitku, vedie rodiny do záhuby a prekrúca jej základné ciele a úlohy. Potvrdzuje to napríklad konferencia v Káhire z roku 1994 a konferencia z Pekingu z roku 1995. Jedna z účastníčok tejto Pekinskej konferencie, ktorá sprevádzala delegáciu rímskej kúrie, Mary Anne Glandon povedala: *„Keď som prvý krát čítala návrh pripravovaného dokumentu pre status žien pri OSN, nemohla som uveriť vlastným očiam. Ako sa mohlo stať, že program, ktorý sa dotýkal žien neobsahoval žiadnu zmienku o manželstve a materstve, či o živote v rodine ani na jednej zo 149 strán? A keď sa tam už objavila nejaká zmienka o manželstve a rodine, tak to len preto, aby manželstvo a rodina boli predstavené v negatívnom svetle, ako prameň násilia pre rozvoj ženy.*"[4]

Súčasná rodina, ktorá dnes prechádza mnohorakými krízami nevie poukázať na správnu hierarchiu hodnôt. Práve preto Boží služobník pápež Ján Pavol II. v apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio* píše: „*Je*

[1] JÁN PAVOL II.: Apoštolský list rodinám *GRATISSIMAM SANE* pri príležitosti roku rodiny 1994 (1994). Bratislava : KBS, čl. 23. http://www.kbs.sk/?cid=1117282146 (22.12.2007).

[2] Porov. PALA, G.: Quo vadis Európa? In: PRIBULA, M. (ed.) *Prínos teologickej vedy k humanizácii Európskej spoločnosti.* Prešov : PRO COMMUNIO, o. z., 2005, s. 64.

[3] Porov. TIRPÁK, P.: *Duszpasterska odpowiedź kościoła na współczesny kryzys małżeństwa.* Kraków : Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologocznej, 2008. – 271 s. ISBN 978-83-7438-183-3. Porov. STOROŠKA, M.: Niektoré krízové situácie a ich zvládanie. In: *MÉDIÁ NÁBOŽENSTVO EDUKÁCIA.* Prešov : PRO COMMUNIO, o. z., 2007, s. 62.

[4] Porov: GASIDŁO, W.: II. Międzynarodowy Kongres Teologiczno-Duszpasterski Rodzin: *Rodzina – dar i zadanie, nadzieja ludzkości.* Rio de Janeiro 1.-3. X. 1997. Kraków : [s.n.], 1998, s. 18.

(...) zrejmé a *nevyhnutné, aby si všetci znova uvedomili prvenstvo mravných hodnôt, lebo to sú hodnoty ľudskej osobnosti ako takej. Znovu pochopenie základného zmyslu a jeho zásadných hodnôt je veľkou úlohou, ktorá sa nám dnes ukladá pre obnovu spoločnosti."*[5]

Na základe týchto slov môžeme konštatovať, že morálna obnova rodiny sa viaže na plnú pravdu o človekovi, teda ako to učí Boží služobník pápež Ján Pavol II., na integrálnu víziu ľudskej osoby a ľudského života. Iba na základe tejto integrálnej vízie človeka môžeme odkrývať skutočné povolanie manželstva a rodiny do služby života a lásky.

"Cirkev si uvedomuje, že manželstvo a rodina tvoria jedno z najcennejších bohatstiev ľudstva. Preto ponúka svoju pomoc a chce, aby jej hlas počuli tí, ktorí už poznajú hodnotu manželstva a rodiny a usilujú sa verne žiť v tomto duchu, ale aj tí, čo sú neistí a túžobne hľadajú pravdu, a napokon tí, ktorým sa nespravodlivo bráni, aby slobodne uskutočňovali svoje rodinné plány. Prvých z nich chce Cirkev podporovať, druhých osvecovať, tretím pomáhať, a pritom ponúka svoje služby každému človeku, ktorý sa zamýšľa a uvažuje o údele manželstva a rodiny."[6]

Cirkev nemôže byť z tohto procesu vyradená. Ona sa usiluje byť strážkyňou celistvosti a pravdivého odovzdávania Zjavenia.[7] Výrazom tejto starostlivosti a usilovnosti, je pravda, ktorú Cirkev stále ohlasuje, čím ukazuje na krásno a veľkosť povolania človeka do lásky a služby životu. Tieto dve hodnoty – láska a odovzdávanie života musia ísť ruka v ruke a ich realizácia je napĺňaním Božieho zámeru určeného pre manželstvo a rodinu.[8] „Od počiatku až do konca vekov je Božím dielom vychovávať človeka."[9] Veď človek bol povolaný na to, aby v svojom živote demonštroval lásku samého Boha – Stvoriteľa človeka. Toto manželské povolanie je zároveň povolaním pre zodpovedné rodičovstvo.

Od Humanae vitae po Evangelium vitae

Dňa 25. júla 2009 uplynulo už 41 rokov od vydania encykliky pápeža Pavla VI. *Humanae vitae*. Tento dokument sa stretol s veľkou opozíciou aj zo strany veriacich, ba dokonca i zo strany teológov

[5] JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *FAMILIARIS CONSORTIO* (1981), O úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete. Trnava : SSV, 1993, čl. 8.
[6] JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *FAMILIARIS CONSORTIO* (1981), O úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete. Trnava : SSV, 1993, čl. 1.
[7] Porov. STOROŠKA, M.: Analýza diela *Keď viera myslí* od Rina Fisichellu. In: *Theologos – teologická revue GkBF PU v Prešove*. Prešov : PETRA, 2001, roč. 3, č. 2, s. 151.
[8] Porov. HOSPODÁR, M: Príprava na manželstvo z pastoračnej stránky. In: *Pastorálna starostlivosť na počiatku 21. storočia*. Prešov: GTF PU, 2009, s. 107.
[9] PRIBULA, M.: Socializácia človeka a teologické princípy pedagogiky. In: *MÉDIÁ NÁBOŽENSTVO EDUKÁCIA*. Prešov : PRO COMMUNIO, o. z., 2007, s. 47.

(Charles Curran, Bernard Häring a i.). Táto encyklika upriamuje pozornosť na dve základné požiadavky manželstva:

- *vernosť* (dobro manželov),
- *plodnosť* (odovzdávanie života a výchova).

Kódex kánonov Východných cirkví v kánone 776 hovorí: „Manželská zmluva, ustanovená Stvoriteľom a upravená jeho predpismi, ktorou muž a žena uzatvárajú neodvolateľným spôsobom vzájomné celoživotné spoločenstvo, svojou prirodzenosťou smeruje k dobru manželov a k plodeniu a výchove detí.“[10,11] „Spojením manželov sa teda uskutočňuje dvojaký cieľ manželstva: *dobro samých manželov* a *odovzdávanie života*.“[12]

Po uplynutí vyše 40-tich rokov od vydania encykliky *Humanae vitae* môžeme povedať, že tento dokument splnil svoju profylakčnú úlohu. I dnes konštatujeme, že učenie encykliky obsahuje nemeniteľnú hodnotu. V jej centre sa trvalo nachádza pravda o láske a hodnote života. Encyklika našla horlivého obrancu a interpretátora i v osobe Božieho služobníka pápeža Jána Pavla II. Ešte ako krakovský arcibiskup priniesol ohromný vklad na potvrdenie náuky o manželstve a rodine v kontexte *Humanae vitae*. Jednou z jeho najdôležitejších vedeckých prác je jeho kniha *Láska a zodpovednosť*. Ako neskorší pápež dal podstatný komentár k *Humanae vitae* počas stredajších audiencií (*Ako muža a ženu ich stvoril – Teológia tela* 05.09.1979 – 28.11.1984) i v apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio*.[13]

Veľkú aktivitu ohľadom náuky o rodine vynaložil Boží služobník pápež Ján Pavol II. v roku 1994, keď tento rok vyhlásil za rok rodiny. V mnohých dokumentoch a príhovoroch pripomenul svetu pravdu o tom, kým má byť manželstvo a rodina, aby mohli splniť svoje poslanie od Boha a Vykupiteľa. Mnohokrát pripomínal, že manželstvo ako spoločenstvo osôb – *communio personarum*[14] – je základom a prameňom rodinného i spoločenského života.

---

[10] CODEX CANONUM ECCLESIARUM ORIENTALIUM (1990). Rím : Vidavnictvo OO.Vasilijan, 1993, Kán. 776 §1.

[11] Kódex kanonického práva, ktorý je záväzný pre Katolícku cirkev latinského obradu tiež hovorí o dobre manželov a o plodení a výchove detí: *„Manželskú zmluvu, ktorou muž a žena ustanovujú medzi sebou spoločenstvo celého života a ktorá svojou prirodzenou povahou je zameraná na dobro manželov, ako aj na plodenie a výchovu detí, povýšil Kristus Pán medzi pokrstenými na hodnosť sviatosti“* CODEX IURIS CANONICI (1983), Bratislava : KBS, 1996, Kán. 1055 §1.

[12] KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (1997), Trnava : SSV, 1998, čl. 2363.

[13] Porov. ZAMORSKI, J.: Dojrzałość psychologiczna. Uwarunkowania wychowawcze obrazu siebie. Lublin : Polihymnia, 2003, s. 223.

[14] Rodina, spoločenstvo osôb, je prvou ľudskou spoločnosťou. Vzniká, keď sa uskutoční manželská ***zmluva***, ktorá otvára manželov pre večné ***úzke spoločenstvo lásky a života*** a úplne sa završuje i špecifickým spôsobom splodením detí: ***"úzke spoločenstvo"*** manželov dáva vznik rodinnému "spoločenstvu". Z tohto dôvodu sa kladie

„Manželstvo pochádza z ustanovenia Stvoriteľa, je zväzkom medzi mužom a ženou.“[15] Odkiaľ Cirkev čerpá poznanie pre svoju náuku o manželstve a rodine? Nesmieme zabudnúť na Sväté písmo. Prvú zmienku o vzájomnom tajomnom vzťahu medzi mužom a ženou nájdeme v knihe Genezis. Tá nám opisuje teológiu manželstva: *„A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril“* (Gn 1, 27). Tým Písmo vyjadruje jedinečnosť – spoločenstvo muža a ženy na Boží obraz. K tomuto spoločenstvu “núti“ človeka smútok a prázdnota, ktorú cíti ak je sám.[16]

Boží služobník pápež Ján Pavol II. to charakterizoval slovami: *„Človek, nakoľko je vtelený duchom, čiže dušou, ktorá sa prejavuje v tele, a telom, ktoré je preniknuté nesmrteľným duchom, je v tejto svojej celistvosti povolaný k láske. Láska zahŕňa aj ľudské telo a telo má účasť na duchovnej láske. Jediným «miestom», kde sa môže udiať toto darovanie sa v celej svojej pravde, je manželstvo, čiže zmluva manželskej lásky alebo vedomá a slobodná voľba, ktorou muž a žena prijímajú dôverné spoločenstvo života a lásky, ktoré sám Boh ustanovil a ktoré iba v tomto svetle ukazuje svoj pravý význam.“*[17]

Manželstvo, ako spoločenstvo osôb muža a ženy[18], ktoré sa opiera o fundament lásky, dáva začiatok rodinnému spoločenstvu tým, že je otvorené na prijatie nového života. Manželia sú Bohom povolaní a pozvaní na spoluprácu s ním v diele stvorenia nového života.

---

dôraz najprv na ***tajomstvo = sviatosťmanželstva a zmluvu***. Až potom môže vzniknúť ***communio personarum***. V tom zmysle sa odvolávame na Apoštolský list rodinám *GRATISSIMAM SANE* pri príležitosti roku rodiny 1994 (1994), čl. 7, kde Boží sluha Ján Pavol II. hovorí o ***communio personarum***. Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolský list rodinám *GRATISSIMAM SANE* pri príležitosti roku rodiny 1994 (1994). Bratislava : KBS, čl. 7. http://www.kbs.sk/?cid=1117282146 (22.12.2007).

[15] SLODIČKA, A.: *Theologia dogmatica catholica. De sacramentis et eschatologia.* Prešov : PU v Prešove GTF, 2005, s. 59.

[16] Porov. SLIVKA, D.: Učenie Katolíckej cirkvi o Božom zjavení vo Svätom písme a v Tradícii na základe konštitúcie Dei verbum. In: *Štúdie z biblistiky a systematickej teológie.* Prešov : PRO COMMUNIO, o. z., 2006, s. 23.; Porov. ŠIMKO, M.: Uctievanie svätých ikon. In: *Zborník teologických štúdií* $N_{o\ 4}$. Prešov : PU v Prešove GTF, 2008, s. 135-139.

[17] JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *FAMILIARIS CONSORTIO* (1981), O úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete. Trnava : SSV, 1993, čl. 11.

[18] „Muž a žena sú stvorení, to znamená, že ich Boh chcel: na jednej strane v dokonalej rovnosti ako ľudské osoby, na druhej strane v ich špecifickom bytí muža a ženy. «Byť mužom», «byť ženou» je dobrá a Bohom chcená skutočnosť: muž a žena majú neodňateľnú dôstojnosť, ktorú dostávajú priamo od Boha, Svojho Stvoriteľa. Muž a žena sú s rovnakou dôstojnosťou stvorení na Boží obraz. Vo svojom byť mužom a byť ženou odzrkadľujú múdrosť a dobrotu Stvoriteľa. SLODIČKA, A.: *Theologia dogmatica catholica. Theologia creationis I.* Prešov : PU v Prešove GTF, 2004, s. 32.

Zrodenie nového človeka sa neohraničuje iba na fyzické počatie a porodenie, ale tiež na výchovu.[19]

Manželstvo a rodina majú svoje miesto taktiež v spoločnosti. Stanovia totiž základnú bunku, z ktorej sa skladá spoločnosť. Preto morálne zdravie a sila manželstva a rodiny sa stáva žriedlom sily a zdravia národa. Naopak, ich slabosť alebo rozpad, stávajú sa počiatkom rozpadu národa. Práve preto spoločnosť, ktorá sa chce rozvíjať, musí sa vo vlastnom záujme starať o manželstvo a rodinu.

Boží služobník pápež Ján Pavol II. stavia tiež tézu, že rodina *„je opravdivou «svätyňou života (...), miestom, na ktorom môže byť život, dar Boha, správne prijatý a chránený pred mnohými útokmi, akým je vystavený, a môže sa rozvíjať v súlade s požiadavkami pravého ľudského rastu». Rodina preto zohráva rozhodujúcu a nezastupiteľnú úlohu v utváraní kultúry života."*[20]

Touto náukou Ján Pavol II. poukázal na základnú úlohu rodiny, ktorou je odovzdávanie a ochrana života. Rodina je rodinou preto, že rodí, to znamená dáva počiatok života novému človekovi, chráni ho a pestuje ho a tiež sa o neho stará a zabezpečuje jeho potreby.

Krátky prehľad náuky Cirkvi o rodine od Pavla VI. po Jána Pavla II. nám umožňuje tvrdiť, že učenie *Humanae vitae* až po *Evangelium vitae* je veľmi jasné ale i veľmi náročné. Nie je možné tu predstaviť všetky témy, na ktoré reaguje Pavol VI. a Ján Pavol II. Poukážeme tu na dve úlohy: služba lásky a služba životu.

Rodina v službe lásky

„Manželstvo ... nevzniklo náhodou alebo pôsobením slepých prírodných síl, ale ho múdro a prozreteľnostne ustanovil Boh Stvoriteľ s tým úmyslom, aby v ľuďoch uskutočnil plán svojej lásky."[21] Tak to prezentuje pápež Pavol VI. v encyklike *Humanae vitae*. Tento plán lásky dal Boh preto, lebo stvoril človeka a chce s ním uzavrieť zmluvu. Manželstvo a panenstvo sú dva spôsoby prežívania jedného tajomstva zmluvy Boha so svojím ľudom.[22] Špecifický výraz zmluvy sa nachádza vo sviatosti manželstva.[23]

---

[19] V *Humanae vitae* sa termín výchova vyskytuje niekoľko krát, napr. v kapitolách 16, 21, 22, 23, 31 atď.

[20] JÁN PAVOL II.: Encyklika *EVANGELIUM* VITAE (1995), O hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života. Trnava : SSV, 1995, čl. 92.

[21] PAVOL VI.: Encyklika *HUMANAE* VITAE (1968), O správnom spôsobe regulovania pôrodnosti. Trnava : SSV, 2001, čl. 8.

[22] Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolský list rodinám *GRATISSIMAM SANE* pri príležitosti roku rodiny 1994 (1994). Bratislava : KBS, čl. 7. http://www.kbs.sk/?cid=1117282146 (21.12.2007).

[23] Porov. MOJZEŠ, M.: Vysluhovanie sviatostí ako teológia. In: *Vysluhovanie sviatostí podľa Malého trebníka (Recensione ruthena)*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2007, s. 49.

Druhý vatikánsky koncil popísal manželstvo ako spoločenstvo života a lásky. V tom vidí koncil pravú dôstojnosť a zmysel ich povolania. Rodičia sú spolupracovníkmi na stvoriteľskom diele lásky Boha. Povolanie manželov koncil definuje ako "poslanie" a misiu, čo je výrazný posun do dimenzie výchovy, rodinného apoštolátu a svedectva.[24]

Manželská láska smeruje od osoby k osobe a chce dobro celej osoby. Je to láska plne ľudská a osobná. No táto prirodzená manželská láska sa posväcuje v sviatosti manželstva cez Božiu milosť. Práve vďaka tomu, aj telesné akty, cez ktoré si manželia preukazujú lásku sú úctivé a hodné. Práve preto sviatostné manželstvo je zmluvou osôb v láske.[25]

Manželský zväzok, ktorý je založený na sviatosti manželstva vytvára základné rodinné spoločenstvo. Toto spoločenstvo, ktoré sa opiera o prirodzený pokrvný zväzok posilnený darom sviatostnej milosti, zahŕňa rodičov, deti a ďalšie osoby, ktoré patria do tohto spoločenstva.[26]

Rodina v službe života

Rodina plní aj službu života. Manželstvo muža a ženy, ktoré sa opiera o lásku, zo svojej prirodzenosti privádza k počatiu. Práve preto encyklika *Humanae vitae* pripomína: *„Táto láska je plodná, pretože sa neobmedzuje len na manželské spoločenstvo samo, ale smeruje k tomu, aby pokračovala a vzbudzovala nové životy. Manželstvo a manželská láska svojou povahou sú zamerané na plodenie a výchovu potomstva."*[27]

Odovzdávanie života – spolupráca s Bohom

Ak manželia odovzdávajú život svojmu potomstvu, zvláštnym spôsobom spolupracujú na diele Stvoriteľa. Práve preto zrodenie človeka je udalosťou hlboko náboženskou – dotýka sa manželov tvoriacich jedno telo a zároveň je tu prítomný sám Boh.[28] Keď sa z manželského spolužitia rodí nový človek, prináša so sebou na svet jedinečný obraz a podobu samého Boha. Ide teda o vážnu a zodpovednú službu. Samotný úvod encykliky pápeža Pavla VI. *Humanae vitae* začína vetou:

---

[24] Porov. GALAJDA, D.: Náboženská výchova v školskom systéme Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v 20. storočí. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. (ed.): *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II.* Prešov : PU v Prešove GTF, 2009, s. 140-143.

[25] Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolský list rodinám *GRATISSIMAM SANE* pri príležitosti roku rodiny 1994 (1994). Bratislava : KBS, čl. 7. http://www.kbs.sk/?cid=1117282146 (21.12.2007).

[26] Porov. PETRÍK, L.: Sviatostné manželstvo – manželstvo s Kristom uprostred. In: *Slovo. Časopis gréckokatolíckej cirkvi*. Prešov : Petra, 2003, roč. 35, č. 3, s. 26.

[27] PAVOL VI.: Encyklika *HUMANAE* VITAE (1968), O správnom spôsobe regulovania pôrodnosti. Trnava : SSV, 2001, čl. 9.

[28] Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *EVANGELIUM* VITAE (1995), O hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života. Trnava : SSV, 1995, čl. 43.

„Odovzdávanie ľudského života je veľmi vážna úloha. Manželia ňou slobodne a vedome spolupracujú s Bohom Stvoriteľom.“[29]

Človek teda nie je pánom života, ale služobníkom v Stvoriteľovom pláne. Táto spolupráca manželov s Bohom na diele odovzdávania života sa nazýva zodpovedné rodičovstvo.

Zodpovedné rodičovstvo

Termín zodpovedné rodičovstvo znamená pre manželov rozpoznanie povolania odovzdávania života a výchovy. To tiež znamená svedomité regulovanie plodnosti. Pričom regulovanie plodnosti môže znamenať v širšom význame – prípravu na život a výchovu; a v užšom význame – stanovenie počtu detí. Čo sa týka tohto užšieho významu i využívanie prirodzeného rytmu v čase neplodnosti je súčasťou zodpovedného rodičovstva.[30]

Cieľom manželov nie je iba potomstvo, ale aj budovanie vlastnej dokonalosti a svätosti. Aby to manželia mohli dosiahnuť musia si všímať nielen fyzické, ale i ekonomické, psychické a sociálne podmienky. Encyklika *Humanae vitae* hovorí, že zodpovednými rodičmi nie sú len tí, čo sa po rozumnej úvahe rozhodli prijať väčší počet detí, ale aj tí manželia, ktorí z vážnych dôvodov, zachovávajúc morálne príkazy, rozhodli sa na určitý alebo neurčitý čas nesplodiť ďalšie dieťa.[31]

Záver

Vo svetle úvahy nad povolaním rodiny ako sprostredkovateľky života a lásky v perspektíve učenia encykliky *Humanae vitae* môžeme poukázať na tieto skutočnosti:

- Encyklika *Humanae vitae* je dodnes „prozreteľnostným“ dokumentom na ceste ochrany skutočnej manželskej lásky, čím ju chráni od egoistických cieľov.
- Vo svetle encykliky manželská láska má dvojaký význam – dobro samých manželov (vernosť) a odovzdávanie života spojené s výchovou (plodnosť) – treba zdôrazniť, že oba významy sa vzájomne prenikajú.
- V náuke Cirkvi o odovzdávaní života v rodine sa vždy zároveň hovorí o zodpovednom rodičovstve – tomuto zodpovednému rodičovstvu venoval pápež Pavol VI. značnú časť v *Humanae vitae* – zodpovedné rodičovstvo tu označuje ochranu ľudskej dôstojnosti, ochranu manželskej lásky i sexuálneho života.
- Cirkev ako učiteľka nikdy neprestala hlásať mravnú zásadu, ktorou sa má riadiť zodpovedné rodičovstvo, predkladá ju všetkým

[29] PAVOL VI.: Encyklika *HUMANAE* VITAE (1968), O správnom spôsobe regulovania pôrodnosti. Trnava : SSV, 2001, čl. 1.
[30] Porov. PAVOL VI.: Encyklika *HUMANAE* VITAE (1968), O správnom spôsobe regulovania pôrodnosti. Trnava : SSV, 2001, čl. 16.
[31] Porov. PAVOL VI.: Encyklika *HUMANAE* VITAE (1968), O správnom spôsobe regulovania pôrodnosti. Trnava : SSV, 2001, čl. 10.

ľuďom dobrej vôle – zároveň si je vedomá ľudskej slabosti a práve preto prichádza na pomoc manželom, ktorí majú ťažkosti v tejto dôležitej otázke mravného života.

➢ Cirkev vždy povzbudzuje a vyzýva na to, aby sa prípadné manželské ťažkosti riešili bez falšovania a porušovania pravdy.[32]

Použitá literatúra:

CODEX CANONUM ECCLESIARUM ORIENTALIUM (1990). Rím : Vidavnictvo OO.Vasilijan, 1993, 845 s.

CODEX IURIS CANONICI (1983), Bratislava : KBS, 1996, 894 s.

GALAJDA, D.: Nábožensk á výchova v školskom systéme Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v 20. storočí. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. (ed.): *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II.* Prešov : PU v Prešove GTF, 2009, s. 140-150. ISBN 978-80-8068-953-7.

HOSPODÁR, M: Príprava na manželstvo z pastoračnej stránky. In: *Pastorálna starostlivosť na počiatku 21. storočia.* Prešov: GTF PU, 2009, s. 104-112. ISBN 978-80-8068-960-5.

JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *FAMILIARIS CONSORTIO* (1981), O úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete. Trnava : SSV, 1993, 198 s. ISBN 80-7162-052-1.

JÁN PAVOL II.: Encyklika *EVANGELIUM VITAE* (1995), O hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života. Trnava : SSV, 1995, 199 s. ISBN 80-7162-097-1.

JÁN PAVOL II.: Apoštolský list rodinám *GRATISSIMAM SANE* pri príležitosti roku rodiny 1994 (1994). Bratislava : KBS, http://www.kbs.sk/?cid=1117282146.

KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (1997), Trnava : SSV, 1998, 918 s.

MOJZEŠ, M.: Vysluhovanie sviatostí ako teológia. In: *Vysluhovanie sviatostí podľa Malého trebníka (Recensione ruthena).* Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2007, s. 46-52.

PAĽA, G.: Quo vadis Európa? In: PRIBULA, M. (ed.) *Prínos teologickej vedy k humanizácii Európskej spoločnosti.* Prešov : PRO COMMUNIO, o. z., 2005, s. 62-67. ISBN 80-969-416-0-7.

PAVOL VI.: Encyklika *HUMANAE VITAE* (1968), O správnom spôsobe regulovania pôrodnosti. Trnava : SSV, 2001, 42 s. ISBN 80-7162-342-3.

[32] Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *FAMILIARIS CONSORTIO* (1981), O úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete. Trnava : SSV, 1993, čl. 33.

PETRÍK, Ľ.: Sviatostné manželstvo – manželstvo s Kristom uprostred. In: *Slovo. Časopis gréckokatolíckej cirkvi*. Prešov : Petra, 2003, roč. 35, č. 3, s. 26. ISSN 1335-7492.

PRIBULA, M.: Socializácia človeka a teologické princípy pedagogiky. In: *MÉDIÁ NÁBOŽENSTVO EDUKÁCIA*. Prešov : PRO COMMUNIO, o. z., 2007, s. 40-47. ISBN 978-80-89298-01-3.

SLIVKA, D.: Učenie Katolíckej cirkvi o Božom zjavení vo Svätom písme a v Tradícii na základe konštitúcie Dei verbum. In: *Štúdie z biblistiky a systematickej teológie*. Prešov : PRO COMMUNIO, o. z., 2006, s. 19-32. ISBN 80-969416-6-6.

SLODIČKA, A.: *Theologia dogmatica catholica. Theologia creationis I.* Prešov : PU v Prešove GTF, 2004, 80 s. ISBN 80-8068-269-0, (PU, Prešov); ISBN 80-89007-47-3, (PETRA, Prešov).

SLODIČKA, A.: *Theologia dogmatica catholica. De sacramentis et eschatologia*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2005, 76 s. ISBN 80-8068-323-9.

STOROŠKA, M.: Analýza diela *Keď viera myslí* od Rina Fisichellu. In: *Theologos – teologická revue GkBF PU v Prešove*. Prešov : PETRA, 2001, roč. 3, č. 2, s. 145-152. ISSN 1335-5570.

STOROŠKA, M.: Niektoré krízové situácie a ich zvládanie. In: *MÉDIÁ NÁBOŽENSTVO EDUKÁCIA*. Prešov : PRO COMMUNIO, o. z., 2007, s. 62-76. ISBN 978-80-89298-01-3.

ŠIMKO, M.: Uctievanie svätých ikon. In: *Zborník teologických štúdií* N_o *4*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2008, s. 134-144. ISBN 978-80-8068-913-1.

TIRPÁK, P.: *Duszpasterska odpowiedź kościoła na współczesny kryzys małżeństwa*. Kraków : Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologocznej, 2008. – 271 s. ISBN 978-83-7438-183-3.

ZAMORSKI, J.: Dojrzałość psychologiczna. Uwarunkowania wychowawcze obrazu siebie. Lublin : Polihymnia, 2003, 268 s. ISBN 83-7270-188-1.

Mnísi a iní reholníci a členovia iných inštitútov zasväteného života

FRANTIŠEK ČITBAJ
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *This contribution wants to give the basic information about eastern monkhood in its classical understanding and also in view, which is given by Codex of canons of eastern Churches. The oldest monasteries in the East became arise in the first centuries of the Church existence. At the beginning it was eremitic way of sacred life. Later the persons started to associate and to make societies. In such way the first monasteries begun to arise. It was group of small houses – kelia – which stood near each other. Among them the church was built. Later the houses with more rooms started to be built, in which people lived together. To create the real family life of brothers and sisters was the ideal of common life. All regulars were connected by profession of monk, it means homage, protestation of purity and poorness, which they engaged by means of monk protestations. The present cannon law in Codex of cannons of Eastern Churches offers renewal of this classic way of life of the monks in eastern Catholic Churches. But at the same time it also regulates these forms of eastern monks which were undertaken from Latin Church.*

Key words: *Codex of cannons of Eastern Churches. Monastery. Monk profession. Canonical law.*

Od samotného počiatku Kristovej Cirkvi, žije uprostred nej osobitný stav, ktorý mal vždy veľkú autoritu a vážnosť, stav zasväteného života, čiže mníšsky stav. Mníšsky život sa pre osobitné a doživotné zasvätenie mužov a žien ideálu služby Bohu a blížnemu vo Východnej cirkvi odjakživa považoval za najvyššiu formu kresťanského života.

Jeho základným ideálom bolo žiť už na tomto svete anjelský život. Veľkým motívom pre zvolenie si mníšskeho stavu za svoj spôsob života bola viera prvých kresťanov v skorý príchod Ježiša Krista. Tým, sa títo

muži a ženy zriekli sveta a úplne sa zasvätili Bohu, títo muži a ženy v sebe živili nádej na dokonalejšie dosiahnutie večného života. Mníšsky život preto bol od začiatku životom odriekania, modlitby a obety, v službe lásky Bohu a blížnemu. Jeho členovia sa už od počiatku riadili tromi evanjeliovými radami a preto podstatou ich života bolo zachovávanie sľubu poslušnosti, chudoby a čistoty. Týmto sľubom sa kresťania osobitným spôsobom zasväcovali Bohu a v zachovávaní týchto rád sa stávali soľou Cirkvi.

Veľmi dôležitým prvkom pre mníšsky život je život v doživotnom celibáte. Mnísi a mníšky sa zriekajú manželstva a telesnej plodnosti, aby svoj život odovzdali Bohu a plodnosť službe človeku.

Východne mníšstvo v histórii

Už v druhom storočí po Kristovi registrujeme v Sýrii pustovníkov, ktorí dosiahli vysoký stupeň svätosti života a stali sa svetlami svojich čias. Za zakladateľa tohto spôsobu života sa považuje Anton Veľký.

Spočiatku títo Bohu zasvätení ľudia žili sami, na pustom mieste, kde sa celkom oddávali kontemplácii a len z času na čas prichádzali k sláveniu Eucharistie do miest alebo dedín. Neskôr sa okrem pustovníckeho stavu erigovali aj spoločenstvá osôb, ktoré žili svoj život spoločne a usilovali o dokonalosť kresťanského života vo vzájomnej pomoci. Tak začali vznikať prvé *monastiere* (gr. *monos* - jeden). Spočiatku to boli viaceré domčeky na jednom mieste, v ktorých žili rehoľníci. Uprostred nich stal chrám (*katholikon*), ktorý vytváral akoby srdce tohto spoločenstva. Tieto miesta s viacerými domami a chrámom, na čele ktorých stal jediný predstavený sa nazývajú *lavrami*. Prvým z predstaveným týchto spoločenstiev bol sv. Pachom (+345).

Tento spôsob duchovného života sa postupne stal veľmi populárny, preto mu svätý Vasiľ Veľký, ktorý bol metropolitom v Cézarei Kapadóckej určil poriadok, *typik,* ktorým sa tieto spoločenstvá mali riadiť. Pravidlá, či *typik* sv. Vasiľa Veľkého sú dodnes základom, na ktorom stojí duchovný život východných monastierov. Podstatné časti z neho prevzal aj zakladateľ mníšskeho života na Západe svätý Benedikt.

Typik svätého Vasiľa Veľkého nie je súhrnom nejakých pravidiel, na spôsob dnešných štatútov. Je to vlastne súhrn rád a odpovedí na otázky, ktoré Vasiľovi Veľkému dávali jeho súčasníci. Podľa svätého Vasiľa Veľkého sa mnísi vo východných katolíckych cirkvách dodnes zvyknú nazývať Vasiliáni – Vasiliánky.

Vasiliánsky spôsob života už nebol len kontempláciou, ale bol zároveň aj činnou službou. V blízkosti miest a dedín kde vznikali Vasiliánske monastiere, pričinením mníchov začali vznikať školy, nemocnice, útulky pre siroty a opustených. Ich činnosť tak mala nesmierne vzácny sociálny význam. Pritom nemožno podceňovať ich význam pre

šírenie viery, pretože Vasiliánske monastiere sa stali skutočnými centrami Cirkvi a permanentnej obnovy duchovného života.

Rozvoj mníšskeho života, jeho systematizovanie a ustálenie si vyžadovalo, aby tento spôsob duchovného života dostal aj svoje jasné pravidlá. Toto sa udialo na Chalcedónskom sneme (r.451) , kde vznikli prvé kánony, na základe dovtedajších skúseností z tohto spôsobu života a osobitne pravidiel Vasiľa Veľkého.[1]

Originálny charakter východného mníšstva pôvodne nepozná delenie na rády, spoločnosti zasväteného života a inštitúty bez verejných sľubov tak, ako je to v Latinskej cirkvi. Na Východe existuje len jeden nedeliteľný mníšsky stav. Mních na Východe je jednoducho mníchom.

V Latinskej cirkvi (kán. 588 CIC 1983) je každý mužský inštitút alebo klerický alebo svetský. Východný mních alebo mníška patria do mníšskeho inštitútu ktorý nie je ani klerický ani svetský, je jednoducho mníšsky. Mníšstvo teda predstavuje špeciálny stav. V každom kláštore však sú kňazi *(jereomonasi),* ktorí vysluhujú sväté tajomstvá, hlavne najsvätejšiu Eucharistiu, môžu byť diakoni (*jereodiakoni*), poddiakoni alebo četci, podľa potrieb každého monastiera.

Právny charakter východného mníšstva v Kódexe kánonov východných cirkví

Kódex kánonov východných cirkví si dal za cieľ potvrdiť a ak je to potrebné znova obnoviť východný charakter východných katolíckych cirkví. Tento zámer sa týka aj mníšskeho života, ktorý má na Východe už tradične veľkú úctu a požíva zaslúženú priazeň. Toto konštatovanie sa veľmi dotýka aj východného spôsobu mníšskeho života. Počas stáročí totiž mníšsky život vo východných katolíckych cirkvách v mnohom prevzal z latinskej tradície spôsob svojej organizácie aj vnútorného života. Tiež niektoré západné rehoľné inštitúty prijali východný obrad.

Dnes je preto nemožné, v rámci obnovy východného mníšskeho života, nanútiť týmto rehoľníkom spôsob života, ktorý oni nechceli. Preto aj východný kódex vyjadruje túto skutočnosť a teda podvojný, východný aj západný charakter mníšskeho života vo východných katolíckych cirkvách.

Východný kódex následne takto rozlišuje tieto typy rehoľného života:

1. Monastiere sui iuris;
2. Rády a kongregácie;
3. Spoločnosti spoločného života na spôsob rehoľníkov;
4. Svetské inštitúty;
5. Iné formy zasväteného života a spoločnosti apoštolského života.

[1] POSPIŠIL, V.D.: *Schidne katolicke cerkovne pravo.* Lviv : Svidčalo, 1997, s. 196.

Všeobecné zásady riadenia východných monastierov

Originálnou autoritou, ktorej všetci východní mnísi a ich monastiere podliehajú, je rímsky veľkňaz, ktorý z Kristovho poverenia, ako nástupca apoštola Petra, spravuje celú Cirkev a jej inštitúcie.[2]

Okrem toho však všetky rehoľné inštitúty môžu byť priamo riadené dvojakou autoritou: Buď bezprostredne podliehajú Apoštolskej stolici; vtedy sa nazývajú pápežského práva, alebo bezprostredne podliehajú eparchialnemu biskupovi, vtedy sú eparchialneho práva. Eparchialnemu biskupovi, na území ktorého sa monastiere nachádzajú, má okrem práva schvaľovať a upravovať ich typiky a iných práv, predovšetkým právo vizitácie.[3]

Pre úplnosť ešte treba povedať, že okrem týchto typov môžu byť inštitúty aj patriarchálneho práva. Patriarcha má právo zriaďovať na území svojej patriarchálnej cirkvi monastiere, ktoré sa nazývajú *stauropigijné*.[4] Dajú sa poznať podľa toho, že na chrámoch týchto monastierov je vztýčený dvojitý patriarchálny kríž.

Dnešný spôsob rehoľného života má svoje presne definované špecifiká. Obsahuje predovšetkým tieto podstatné prvky:

1. Zasvätenie, ktoré znamená plné odovzdanie sa Bohu v celej svojej osobe.

2. Spoločenstvo *(societas)* čo znamená život v cirkevnom združení, ktorého členovia žijú spoločne, ako jedna rodina, odlúčení od sveta.

3. Verejné sľuby poslušnosti, čistoty a chudoby. Verejný sľub je taký, ktorý musí prijať v mene Cirkvi kompetentný cirkevný predstavený.

4. Bratské spolužitie predstavuje záväzok právneho včlenenia do kláštora alebo inštitútu skrze profesiu a bývanie spoločne s ostatnými členmi.

5. Odlúčenie od sveta. Má dnes pomerne široké chápanie. Začína v úzkom záväzku kontemplatívneho života v úplnej alebo skoro úplnej odlúčenosti od sveta, ako je to dodnes u kontemplatívnych rádov až po pomerne široké pole apoštolskej otvorenosti o rádov činných.[5]

Monastier *sui iuris*

Monastier[6] *sui iuris* je taký monastier, ktorý je samostatný a nezávislý od iných monastierov.[7] Môže ho tvoriť aj viacero domoc, postave-

---

[2] CCEO: kán.43; CIC 1983: kán.331: *Ecclesiae Romanae Episcopus, in quo permanet munus a Domino singulariter Petro, primo Apostolorum, concessum et successoribus eius transmittendum, Collegii Episcoporum est caput, Vicarius Christi atque universae Ecclesiae his in terris Pastor, qui ideo vi muneris sui suprema, plena, immediata et universali in Ecclesia gaudet potestate ordinaria, quam semper libere exercere potest.*

[3] CCEO: kán. 414 – 417.

[4] Z gr. *stauros*, čiže kríž a *pegnytai,* čiže klásť do zeme.

[5] ZUBERT, B.W.: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego 2/III.* Lublin : Gaudium, 1990, s. 45.

[6] Z gr. *monos* – jeden.

ných blízko seba. Riadi ho jeho predstavený – *ihumen,* spolu so svojou radou. Niekedy takýto monastier mohol mať ešte iný dom, ktorý má síce svojho predstaveneého ale bol podriadený materskému domu.[8] Taký sa nazýva *sketa* gr. slovanská transkripcia *skýta, skýt.*[9]

Monastier *stauropigijný* je taký monastier, ktorý patriarcha, po vypočutí mienky eparchiálneho biskupa, vyberie spod jeho právomoci. Toto miesto ako aj všetci, ktorí žijú na tomto mieste vo dne v noci sú podriadení jedine autorite patriarchu. Patriarcha posielal kríž, počas posviacky základného kameňa, ktorý sa vztýčil na mieste, kde mal byť vybudovaný oltár. Niekedy dostávajú právo stauropígie už aj jestvujúce monastiere.[10]

Rozličné spôsoby mníšskeho života

Členom monastiera sa dovoľuje viesť spôsob života buď *anachoretský,* čiže spoločne alebo *eremitský – pustovnícky*, ak žijú mimo územia monastiera. V takomto prípade sú dišpenzovaní od záväzkov ktoré vyplývajú zo spoločného života avšak stále sa nachádzajú pod vládou predstaveného. Nezávislých pustovníkov právnická tradícia Východu nepozná.[11] Mních dostane povolenie k eremitskému spôsobu života najskôr po šiestom roku svojho života v monastieri a má sa, podľa možnosti, aj naďalej riadiť typikmi vlastného monastiera. Predstavený môže, so súhlasom svojej rady, emeritský spôsob života mníchovi prerušiť alebo ukončiť a to aj napriek jeho opačnej vôli.[12]

Anachoretský spôsob mníšskeho života v sebe zahrňuje ideál života akoby jednej rodiny, ktorá jednomyseľne slúži tomu istému ideálu, Božej veci, ktorá spoločne všetko delí a so všetkým spoločne hospodári.[13]

Jednotlivé fázy mníšskeho života

Východné mníšstvo nepozná postulát ako obdobie špecifického času prípravy a skúšky ktorý predchádzal noviciátu ako je to na Západe. Kandidáti ktorí sa chceli zasvätiť mníšskemu stavu bývali dva – tri týždne v dome pre hosťov, ktorý sa nachádza pri monastieri, aby sa mohol bližšie zoznámiť so životom v monastieri a aby ho mohli spoznať aj ostatní mnísi.

---

[7] CCEO: kán. 433 § 2. - *Monasterium sui iuris est illud, quod ab alio monasterio non dependet et regitur proprio typico ab auctoritate competenti approbato.*

[8] CCEO: Kán. 436 § 1*: Quodvis monasterium sui iuris monasteria dependentia habere potest, quorum alia sunt filialia, si ex ipso actu erectionis vel ex decreto secundum typicum lato ad condicionem monasterii sui iuris tendere possunt, alia vero sunt subsidiaria.*

[9] POSPIŠIL, V.D.: *Schidne katolicke cerkovne pravo.* Lviv : Svidčalo, 1997, s. 197.

[10] CCEO: Kán. 435 § 2*: Patriarchae reservatur erectio monasterii stauropegiaci.*

[11] Pozri POSPIŠIL, V. D.: *Schidne katolicke cerkovne pravo*, Lviv : Svidčalo, 1997, s. 197.

[12] CCEO: Kánn. 481 - 485.

[13] Ako vyššie.

Po tomto období ho bez nejakého liturgického úkonu prijali za novica či novicku. Dnes sa vyžaduje, aby kandidát na mníšsky život mal správny úmysel, nebol hatený žiadnou prekážkou a samozrejme, aby bol súci pre mníšsky život.[14] Okrem toho, musí žiť predpísaný čas v monastieri, pod starostlivosťou staršieho mnícha, aby sa oboznámil so životom v kláštore.[15]

Novicom dovolili nosiť niektorú časť mníšskeho odevu: *tuniku, pojas, rjasu*. Podľa tejto časti odevu sa novici nazývali aj *rjasofori*. Noviciát trval tri roky.

Po ukončení noviciátu nasleduje mníšska profesia, čiže prijatie do mníšskeho stavu cez sľuby chudoby, čistoty a poslušnosti. Najprv sa skladá ako časné sľuby na určitý čas, neskôr po čase ktorý je stanovený v typikoch, vykonáva sľuby na celý život.

Mníšska profesia sa často prirovnáva ku krstu. Predstavený, ktorý prijíma sa prirovnáva ku krstiteľovi, magister, ktorý novica pripravoval vystupuje v úlohe krstného rodiča. Novic pri profesii mení svoje pôvodné meno, prezlieka sa do mníšskeho odevu, vstupuje do nového života.

Osobitosťou východného mníšstva sú jednotlivé stupne profesie. Jednotlivé stupne sa od seba odlišujú asketickými záväzkami a tiež rôznymi obmedzeniami týkajúcimi sa menovania na určité úrady a úlohy.

Takto pozná mníšsky život na Východe tri stupne:

1.*Rjasoforat* čiže ten, kto má právo nosiť *rjasu* a *kamilavku*. Rjasa je dlhý, čierny plášť a kamilavka zas špeciálny klobúk. Pravoslávni rjasofora často považujú už za plnoprávneho mnícha.

2.Malá schima – sa udeľuje počas liturgického ceremoniálu. Okrem postrihnutia za mnícha, sa skladajú aj zvyčajné mníšske sľuby. Mních dostáva *mantiju,* čiže ďalší plášť, ktorý sa nosí na riase a *superkamilavku* čiže čierny závoj, ktorý pokrýva kamilavku a splýva na plecia. Takýto mních nemôže hocikedy jesť mäso, má povinnosť vykonávať všetky mníšske povinnosti a môže byť zvolený za biskupa.

3.Veľká alebo *anjelská schima* dodáva k mníšskemu odevu ešte *paramandyas*, náplecník ktorý splýva spredu i zozadu niže kolien. Často je ozdobený mnohými krížami. Mních mení superkamylavku za rjasu s kapucňou. Títo mnísi sa majú venovať najmä modlitbe a rozjímaniu. Táto profesie sa udeľuje až po viacerých rokoch prežitých v kláštore a až po dosiahnutí určitého veku. Títo mnísi nemôžu byť biskupmi. Ak biskup prijme anjelskú schimu je pozbavený vykonávania záväzkov

[14] CCEO: Kán. 448 - *Ut quis in monasterium sui iuris admittatur, requiritur, ut recta intentione moveatur, ad vitam monasticam ducendam sit idoneus nec ullo detineatur impedimento iure statuto.*

[15] CCEO: Kán. 449 - *Candidatus, antequam ad novitiatum admittitur, per temporis spatium in typico determinatum in monasterio degere debet sub speciali cura probati sodalis.*

ktoré vyplývajú z jeho stavu. Veľkú schimu mnísi často prijímajú na smrteľnom lôžku.[16]

Povinnosti východných mníchov

Musí rozviazať všetky putá zo svetom.

Má dodržiavať fyzický asketizmus, medzi najvážnejšiu povinnosť patrí úplná zdržanlivosť od mäsa. Každý deň má povinnosť modliť sa predpísané modlitby s dodatkom veľkých poklôn – *metanii.*

Má sa zúčastňovať bohoslužieb v spoločenstve s ostatnými.

Má povinnosť fyzicky a duševne pracovať. Práca má napomáhať jeho duchovnému dobru.

Vedie stabilný život v jednom monastieri. Východní mnísi nemôžu prestupovať do iných monastierov. Ich zasvätenie mníšskemu životu znamená aj ich zasvätenie životu v monastieri, kde zasvätenie prebehlo.

Predstavení monastierov

Monastiere však majú aj vlastných predstavených, ktorí ich riadia bezprostredne. Predstavení v kláštoroch sa nazývajú *archimandrita* alebo *ihumen*. Svoj úrad získavajú voľbou počas *synaxy.*[17] Voľba a výkon funkcie sa vykonáva podľa všeobecného práva a schválených typikov monastiera. Pôvodne boli predstavení volení doživotne, dnes sú však vždy volení len na určitý čas, podľa ustanovenia vlastného typika ich monastiera. Do svojho úradu sú uvádzaní liturgickým obradom *chirotézie.*[18]

Okrem predstavených, ktorí jednotlivé monastiere riadia priamo, majú jednotlivé rehoľné inštitúty aj vyšších predstavených, ktorí inštitút riadia priamo vo všeobecných záležitostiach, ale často aj vo vzťahu k zachovávaniu rehoľnej disciplíny.

Všetci predstavení sa majú starať o to, aby mnísi viedli život podľa typikov. Majú byť pre ostatných členov monastiera príkladom, majú im slúžiť pomocou a byť voči nim veľkodušní.[19] Pre členom monastiera je ich predstavený hlavnou autoritou. Poslušnosťou predpisom, ktoré sa nachádzajú v typiku a voči tejto autorite mních realizuje svoj sľub poslušnosti.

---

[16] POSPIŠIL, V.D.: *Schidne katolicke cerkovne pravo.* Lviv : Svidčalo, 1997, s. 200-201.

[17] *Synaxa* sa v práve latinskej cirkvi nazýva *kapitulou.* Je zhromaždením všetkých členov, v termíne stanovenom štatútmi, na ktorom sa rozhoduje o dôležitých právnych záležitostiach, týkajúcich sa rehoľného inštitútu a na ktorom sa volia predstavení.

[18] *Chirtotézis gr.* – doslova vziať za ruku, pozvať.

[19] CCEO: Kán. 421 - *Superiores gravi obligatione tenentur curandi, ut sodales sibi commissi vitam secundum typicum vel statuta propria componant; Superiores sodales exemplo et hortatione iuvent in fine status religiosi assequendo, eorum necessitatibus personalibus convenienter subveniant, infirmos sedulo curent ac visitent, corripiant inquietos, consolentur pusillanimes, patientes sint erga omnes.*

Ostatné formy zasväteného života podľa Kódexu kánonov východných cirkví

Aj keď úlohou tohto referátu bolo predovšetkým podať informáciu o klasickej forme monastierskeho života vo východných katolíckych cirkvách, pre úplnosť je potrebné aspoň v krátkosti poinformovať aj o ostatných jeho formách.

Okrem monastierov sui iuris Kódex kánonov východných cirkví reguluje aj ďalšie formy zasväteného života. Ide o tie, ktoré po vzniku únii vznikli vo východných katolíckych cirkvách podľa vzoru Latinskej cirkvi, ale dáva priestor aj novým formám, ktoré odpovedajú na požiadavky súčasnej doby.

Sú to:

1. Rády a kongregácie;
2. spoločnosti spoločného života na spôsob rehoľníkov;
3. svetské inštitúty;
4. iné formy zasväteného života a spoločnosti apoštolského života.

Rády a kongregácie

Rád definuje Kódex kánonov východných cirkví ako spoločenstvo, ktoré zriadila kompetentná cirkevná autorita, čiže Apoštolská stolica alebo patriarcha. Členovia rádu, aj napriek tomu, že nie sú mníchmi, neskladajú teda profesiu slávnostným spôsobom, skladajú takú istú profesiu ako mníši.[20] Do kategórie rádov patrí u nás Rád sv. Vasiľa Veľkého. Svoje monastiere má v Prešove, v Medzilaborciach a v Trebišove. Okrem toho má jednu rezidenciu v Košiciach.

Kongregáciu zas kódex definuje ako spoločnosť zriadenú kompetentnou cirkevnou autoritou, ktorej členovia skladajú profesiu tromi verejnými sľubmi poslušnosti, čistoty a chudoby, ktoré však nie sú na tej istej úrovni ako mníšska profesia, ale majú vlastnú účinnosť podľa noriem práva.[21] Do kategórie kongregácii zas patrí Kongregácia Redemptoristov, ktorí majú tri východné kláštory: v Michalovciach, v Stropkove a Starej Ľubovni.

Rozdiel medzi rádom a kongregáciou spočíva predovšetkým v rozdielnej disciplíne, ktorými sa riadia. Rád má disciplínu prísnejšiu, kým disciplína kongregácie je viac otvorená.[22]

---

[20] CCEO: Kán. 504 § 1 - *Ordo est societas ab auctoritate competenti ecclesiastica erecta, in qua sodales, etsi non sunt monachi, professionem emittunt, quae professioni monasticae aequiparatur.*

[21] CCEO: Kán. 504 - §2. *Congregatio est societas ab auctoritate competenti ecclesiastica erecta, in qua sodales professionem emittunt cum tribus votis publicis oboedientiae, castitatis et paupertatis, quae tamen professioni monasticae non aequiparatur, sed propriam vim habet ad normam iuris.*

[22] PINTO, P.V.: *Commento al Codice dei Canon, delle Chiese Orientali.* Roma : Libreria Edittrice Vaticani, 2001, s. 415.

Spoločnosti spoločného života na spôsob rehoľníkov

Spoločnosti spoločného života na spôsob rehoľníkov sú také, v ktorých členovia prijímajú všetky tri sľuby podobne ako ostatní rehoľníci, nie však prostredníctvom sľubov, ale iným posvätným putom.[23]

Spoločnosti spoločného života na spôsob rehoľníkov sú na rovnakej úrovni ako ostatné rehole.

Svetské inštitúty a iné formy zasväteného života

Typickým rysom týchto inštitútov je svetskosť. Členovia svetských inštitútov sa zaväzujú k zachovávaniu troch evanjeliových rád prostredníctvom posvätného zväzku, uznaného Cirkvou. Žijú však v svete a ich úlohou je byť akoby kvasom, čiže všetko čo robia majú spájať evanjeliovým duchom. Spôsob ich života je oveľa voľnejší ako je to u ostatných rehoľných inštitútov. Má byť ustálený v schválených štatútoch.[24]

Do kategórie iných foriem zasväteného života patrí zasvätený život na spôsob eremitov, zasvätených panien a vdov. Všetky tieto kategórie osôb zasväteného života môžu byť pripojení k nejakému inštitútu zasväteného života, ale nemusia. Vyžaduje sa však od nich, aby zložili verejný sľub čistoty.[25]

Do tejto kategórie patria aj spoločnosti apoštolského života, ktorých členovia neskladajú žiadne sľuby, ale spoločne realizujú nejaký apoštolský cieľ.[26]

---

[23] CCEO: Kán. 554 - §1. *Institutum, in quo sodales consilia evangelica aliquo sacro vinculo, non vero votis religiosis profitentur atque vivendi rationem status religiosi imitantur sub regimine Superiorum secundum statuta, est societas vitae communis ad instar religiosorum.*

[24] CCEO: Kán. 563: §1. *Institutum saeculare est societas, in qua sodales: 1° ad seipsos Deo totos dedicandum per professionem trium consiliorum evangelicorum secundum statuta aliquo sacro vinculo ab Ecclesia recognito firmatam tendunt; 2° actuositatem apostolicam ad instar fermenti in saeculo et ex saeculo exercent ita, ut omnia ad robur et incrementum Corporis Christi spiritu evangelico imbuantur; 3° vivendi rationem religiosorum non imitantur, sed vitam communionis inter se secundum propria statuta agunt; 4° clerici vel laici, ad omnes effectus canonicos quod attinet, in suo quisque statu manent. §2. Instituta saecularia sunt iuris pontificii, iuris patriarchalis vel iuris eparchialis ad normam can. 505, §2.*

[25] CCEO: Kán. 570: *Iure particulari aliae species constitui possunt ascetarum, qui vitam eremiticam imitantur, sive ad instituta vitae consecratae pertinent sive non; item virgines et viduae consecratae seorsum in saeculo castitatem professione publica profitentes constitui possunt.*

[26] CCEO: Kán. 572: *Societates vitae apostolicae, quarum sodales sine votis religiosis finem apostolicum societatis proprium prosequuntur et, vitam fraternam in communi ducentes secundum propriam vitae rationem, per observantiam constitutionum ad perfectionem caritatis tendunt, quaeque institutis vitae consecratae accedunt, reguntur tantum iure particulari propriae Ecclesiae sui iuris vel a Sede Apostolica statuto.*

Zákonodarca dnes dáva širokú možnosť samotným inštitútom zasväteného života, aby svoj spôsob života v mnohých oblastiach regulovali svojím vlastným právom, ktoré je obsiahnuté v ich vlastných typikoch.

Záver

Tento referát je zameraný predovšetkým na opísanie klasického spôsobu mníšskeho života tak, ako sa vyvinul na Východe. Najvyšší zákonodarca, pri obnove vlastných foriem života vo východných katolíckych cirkvách totiž zdôrazňuje práve tento spôsob rehoľného života, tak typického pre východné cirkvi.

Na druhej strane však nemožno opomenúť aj ďalšiu podporu všetkých foriem zasväteného života, tak ako sa počas stáročí vo východných katolíckych cirkvách vyvinuli a dnes sú považované za ich vlastné.

Celkom na záver snáď treba ešte podotknúť, že stav zasväteného života si svoju autoritu a vážnosť zachoval v Katolíckej cirkvi až do súčasnosti. Dnes sa dokonca považuje za pomyslený „barometer" duchovného života v miestnej cirkvi. Ak je v nej rozvinutý skutočný rehoľný život, považuje sa za živý aj život celej komunity.

Zoznam použitej literatúry:

Kódex kánonického práva. Bratislava : KBS, 1996.
Kodeks kanonów Kościolow wschodnich. Lublin : Gaudium, 2002.
POSPIŠIL, V. D.: *Schidne katolicke cerkovne pravo.* Lviv : Svidčalo, 1997.
ZUBERT, B. W.: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego 2/III.*. Lublin : Gaudium, 1990.
PINTO, P. V.: *Commento al Codice dei Canon, delle Chiese Orientali.* Roma : Libreria Edittrice Vaticani, 2001.

Filozofická hermeneutika a Martin Heidegger

DANIEL SLIVKA
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Contemporary, or modern, hermeneutics encompasses not only issues involving the written text, but everything in the interpretative process. This includes verbal and nonverbal forms of communication as well as prior aspects that affect communication, such as presuppositions, preunderstandings, the meaning and philosophy of language, and semiotics. Philosophical hermeneutics refers primarily to Hans-Georg Gadamer's theory of knowledge as developed in Truth and Method, and sometimes to Paul Ricoeur. Since Dilthey, the discipline of hermeneutics has detached itself from this central task and broadened its spectrum to all texts, including multimedia and to understanding the bases of meaning. In the 20th century, Martin Heidegger's philosophical hermeneutics shifted the focus from interpretation to existential understanding, which was treated more as a direct, non-mediated, thus in a sense more authentic way of being in the world than simply as a way of knowing.*

Key words: *Hermeneutics. Hermeneutic. Philosophical Hermeneutic. Interpretation. The Problem of Interpretation. Martin Heidegger.*

Filozofická hermeneutika

Hermenutika má veľký význam pre moderné chápanie metód duchovných vied. V metóde týchto vied ide o porozumenie ktoré zahrnuje výklad, vysvetlenie či interpretáciu a pochopenie zvláštnym spôsobom. *„Teológ vie, že exegéza Písma a porozumené osvojenie si tradovanej viery sú vždy spolu ovplyvňované dejinne určeným jazykom nášho dnešného bytia vo svete. Preto je potrebné vierouku stále znovu artikulovať. Do tohto hermeneutického kruhu je uzavreté taktiež dejinnofilozofické štúdium filozofických náuk minulosti. Každá z týchto spomínaných vied musí byť podrobená prísnym metodickým nárokom."*[1]

[1] ANZENBACHER, A.: *Úvod do filosofie.* Praha : Portál, 2004, s. 139

Dnešným problémom hermeneutiky je výklad, vysvetlenie a pochopenie textu, náuk, udalostí. Práve tento hermeneutický problém dostal rozhodujúci impulz od teológie, presnejšie od jej problémov výkladu Písma. Problému hermeneutiky sa venuje aj posledný dokument Pápežskej biblickej komisie s názvom Interpretácia Biblie v Cirkvi, ktorý bol vydaný v roku 1993. Jeho druhá časť s názvom Problém hermeneutiky začína filozofickou hermeneutikou a pokračuje jej významom ako aj prínosom pre interpretáciu Písma, pričom dokument vysvetľuje: *„že dnešná exegéza musí byť nanovo premyslená v tom zmysle, že musí vziať do úvahy výsledky súčasnej filozofickej hermeneutiky."*[2]

V tejto súvislosti je dôležité spomenúť osobnosti, ktoré ovplyvnili hermeneutiku ako sú: Friedrich Ernest Daniel Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger a v náväznosti na týchto filozofov treba spomenúť aj mená ako sú Rudolf Bultmann, Hans Georg Gadamer, Paul Ricoeur. Nosné myšlienky menovaných filozofov ovplyvnili tému interpretácie a procesu porozumenia v dnešnej dobe.

Pre správne porozumenie problému hermeneutiky sa v štúdiu uvedú jednotlivé definície hermeneutiky s dôrazom na filozofickú hermeneutiku. Uvedené diela prispievajú k porozumeniu problému interpretácie ako je chápaný v súčasnosti aj v oblasti filozofie:

- Vo Filozofickom slovníku od W. Bruggera je hermeneutika definovaná takto: *„Hermeneutika jako učení o porozumění zahrnuje na jedné straně filosofickou reflexi základů struktury a podmínek rozumění, na druhé straně jako praktické učení o metodě obsahuje návody ke správnému rozumění a vykládaní."*[3]
- V Slovníku cudzích slov z roku 1997 je pojem hermeneutika označený: *„hermeneutika y ž. <g> 1. filoz. umenie a teória interpretácie, pôvodne biblická, mytologická, neskôr v širšom spoločenskovednom a filozofickom zmysle 2. teol. súbor pravidiel a prostriedkov na výklad (obsahovej, lingvistickej a literárnej stránky) Biblie a iných náboženských textov 3. hud. estetická teória snažiaca sa spájať určitý mimohudobný obsah s istými danými hudobnými postupmi; hermeneutický príd."*[4]
- Profesor S. Stolárik v diele Stručne o dejinách filozofie hovorí: *„Hermeneutika je umenie zvestovať, tlmočiť a vysvetľovať viacznačné literárne texty, učenia, udalosti, fakty a pod., je to umenie interpretácie."*[5]

---

[2] PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995, s. 77.
[3] BRUGGER, W.: *Filozofický slovník*. Praha : Naše vojsko, 1994, s. 158.
[4] SLOVNÍK CUDZÍCH SLOV: Praha : Academia, 1995. Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1997, s. 350.
[5] STOLÁRIK, S.: *Stručne o dejinách filozofie*. Košice: Kňazský seminár sv. K. Boromejského, 1998, s. 181.

- Slovník filozofických pojmov súčasnosti vydaný v roku 2005 v Prahe o hermeneutike píše ako o filozofickej náuke, ktorá sa zaoberá problémom porozumenia, chápania, výkladu a interpretácie (ars interpretandi). Je vedou k uchopeniu zmyslu fenoménov. Hermeneutika predpokladá postupy vciťovania sa a prežívania predmetu poznania. Pracuje s pojmami ako význam, zmysel, tradícia, interpretácia, porozumenie, hermeneutický kruh nekonečného pohybu, relatívne zavŕšených etáp chápania medzi celkom a jeho skúmanými časťami. Hermeneutickou metódou sa dosahuje pochopenie toho, ako sa k nám prihovára bytie, tak sa stáva hermeneutikou preložením nevysloveného do štruktúry jazyka. V hermeneutickej skúsenosti sa otvárame druhému, textu, tradícii, dejinám sprostredkujeme medzi teraz a potom, medzi ja a ty, snažíme sa porozumieť textu, reči, dejinám, subjektivite a pochopiť celok a zmysel.[6]
- Prostredníctvom hermeneutiky chápeme teóriu interpretácie. Slovo pochádza od Herma vyslanca bohov v gréckej mytológii, ktorý ozrejmoval ľuďom rozhodnutia i plány božie. Vypĺňal tak medzeru medzi ľudskou a božskou skutočnosťou.[7]
- Hermeneutic is the science of interpreting the meaning and true sense of the books and text of Scripture in accord with the principles of exegesis. (Hermeneutika je umenie interpretácie významu a pravdivého zmyslu kníh a textov Písma cez princípy exegézy.)[8]
- V diele Malé dějiny filozofie do H. J. Störiga sa píše: *„Hermeneutiku, jež v teologii, v právní nauce a v klasické filologii původně znamenala „umění (správného) výkladu“. Gadamer definoval hermeneutiku jednoduše jako „umění rozumět druhému (i jeho myšlenkám, činům a dílům).“*[9]

Z rôznych definícií vyplýva nevyhnutnosť hermeneutiky pre každú súčasnosť. Hermeneutika vypĺňuje medzeru medzi minulosťou a prítomnosťou. Súčasnosť sa nedá pochopiť bez porozumenia minulosti, pretože súčasné poznanie je postavené práve na jej základoch. Inak povedané je to koncept tradície, ktorý tvorí základ súčasnému poznaniu.

Rozdelenie hermeneutiky

Pojem hermeneutiky sa dotýka všetkých humanitných vied, pretože v týchto vedách ide o pochopenie. To ovplyvňuje aj jej rozdelenie podľa jednotlivých oblastí skúmania. Hermeneutika sa rozdeľuje:

---

[6] Porov.: OLŠOVSKÝ, J.: *Slovník filozfických pojmů v současnosti.* Praha : Academia, 2005, s. 70.
[7] Porov.: JEANROND, W.,G.: *Hemeneutyka teologiczna.* Krakow: WAM, 1999, s. 13.
[8] THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA: New York, Neshvile : Thomas Nelson INC., Publishers, 1976, s. 262.
[9] STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie.* Praha: Zvon, 1995, s. 498.

a)podľa oblastí[10]

•Filozoficko-historickú oblasť: v tejto oblasti je zahrnutá interpretácia všetkých literárnych textov, výklad, analýza a iné.

•Teologickú oblasť: interpretácia biblických a teologických textov, dokumenty Magistéria a iné.

•Juristickú oblasť: ide o interpretáciu všetkých právnych textov a kódexov

K rozdeleniu hermeneutiky, kde ide tiež o interpretáciu, ale nie literárnych textov patria aj ďalšie dve oblasti, a to:

•Oblasť umenia: interpretácia a výklad umeleckých diel

•Oblasť prírodných vied: analýza, výklad a pochopenie prírodných zákonitostí.

b) rozdelenie z historického hľadiska[11]

•Klasická hermeneutika: zahŕňa starovek, stredovek, reformáciu a podľa toho sa aj rozdeľuje na starovekú alebo patristickú hermeneutiku, stredovekú alebo scholastickú exegézu - hermeneutiku. V stredoveku sa nerozlišovalo medzi exegézou a hermeneutikou. Hermeneutika bola súčasťou výkladu Písma. *„V biblickom tábore sa postupne potvrdzuje rozdiel medzi exegézou a hermeneutikou, hoci obidva výrazy sú sémanticky ekvivalentné. Pod exegézou sa rozumie prax interpretácie, praktická interpretácia určitého biblického tetu, pod hermeneutikou sa naproti tomu rozumie teória, súhrn pravidiel, ktorými sa riadi interpretácia biblického textu, hermeneutika ako teória exegézy (stále viac sa však pod biblickou exegézou v súčasnosti chápe výklad textu a úrovni jeho historického vzniku a pod hermeneutikou, interpretácia tohto historického textu pre dnešného poslucháča alebo čitateľa). Hermeneutika tak bola považovaná iba za jednu skôr obmedzenú vetvu teologickej vedy, s novou hermeneutikou nadobudne dimenziu celej teologickej práce.“*[12]

•Moderná hermeneutika: začína od F.D.E. Schleiermachera až po súčasnosť. Z historického hľadiska sa delí na dve obdobia:

[10] Porov.: BORŽÍK, Š.: Hermeneutika. In: *Práce a štúdie Žilinskej univerzity séria humanitná 1*, 1998, č. 1., s. 66.

[11] Porov KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003, s. 11; Porov.: BORŽÍK, Š.: Hermeneutika. In: *Práce a štúdie Žilinskej univerzity séria humanitná 1*, 1998, č. 1., s. 66.

[12] GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 47.

1. Klasická moderná hermeneutika – patria sem: F.D.E. Schleiermacher (1768-1834), W. Dilthey (1833-1911), E. Husserl (1859-1938), M. Heidegger (1889-1976).

2. Hermeneutika 20. storočia - R. Bultmann (1886-1976), E. Fuchs (1903-1983), G. Ebeling (1912-2001), H.G. Gadamer (1900-2002), P. Ricouer (1913- 2005).

c) iné kritéria. V súčasnosti existujú aj iné kritéria rozdelenia hermeneutiky, ako katolícka, protestantská, kalvínska... alebo teologická, profánna a iné.

Príspevok hermeneutiky k teológii

Vytvorenie regionálnej hermeneutiky v jednotlivých teologických disciplínách je práve tak nutné ako hermeneutická úloha teológie vôbec. Transcedentálny, resp. fenomenologicko-hermeneutický horizont podmienky možnosti dogmatickej veci ako aj osloviteľnosť človeka prostredníctvom jej musia byť oveľa výraznejšie tematizované napriek neodvoditeľnej konkrétnej cirkevnej histórii.[13] Pre stret modernej a katolíckej teológie sú postavené nasledovné základné tézy:[14] V tejto oblasti je aj dôležitosť spomínaného dokumentu Magistéria Interpretácia Biblie v Cirkvi v jeho druhej časti – Problém hermeneuiky.[15]

1. Použitie pojmu hermeneutika sa nemá kryť s problematikou filozofickej hermeneutiky, musí sa jej otázkami kriticky zaoberať. V tejto oblasti dominujú dva dôležité závery tykajúce sa subjektivity poznania (napr. úloha subjektu pri poznávaní) špeciálne zamerané na historické poznanie. Nové dimenzie nabrala hermeneutická reflexia dielami F. E. D. Schleiermachera, W. Diltheya a filozofiou M. Heideggera. Na základe týchto poznatkov rôzni autori aplikovali ich výsledky na biblický text. Tak prehĺbili použitie súčasnej filozofickej hermeneutickej teórie na text Biblie.

2. Ak už teologická reč musí lipnúť na bytí samom o sebe, ktoré vymedzuje, stmeľuje a prekonáva univerzálne dejinné pohyby a podmienenosť meniacich sa chápaní sveta, potom nesporne nemôže prevziať v modernej hermeneutike uznávanú bázu pokantovskej ontológie. Kríza v metafyzike sa nedá riešiť ústupom k hermeneutike.[16] Herme-

[13] Porov.: ČITBAJ, F.: *Slobodná Cirkev – slobodná spoločnosť.* Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta. 2009, s. 13 – 18.

[14] Porov.: SACRAMENTUM MUNDI: *Theologisches lexikon für die praxis.* Wien : Herder Freiburg, 1968, s. 677 – 684.

[15] Porov.: PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995.

[16] Porov. HRUŠKA, D.: „Budúcnosť náboženstva po dekonštrukcii metafyziky.“ In: Dancák, P., Hruška, D., Šoltés, R. (eds.): *Disputationes quodlibetales. Náboženstvo v kontexte súčasného myslenia.* Zborník z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou. Prešov : GTF PU 2009, s. 91.

neutika, ako jedinečná univerzálna ontológia, je zatiaľ iba slabou náhradou za metafyziku. Keď hermeneutika len spomína dávnejšie chápanie sveta – a deje sa to opakovane a stále, potom sotva môže sprostredkovať absolútny nárok kresťanstva na skutočnú prítomnosť a zostáva zajatá v retrospektívnom, čisto teoretickom a výlučne historickom poňatí histórie, ktoré prehliada dôležité poznatky a úlohy dnešnej filozofie a teológie.[17]

3. Výklad biblických textov sám o sebe ako výraz ľudského pochopenia bytia pri hermeneutickom objasnení výrokov o Boh, o svete o dejinách (pokiaľ tieto súvisia s pochopením existencie) znamená nelegitímne antropologické zúženie biblického pred-chápania aj pôvodne Heideggerom mysleného „Dasein".[18]

4. Hermeneutika nesmie kvôli (obmedzeným) formálnym kategóriám (rozhodnutie, oznámenie, ...) odsúvať obsahové výpovede kresťanského posolstva. Hermeneutika v teológii vlastní index svojej výkonnosti v nezmenenej tematizácii záležitosti viery.

5. Hermeneutika môže dať podnet k intelektuálne zodpovednej rehabilitácii cirkevnej tradície a autority ako nutných funkčných elementov veriaceho myslenia (viery), pričom existujúce uvedomenie tradícii a slobodné uznanie autority sú nutným predpokladom „dogmatického" spôsobu myslenia.

6. V rámci teologickej hermeneutiky musí tradícia ako zahrňujúci teoretický horizont nájsť konkrétne historické určenie so všetkými konštituujúcimi momentmi.

7. Pri nevyhnutnom pridržaní sa metodických spôsobov práce v rámci jednotlivých teologických disciplín vie hermeneutika ukázať, čomu všetkému chápajúcemu správaniu subjektivity predchádza. Pôvodný nárok na pravdivosť evanjelia a pôvodne zažité pochopenie viery nesmie byť totálne vedecky odcudzené, ale musí byť metodicky vyjadrené. Hermeneutika sa nevyčerpáva vo vedecky imanentnej funkcii doterajších teologických disciplín.

8. Aj keď je univerzálnosť hermeneutického problému raz priznaná, ostáva predsa otázkou, či súčasná hermeneutika skutočne je univerzálne platnou pôdou pre pochopenie všetkého bytia (vrátane konania a religióznej skutočnosti) a či jazyk ako univerzálne hermeneutické médium umožní všetko pochopiť, čo skutočne pochopené môže byť- teologicky nevyhnutná námatková kontrola: sakramentálne štruktúry, zázraky, predchádzanie slova pred dianím ,konečná platnosť pravdy, o ktorú

[17] Porov.: SACRAMENTUM MUNDI: *Theologisches lexikon für die praxis.* Wien : Herder Freiburg, 1968, s. 677 – 684.

[18] Porov.: GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999; Porov.: GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky.* Praha : Oikúmené, 1997; Porov.: KALATA, D.: *Hermeneutika.* Bratislava : Dobrá kniha, 2003.

v teológii ide. V spore o týchto a iných problémoch predstavuje hermeneutická úloha všetkých teologických prác dnes sotva preceňovanú nutnosť, ktorej duchovno - historické a vecné obtiažnosti však nesmú byť podcenené.[19]

Martin Heidegger (1889-1976)[20]

Obidvoch veľkých predchodcov F. E. D. Schleiermachera a W. Diltheya si za základ svojho uvažovania vzal filozof, ktorý snáď najviac ovplyvnil moderné myslenie – M. Heidegger a ktorý sa rozhodol priviesť hermeneutiku k jej existencionálnemu vrcholu. Presvedčený, že interpretáciu spája s exegetickou otázkou len malý kontakt, obracia sa k inému problému, k problému, ako pochopiť bytie ako také. Všetkým je dnes známa prvá veta jeho fundamentálneho a najvýznamnejšieho diele z roku 1927 Sein und Zeit - Bytie a čas[21]: Ako hovorí „Problém bytia je dnes zabudnutý." Objektom nášho štúdia sa podľa neho odteraz stáva zmysel bytia,[22] otázka, v čom spočíva existencia, čo ju udržiava, aby znova neupadla do bodu nula.[23]

V diele Bytie a čas v paragrafoch 31-34 sa venoval štúdiu chápania a jeho rôznych foriem. Rozoberal vysvetľovanie a chápanie, ktoré vychádzajú z originálneho chápania a ktoré majú základ v existencii človeka. Chápanie je preto základom každej existencie človeka. Človek jestvuje ako ten, ktorý rozumie svojej existencii. Heidegger hovorí, že existuje ako možné bytie, ako potencia, ako projektovateľnosť. Z chápania odvádza interpretáciu. Túto interpretáciu chápe ako určitý vývoj chápania, kde spolupôvodcom je reč.[24] V diele Bytie a čas v paragrafe 32 sa Heidegger venuje interpretácii. Jeho teórie sa rozvíjali v neskoršej hermeneutike, napr.: *„Interpretácia nie je nikdy neutrálne osvojenie si niečoho daného. Interpretácia, ktorá je iniciátorkou nového chápania, vždy musí mať vopred pochopené to, čo chce interpretovať. Inými slovami: každé chápanie vždy predpokladá určité predchádzajúce predpochopenie."*[25]

---

[19] Porov.: SACRAMENTUM MUNDI: *Theologisches lexikon für die praxis.* Wien : Herder Freiburg, 1968, s. 677 – 684.
[20] Porov.: OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky.* Praha : Vyšehrad, 2001, s. 32.
[21] Porov.: OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky.* Praha : Vyšehrad, 2001, s. 32.
[22] Porov.: DANCÁK, P.: *Otázka výchovy v náuke Jána Pavla II.* Prešov: Petra, 2001, s. 50 – 55.
[23] Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií.* Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134 – 149.
[24] Porov.: HEIDEGGER, M.: *Essere e tempo.* Torino: UTET, 1969, s. 243; Porov.: GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 48.
[25] Porov.: GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 49.

Následkom ontologickej kruhovitosti a pred-štruktúry chápania sa jeho koncepcia ukázala ako nový začiatok hermeneutiky. V začiatkoch bolo ťažké porozumieť autorovi čo sa týka oblasti hermeneutiky, pretože systematická definícia zahrnutá v diele Bytie a čas obsahovala asi len polovicu jednej stránky na konci paragrafu 7., kde sa autor venuje fenomenológii. V nej sa Heidegger dotýka len termínu hermeneutika, ktorý vysvetľuje tak, že slovo v pôvodnom význame označuje ako výklad. Neskôr autor doplnil definíciu, že u neho hermeneutika dostáva primárny zmysel, analytiky existenciality existencie. No aj napriek tomu hermeneutický charakter Heidegerovho myšlienkového pokusu zostal neobjasnený.[26] Aby sa vyhol klasickej východiskovej schéme subjekt – objekt, hovorí, že privilegovaným miestom, v ktorom sa bytie stáva zjavným, a v ktorom sa manifestuje je tzv. Dasein, ľudské bytie vo svete a iba v ňom možno študovať túto otázku. Človek, ako to tvrdil už Dilthey, nie je dopredu určená a absolútna bytosť, ale je možnosťou a svoju existenciu dosahuje prostredníctvom voľby, prostredníctvom možností, ktoré sa mu núkajú. Človek je obmedzená transcendencia. Jeho štruktúra zahŕňa vzťahy so svetom, ktorý ho obklopuje. Ak sa ono Dasein čo *„je Heideggerov výraz pre človeka v jeho konkrétnych životných súvislostiach“*,[27] ako bytie odosobní, padá do neautentickej existencie, je to útek pred sebou samým a pred svojou zodpovednosťou. Ak na druhej strane prijíma možnosť byť miestom, v ktorom sa bytie realizuje a ukazuje všetky svoje možnosti, stáva sa autentickou existenciou, je to pochopenie vychádzajúce zo seba, prijatie seba samého. Úzkosť, ktorá vyrastá z možnosti vytvárať vlastnú budúcnosť, sa môže stať, zvlášť zoči-voči smrti, strachom, napriek tomu je našou históriou.[28] Pri analýze existencie Heidegger odhaľuje určitú pred – štruktúru existencie. Ňou sa vytvára poznanie, že naša existencia nie je rozvrhnutá sama od seba, to znamená, že je neautentická. Príčinou je to, že existencia je vrhnutá do existujúceho sveta. Každý človek si nemôže zvoliť dobu ani miesto narodenia. Človeku je dopredu dané myslenie a pocity porozumenia sveta, proti ktorým nemôže zaujať kritické stanovisko. Pri smerovaní ku svojej konečnosti si človek uvedomí svoju jedinečnosť a individualitu. Autenticita jeho existencie je to že jedinec rozmýšľa o rôznych možnostiach ako pretvárať samého seba. Z možností si vyvolí také, ktoré sú pre neho najvhodnejšie. Tieto skúsenosti predstavujú základnú štruktúru existencie bytia. Heidegger pomenováva

[26] Porov.: GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha : Oikúmené, 1997, s. 20 - 21.
[27] Porov.: KAĽATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003, s. 26.
[28] M. HEIDEGGER, Essere e tempo, Torino 1969, s. 247; Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134 – 149.

túto základnú štruktúru pobytu tzv. existenciálami. K nim patrí napr. časovosť, autentickosť, smerovanie k smrti a pod.[29]

Na horizonte tejto histórie sa rozvíja ľudské bytie, rozvíja sa v čase, či už je to minulosť, prítomnosť alebo budúcnosť. Len štúdium spôsobu, akým človek pochopil a aktualizoval svoje možnosti v minulosti, otvára horizont pre prítomnú voľbu pre „projektovanie" budúcnosti a sebarealizáciu človeka. Pri smerovaní ku svojej konečnosti si človek uvedomí svoju jedinečnosť a individualitu. Z možnosti si vyvolí také, ktoré sú pre neho najvhodnejšie. Tieto skúsenosti predstavujú základnú štruktúru existencie bytia. Práve preto je filozofia bytostne hermeneutikou tak, ako je ontológia interpretáciou bytia. Keďže však človek nemôže rozvíjať to, čo mu je cudzie, práve preto, že je Dasein-bytie vo svete, vlastní existencionálne primárne pochopenie, ktoré je činné na základe predpochopenia. Sám o tom píše: „Interpretácia nie je nikdy len neutrálne osvojenie si niečoho, čo je dané"[30], ale obsahuje vo svojej štruktúre to, čo by sme mohli nazvať pred-pochopením: „Každá interpretácia sa pohybuje v štruktúre „pred" ... Interpretácia, ktorá je iniciátorkou nového pochopenia musí v sebe obsahovať (rozumieť) interpretované". Inými slovami každé pochopenie vždy predpokladá pred-pochopenie: interpret a interpretované tvoria tzv. „hermeneutický kruh", z ktorého nemožno vyjsť a tým dávajú interpretácii originálnu štruktúru. „Dôležité nie je to, že sa pokúsime vyjsť z tohto kruhu, ale že v ňom správnym spôsobom zostaneme... pričom, hermeneutický kruh nesmie byť degradovaný na nejaký „circulus vitiosus".[31] V analýze chápania Heidegger poukazuje na hermeneutický kruh, ktorý výslovne formuloval. Tento hermeneutický kruh sa stal v celej jeho diskusii súčasťou hermeneutickej problematiky. Hovorí, že každé porozumenie poukazuje na kruhovú štruktúru. Interpretujúci a skúmaný predmet interpretácie sú vo vzájomnom vzťahu. Tvoria akýsi kruh. Pre Heideggera je dôležité to, že interpret musí zostať v kruhu správnym spôsobom.[32] Kľúčom k výkladu je odomknutie vopred daného celku zmyslov a následne každý výklad prebieha na poli predchádzajúceho porozumenia. Toto

[29] Porov.: OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 200, s. 34.
[30] M. HEIDEGGER, Essere e tempo, Torino 1969, s. 247; Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134 – 149.
[31] M. HEIDEGGER, Essere e tempo, Torino 1969, s. 250; Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134 – 149. Porov.: GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 49.
[32] Porov.: GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 49.

predchádzajúce porozumenie je podmienkou možnosti (Každý výklad, ktorý má dosiahnuť porozumenie, musí vykladanému rozumieť).[33]

Hermeneutický charakter Heideggerovho postupu zostal z väčšej časti neobjasnený. Jeho hermeneutický zámer, ako to vychádza z prednášok, ustúpil pred ontologickým nárokom na celok. Tak to videl aj Gadamer. Pri oceňovaní jeho diela z roku 1927 Bytie a čas Heidegger pociťoval určité sklamanie a začal odchádzať od svojich pôvodných myšlienkových koncepcií. To vnímali aj jeho poslucháči. Predsa je tento problém ešte nevyriešený z dôvodu nepublikovaných Heideggerových rukopisov.[34] Ak problémom prvého Heideggera bol vzťah medzi bytím a časom, problémom jeho ďalšieho myšlienkového vývoja je vzťah medzi bytím a jazykom.[35] Privilegovaným miestom bytia totiž nie je len ľudská existencia, ale skôr jej jazyk. Ľudské pochopenie je vo svojej podstate jazykovým faktom. Jazyk riadi pochopenie a výroky, či už mysliteľov alebo poetov sú interpretáciou existencie. Ich štúdium je štúdiom histórie auto-pochopenia toho, čo nazývame Dasein, ak pravda tieto výroky nie sú prázdne táraniny. Pravda je totiž „a-letheia"-odhalenie ľudského Bytia a stáva sa prostredníctvom svojho pochopenia a jazyka reproduktorom jeho nemého hlasu. Z dôvodu existencie, ktorej sa autor venuje bola jeho hermeneutika je pomenovaná aj hermeneutikou fakticity.[36] Tento „linguistický aspekt" je to, čo nazývame druhým Heideggerom. Hermeneutik nie je len ten, ktorý vysvetľuje význam slov, pretože tie slúžia k tomu, aby odhalili jazyk svojej epochy, ale ten, kto vyjadrí svoje auto-pochopenie týchto slov. Obrazne povedané, druhý Heidegger je básnik, ktorý stojí v peknom lese a cíti jazyk, ktorým sa mu jeho krása prihovára, pričom jej odpovedá svojím vlastným, vnútorným jazykom. Nijaký jazyk nevie vyjadriť to, čo hovorí vnútorný hlas nášho bytia. Ak potom robím rozbor poézie, ktorá vznikla z tohto zážitku, nemôžem zostať len pri jej expresívnom jazyku, ale musím sa vrátiť k vnútornému pocitu, a iba on je tým skutočným jazykom, s ktorým som poému pochopil.[37] Týmto „jazykovým aspektom" auto-pochopenia vytvoril „druhý" Heidegger spolu s Bultmannovou teológiou podmienky pre vznik tzv. Novej hermeneutiky, to znamená školy, do ktorej v polovici dvadsiateho storočia patrili E. Fuchs, G. Ebeling, J. Robinson a ďalší. Títo bádatelia trvajú na jazyku

[33] Porov.: CORETH, E., EHLEN, P., HAEFFNER, G., RICKEN, F.: *Filosofie 20. století*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006, s. 78.
[34] Porov.: GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha : Oikúmené, 1997, s. 21.
[35] Porov.: GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 51.
[36] Porov.: GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha : Oikúmené, 1997, s. 20.
[37] Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134 – 149.

a zároveň sa odlišujú od Bultmanna tvrdením, že sa možno vrátiť k historickému Ježišovi a spojiť ho s Kristom kresťanskej viery, to jest k možnosti, ktorú Bultmann popieral. Dôvod tohto ich presvedčenia je fakt, že historický Ježiš má pre našu vieru určujúcu hodnotu, pretože kresťan je ten, kto v neho verí. Jazykový aspekt pochopenia je potom zvýraznený práve v onom „verím v Krista", alebo lepšie v zmysle ako túto vieru chápe škola „Novej hermeneutiky" – „verím ako Kristus", v auto-pochopení vierou, pretože aj historický Ježiš svojím životom a dielom neurobil nič iné, iba vyjadril svoj „akt viery".

Pri analýze existencie Heidegger odhaľuje určitú pred – štruktúru existencie. Ňou sa vytvára poznanie, že naša existencia nie je rozvrhnutá sama od seba, to znamená, že je neautentická. Príčinou je to, že existencia je vrhnutá do existujúceho sveta. Každý človek si nemôže zvoliť dobu ani miesto narodenia. Človeku je dopredu dané myslenie a pocity porozumenia sveta, proti ktorým nemôže zaujať kritické stanovisko. Pri smerovaní ku svojej konečnosti si človek uvedomí svoju jedinečnosť a individualitu.

Tak ako to tvrdí Heidegger, každá existenčná idea nie je statická, ale vždy otvorená, problematická a schopná vývoja (človek je bytie, ktoré sa stáva, človek je možnosť), rovnako aj text nie je vec nemá, ale živá, ktorá k nám hovorí, vstupuje s nami do dialógu, ukazujúc nám tým rozličné možnosti na základe, ktorých môžeme pochopiť svoju existenciu.[38] Druhý Heidegger, ako sme to už povedali, rozvíja „jazykovú otázku" v hermeneutickom procese, ktorá nemá len informatívnu funkciu, ale aj provokatívnu, ktorá nastoľuje rozhodnutie hinc et nunc. Hodnota slova je určená jeho efektom.[39]

Heideggerova zásluha a zásluha existencionalizmu vôbec je v tom, že prv než by prijali novodobý racionálny predpoklad R. Descartesa vyjadrený jeho Cogitom (Cogito ergo sum) pýtajú sa po existencii ako takej, ktorá je predpokladom onoho cogito. „Som" sa tak podsúva ako logický základ pod „myslím". V momente, keď neuznávame tento predpoklad, či už má podobu Boha alebo zákona alebo svedomia či zrejmej existencie, sme na ceste k nihilizmu, v ktorom komunikácia prestáva byť možná, alebo inými slovami, žiadame od nášho poslucháča skutočné „sacrificium intelectus", lebo ho nútime veriť bez racionálneho (historického) základu (v tomto zmysle sú v poslednom období veľmi objavné štúdie Luigiho Giussaniho na tému kresťanstva ako udalosti a o zdôvodnení viery, ako najhlbšej racionality). Nová realita je teda

[38] Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historii*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134 – 149

[39] Porov.: GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 51.

realita možného. Je to výraz, ktorý vo svojej filozofii objasnil pre modernú dobu M. Heidegger, keď definoval človeka ako „úlohu“, ako možnosť stať sa. Jedna z jeho precíznych poznámok sa totiž týka rozdielu medzi termínmi – Verstehen – (rozumieť niečomu) a v opozícii stojacemu – Befindlichkeit – (nachádzať sa v). Tento druhý termín je zloženým výrazom modelujúcim situáciu, ktorá nepotrebuje byť projektovaná v zmysle porozumenia, pretože sa v nej už nachádzame, už sme do nej ponorení.[40] *„U M. Heideggera má chápanie subjektívny charakter: čím sa človek viac stáva subjektom – identickým sám so sebou v reflexii, tým lepšie je schopný všetko chápať. Preto je u Heideggera subjektivita transcendentálnou podmienkou možnosti chápania ako chápania (Tento moment má dôležitú úlohu aj u R. Bultmanna).“*[41]

Zaujímavosťou je jeho štruktúra horizontu chápania a interpretácie. Ľudská existencia ako bytie vo svete rozvrhuje svet ako horizont chápania seba samej a bytia. Každé chápanie nejakej veci, udalosti alebo faktu v jeho zmysle vyžaduje ako podmienku svojej možnosti celkovú zmyslovú súvislosť.[42]

Heidegger používa slovo hermeneutika v širšom zmysle. Hermeneutika v jeho diele Bytie a čas neoznačuje teóriu interpretácií ani interpretáciu samotnú. Je to pokus zo všetkého určiť podstatu interpretácie zo samotnej hermeneutiky, to znamená, z hermeneutickej podstaty existencie, ktorá sa pôvodne chápe a vykladá vo svojom svete a v dejinách. Hermeneutika je tak výkladom toho, ako ľudská existencia pôvodne chápe samu seba a svoju existenciu.[43] *„Podle Heideggerova Bytí a času a podle Heideggerových pozdních děl se horizont světa, který umožňuje rozumění, určuje z dějin bytí, jež se zjevuje především v jazyce.“*[44]

Heidegger veľmi ovplyvnil hermeneutiku R. Bultmanna, bez ktorého by bolo ťažko pochopiť aj dnešný výklad Svätého písma a pre ktorú aj dnes má Bultmann rozhodujúci význam. Heideggerova hermeneutika je výsledok jeho filozofie. Heidegger sa venuje existenciále. Tá súvisí s jeho chápaní existencie, ktorá sa odzrkadľuje od vzťahu človeka k bytiu v konkrétnych fenoménoch života. Nazýva ho „Dasein“. Tento pojem existenciály má dôležité miesto aj v hermeneutike, pretože vyjadruje určitú hermeneutickú skutočnosť, ktorá sa vyjadruje tým, že každé

[40] Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií.* Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004. s. 134 – 149.
[41] KALATA, D.: *Hermeneutika.* Bratislava : Dobrá kniha, 2003, s. 28.
[42] Porov.: CORETH, E., EHLEN, P., HAEFFNER, G., RICKEN, F.: *Filosofie 20. století.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006, s. 78 – 79.
[43] Porov.: CORETH, E., EHLEN, P., HAEFFNER, G., RICKEN, F.: *Filosofie 20. století.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006, s. 78.
[44] BRUGGER, W.: *Filozofický slovník.* Praha : Naše vojsko, 1994, s. 158.

chápanie a vysvetlenie skutočností má funkciu sebaponímania. Teda má základný vzťah k chápajúcemu subjektu. Medzi najdôležitejšie existenciály patria bytostný vzťah človeka k svetu a svetovosť – teda vzťah ku svetu. Existanciálou je aj chápanie alebo pochopenie. To určuje vzťah človeka k určitej existencii súvisiacej s jeho pojmovou projekciou.[45] *„Nové perspektívy otvorené druhým Heideggerom v jeho analýzach ovplyvnili nový kurz hermeneutických teórií, najmä Gadamerovu filozofickú hermeneutiku a Fuchsovu a Ebelingovu teologickú hermeneutiku."*[46]

Zoznam použitej literatúry:

ANZENBACHER, A.: *Úvod do filosofie.* Praha : Portál, 2004.

BORŽÍK, Š.: Filozofická hermeneutika. In: TYROL, A. (zost.): *Dokument PBK Interpretácia Biblie v Cirkvi.* Ružomberok : Žilinská univerzita v Žiline, Katecheticko-pedagogická fakulta sv. Ondreja v Ružomberku, 1998.

BRUGGER, W.: *Filozofický slovník.* Praha : Naše vojsko, 1994.

CORETH, E., EHLEN, P., HAEFFNER, G., RICKEN, F.: *Filosofie 20. století.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006.

ČITBAJ, F.: *Slobodná Cirkev – slobodná spoločnosť.* Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta. 2009.

DANCÁK, P.: *Otázka výchovy v náuke Jána Pavla II.* Prešov: Petra, 2001.

GECSE, G., HORVÁT, H.: *Malý lexikon Biblie.* Bratislava : Vydalo nakladateľstvo Spektrum, 1990.

GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999.

GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky.* Praha : Oikúmené, 1997.

HEIDEGGER, M.: *Essere e tempo.* Torino: UTET, 1969.

HRUŠKA, D.: „Budúcnosť náboženstva po dekonštrukcii metafyziky." In: Dancák, P., Hruška, D., Šoltés, R. (eds.): *Disputationes quodlibetales. Náboženstvo v kontexte súčasného myslenia.* Zborník z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou. Prešov : GTF PU 2009.

JEANROND, W.,G.: *Hemeneutyka teologiczna.* Krakow: WAM, 1999.

KAĽATA, D.: *Hermeneutika.* Bratislava : Dobrá kniha, 2003.

LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencionalizmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií.* Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004.

OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky.* Praha : Vyšehrad, 2001.

[45] Porov.: KAĽATA, D.: *Hermeneutika.* Bratislava : Dobrá kniha, 2003, s. 27.

[46] GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 51.

OLŠOVSKÝ, J.: *Slovník filozofických pojmů v soůčasnosti.* Praha : Academia, 2005.
PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995.
RAHNER, K.: *Teologický slovník.* Praha: Zvon, 1996.
RUMELIN, J. N.: Slovník současných filosofů. Praha : Garamond, 2001.
SACRAMENTUM MUNDI: *Theologisches lexikon für die praxis.* Wien : Herder Freiburg, 1968.
SLOVNÍK CUDZÍCH SLOV: Praha : Academia, 1995. Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1997.
STOLÁRIK, S.: *Stručne o dejinách filozofie.* Košice: Kňazský seminár sv. K. Boromejského, 1998.
STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie.* Praha: Zvon, 1995.
THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA: New York, Neshvile : Thomas Nelson INC., Publishers, 1976.

Kresťania v komunistickom Československu

PETER BORZA
Prešovská univerzita,
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The contribution aims to present the Christian life in an environment of communist totalitarianism, which prevailed in our country after the February coup in 1948, running until the November events in 1989. It offers an answer to the question: What was the life of Christians in communist Czechoslovakia? Forty years of torment to draw more contemporary atmosphere of life divides into three stages. The first presents the 50 year period, the second improvement on the 60th and third years of the period referred to standardization 70th and 80 of the last century.*

Keywords: *Communism. Catholicism. Freedom. Christians. Mastiliak.*

Obdobie veľkej skúšky

Po komunistickom prevrate potrebovala strana načas konsolidovať situáciu v spoločnosti, avšak hneď potom začal dobre organizovaný útok namierený proti kresťanom v Československu. Obdobie veľkej skúšky, je časom ohromného prenasledovania kresťanov bez rozdielu príslušnosti ku tej ktorej cirkvi. Napriek tomu bola prenasledovaním najviac postihnutá Katolícka cirkev, a ak mám byť presnejší, tak naša milovaná Gréckokatolícka cirkev. Československí biskupi vydali 15. júna 1949 pastiersky list v ktorom obhajovali základné práva Katolíckej cirkvi v štáte a zároveň protestovali proti otvorenému prenasledovaniu Cirkvi. List mal veľavravný názov: *Hlas Československých biskupov a ordinárov veriacim v hodine veľkej skúšky*. V liste konštatujú nelichotivý stav v spoločnosti: *Len si všimnite, ako sa má dnes Cirkev v ČSR. V rozhlase i vo verejných prejavoch je vedená sústavná kampaň proti nej, nadovšetko proti Svätému Otcovi a biskupom, ktorí sú jej Bohom ustanovenými predstaviteľmi. Posvätný charakter rodiny a zvrchované právo rodičov na výchovu dietok sú zámerne podkopávané. Všetka náboženská tlač, až*

na výnimky úplne bezvýznamné, bola zrušená.[1] Pomery v krajine na nasledujúce obdobie vymedzovala nepriateľská politika Komunistickej strany voči svojim odporcom. Päťdesiate roky sú rokmi zatýkania, väznenia, mučenia, rokmi veľkých proticirkevných monsterprocesov. Prvým z proticirkevných monsterprocesov bol proces proti desiatim rehoľníkom, medzi ktorými bol aj gréckokatolícky redemptorista Ján Ivan Mastiliak. Proces bol nazvaný podľa premonštráta Augustína Antonína Machálku, a do histórie sa zapísal ako Proces proti A. A. Machálkovi a spol. Na procese sa ešte zreteľne prejavilo experimentovanie, vymedzovanie kompetencií jednotlivých aktérov, akými boli hlavný prokurátor, ostatní prokurátori, predseda senátu, prísediaci a pomocné komisie. Obžalovaní a svedkovia sa ešte neučili vyšetrovacie protokoly naspamäť. Počas procesu sa preto snažili brániť a odvážne vypovedali pravdu. V ďalších monsterprocesoch bola aj táto fáza doriešená a obžalovaní, ako aj svedkovia sa vopred pripravené odpovede učili naspamäť.[2] Monsterproces slúžil ako prostriedok na likvidáciu nielen slobodne zmýšľajúcich občanov, ktorí nesúhlasili s nástupom komunistickej moci v krajine, ale aj diskreditáciu Katolíckej cirkvi v Československu. V žiadnej krajine bývalého sovietskeho bloku neodsúdili troch katolíckych biskupov naraz, ako tomu bolo u nás v Československu v monsterprocese proti Vlastizradným biskupom Gojdičovi, Vojtašákovi a Buzalkovi.[3] Všade sa šíriaca proticirkevná propaganda zosmiešňujúca a z najrôznejších zločinov obviňujúca biskupov, kňazov, rehoľníkov a kresťanov vôbec, vyvolávala medzi obyvateľmi krajiny rozpaky. Boli poštátnené školy, vyvlastnený cirkevný majetok a do biskupských úradov dosadení zmocnenci, v Akcii K zlikvidované kláštory a v Akcii P naša Gréckokatolícka cirkev. Štát prerušil diplomatické vzťahy so Svätou stolicou. Biskupi, kňazi a mnohí veriaci boli uväznení alebo internovaní v táboroch. Bola to doba strachu, veľkého utrpenia, ale aj obdobie mučeníkov, vyznávačov, hrdinov medzi ktorých patrí aj Ján Ivan Mastiliak, odsúdený v roku 1950 na doživotie. Komunistické väzenia boli preplnené statočnými ľuďmi, ktorí pre svoje zmýšľanie, schopnosti a presvedčenie tvorili nebezpečenstvo pre rodiaci sa zločinecký komunistický režim. Likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu môžeme smelo pokladať za najväčšiu proticirkevnú akciu komunistického režimu zrealizovanú na území nášho štátu počas celého štyridsať ročného trvania komunistickej diktatúry. Pravoslávizácia gréckokatolíkov bola dlhodobo pripravovaná akcia, do ktorej boli zapojené

[1] LETZ, R.: *V hodine veľkej skúšky.* Trnava : Spolok sv. Vojtecha 2007, s. 643-644.
[2] Porov. MANDZÁK, D. A.: *„Agent a špión Vatikánu" Redemptorista Ján Ivan Mastiliak – slovenský účastník monsterprocesu proti A.A. Machalkovi a spol.* Bratislava : ÚPN 2008.
[3] Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 - 1989.* Prešov : PETRA 1999, s. 115 – 117.

špičky komunistickej strany a štátu na úrovni predsedníctva ÚV KSČ, keďže ju podporoval Klement Gotwald a Rudolf Slánsky.[4] Markantným príkladom bol aj podiel Pravoslávnej cirkvi na príprave a realizácii Akcie P, ako násilnú pravoslávizáciu gréckokatolíkov nazvali mocenské štruktúry totalitného štátu.[5]

V prostredí pravoslávnej cirkvi však existovala aj akási opozícia, ktorá vyjadrovala nesúhlas s jednaním hierarchie a vyjadrovala sa negatívne o spôsobe získavania nových veriacich za pomoci štátu prostredníctvom násilnej likvidácie Gréckokatolíckej cirkvi.[6]

Vrcholom Akcie P, bol Prešovský sobor, konaný v Prešove dňa 28. apríla 1950. Samotnému soboru predchádzala príprava v podobe kriminalizácie gréckokatolíckych mužských a ženských reholí a vyvolanie návratového hnutia pod taktovkou KSČ. Komunisti rozvinuli celu škálu postupov, keď zakladali tzv. návratové komisie, vytvárali skupiny aktivistov z pomedzi „pokrokových" gréckokatolíckych kňazov, zastrašovali a sľubovali.[7] Do akcie boli zapojené bezpečnostné zložky štátu, štátne úrady a do agitačnej kampane sa zapojila aj delegácia ruskej pravoslávnej cirkvi, ktorá navštívila Československo začiatkom roku

---

[4] V situačnej správe pre Státní úřad pro věci církevní oddelenie I/4 sa uvádza: *Počátkem roku 1950 obdržal SÚC pokyn z vyšších politických míst, aby také v u nás bylo přikročeno k likvidaci unie.* Národní archív (NA) Praha, f. Státní úřad pro věci církevní (SÚC), Ka 208, Pravoslavná církev 1951-1954. Situační zpráva o pravoslavné církvi. Praha 23. januára 1954.

[5] MAREK, P.; VOLODYMYR, B.: *Pravoslavní v Československu v letech 1918 – 1953. Přispěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi.* Brno : CDK 2008, s. 424-425.

[6] NA Praha, f. SÚC, Ka 208, Pravoslavná církev 1951-1954. Autokefální pravoslavná církev v Československu. Praha 25. mája 1954.

[7] V situačnej správe pre Státní úřad pro věci církevní oddelenie I/4 môžeme čítať: *Likvidace unie byla připravována u nás takovým způsobem, aby navenek vycházela zdola od věřících mas. Byly vytvářeny t.zv. návratové výbory v řecko-katolických farnostech, do kterých byli získáváni duchovní, kurátoři a jiní laičtí pracovníci církve a význační věřící, aby se vyslovili v rozhodném okamžiku pro návrat k pravoslaví. Tento návrat měl být slávnostně ohlášen v první polovině r. 1950 na Velkém soboru, který byl připravován do Prešova. Přípravy soboru však měly – právě tak jako vytváření návratových výború – zásadní nedostatky a chyby. Kromě přesvědčování získávalo se duchovenstvo i věřící mnohdy korupcí, podplácením, pořádáním pitek a někdy i hrubými formami nátlaku. Veliký sobor se konal 28. dubna 1950 za účasti duchovních a laických delegátu z bývalé uniatské církve a většího počtu věřících. Sobor měl býti zpočátku pouze proklamativním vyhlášením zahájení návratové akce. V poslední chvíli před zahájením soboru se však vyskytly u funkcionářu strany a lidové správy z prešovského kraje obavy, že bude-li sobor pouze vyhlášením návratové akce, bude to signálem pro biskupa Gojdiče k zahájení protiakce, čímž by mohlo být návratové hnutí nebezpečně ohroženo. Bylo proto rozhodnuto, že sobor nevyhlásí pouze zahájení návratové kace, ale že se přímo usnese na likvidaci unie a návratu duchovenstva i věřících do pravoslavné církve, což se také stalo.* NA Praha, f. SÚC, Ka 208, Pravoslavná církev 1951-1954. Situační zpráva o pravoslavné církvi . Praha 23. januára 1954.

1950.[8] Nelegitímny sobor prijal tzv. „Manifest ku gréckokatolíckemu duchovenstvu a veriacim Československa“, ktorým bola zrušená Užhorodská únia z roku 1646. Vláda krátko po „sobore“ uznala jeho výsledky a gréckokatolíci boli postavení mimo zákon, a to i napriek tomu, že neexistovalo žiadne zákonné opatrenie o zrušení Gréckokatolíckej cirkvi.[9]

Uznesenie tzv. soboru znamenalo začiatok útrap biskupov Pavla Petra Gojdiča a Vasiľa Hopka, ako aj duchovenstva a veriacich, ktorí sa s postupom komunistickej zlovôle nestotožnili. Len menšia časť kňazov a veriacich podľahla hrubému nátlaku a prijala pravoslávie. Biskupi a časť kňazov bola uväznená v internačných táboroch, kde bol na nich neustále vyvíjaný nátlak aby podpísali manifest a prestúpili do Pravoslávnej cirkvi. Jeden z uväznených kňazov Teodor Rojkovič zanechal vo svojich pamätiach poznámky o živote v internačnom tábore:

Z Prešova spútaných kňazov odviezli autobusom priamo do Hlohovca, kde bolo 70 gréckokatolíckych kňazov pod ostrým dozorom SNB. Radostne sme trpeli pre cirkev, hoci sme posudzovali a odsudzovali chovanie našich kolegov, ktorí prestúpili do Pravoslávnej cirkvi, a nezákonne postupy kompetentných úradov, no predsa sme im odpustili. (…) Najhorším bola pre nás neistota v budúcnosť, túžba za rodinou, ktorá zostala doma, strach o ich prenasledovanie úradmi a nakoniec to, že SlÚC v Bratislave nás nenechal na dlhšiu dobu na jednom mieste, kde sme ako tak zvykli, ale v priebehu 1-2 x rokov presúvali neustále z jedného koncentráku do druhého a to tak, že sme dopredu nevedeli kde nás zavezú či na lepšie, alebo horšie miesto, do väzenia, alebo na Sibír? Ako sa nám vyhrážali exkomunikovaní kolegovia. A tiež to čo bude s našimi rodinami? Takéto otázky nás veľmi znepokojovali a znervózňovali.[10]

Výsledky prestupovej akcie neboli pre totalitný režim vôbec optimistické a komunistickí predstavitelia rýchlo zistili, že významná časť kňazov i veriacich neprijala pravoslávie. Preto v roku 1951 pripravili plán vysťahovania nezjednotených kňazov aj s rodinami do Čiech, alebo do iného kraja v rámci Slovenska. Zámerom bolo oddeliť kňazov od veriacich, znemožniť im vzájomný kontakt a potom ich ovplyvniť na prijatie pravoslávia. Od novembra 1951 do decembra 1952 štátne orgány vysťahovali 98 gréckokatolíckych kňazov s rodinami mimo Slovenska na územie Čiech a Moravy. Po deportácii pracovali v Čechách ako robotníci v priemysle a poľnohospodárstve, kde boli ako najlepší pracovníci

[8] NA Praha, f. SÚC, Ka 208, Pravoslavná církev 1951-1954. Situační zpráva o východoslov. okresech po odchodu delegace ruske pravoslavné církve. Miesto a dátum neuvedené.

[9] Porov. CORANIČ, J.: *Prenasledovanie gréckokatolíckej cirkvi v rokoch 1948-1968*. In: Pamäť národa č. 4, Bratislava : ÚPN 2006, s. 27.

[10] Archív Ústavu pamäti národa (AÚPN) Bratislava, f. KS MV Prešov B 10-7, inv. č. 31. Teodor Rojkovič, býv. gr. kat. farár – pamätník, 1958.

dávaní za príklad ostatným. Navzájom sa navštevovali a snažili sa udržiavať aspoň písomný kontakt so Slovenskom.[11]

Jarný závan slobody v 60. rokoch

V šesťdesiatych rokoch prišiel krátky závan slobody. Režim poľavil v protikresťanskom ťažení. Na postavenie kresťanov v Československu mal ohromný vplyv II. Vatikánsky koncil, ktorého sa zúčastnila aj delegácia z Československa, samozrejme schválená komunistickým vedením štátu a preto sa koncilu nemohli zúčastniť všetci biskupi. Svätá stolica totiž pozvala aj väznených biskupov. Československo zastupovali biskupi František Tomášek, Eduard Nécsey a Ambróz Lazík. Koncil sa zaoberal aj prenasledovaním kresťanov v krajinách s komunistickým režimom. V záujme obrany prenasledovaných v Československu na koncile vystúpili biskupi v emigrácii, kardinál Jozef Beran, biskup Pavol Hnilica a slovenský gréckokatolícky biskup Michal Rusnák pôsobiaci v Kanade. II. vatikánsky koncil mal pre Katolícku cirkev prelomový význam. Jeho výsledkom bolo nové definovanie postavenia cirkvi vo svete. Pápež Ján XXIII. presadzoval prísne neutrálny postoj ku krajinám a národom vedeným komunistami. Jeho nástupca Pavol VI. pokračoval v otvorenom postoji a snažil sa o komunikáciu s krajinami zovretými v komunistickom útlaku.[12]

Vatikán sa teda pokúsil o nadviazanie vzťahov so štátnymi predstaviteľmi Československa. Touto úlohou bol poverený Agostino Casaroli. On vo svojich pamätiach charakterizoval náboženskú situáciu v Československu takto: *Jednania s Maďarskom boli veľmi náročné. Jednania s Československom sa javili skoro nemožné.*[13] Napriek ťažkostiam došlo k jednaniam a jedným z ich výsledkov bolo aj prepustenie katolíckych biskupov v roku 1963 z väzenia. Ako posledný z nich bol v roku 1964 prepustený aj náš blahoslavený biskup mučeník Vasiľ Hopko. Biskup V. Hopko po svojom prepustení a redemptorista Štefan Lazor, ale aj iní členovia Gréckokatolíckej cirkvi v rokoch 1964 – 1965 aktívne podnecovali písanie žiadostí a rezolúcií straníckym a štátnym orgánom za obnovu Gréckokatolíckej cirkvi. Mal sa vytvárať tlak na štátne úrady, aby sa touto otázkou začali vážnejšie zaoberať. Zároveň vznikal aj akýsi prípravný výbor na obnovu Gréckokatolíckej cirkvi.[14]

---

[11] NA Praha, f. SÚC, Ka. 200, inv. č. 175. Akce 100. Zpráva o přemístení řeckokatolíckych duchovních v akci „ 100 „. Miesto a dátum neuvedené.

[12] Porov. LETZ, Róbert: Prenasledovanie kresťanov na Slovensku v rokoch 1948 – 1989. In: Zločiny komunizmu na Slovensku 1948 – 1989. Diel I. Ed. F. Mikloško, G. Smolíková, P. Smolík. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2001, s. 254-258.

[13] CASAROLI, A.: *Trýzeň trpělivosti. Svatý stolec a komunistické země (1963-1989).* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2001, s. 129.

[14] AÚPN, f. KS MV Košice B 10, kr. 14, inv. č. 86.

V júni roku 1968 bola legalizovaná činnosť Gréckokatolíckej cirkvi, ktorej bola od roku 1950 upieraná existencia. Legalizácii predchádzali žiadosti podporené petíciou s 40 000 podpismi veriacich za obnovenie Gréckokatolíckej cirkvi a mnohé rokovania, ktoré viedol Akčný výbor zriadený gréckokatolíckym duchovenstvom na prvom spoločnom stretnutí kňazov a laikov v Košiciach roku 1968. Obnove predchádzal osemnásťročný ilegálny život zakázanej cirkvi pod vedením kňazov a veriacich schopných čeliť nebezpečenstvám zo strany totalitného režimu.[15]

Ešte pred rozhodnutím vlády vydal Akčný výbor bulletin o aktivitách smerujúcich k obnove cirkvi. V jeho úvode sa prihovoril biskup V. Hopko slovami: *„Osemnásť rokov sme čakali na chvíľu, keď sa otvoria dvere gréckokatolíckej katedrály, všetkých našich chrámov, biskupskej kancelárie. Všetci sme čakali na chvíľu, v ktorej budeme môcť z úprimného srdca zaspievať vďačné Sláva vo vyšnich Bohu ... . S pomocou Božou sme sa toho dožili. V celej ČSSR už vedia, že gréckokatolíci, ktorí od roku 1950 znášali najväčšiu krivdu, budú rehabilitovaní. To nám praje každý občan dobrej vôle.“*[16]

Krátke obdobie nádeje ukončil príchod vojsk Varšavskej zmluvy a nástup najhoršieho tretieho obdobia – obdobia normalizácie.

Obdobie normalizácie v 70. a 80. rokoch minulého storočia

Prečo najhoršie? Horšie ako päťdesiate roky lebo postihlo generáciu, ktorá vyrástla v totalite a nemala už pevné náboženské základy. Nepoznala predkomunistické obdobie kresťanského života. Neblahé ovocie normalizácie žneme ešte aj dnes. Ján Ivan Mastiliak v jednom zo svojich listov generálnemu tajomníkovi strany Gustávovi Husákovi z roku 1974 opísal tragickosť a následky protináboženských postupov v spoločnosti, pričom výstižne charakterizoval atmosféru obdobia normalizácie týmito slovami: *Azda najostrejšie sa pociťuje zastrašovanie a diskriminačné ďalekosiahle postihy voči rodičom, deťom a príbuzným kvôli tomu, že rodičia chcú využiť ústavné právo a vyplniť svoju náboženskú i mravnú povinnosť a posielajú deti na vyučovanie náboženstva, do kostola na bohoslužby a k sviatostiam, alebo sami chodia. Podobný útlak sa navodzuje na mladých ľudí, ktorí uzatvárajú sobáš aj v kostole. Kvôli tomu sa veriaci občania degradujú na podradných členov spoločnosti, hoci práve oni poctivou prácou a spoľahlivosťou sú najbezpečnejšími jej nosnými piliermi: Sú vystavený hrozbám a postihom celoživotného dosahu, vylučovaní zo stredoškolského a vysokoškolského vzdelania /hoci ide aj o mimoriadne talenty, ktoré by v budúcnosti znamenali ohromný*

[15] Porov. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 - 1989*. Prešov : PETRA 1999, s. 144 – 145.

[16] Archív Gréckokatolíckeho farského úradu (AGKFÚ) Lutina, *Informačný bulletin Akčného výboru*. Miesto a dátum vydania neuvedený, s. 1.

prínos pre celú spoločnosť/, (vylučovaní) z vychovávateľstva, z administratívy, zo zamestnania, pre ktoré majú kvalifikáciu i osvedčené kvality. To vytvára stresové situácie a atmosféru strachu, veriaci žijú akoby pod tlakom nočnej mory, o to horšej, že to ani nemôžu ani nesmú dať najavo alebo psychicky to odreagovať. Tým trpí i zdravie širokých vrstiev veriaceho obyvateľstva i pracovná výkonnosť, nehovoriac už ani o pocitu nešťastia. Okrem toho sa ľudia vháňajú do neúprimnosti a krivia sa pri tom alebo lámu charakterovo. V takejto atmosfére prekvitá a podporuje sa sykofanstvo, udavačstvo, donášačstvo, takže rodičia začínajú sa báť aj vlastných trojročných detí.[17]

Osobne som zažil a dobre si pamätám na osemdesiate roky tohto obdobia, ako ma v škole presviedčali o dobrách komunizmu a do detského srdca zasievali neveru v Boha. Spomínam si ako som zo zatajeným dychom počúval sestrino rozprávanie o zážitkoch z púte, keď prišla skupina mladých pútnikov, na ktorých Štátna bezpečnosť pustila psov a tí ich pohryzli a dotrhali šaty. Ako mi rozprávala o problémoch v zamestnaní, pretože sa aktívne zúčastňovala náboženského života. Na druhej strane si spomínam na radosť z pašovanej obrázkovej Biblie, ktorú sa mamke podarilo cez kňaza zabezpečiť. Spomínam si na vzácne hodiny náboženstva v škole a na fare s ich neopakovateľnou duchovnou atmosférou.

Záverečné obdobie totalitného komunizmu poznačilo našu spoločnosť najciteľnejšie a ovocie nespravodlivosti žneme ešte aj dnes, dvadsať rokov od pádu komunizmu. Keď v ateistickom duchu vychovaní dnes už rodičia detí, nedokážu upriamiť pozornosť svojho potomstva na Boha a hodnoty s ním súvisiace. Napriek tomu nemožno tieto negatíva zovšeobecňovať, lebo nemalé množstvo mládeže z rokoch normalizácie našlo úprimný vzťah k Bohu skrze odvážnych kňazov a laikov, ktorí vytvárali spoločenstvá a navzájom sa povzbudzovali vo viere a odvahe žiť pre Krista. Jedným z takýchto statočných kňazov bol aj otec Ján Ivan Mastiliak.

Zoznam použitej literatúry:

Archívy
Národní archív Praha
Fond SÚC
Archív Ústavu pamäti národa Bratislava
Fond KS MV Prešov B 10-7
Fond KS MV Košice B 10

[17] MANDZÁK, D. A.: *Známy, neznámy. Život a dielo redemptoristu Jána Ivana Mastiliaka (1911 – 1989).* Michalovce : Vydavateľstvo Misionár 2009, s. 347.

Archív Gréckokatolíckeho farského úradu Ľutina
Informačný bulletin Akčného výboru. Miesto a dátum vydania neuvedený.

Literatúra

CASAROLI, A.: *Trýzeň trpělivosti. Svatý stolec a komunistické země (1963-1989).* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2001.

CORANIČ, J.: *Prenasledovanie gréckokatolíckej cirkvi v rokoch 1948-1968.* In: Pamäť národa č. 4, Bratislava : ÚPN 2006, s. 22-37.

LETZ, R.: *Prenasledovanie kresťanov na Slovensku v rokoch 1948 – 1989.* In: Zločiny komunizmu na Slovensku 1948 – 1989. Diel I. Ed. F. Mikloško, G. Smolíková, P. Smolík. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2001, s. 67-335.

LETZ, R.: *V hodine veľkej skúšky.* Trnava : Spolok sv. Vojtecha 2007.

MANDZÁK, D. A.: *„Agent a špión Vatikánu" Redemptorista Ján Ivan Mastiliak – slovenský účastník monsterprocesu proti A.A. Machalkovi a spol.* Bratislava : ÚPN 2008.

MANDZÁK, D. A.: *Známy, neznámy. Život a dielo redemptoristu Jána Ivana Mastiliaka (1911 – 1989).* Michalovce : Vydavateľstvo Misionár 2009.

MAREK, P.; VOLODYMYR, B.: *Pravoslavní v Československu v letech 1918 – 1953. Přispěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi.* Brno : CDK 2008.

ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 - 1989.* Prešov : PETRA 1999.

Otázky spojené s toleranciou svedomia zo strany svetského práva

ŠTEFAN PALOČKO
Prešovská univerzita,
Gréckokatolícka teologická fakulta

Resumé: *Legal documents generally agree that the freedom of conscience should be guaranteed. What is lacking is a universally accepted definition of conscience and the boundaries of its freedom. It is necessary to solve the question of why is conscience so important that even the legal documents should respect its freedom. What other norm besides civil and international law can really bound a man to act in a certain way? If such a norm exists, it is questionable whether there is any justification for the civil law to limit the freedom of conscience. But if such a norm doesn't really exist, then an adequate reason for the civil law to be obliged to guarantee the freedom of consciensce is lacking too. This paper wants to call attention to the questions that need to be answered, if the issue of the freedom of conscience is to find its place in the law of individual states.*

Key words: *Freedom of conscience. Law. Obligation to act. Good and evil.*

V roku 2001 bola medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou uzavretá základná zmluva,[1] ktorá okrem iného zakotvila, že zmluvné strany uzatvoria ešte štyri čiastkové zmluvy. Jedna z nich sa týka práva uplatňovania výhrad vo svedomí. Diskusia o tejto čiastkovej zmluve rozvírila živú a napätú diskusiu nie len na politickej scéne, ale aj vo verejnosti, a táto diskusia napokon doviedla vo februári 2006 vládnu koalíciu k jej rozpadu.[2]

[1] Publikovaná 23.8.2001 pod č. 326/2001 Z.z. (čiastka 136).
[2] Porov. MORAVČÍKOVÁ, M.: Otázky hodnôt, cirkevná politika a spoločensko-politické dimenzie neprijatia zmlúv o práve uplatňovať výhrady vo svedomí v Slovenskej republike v roku 2006. In : MORAVČÍKOVÁ, M. (ed.): *Výhrada vo svedomí, conscientious objection*. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2007, s. 363.

Na politickej úrovni sa vo všeobecnosti uznáva, že svedomie ľudí by malo mať garantovanú nejakú slobodu. Ústava Slovenskej republiky slobodu svedomia zaručuje.[3] Hovorí o tom tiež Medzinárodný pakt o občianskych a politických právach z roku 1975.[4] Podobný postoj k svedomiu človeka môžeme nájsť aj vo Všeobecnej deklarácii ľudských práv,[5] ako aj v Európskom dohovore o ochrane ľudských práv a základných slobôd.[6]

Ak však sa má táto sloboda svedomia jasne zadefinovať a vymedziť, v spoločnosti dochádza k búrlivej diskusii, v ktorej na jednej strane stojí tábor tých, ktorí sa obávajú, že svedomie nebude slobodné dostatočne a na druhej strane stoja tí, ktorí sa obávajú, že sloboda svedomia u jedných spôsobí diskrimináciu druhých, keďže konanie podľa svedomia je právom garantované, a teda právom nepostihnuteľné.

V jadre celej tejto diskusie stojí otázka, čo to vlastne svedomie je a odkiaľ berie takú autoritu, že by jeho slobodu malo rešpektovať právo štátu.

Dôležitým momentom je fakt, že neexistuje definícia svedomia, ktorá by bola všeobecne prijímaná. V Blackovom právnickom slovníku sa môžeme dočítať, že svedomie je niečo ako schopnosť človeka rozoznávať medzi dobrom a zlom.[7] Je však zjavné, že svedomie sa vo všeobecnosti nechápe len ako takáto schopnosť (podobne ako schopnosť očí rozoznávať medzi bielou a čiernou farbou), ale svedomiu je vlastný akýsi imperatív, ktorý káže človeku konať dobro a vyhýbať sa zlu.[8] Hoci s takýmto pohľadom na svedomie sa zrejme všeobecne ráta, predsa otvára ďalšie otázky. Čo je dobro a zlo a čo alebo kto nás zaväzuje rozhodnúť sa pre konanie dobra?

---

[3] Čl. 24 Ústavy Slovenskej republiky z roku 1992, publikovanej pod č. 460/1992 Zb. (1) hovorí: „Sloboda myslenia, svedomia, náboženského vyznania a viery sa zaručujú."

[4] Článok 18 Medzinárodného paktu o občianskych a politických právach z roku 1975, publ. Pod č. 120/1976 Zb. (1.) hovorí: „Každý má právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženstva."

[5] Článok 18 Všeobecnej deklarácie ľudských práv; deklarácia prijatá rezolúciou 217A(III) zo dňa 10. decembra 1948, publikovaná pod Dok. OSN A/RES/217/IIIA: „Každý má právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženstva."

[6] Článok 9 Európskeho dohovoru o ochrane ľudských práv a základných slobôd z roku 1950, publikovaný pod č. 209/1992 Zb. (1): „Každý má právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženského vyznania."

[7] Porov. BLACK, Henry Campbell M. A. a kol.: *Blackův právnický slovník prý zväzok.* 6. vyd., Praha: Victoria publishing a.s., 1993, s. 288.

[8] Porov. ŠMID, M.: K podstate a zmyslu slobody svedomia a slobody náboženstva: K článku 7 Základnej zmluvy medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou o práve uplatňovať výhrady vo svedomí a Dohody medzi Slovenskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami o práve uplatňovať výhrady vo svedomí. In : MORAVČÍKOVÁ, M. (ed.): *Výhrada vo svedomí, conscientious objectio.* Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2007, s. 387.

M. Šmid sa pokúša definovať svedomie ako „dynamický imperatív správania človeka, opierajúci sa o určitý normatívny systém tvoriaci jeho personálne presvedčenie“.[9] Z toho by vyplývalo, že existuje akási norma, ktorá dokáže presvedčiť jednotlivého človeka o tom, čo je dobré. Ostáva však otázka, čo je tou normou. V slobode svedomia, ktorá by mala byť vo svete zaručená, M. Šmid vidí možnosť človeka mať takúto normu nezávislú. Môže teda túto normu prijať z nejakého náboženstva, alebo nezávisle na akomkoľvek náboženstve.[10] Jedná sa teda o osobné presvedčenie jednotlivca o tom, čo je dobré a čo je zlé a taktiež o jeho osobné presvedčenie, že má konať to, čo je podľa jeho presvedčenia dobré.

Ak však takto chápeme svedomie i jeho slobodu, je na mieste otázka, prečo by štát mal rešpektovať takúto slobodu svedomia.

V prípade, že je norma určujúca dobro a zlo a zaväzujúca konať dobro nezávislá od náboženstva, je dôležité zistiť, čo touto normou je. Je nezmyslom garantovať právo na existenciu niečomu, čo nepoznáme. Pokusom o vysvetlenie je tvrdenie, že to, čo človeka nabáda konať určitým spôsobom, je akési vnútorné psychologické usporiadanie človeka. Ak človek koná v rozpore s týmto vnútorným usporiadaním, dochádza k vyvolaniu výrazného psychologického konfliktu. Z uvedeného vyplýva, že sloboda svedomia by mala zabezpečiť možnosť vyhnúť sa tomuto psychologickému konfliktu.[11]

Stále však zostáva otázka, prečo by právo malo rešpektovať túto slobodu. Existujú totiž vnútorné psychologické konflikty rozličného druhu, ktoré sú vyvolané správaním sa človeka. Chodenie do školy môže u niektorých žiakov vyvolávať strach alebo nechuť, čo možno kvalifikovať ako istý druh psychologického konfliktu, predsa však právo nedáva možnosť vyhnúť sa tomuto konfliktu tým, že žiak do školy chodiť nemusí. Istý človek môže prežívať silné vnútorné napätie kvalifikova-

[9] ŠMID, M.: K podstate a zmyslu slobody svedomia a slobody náboženstva: K článku 7 Základnej zmluvy medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou o práve uplatňovať výhrady vo svedomí a Dohody medzi Slovenskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami o práve uplatňovať výhrady vo svedomí. In : MORAVČÍKOVÁ, M. (ed.): *Výhrada vo svedomí, conscientious objection*. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2007, s. 387.

[10] Porov. ŠMID, M.: K podstate a zmyslu slobody svedomia a slobody náboženstva: K článku 7 Základnej zmluvy medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou o práve uplatňovať výhrady vo svedomí a Dohody medzi Slovenskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami o práve uplatňovať výhrady vo svedomí. In : MORAVČÍKOVÁ, M. (ed.): *Výhrada vo svedomí, conscientious objection*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2007, s. 387-388.

[11] Porov. ŠMID, M.: K podstate a zmyslu slobody svedomia a slobody náboženstva: K článku 7 Základnej zmluvy medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou o práve uplatňovať výhrady vo svedomí a Dohody medzi Slovenskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami o práve uplatňovať výhrady vo svedomí. In : MORAVČÍKOVÁ, M. (ed.): *Výhrada vo svedomí, conscientious objection*. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2007, s. 388.

né ako psychologický konflikt, ktorému sa môže človek vyhnúť tým, že na nejakom človeku spácha násilie. Právo však nepripúšťa možnosť takto sa vyhnúť tomuto vnútornému napätiu. Človek prežíva napätie a strach, keď sa má pred súdom priznať k vine, za čo mu hrozí väzenie, a predsa právo netoleruje možnosť vyhnúť sa takémuto psychologickému konfliktu prostredníctvom krivej výpovede. Prečo teda právo chce rešpektovať svedomie, ktoré taktiež podľa takéhoto chápania spôsobuje jeden z druhov psychologického konfliktu?

Na toto sa pokúšajú dať odpoveď právne dokumenty tým, že priznávajú slobodu človeku len v určitých medziach. Takýmito obmedzeniami sú predovšetkým verejný poriadok, zdravie, mravnosť alebo práva a slobody iných.[12] Znamená to teda, že svedomie nemá absolútnu slobodu, ale len takú, akú mu štátne či medzinárodné právo udelí. A právo túto slobodu udeľuje preto, aby vyhovelo určitému psychologickému pohodliu človeka, ktoré nenarúša zákony štátu, ktoré sa štát rozhodol považovať pre svojich občanov za absolútne záväzné. V takomto prípade by sa zo strany štátneho práva jednalo a akúsi obmedzenú toleranciu jednotlivých názorov na to, aké konanie je dobré a ako treba konať, v žiadnom prípade by sa však nejednalo o postoj štátu, podľa ktorého zaručuje také konanie, ktoré je skutočne dobré. Dobré konanie podľa takéhoto chápania je len konanie v súlade s určitým psychologickým nastavením jednotlivcov, pričom pre jednotlivcov s iným psychologickým nastavením konanie dobra môže znamenať presný opak.[13]

Takáto sloboda svedomia garantovaná právom je však len ovocím slobodného rozhodnutia štátu, svedomie môže byť za takúto garanciu štátu vďačné, nemôže si však na takúto garanciu nárokovať na základe akejsi „vyššej spravodlivosti“. Nad právom štátu totiž nestojí už žiadne právo, o ktoré by sa dalo oprieť a na ktoré by sa dalo odvolať v prípade obmedzenia tejto slobody svedomia zo strany štátu. Je to takpovediac „dobrá vôľa štátu“, že sa rozhodol práve tento druh psychologického konfliktu spomedzi ostatných konfliktov riešiť tolerovaním „psychologickej hry na dobro a zlo“.

Takto vnímané svedomie však vedie ku katastrofálnym záverom. Už sme povedali, že štát sa rozhoduje, do akej miery a či vôbec prizná svedomiu slobodu. Štát môže vyrieknuť, že táto sloboda je obmedzená mravným poriadkom, ale opäť je to štát, ktorý určí, čo je mravné. Štát sa rozhodol určiť, že sloboda svedomia nesmie narúšať práva a slobody

[12] Porov. Čl. 24 Ústavy Slovenskej republiky z roku 1992, publikovanej pod č. 460/1992 Zb. (4), Článok 18 Medzinárodného paktu o občianskych a politických právach z roku 1975, publ. Pod č. 120/1976 Zb. (3.), Článok 9 Európskeho dohovoru o ochrane ľudských práv a základných slobôd z roku 1950, publikovaný pod č. 209/1992 Zb. (2).
[13] Sú ľudia, ktorí eutanáziu považujú za vraždu, iní za skutok milosrdenstva.

iných, ale opäť je to štát, kto určuje, aké práva tí iní majú, prípadne koho možno považovať za ľudí hodných práv. Nie je nič nereálne na tom, aby štát jednoducho rozhodol, že niektorí ľudia sú „podľudia", ako to bolo v Tretej ríši, že niektorí ľudia sú triedni nepriatelia, ako to bolo v Sovietskom zväze, alebo že niektorí ľudia nie sú ľudia, ako to býva vo väčšine európskych štátov u ľudí do 12. týždňa od svojho počatia, a ako takýto „nie ľudia" nedisponujú žiadnymi právami ani slobodami.

Ak štát pod vedením Adolfa Hitlera rozhodol, že Židia nie sú hodní života, na základe čoho možno proti tomuto rozhodnutiu protestovať a vyhlásiť, že je to zlé a že sa takto konať nesmie? Ak je konanie dobra len súlad s psychologickým usporiadaním niektorých jednotlivcov, prečo by mala Tretia ríša brať do úvahy psychologické usporiadanie práve tých jednotlivcov, ktorí sa Židov zastávajú? A ak by aj všetci ľudia pociťovali akýsi psychologický nesúlad medzi svojím psychologickým usporiadaním a zákonmi Tretej ríše, prečo by Hitler mal tento psychologický konflikt vôbec brať do úvahy? Neexistuje totiž žiaden zákon nad zákonmi Tretej ríše, ktoré Hitlera zaväzujú konať v súlade s psychologickým komfortom ľudí. Podobne by bolo úplne nemožné oprávnene protestovať proti tyranii v nejakom štáte a akékoľvek vnútrooslobodzovacie či revolučné hnutie by sme museli označiť ako bezprávie. Mohli by sme síce v prípade našich sympatií s opozíciou v tyranskom štáte prehlásiť, že naše psychologické nastavenie je zhodou okolností rovnaké ako je psychologické nastavenie opozície, v žiadnom prípade by sme však nemohli prehlásiť, že opozícia je v práve a že koná spravodlivo a správne. Stojí totiž v rozpore so štátnym právom, a neexistuje žiadne vyššie právo akéhosi dobra či skutočnej spravodlivosti, ktoré by zaväzovalo aj samotný štát, aby korigoval svoj nespravodlivý právny systém.

Istým pokusom, ako vyriešiť tento problém, je prehlásiť, že spravodlivé je to, čo si žiada väčšina. Z toho dôvodu sa preferuje demokracia ako spôsob vlády. Zákon v demokratickom systéme zaväzuje vtedy, ak ho nejakým spôsobom schváli väčšina. Podobne aj svedomie má slobodu len do tej miery, akú mu zákonom prizná väčšina.

Podstatným nedostatkom takéhoto uvažovania je ničím nepodložený predpoklad, že spravodlivé je to, čo chce väčšina. Toto východisko nie je ničím odôvodnené, ani nie je zrejmé ako axióma, aby ho nebolo treba dokazovať. Na tomto stupni uvažovania neexistuje odpoveď na otázku, kto alebo čo zaväzuje človeka konať spravodlivo, čo v tomto prípade znamená konať podľa názoru väčšiny. Naproti tomu rovnako platí o demokracii ako aj o monarchii či akejkoľvek totalite, že vo všetkých týchto prípadoch v štáte vládne ten, kto disponuje momentálne väčšou mocou presadiť svoje zákony a ich porušovanie trestať.

Tyraniu štátu nad ľuďmi možno oprávnene odmietnuť jedine v prípade, že by bolo možné prehlásiť ju za objektívne nespravodlivú. Treba

povedať, že tyrania je vo všeobecnosti zo strany ľudí vnímaná naozaj ako objektívne nespravodlivá. Vezmúc však do dôsledkov tento zrejmý fakt nevyhnutne nás to privádza k záveru, že musí existovať nejaký zákon spravodlivosti, ktorý stojí nad štátom, a ktorý zaväzuje samotný štát, aký zákon môže a aký nemôže ustanoviť. Keďže tento zákon stojí aj nad štátom, potom sú aj jednotliví ľudia povinní rešpektovať tento zákon viac, ako zákon štátu. Jedine z takéhoto dôvodu by sme mohli označiť vzburu proti tyranii za oprávnenú a spravodlivú. Zároveň by to znamenalo, že štát nemá najmenšie právo porušovať tento zákon, ktorý je objektívne spravodlivý.

Tu sa však otvára množstvo otázok. Kto alebo čo môže zaväzovať ľudí a aj samotný štát, aby konal spravodlivo, teda kto má moc postihnúť sankciou aj samotnú vládu štátu v prípade, že spravodlivo konať nebude? Druhou dôležitou otázkou je, čo je vlastne objektívne spravodlivé konanie, odkiaľ to ľudia môžu vedieť.

Spontánna odpoveď na druhú otázku znie, že človek rozoznáva dobro a zlo vo svedomí. To nás však, zdá sa, privádza k záveru, že objektívne dobro a zlo neexistuje, alebo ak aj existuje, človek sa k nemu nemá ako s istotou dopátrať, pretože svedomie je len subjektívny ukazovateľ, čo dokazuje fakt, že ľudia sa v chápaní dobra a zla odlišujú.[14]

Takýto záver však má opäť katastrofálne a neprijateľné dôsledky. Ak dobro a zlo v skutočnosti neexistuje, nemôže existovať ani záväznosť dobro konať a z toho vyplýva, že štát nie je nijako viazaný rešpektovať akúkoľvek slobodu ľudí vrátane slobody svedomia.[15] A v prípade, že by nejaká norma určujúca objektívne dobro predsa len existovala, neschopnosť človeka s určitosťou sa k nej dopátrať by spôsobila, že človek nemôže byť reálne viazaný toto dobro aj konať. V takom prípade by síce bolo možné mocou presadiť, že za dobré sa bude považovať to, na čom sa dohodne väčšina, keďže sa však nejedná s istotou o objektívne dobro, človek je viazaný konať podľa väčšiny len do tej miery, dokiaľ má väčšina nad ním moc. Ak zlodej ukradne, alebo vrah zavraždí takým spôsobom, že sa dokáže vyhnúť trestu zo strany moci, nie je nič, čo by ho zaväzovalo nekradnúť a nevraždiť. Vyhlásiť, že tento človek koná zlo, by podľa takéhoto chápania nedávalo zmysel. Mohli by sme nanajvýš

[14] Jeden z dôvodov, prečo sa Evanjelická cirkev a.v. rozhodla nepodporovať zmluvu o výhrade vo svedomí na Slovensku, je práve tvrdenie, že svedomie nie je objektívnym faktorom, keďže je u každého jednotlivca vplyvom rôznych vonkajších faktorov iné. Porov. MORAVČÍKOVÁ, M.: Otázky hodnôt, cirkevná politika a spoločensko-politické dimenzie neprijatia zmlúv o práve uplatňovať výhrady vo svedomí v Slovenskej republike v roku 2006. In : MORAVČÍKOVÁ, M. (ed.): *Výhrada vo svedomí, conscientious objection*. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2007, s. 365.

[15] Tvrdenie, že štátny útvar si ľudia zakladajú práve nato, aby umožňoval čo najlepší život jednotlivcov, nič nerieši. Takýto úmysel síce ľudia pri zakladaní štátu mať môžu, podľa vyššie uvedeného chápania však neexistuje žiadna norma, ktorá by mohla štát reálne zaväzovať k tomu, aby tento pôvodný cieľ aj realizoval.

tvrdiť, že nekoná podľa dohody väčšiny o tom, čo je dobré. Dohoda väčšiny sa však nemusí stotožňovať s objektívnym dobrom a tak nemožno s istotou tvrdiť, či zlodej a vrah urobil dobro, alebo zlo. A ak to nie je jasné, v takom prípade, ak vrahovi nehrozí žiaden trest, je neprípustné vyhlásiť, že vrah a zlodej je objektívne zločinec. Dôsledky chápania svedomia ako čisto subjektívnej normy spravodlivosti vedú teda napokon k takýmto absurdným záverom.

Hlbší pohľad na fenomén zvaný svedomie však ukazuje, že sa nejedná čisto o subjektívny dojem. Je síce pravda, že v konkrétnych situáciách sa ľudia vo vnímaní toho, čo je dobré a čo zlé, rozchádzajú, predsa však v samotnom jadre otázky, čo je spravodlivé, sa vnímanie ľudí zhoduje. Možno to sformulovať spôsobom, že konať dobro znamená konať v prospech druhých, a nekonať sebecky na úkor druhých. Rozdiel medzi jednotlivými ľuďmi, národmi alebo kultúrami je len v tom, že každý chápe trochu inak, kto sú "tí druhí". Pre niektorých je to rodina, pre ďalších národ, pre iných priatelia, rasa, či nevinní ľudia a zas pre ďalších "tí druhí" znamenajú všetci ľudia bez rozdielu. Taktiež bývajú situácie, kedy pri konaní v prospech druhých sa treba rozhodnúť, komu pred kým dať prednosť. To však vyžaduje určitú hierarchiu, v ktorej sa jednotliví ľudia taktiež nezhodujú. A napokon aj v takých extrémnych prípadoch, kedy podľa niektorých je dobro bezbolestne zabiť trpiaceho a pre druhých je to zločin, možno vidieť, že vnímanie podstaty toho, čo je dobré, je pri oboch protikladných názoroch totožná. Oba tábory totiž vedia, že je správne konať v prospech trpiaceho. Rozchádzajú sa len v poznaní toho, z čoho má trpiaci skutočný prospech; nechať ho žiť, alebo zabiť. Ani jeden z táborov nezastáva tvrdenie, že je správne trpiacemu ublížiť.

Všetci ľudia teda vedia, že máme konať v prospech druhých. A nejakí "tí druhí", v prospech ktorých máme konať, existujú. Že to platilo v podstate vždy a všade, dokazujú historické písomnosti z rozličných náboženstiev a kultúr, ako napríklad Vyznanie spravodlivej duše zo staroegyptskej Knihy mŕtvych, hinduistické Manuove zákony, babylonský Hymnus na Šamaša, babylonský Zoznam hriechov zo zariekavacích dosiek, staročínske Konfuciove reči, Cicerovo dielo O povinnostiach, staronorský Popis veku, ktorý nastane pred koncom sveta a mnohé ďalšie, medzi ktoré samozrejme patrí i Korán a Biblia.[16]

Možno teda povedať: „Ľudia vedia, že majú konať dobro.“ V otázke, komu a ako konkrétne to dobro konať, dochádza k omylom pod vplyvom rozličnej výchovy či kultúry. Možno teda uzavrieť, že ľudia vo všeobecnosti v základe vedia rozoznať, čo je dobré a čo je zlé a to dokonca bez toho, aby sa na tom museli dohodnúť. Vnímajú to svojím

[16] Podrobnejšie aj s konkrétnymi citátmi hovorí o týchto písomnostiach LEWIS, C.S. v knihe *Zničení člověka*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998, str. 46 – 57.

svedomím. Z toho by sme mohli usúdiť, že ľudia zo svedomia v základe poznajú, že ak moc v štáte žije na úkor jednotlivých ľudí ako tyrania, je to zlé, a ak koná v prospech ľudí, je to dobré. Tu je však na mieste zodpovedať otázku, ktorú sme doteraz nechali otvorenú: „Kto alebo čo zaväzuje ľudí konať dobro?“

Ak uvažujeme spôsobom, že svedomie je určité psychologické nastavenie človeka a konanie v rozpore s ním spôsobuje psychologický konflikt, potom neexistuje nič, čo by štát zaväzovalo k tomu, aby toleroval konanie jednotlivcov, ktorí sa svojím konaním chcú spomínanému konfliktu vyhnúť. Aby totiž štát bol viazaný konať spravodlivo, muselo by existovať niečo, čo ho dokáže nejakým spôsobom potrestať v prípade, že spravodlivo konať nebude. Z toho, že svojimi nespravodlivými zákonmi vyvolá u jednotlivcov jeden z rozličných druhov akéhosi psychologického diskomfortu, ho nijako nesankcionuje. Nanajvýš tak môže vyvolať vzburu v štáte, no ak má dostatočnú bezpečnostnú organizáciu, ktorá tieto okolnosti zvládne, nemá dôvod rešpektovať slobodu svedomia.

Tento stav sa podarilo dosiahnuť Hitlerovi v Tretej ríši. Ak platí, že svedomie je len psychologické nastavenie jednotlivca a tým pádom človeka nič nezaväzuje k tomu, aby dal prednosť psychologickému uspokojeniu z konania dobra pred psychologickým uspokojením z konania zločinu, potom to, že Hitler bol zločinec, mu nemožno vyčítať o nič viac ako to, že obdivoval výtvarné a hudobné umenie. Ak však prehlásime, že Hitler nemal takýmto spôsobom vládnuť, je to to isté, ako by sme vyhlásili, že Hitler bol povinný, teda viazaný konať spravodlivo voči ľuďom, ktorým vládol. To nás však nevyhnutne privádza k otázke, čo dokáže zaviazať človeka a teda aj štát konať dobro. Tým, že ľudia protestujú proti obmedzovaniu slobody ľudí zo strany štátu a odvolávajú sa na spravodlivosť, tvrdia, že existuje niečo, čo musia ľudia i štát rešpektovať. Dôsledkom takéhoto odvolania sa na „vyššiu spravodlivosť“, ako je zákon štátu, je nevyhnutne uznanie Boha a náboženstva nie ako subjektívnej záležitosti, ale ako objektívnej reality. Jedine skutočný Boh môže presahovať zákony štátu a dokáže štát zaviazať k spravodlivému konaniu.

Z toho vyplýva, že štát má rešpektovať výhrady vo svedomí nie preto, že je to jeho dobrá vôľa a nechce si robiť zbytočné problémy zo strany nespokojných a utláčaných občanov, ale preto, že je to objektívne spravodlivé a je k tomu Bohom zaväzovaný. Človek je povinný konať dobro a štát mu v tom nesmie brániť.

Ak Boha niet, štát je najvyššou právnou inštanciou, lebo disponuje najväčšou mocou, a či sa rozhodne rešpektovať výhrady vo svedomí, je na jeho čistej ľubovôli. Ak Boh existuje, on je najvyššou právnou inštanciou, lebo on disponuje najvyššou mocou, a potom štátne zákony sa musia podriadiť Božím zákonom. V takom prípade však už svedomie nemôžeme definovať ako akési subjektívne psychologické nastavenie

človeka, ale ako prirodzený zmysel človeka, ktorým dokáže vnímať Božie nariadenie, že má konať v prospech druhých, a ktoré ho nabáda k hľadaniu odpovedí na otázku, aké konanie je skutočne pre druhých prospešné.

Je zjavné, že keď Boh chce, aby sme konali v prospech druhých, nevyhnutne nám musí dať aj vedieť, aké konanie je skutočne pre druhých prospešné. Ako Boh musí vedieť, že ponechať v tejto veci ľudí len na úsudok vlastného omylného rozumu je absolútny nezmysel. Dôkazom sú medzi ľuďmi tie najrozličnejšie a protichodné mienky o tom, čo je pre „tých druhých" vlastne prospešné.

Jednotlivé náboženstvá sa odvolávajú na to, že majú kontakt s Bohom a že práve ich morálny systém im bol Bohom odovzdaný, a preto práve oni vedia, čo skutočne osoží ostatným. Problémom je však fakt, že jednotlivé náboženstvá sa vo svojich morálnych systémoch rozchádzajú, ba vzájomne si aj odporujú. Povedali sme však, že Boh, ktorý si praje, aby sme dobro konali, nevyhnutne musel ľuďom aj jasne oznámiť, čo to dobro v konkrétnych situáciách naozaj je. Z toho vyplýva záver, že jedno z náboženstiev musí byť od Boha.

Vrátiac sa naspäť k oprávnenosti zákona, ktorý rešpektuje výhrady vo svedomí, treba skonštatovať, že ak Boh neexistuje a svedomie je len subjektívny faktor, štát má absolútnu vládu nad jednotlivcom a jednotlivec nemá žiadny právny nárok na protesty proti tyranii. Môže byť len vďačný, ak vôbec a do akej miery štát bude tolerovať nejaké výhrady jeho psychologického nastavenia, ak však ich tolerovať nebude, nemožno to nazvať objektívnou nespravodlivosťou ani nemožno proti tomu oprávnene protestovať.

Ak však chceme vyhlásiť, že zákony štátu musia byť spravodlivé, teda že štát sa má riadiť spravodlivosťou, ktorá je od rozhodnutia štátu nezávislá, ak chceme vyhlásiť, že poslušnosť svedomiu, či spravodlivosti je viac ako poslušnosť štátnym zákonom, a preto štát je povinný túto výhradu vo svedomí tolerovať, nevyhnutne tým vyhlasujeme, že existuje vyššia a záväznejšia spravodlivosť ako je zákon štátu, a tou spravodlivosťou je Boh. Taktiež tým vyhlasujeme, že jedno z náboženstiev disponuje pravým Božím morálnym učením. Toto všetko však vedie k záveru, že štát nemá absolútne žiadne právo svojimi zákonmi určovať, do akej miery môže človek plniť Božie nariadenia. Tvrdenie, že žiť podľa morálneho učenia pravého náboženstva môže človek len do tej miery, kým nenarušuje štátom garantované práva ostatných, je v takomto prípade nezmysel. Ak je Boh nad štátom, nemôže štát určovať, do akej miery môžu jednotlivci Boha poslúchať.

Taktiež je dôležité všimnúť si, že dôsledné rozobratie otázky výhrady vo svedomí nás privádza k záveru, že štát nemá tolerovať akékoľvek svedomie. Ľudia sa totiž na svoje svedomie odvolávajú aj keď konajú presný opak toho, čo svedomie káže inému. Svedomie môže byť

tolerované len na svojej základnej východiskovej úrovni, to znamená, že štát je pred Bohom povinný tolerovať u jednotlivcov to, že chcú konať v prospech druhých. Tu sa však tolerancia štátu skončiť nesmie. Ak je štát zaväzovaný Bohom ku konaniu a rešpektovaniu skutočného a Bohom chceného dobra, potom štát bez najmenších výhrad musí tolerovať konanie v súlade s morálnym učením pravého náboženstva.

Je úlohou každého jednotlivca, ale aj poctivého vedeckého výskumu zistiť, ktoré náboženstvo to je.[17] Je nevyhnutné, aby sa veda vyslobodila z pút naturalistického svetonázoru, ktorý jej nedovolí vnímať otázky Boha a náboženstva ako predmet vedy a začala objavovať svet naozaj taký, aký je.

Zoznam použitej literatúry:

BLACK, Henry Campbell M. A. a kol.: *Blackův právnický slovník, první svazek.* 6. vyd., Praha: Victoria publishing a.s., 1993.

DOHOVOR O OCHRANE ĽUDSKÝCH PRÁV A ZÁKLADNÝCH SLOBÔD in : http://www.echr.coe.int/NR/rdonlyres/5989ED6B-D455-48DE-A143-4F7491582C98/0/SlovakianSlovaque.pdf. (2.3.2010).

LEWIS, C.S. v knihe *Zničení člověka.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998.

MEDZINÁRODNÝ PAKT O OBČIANSKYCH A POLITICKÝCH PRÁVACH in : http://www.snslp.sk/index.php/lang-sk/ine-pravne-predpisy-sr/75-medzinarodny-pakt-o-obcianskych-a-politickych-pravach.html. (2.3.2010).

MORAVČÍKOVÁ, M.: Otázky hodnôt, cirkevná politika a spoločensko-politické dimenzie neprijatia zmlúv o práve uplatňovať výhrady vo svedomí v Slovenskej republike v roku 2006. In : MORAVČÍKOVÁ, M. (ed.): *Výhrada vo svedomí, conscientious objection.* Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2007.

PALOČKO, Š.: *Katolícka Cirkev ako prostriedok záchrany ľudí.* Prešov : Petra, 2007.

ŠMID, M.: K podstate a zmyslu slobody svedomia a slobody náboženstva: K článku 7 Základnej zmluvy medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou o práve uplatňovať výhrady vo svedomí a Dohody medzi Slovenskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami o práve uplatňovať výhrady vo svedomí. In : MORAVČÍKOVÁ, M. (ed.): *Výhrada vo svedomí, conscientious objectio.* Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2007.

[17] V tejto súvislosti odporúčame publikáciu PALOČKO, Š.: *Katolícka Cirkev ako prostriedok záchrany ľudí.* Prešov : Petra, 2007.

ÚSTAVA SLOVENSKEJ REPUBLIKY in : http://www-8.vlada.gov.sk/ndex .php?ID=1013. (2.3.2010).
VŠEOBECNÁ DEKLARÁCIA ĽUDSKÝCH PRÁV in : http://www.vop.gov. sk/ochrana_prav/legislativa/deklaracia/. (2.3.2010).

Náboženská otázka vo výchove a vzdelávaní v Apoštolskej administratúre Mukačevskej eparchie na Slovensku (1939 – 1950)

MONIKA SLODIČKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta

Resumé: *Greek Catholic Church in Slovakia has undergone in the postwar period since 1939 many problems, which in 1950 resulted in the forced closure of the Church by the communist regime and gradually encroach into the educational process at schools. The situation of education and teaching religious education in Mukachevo Eparchy of Slovakia in the years 1939 – 1950 is far less processed and made available only in the regional archive, so the ambition of this paper is to outline the issues in the region and highlight the state intervention in the educative in that period. The specificity of this period must be seen in the historical context of the country, but also the Central Area, as this was a period marked by World War II.*

Key words: *Religious education. Greek-catholic Church in Slovakia. Apostolic administrature of Mukačev eparchy. Bishop P. P. Gojdič.*

Historické súvislosti

Zánik Československa a vznik Slovenskej republiky priniesol veľa nových zmien do organizácie Gréckokatolíckej cirkvi na území Slovenska. Zmeny sa dotkli Prešovskej a Mukačevskej eparchie, prostredníctvom ktorých boli spravovaní gréckokatolíci v Československu. Následkom Viedenskej arbitráže z 2. novembra 1938 muselo Československo odstúpiť časť územia Slovenska Poľsku a Maďarsku. V prospech Maďarska pripadla časť Podkarpatskej Rusi. Tieto zmeny hraníc postihli najviac Mukačevskú eparchiu, pretože mesto Užhorod, kde sídlil mukačevský biskup, ako aj väčšia časť farností Mukačevskej eparchie pripadla Maďarsku. Zostávajúcu časť Mukačevskej eparchie, nachádzajúcu sa v „okyptenej" Československej republike na území Podkarpatskej Rusi a východnom Slovensku, spravoval Svätou stolicou poverený apoštolský administrátor ThDr. Dionýz Nyarády, križevacký biskup, so sídlom v Chuste na

Podkarpatskej Rusi, no táto apoštolská administratúra mala krátke trvanie, pretože 14. marca 1939 bola vyhlásená Slovenská republika a medzi novovzniknutým štátom a Maďarskom došlo k vojnovému konfliktu, ktorý vyústil do ďalších vojnových zmien v prospech Maďarska. Skoro celé územie Mukačevskej eparchie sa znovu ocitlo v rámci jedného štátneho útvaru – Maďarska.[1]

Keď Maďari po 15. marci 1939 vojensky okupovali celú Podkarpatskú Rus a časť východného Slovenska (Sobrance a okolie smerom na západ), tá časť Mukačevskej eparchie na východnom Slovensku bola daná pod dočasnú správu ako samostatná časť, *sui iuris* (svojprávna), gréckokatolíckemu biskupovi, apoštolskému administrátorovi v Prešove, Pavlovi Gojdičovi, ako *Administratura apostolica munkačensis* (Apoštolská administratúra mukačevská), zriadená na pokyn Posvätnej Kongregácie pre východné cirkvi. V období po oslobodení Užhorodu spod nadvlády Maďarov (18.10.1944), až po dobu začlenenia Podkarpatskej Rusi do Sovietskeho zväzu zmluvou z 29.06.1945 (*de facto* 8 mesiacov) bola celá Mukačevská eparchia pod správou biskupa v Užhorode – ThDr. Teodora Romžu. Potom, čo vláda ČSR odstúpila Podkarpatskú Rus Sovietom, časť Mukačevskej eparchie na Slovensku *via facti* bez akéhokoľvek dekrétu Apoštolskej stolice znovu prešla pod správu gréckokatolíckeho eparchu v Prešove, opäť ako samostatná časť, *sui iuris* (svojprávna), a nie ako časť Prešovskej eparchie. Generálnym vikárom farností Mukačevskej eparchie, ktoré ostali na Slovensku (v rokoch 1938 – 1944 ich bolo 47 a v rokoch 1944 – 1950 celkovo 75), bol prelát Anton Tink, veľpropošt, arcidekan a farár v Rakovci nad Ondavou v okrese Michalovce.[2]

Cirkevné ľudové a meštianske školy

Obdobie rokov 1939 – 1945 je v európskom i svetovom meradle poznačené druhou svetovou vojnou. Vojnové udalosti sa dotýkali aj Slovenska, no po boku vyhrávajúceho spojenca sa mohlo žiť i tvoriť. Štátnu politiku v tomto období tvorila činnosť Ministerstva školstva a národnej osvety (MŠANO), ktoré bolo zainteresované na legislatívnom riešení činnosti školských inštitúcií. Pojednávalo o zameraní základných, stredných a vysokých škôl podliehajúcich jeho správe. V prvej fáze schvaľovania nových zákonov špecifikovalo úlohu strednej školy, až neskôr sa zaoberalo fungovaním základných a vysokých škôl, či učiteľ-

[1] Porov.: BORZA, P.: Biskup P. P. Gojdič a Gréckokatolícka cirkev v období Slovenskej republiky (1939 – 1945). In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IV*: Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie Banská Bystrica 14. – 15. apríla 2005. Banská Bystrica : UMB, Katedra histórie Fakulty humanitných vied a Ústav vedy a výskumu, 2005, s. 271.

[2] Porov.: ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, 1999, s. 63 – 64.

ských akadémií. Štát preferoval školstvo s cirkevným zriaďovateľom, finančne podporoval učiteľov na štátnych i neštátnych školách.[3]

Výkaz cirkevných škôl gréckokatolíckeho vikariátu mukačevskej diecézy pre Slovensko z roku 1939 udáva 5 dekanátov s týmito gréckokatolíckymi cirkevnými školami:

1. Dekanát Michalovce – Topoľany (dvojtriedna škola), Petrovce (jednotriedna škola), Nacina Ves (jednotriedna škola spoločná s rímskokatolíkmi), Strážske (jednotriedna škola), Poša (jednotriedna škola), Pusté Čemerné (jednotriedna škola), Lesné (jednotriedna škola), Rakovce nad Ondavou (trojtriedna škola), Suché (dvojtriedna škola);

2. Dekanát Trhovište – Falkušovce (trojtriedna škola), Markovce (jednotriedna škola), Petrikovce (dvojtriedna škola), Slavkovce (jednotriedna škola), Dúbravka (trojtriedna škola), Šamudovce (jednotriedna škola), Laškovce (jednotriedna škola), Trhovište (dvojtriedna škola);

3. Dekanát Stanča – Stanča (jednotriedna škola), Úpor (jednotriedna škola), Uhorský Žipov (jednotriedna škola), Kerestur [Zemplínska Teplica] (jednotriedna škola), Veľký Ruskov (dvojtriedna škola), Lastovce (jednotriedna škola), Veľaty (jednotriedna škola);

4. Dekanát Vinné – Krašok (jednotriedna škola), Úbrež (jednotriedna škola);

5. *Dekanát Sečovce – Sačurov (trojtriedna škola), Bačkov (dvojtriedna škola), Dargov (jednotriedna škola), Banské (dvojtriedna škola), Cabov (dvojtriedna škola), Sečovská Polianka (dvojtriedna škola), Dávidov (jednotriedna škola), Sečovce (jednotriedna škola), Dvorianky (jednotriedna škola), Stankovce (jednotriedna škola), Vojčice (trojtriedna škola).*[4]

Zámerom ministerstva bolo okrem iného zlúčiť niekoľko škôl v jednom obvode, vytvoriť školy vyššej organizačnej úrovne. Zo štyroch typov ľudových škôl 5 vytvoriť dva typy – primárne cirkevné a subsidiárne školy obecné. Touto reformou sa skvalitnila výučba na školách, pretože jednotriedny typ škôl neumožňoval dostatočne odborne rásť učiteľom, ani žiakom. Nedošlo k likvidácii, či k zlučovaniu tried, ale

[3] Porov.: NEUPAUER, F.: Školská politika v období Slovenskej republiky 1939 – 1945. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IV* : Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie Banská Bystrica 14. – 15. apríla 2005 Banská Bystrica : UMB, Katedra histórie Fakulty humanitných vied a Ústav vedy a výskumu, 2005, s. 74 – 75.

[4] *List Gréckokatolíckeho vikariátu diecézie mukačevskej pre Slovensko v Michalovciach Gréckokatolíckemu eparchiálnemu ordinariátu v Prešove zo dňa 5. mája 1939* o výkaze cirkevných škôl vikariátu eparchie mukačevskej v Michalovciach. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1939, sig. 15.

[5] Ľudová škola = základná škola v dnešnom ponímaní.

k rozdeleniu žiakov podľa vekového hľadiska a po ekonomickej stránke došlo k zníženiu „vecných výdavkov".[6]

K pretvoreniu štátnych ľudových škôl došlo v roku 1942 aj v meste Michalovce. MŠANO zaslalo vyjadrenie Gréckokatolíckemu biskupskému úradu v Prešove v znení: *„Vzhľadom na rozsiahlosť obce Michalovce, boli tam už dávnejšie zriadené štyri školské obvody (I., II., III., IV.), aby sa umožnila ľahšia školská dochádzka deťom. Pri pretvorení škôl podľa zákona 308/1940 Sl. z. MŠANO zamýšľa ponechať uvedené školské obvody i naďalej. Aby však v uvedených obvodoch neprišlo k zriadeniu dvoch nových škôl (gréckokatolíckej a rímskokatolíckej), zlúči deti gréckokatolíckeho náboženstva z I. a III. obvodu a zriadi pre ne samostatnú gréckokatolícku školu so 6 postupnými triedami a so 4 pobočkami. Pre deti rímskokatolíckeho náboženstva z I. a III. obvodu zriadi tiež samostatnú rímskokatolícku školu so 6 postupnými triedami a 5 pobočkami... Pre 34 detí evanjelického náboženstva augsburského vyznania a evanjelického reformovaného náboženstva zriadi sa samostatná jednotriedna škola evanjelická reformovaná a evanjelická augsburského vyznania..."*[7]

Pri pretváraní škôl došlo v niektorých prípadoch aj k nezákonným zásahom štátu v oblasti vierovyznania, ako tomu bolo napríklad v Parchovanoch pri Trebišove v roku 1942, kde doposiaľ fungovala päťtriedna rímskokatolícka ľudová škola. Biskup P. P. Gojdič požiadal dňa 5. júna 1942 MŠANO o utvorenie jednotriednej gréckokatolíckej ľudovej školy, nakoľko tam z celkového počtu 208 detí bolo 46 gréckokatolíckych. MŠANO žiadosti dňa 20. júna 1942 vyhovelo, no následne riaditeľstvo tejto školy predložilo menoslov 40 detí, ktorých rodičia vystúpili z gréckokatolíckej cirkvi a prestúpili do rímskokatolíckej cirkvi, pričom pri každom dieťati bol uvedený tzv. výmer Okresného úradu v Trebišove o vystúpení z gréckokatolíckej cirkvi, takže pretvorenie školy bolo dňa 31. augusta 1942 bezpredmetné. Prešovský biskup dňa 5. septembra 1942 upozornil MŠANO aj rímskokatolíckeho apoštolského administrátora v Prešove, že *„prestup z jedného rítu do druhého v rámci katolíckej cirkvi sa riadi internými predpismi katolíckej cirkvi, preto tieto výmery okresného súdu sú nezákonné a neprávoplatné"*.[8]

---

[6] Porov.: NEUPAUER, F.: Školská politika v období Slovenskej republiky 1939 – 1945. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IV* : Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie Banská Bystrica 14. – 15. apríla 2005. Banská Bystrica : UMB, Katedra histórie Fakulty humanitných vied a Ústav vedy a výskumu, 2005, s. 76.

[7] *List Ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave Gréckokatolíckemu biskupskému úradu v Prešove zo dňa 22. mája 1942* o pretvorení škôl v Michalovciach podľa zákona čís. 308/40. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1942, inv. č. 470, sig. 207.

[8] *Listy Ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave, Gréckokatolíckeho biskupského úradu v Prešove, Riaditeľstva rímskokatolíckej slovenskej ľudovej školy v Parchovanoch,*

Meštianska škola bola školou výberovou. Z celkového počtu žiakov ľudových škôl pokračovalo v štúdiu na meštianskej škole 38 %, na nižšom stupni gymnázia 7 % a väčšina žiakov pokračovala po ukončení piateho ročníka štúdiom vo vyšších ročníkoch ľudovej školy.[9] Informuje o tom aj nariadenie o zápise žiactva na gréckokatolíckej meštianskej škole v Prešove z roku 1941, v ktorom sa okrem iného píše, že *„do I. triedy sa prijímajú žiaci a žiačky, ktorí absolvovali 5. triedu ľudovej školy. Na základe prijímacej skúšky môžu sa prihlásiť do I. triedy aj žiaci a žiačky, ktorí absolvovali iba IV. triedu ľudovej školy, avšak najneskoršie do 31. decembra 1941 doplnia svoj 11. rok veku. Absolventi VI., VII. alebo VIII. triedy ľudovej školy môžu byť prijatí aj do vyšších tried na základe prijímacej skúšky.“*[10] Meštianska škola bola prípravnou školou pred štúdiom na vyššom gymnáziu.

Vyučovacie predmety a učebnice

Vyučovacie predmety sa veľmi nemenili. Medzi povinné predmety napr. na meštianskej škole patrili: náboženstvo, jazyk slovenský s náukou o písomnostiach, zemepis, dejepis s náukou o ústave, spoločenská náuka, spev, počty, merba a rysovanie, prírodopis (u chlapcov náuka o remeslách), písanie, kreslenie, písanie na stroji (u dievčat ručné práce), telesná náuka a jazyk nemecký. Na stredných školách sa zaviedli nové predmety, a to národné hospodárstvo a spoločenská výchova. Primárne postavenie zaujímala náboženská výchova, čo sa v podmienkach Slovenska z hľadiska historických a konfesionálnych dimenzií javí ako prirodzené. Avšak došlo k istým posunom aj v oblasti výučby tohto predmetu. Zákon č. 168/1939 Sl. z. hovoril: „na podklade náboženskom vychovávať žiaka za mravného a verného občana Slovenského štátu“, pričom zákon nevystupuje diskriminačne voči žiadnemu náboženstvu – kresťanskému či nekresťanskému, čo je tolerantné voči judaizmu[11], no

Rímskokatolíckej apoštolskej administratúry v Prešove, Okresného úradu v Trebišove, Gréckokatolíckeho farského úradu v Dvoriankach, Gréckokatolíckeho vikariátu diecézy mukačevskej pre Slovensko v Michalovciach... z júna – októbra 1942 o pretvorení päťtriednej rímskokatolíckej ľudovej školy v Parchovanoch na štvortriednu rímskokatolícku a jednotriednu gréckokatolícku. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1942, sig. 345.

[9] Porov.: NEUPAUER, F.: Školská politika v období Slovenskej republiky 1939 – 1945. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IV* : Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie Banská Bystrica 14. – 15. apríla 2005. Banská Bystrica : UMB, Katedra histórie Fakulty humanitných vied a Ústav vedy a výskumu, 2005, s. 76.

[10] *Koncept z roku 1941 o zápise žiactva na Gréckokatolíckej slovenskej meštianskej škole v Prešove.* – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1941, sig. 202.

[11] Porov.: SLIVKA, D.: Historický a kresťanský výklad Starého zákona. In: *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho Východu* : Zborník z vedeckej konferencie v Prešove 15. – 16. apríla 2008. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2008, s. 145.

zákon schvaľovaný o dva roky neskôr (teda 1941) nehovorí o nábožnestve ako takom, ale len o kresťanskom náboženstve. Náboženská výchova sa stala v zákonnej forme prioritnou, písala sa na prvé miesta v zákonoch i na vysvedčeniach, ale na hodinovej dotácii sa to neodrazilo, tá bola na úrovni telovýchovy – 2 hodiny týždenne (najväčšiu dotáciu mal slovenský jazyk, cudzí jazyk a matematika – 3 až 5 hodín týždenne).

Učebnice písané v českom jazyku boli pre nové pomery slovenského štátu nevhodné, preto dochádza k mohutnému publikovaniu nových školských učebníc. Významnú úlohu pri tom zohral Spolok profesorov Slovákov. Vydávaniu učebníc sa venovali rôzne nakladateľstvá na území celého Slovenska – Bratislava, Žilina, Martin, Ružomberok, Prešov, s rôznym konfesionálnym zázemím – Tranoscius v Liptovskom Mikuláši, Spolok svätého Vojtecha v Trnave.[12] Na hodinách náboženskej výchovy bolo v roku 1939 dovolené používať učebnice vydané Spolkom sv. Vojtecha v Trnave, ako o tom rozhodol Biskupský zbor Slovenska (Správy katolíckej školskej kancelárie roč. IX. z 20. apríla 1937 č. 4).[13]

Čo sa týka gréckokatolíckych katechizmov, tiež nastal pokus o zmenu jazyka z cyriliky, v akom boli doteraz písané, do slovenčiny. Ako prvý na tento problém upozornil o. Irenej Kondratovič, farár v Choňkovciach pri Užhorode (1922 – 1938), ktorý prišiel s návrhom, aby sa pre deti na dolnom Zemplíne pripravil slovenský katechizmus a sám zostavil nové učebnice – Katechizmus, Cirkevnú históriu a Liturgiku, ktoré boli v roku 1933 pripravené k aprobácii, no Školský referát MŠaNS ich odmietol, preto sa I. Kondratovič obrátil na Maticu slovenskú v Martine, ktorá sa k tomu postavila pozitívne. *Gréckokatolícky katechizmus pre ľudové školy a pre nižšie triedy stredných škôl* napokon vyšiel tlačou v roku 1937, imprimatur mu udelil mukačevský biskup, preto sa používal iba na školách Mukačevského biskupstva, od roku 1939 teda na školách Mukačevskej apoštolskej administratúry.

Prešovský biskupský ordinariát požiadal o preklad katechizmu kultúrny ústav Slovákov – Spolok sv. Vojtecha v Trnave, ktorý v roku 1943 pripravil elaborát pre rečovú jednotku všetkých cirkevnoslovanských modlitieb, podľa ktorého bol aj preložený slovenský katechizmus a odoslaný na posúdenie Slovenskej katolíckej akadémii v Bratislave. Po

[12] Porov.: NEUPAUER, F.: Školská politika v období Slovenskej republiky 1939 – 1945. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IV* : Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie Banská Bystrica 14. – 15. apríla 2005. Banská Bystrica : UMB, Katedra histórie Fakulty humanitných vied a Ústav vedy a výskumu, 2005, s. 80 – 82.

[13] *Tlačivo biskupského úradu pre cirkevný školský inšpektorát zo dňa 1. augusta 1939* o rozhodnutí Biskupského zboru Slovenska ohľadom používania učebníc na rímskokatolíckych a gréckokatolíckych ľudových školách. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1941, sig. 285.

jazykových úpravách prevedených univ. prof. Dr. Eugenom Palínyim bol *Gréckokatolícky katechizmus pre slovenské ľudové, meštianske a nižšie stredné školy* v septembri 1943 predložený MŠANO na konečnú aprobáciu, ktoré však vydanie neschválilo. Napokon vydalo *Katechizmus gréckokatolíckeho náboženstva pre prvý a druhý stupeň jednotnej školy* vydavateľstvo náboženského spolku slovenských gréckokatolíkov – Jednota sv. Cyrila a Metoda, no až v roku 1948, príčinou čoho bol koniec II. svetovej vojny a povojnová konsolidácia.[14]

Učitelia a učiteľský ústav

Činnosti učiteľov sa venovala v legislatívnom rámci veľká pozornosť. Zákazy a príkazy pedagogických pracovníkov upravoval zákon č. 244/1941 Sl. z. z 31. októbra 1941: „§ 32 – Učiteľ je povinný – okrem iných predpismi určených povinností – zúčastňovať sa činne v národných a náboženských spolkoch; § 35 – Učiteľ je povinný mať svoje bydlisko v obci, v ktorej je škola, alebo v školskom obvode, aby mohol presne plniť všetky služobné záväzky; § 37 – Nesmie mať zamestnanie, ktoré sa prieči vážnosti a dôstojnosti učiteľského povolania (podnikať, učiť súkromne žiakov vlastnej školy).“ Okrem toho vychovávať v duchu národnej jednoty a kresťanskej lásky. Podľa tohto zákona sa mohol stať učiteľom len slovenský štátny občan bezúhonného života. Nakoľko sa profesia učiteľa získavala v rámci stredoškolského vzdelávacieho procesu, v zákone sa nachádza nasledujúce ustanovenie: „Maloletého možno ustanoviť za učiteľa len s povolením jeho zákonitého zástupcu.“

Učitelia, hlásiaci sa k českej národnosti, boli pozbavení svojej činnosti. Ešte pred vznikom Slovenského štátu bola riešená otázka odchodu českých učiteľov považovaných za nositeľov nereligiózneho správania v slovenskom silne konfesionálnom prostredí. Celospoločenská mienka považovala totiž českého učiteľa za antikresťana. Zvlášť citlivo vnímalo tento problém obyvateľstvo dedín, kde došlo k sporom medzi najvyššími autoritami na dedinách: kňaz – učiteľ. Po odchode českých učiteľov Slovensko netrpelo nedostatkom pedagogických pracovníkov, nakoľko po viedenskej arbitráži stratili svoje učiteľské miesta učitelia pôsobiaci na južnom Slovensku. Nad činnosťou učiteľov v oblasti výchovy a vzdelávania bdeli orgány štátnej správy a inšpekčnú činnosť vykonávali „škôldozorné úrady“ v podobe vtedajších okresov, do ktorých kompetencie patrila starostlivosť o ľudové a meštianske školy, detské opatrovne, ústavy pre chybnú mládež a pomocné školy.[15]

[14] Porov.: CORANIČ, J.: Národnostná otázka v Gréckokatolíckom cirkevnom školstve na Slovensku v rokoch 1918 – 1938. In: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku* : Zborník z vedeckej konferencie Prešov 4. decembra 2007. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2007, s. 62 – 65.

[15] Porov.: NEUPAUER, F.: Školská politika v období Slovenskej republiky 1939 – 1945. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IV* : Zborník príspevkov

Pre slovenské gréckokatolícke obyvateľstvo bol počet slovenských učiteľov nedostatočný na všetkých typoch škôl, preto sa usilovala Slovenská liga zriadiť slovenský gréckokatolícky učiteľský ústav v Michalovciach, čomu najprv predchádzalo otvorenie slovenskej pobočky pri učiteľskom ústave v Prešove v roku 1937.[16] Úlohou takéhoto ústavu bolo pripraviť učiteľov pre cirkevné školy, aby v školách neučili iba kňazi, ktorí boli často zaneprázdnení.[17] Na Gréckokatolíckej učiteľskej akadémii pre učiteľov Slovákov v Michalovciach pôsobil od roku 1939 napr. gréckokatolícky kňaz Ján Šramka ako profesor náboženstva a cirkevného spevu.[18]

Do všetkých záležitostí učiteľského ústavu zasahoval štát. Ak chcel napr. biskup P. P. Gojdič v školskom roku 1940/1941 urobiť zmeny ohľadom svätenia sviatkov na Štátnom gréckokatolíckom ústave v Michalovciach, musel najprv o to písomne požiadať MŠANO a potrebnosť zmeny zdôvodniť – aby nielen v nedeľu, ale aj v gréckokatolícke sviatky mohli navštevovať budúci gréckokatolícki učitelia a kantori bohoslužby.[19] MŠANO Gréckokatolíckemu ordinariátu v Prešove odpovedalo: *„Ministerstvo školstva a národnej osvety žiada, aby gréckokatolícky biskupský ordinariát v Prešove predložil tunajšiemu úradu presný zoznam sviatkov, o ktoré ide, potom sa rozhodne o veci meritórne.“*[20] Avšak po predložení gréckokatolíckych sviatkov podľa juliánskeho kalendára MŠANO žiadosti nevyhovelo, ale upravilo „dni prázdna“ svojím spôsobom tak, že ku gréckokatolíckym sviatkom pribralo rímskokatolícke sviatky a pamätné dni (Štátny sviatok 14. III. a Sviatok práce 1. V.), pričom zrušilo polročné prázdniny a 3 riaditeľské dni na danom ústave.[21]

---

z medzinárodnej vedeckej konferencie Banská Bystrica 14. – 15. apríla 2005. Banská Bystrica : UMB, Katedra histórie Fakulty humanitných vied a Ústav vedy a výskumu, 2005, s. 83 – 86.

[16] Porov.: CORANIČ, J.: Národnostná otázka v Gréckokatolíckom cirkevnom školstve na Slovensku v rokoch 1918 – 1938. In: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku* : Zborník z vedeckej konferencie Prešov 4. decembra 2007. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2007, s. 66.

[17] Porov.: PETRO, M.: Cirkevné školstvo v Prešovskej eparchii do roku 1989. In: *Katechetika – Historie – Teologie V: Katecheze a pastorace: Formování identity v mediálním světe.* Józef Szymeczek (ed.) Ostrava : Katedra společenských věd, oddělení křesťanské výchovy Pedagogické fakulty Ostravské univerzity, 2008, s. 235.

[18] Porov.: BABJAK SJ, J.: *Zostali verní 5.* Košice : Slovo, 1999, s. 100 – 104.

[19] *Žiadosť biskupa P. P. Gojdiča Ministerstvu školstva a národnej osvety zo dňa 13. 8. 1940* o povinné svätenie gréckokatolíckych sviatkov na štátnom gréckokatolíckom učiteľskom ústave v Michalovciach. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1940, sig. 291.

[20] *List Ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave Gréckokatolíckemu biskupskému ordinariátu v Prešove zo dňa 30. 8. 1940* ohľadom svätenia sviatkov podľa juliánskeho kalendára na Štátnom slovenskom učiteľskom ústave gréckokatolíckom v Michalovciach. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1940, sig. 291.

[21] *Odpoveď Ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave Gréckokatolíckemu biskupskému ordinariátu v Prešove zo dňa 23. 9. 1940* ohľadom svätenia sviatkov podľa

Poštátnenie škôl

Nariadením Slovenskej národnej rady (SNR) zo dňa 6. septembra 1944, č. 5, resp. zo dňa 16. mája 1945, čís. 34 Zb. n. SNR boli poštátnené všetky cirkevné školy na Slovensku. V školskom roku 1945/1946 dostali teda doterajšie cirkevné ľudové školy názov štátne ľudové školy, ako to dosvedčujú aj napr. vyhlásenia Školského inšpektorátu v Trebišove ohľadom trojtriednej Štátnej ľudovej školy vo Veľkej Toroni (dnešná Veľká Tŕňa), zlúčenej z bývalej jednotriednej štátnej, jednotriednej gréckokatolíckej a jednotriednej evanjelickej reformovanej ľudovej školy; Štátnej ľudovej školy v Garani (dnešná Hraň), zlúčenej z bývalej dvojtriednej rímskokatolíckej, jednotriednej gréckokatolíckej a dvojtriednej evanjelickej reformovanej ľudovej školy (ktorej vyučovací jazyk bol maďarský) a za vyučovací jazyk zlúčených škôl sa určil jazyk slovenský; ďalej šesťtriednej Štátnej ľudovej školy v Cejkove, zlúčenej z bývalej štvortriednej rímskokatolíckej a dvojtriednej gréckokatolíckej školy a tiež Štátnej ľudovej školy v Kašove, utvorenej z bývalej gréckokatolíckej ľudovej školy.[22]

Aj keď sa od septembra 1945 poštátnili všetky cirkevné školy, predsa biskup P. P. Gojdič neprestal duchovne povzbudzovať študujúcu mládež, ako o tom svedčí aj jeho list zaslaný v roku 1948 na Gréckokatolícky farský úrad v Bratislave, kde sa takto prihovára k študujúcej mládeži: *„Vy ste našou budúcnosťou. Aká mládež, taká budúcnosť, zvlášť, aká je vysokoškolská mládež, také je budúce vzdelanie a po uplynutí niekoľkých rokov prejde správa o osud našej pospolitosti do vašich rúk. Náš ľud už mnoho trpel, mal rozličných vodcov, aj sklamal sa niekoľko ráz v nich. Konečne keby už nadišiel čas, aby spoločnosť ľudská dostala takých vedúcich činiteľov, akých by som si prial vidieť. Vedúci činitelia majú byť dokonalými ľuďmi, má byť každý celým človekom. A celým človekom je ten, kto okrem tela uzná i dušu, – kto okrem národnosti uzná i náboženstvo – okrem dočasnosti uznáva i večnosť – mimo štát uznáva i Cirkev – pri vede uznáva i morálku. My máme mať dve krídla. Jedno krídlo tuzemské a druhé nadprirodzené. Keď jedno krídlo chýba, stávame sa mrzákmi! Žiaľ, koľko takých mrzákov chodí po svete! Vedúci činitelia majú sa postarať o zvýšenie kultúrnej úrovne nášho ľudu. A preto majú sa sami najprv povzniesť, zdvihnúť sa na žiaducu výšku. Za týmto účelom i študujete, aby ste mnoho zdravého a užitočného priniesli v prospech kultúrneho povznesenia ľudu. V tom ukážete svoj charakter, a ako taký budete medzi prvými vždy a všade, za každých okolností.*

---

juliánskeho kalendára na Štátnom slovenskom učiteľskom ústave pre gréckokatolíkov v Michalovciach. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1940, sig. 291.

[22] *List s prílohami Školského inšpektorátu v Trebišove Gréckokatolíckemu biskupskému úradu v Prešove zo dňa 23. 8. 1945* o poštátnení národných škôl. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1940, inv. č. 473, sig. 176.

Drahá naša mládež, ty nádej naša. Teraz máš príležitosť, akej podobnú už v živote nebudeš mať, aby si sa obohatila duchovnými cennosťami, a po niekoľkých rokoch stala sa žriedlom vedomostí. Ale samotná kultúra a náuka nestačí. Vo svete je toľko rozumu! Toľko vedomostí, množstvo škôl rozličného typu, veľa pedagógov, a predsa mnoho zloby, hriechu a nešťastia! Prečo? Preto, lebo k náuke je potrebné svedomie, k vede je nutná i morálka, žiaduce je byť čestným, nutné je byť – jednoducho povedané – dobrým. K tomu vám dopomôže náboženstvo so svojimi prostriedkami: predsavzatiami, kázňami, spolkami, krúžkami, čítaním, svoju dušu posilňujúcimi bohoslužbami, zvlášť sv. omšou, svätou spoveďou, ktorá je zvrchovaným prostriedkom výchovy mládeže...".[23]

Aj takýto spôsob nábožensko-edukačného vedenia zo strany biskupa P. P. Gojdiča[24] bol v ťažkých časoch doby veľmi účinný. U biskupa Gojdiča bol badateľný silný záujem o výchovu a vzdelanie gréckokatolíckych detí – zakladal a podporoval mnohé školy a internáty.[25] Za duchovné povzbudenia boli gréckokatolícki pedagógovia, ale aj žiaci biskupovi Pavlovi povďační, a to aj v oblastiach mukačevkej eparchie. Ešte pred rokom 1945 svedčia o tom ďakovné pozdravy zo strany pedagógov – napr. učiteľstvo trebišovského okresu zaslalo v roku 1941 z pracovnej porady a valného zhromaždenia krajinského katolíckeho spolku učiteľov pozdrav a prejav oddanosti biskupovej osobe vo forme telegramu, pričom mu ďakovali za povznesenie náboženského ducha medzi ľudom a súčasne učiteľstvom[26]; v roku 1942 bola zaslaná Gréckokatolíckemu biskupskému ordinariátu v Prešove zbierka „na misie", zozbieraná gréckokatolíckymi žiakmi ľudovej a meštianskej školy v Sečovciach. Nad touto horlivosťou prejavil biskup P. P. Gojdič úprimnú radosť a vďaku.[27]

Nemali by sme zabúdať na to, že *„tak ako v minulom storočí človeka ohrozoval nacizmus a komunizmus, teraz ho ohrozuje neprirodzené*

---

[23] *List J. E. Pavla študujúcej mládeži.* In: *Slovo episkopa Gojdiča*. Ján Birčák (ed.) Prešov : Lana, 2004, s. 175 – 177.

[24] Porov.: SLODIČKA, A.: Svjaščenomučeník Pavol Gojdič (1888 – 1960), prešovský biskup, učiteľ katolíckej viery. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby* : Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie v Prešove 4. – 5. októbra 2007. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2007, s. 77.

[25] Porov.: ŠTURÁK, P.: Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM a jeho činnosť v období rokov 1927 – 1960. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby* : Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie v Prešove 4. – 5. októbra 2007. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2007, s. 14 – 15.

[26] *Telegram učiteľstva trebišovského okresu biskupovi Pavlovi Gojdičovi do Prešova z pracovnej porady a valného zhromaždenia krajinského katolíckeho spolku učiteľov* ako prejav oddanosti. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1941, sig. 224.

[27] *List gréckokatolíckeho kaplána – katechétu Antona Havrilu v Sečovciach Gréckokatolíckemu biskupskému ordinariátu v Prešove zo dňa 4. 11. 1942 a následná odpoveď biskupa P. Gojdiča zo dňa 6. 11. 1942* ohľadom zbierky na misie od gréckokatolíckych žiakov ľudovej a meštianskej školy v Sečovciach. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1942, inv. č. 470, sig. 519.

zasahovanie do rodiny, jej rozbíjanie rôznymi formami", ako sa o tom vyjadril vladyka Ján Babjak SJ v závere svätej liturgie na slávnosti v Ruských Pekľanoch – rodisku blahoslaveného P. P. Gojdiča OSBM dňa 16. júla 2006.[28] Je potrebné si uvedomiť, tak ako to chápal aj biskup P. P. Gojdič vo svojej dobe, že vo výchove ide o formovanie celej osobnosti, zvlášť v náboženskej výchove a učiteľ má pripraviť dobrých ľudí pre život.[29] V tomto duchu by sme mali pokračovať aj v súčasnosti, keď už štát nezasahuje do oblasti náboženskej edukácie a spoločenský systém umožňuje plnohodnotný rozvoj osobnosti pedagóga.

Zoznam použitej literatúry:

BABJAK SJ, J.: *Zostali verní 5.* Košice : Slovo, 1999, 127 s. ISNM 80-85291-72-X.

BORZA, P.: Biskup P. P. Gojdič a Gréckokatolícka cirkev v období Slovenskej republiky (1939 – 1945). In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IV* : Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie v Banskej Bystrici 14. – 15. apríla 2005. Banská Bystrica : UMB, Katedra histórie Fakulty humanitných vied a Ústav vedy a výskumu, 2005, 480 s. ISBN 80-8083-147-5.

CORANIČ, J.: Národnostná otázka v Gréckokatolíckom cirkevnom školstve na Slovensku v rokoch 1918 – 1938. In: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku I* : Zborník z vedeckej konferencie v Prešove 4. decembra 2007. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2007, 112 s. ISBN 978-80-8068-728-1.

Koncept z roku 1941 o zápise žiactva na Gréckokatolíckej slovenskej meštianskej škole v Prešove. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1941, sig. 202.

List gréckokatolíckeho kaplána – katechétu Antona Havrilu v Sečovciach Gréckokatolíckemu biskupskému ordinariátu v Prešove zo dňa 4. 11. 1942 a následná odpoveď biskupa P. Gojdiča zo dňa 6. 11. 1942 ohľadom zbierky na misie od gréckokatolíckych žiakov ľudovej a meštianskej školy v Sečovciach. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1942, inv. č. 470, sig. 519.

List Gréckokatolíckeho vikariátu diecézie mukačevskej pre Slovensko v Michalovciach Gréckokatolíckemu eparchiálnemu ordinariátu v Prešove zo dňa 5. mája 1039 o výkaze cirkevných škôl vikariátu

[28] Porov.: PETRÍK, L.: *Očami hovorcu: Päť rokov biskupskej služby vladyku Jána Babjaka SJ 2. diel.* Prešov : Petra, 2008, s. 54.

[29] Porov.: SLODIČKA, A.: *Sexuálna výchova v procese výučby náboženskej výchovy.* Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2004, s. 47.

eparchie mukačevskej v Michalovciach. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1939, sig. 15.

List J. E. Pavla študujúcej mládeži. In: *Slovo episkopa Gojdiča*. Ján Birčák (ed.) Prešov : Lana, 2004, 264 s. ISBN 80-969053-5-X.

List Ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave Gréckokatolíckemu biskupskému ordinariátu v Prešove zo dňa 30. 8. 1940 ohľadom svätenia sviatkov podľa juliánskeho kalendára na Štátnom slovenskom učiteľskom ústave gréckokatolíckom v Michalovciach. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1940, sig. 291.

List Ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave Gréckokatolíckemu biskupskému úradu v Prešove zo dňa 22. mája 1942 o pretvorení škôl v Michalovciach podľa zákona čís. 308/40. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1942, inv. č. 470, sig. 207.

List s prílohami Školského inšpektorátu v Trebišove Gréckokatolíckemu biskupskému úradu v Prešove zo dňa 23. 8. 1945 o poštátnení národných škôl. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1940, inv. č. 473, sig. 176.

Listy Ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave, Gréckokatolíckeho biskupského úradu v Prešove, Riaditeľstva rímskokatolíckej slovenskej ľudovej školy v Parchovanoch, Rímskokatolíckej apoštolskej administratúry v Prešove, Okresného úradu v Trebišove, Gréckokatolíckeho farského úradu v Dvoriankach, Gréckokatolíckeho vikariátu diecézy mukačevskej pre Slovensko v Michalovciach... z júna – októbra 1942 o pretvorení päťtriednej rímskokatolíckej ľudovej školy v Parchovanoch na štvortriednu rímskokatolícku a jednotriednu gréckokatolícku ľudovú školu. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1942, sig. 345.

NEUPAUER, F.: Školská politika v období Slovenskej republiky 1939 – 1945. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IV* : Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie v Banskej Bystrici 14. – 15. apríla 2005. Banská Bystrica : UMB, Katedra histórie Fakulty humanitných vied a Ústav vedy a výskumu, 2005, 480 s. ISBN 80-8083-147-5.

Odpoveď Ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave Gréckokatolíckemu biskupskému ordinariátu v Prešove zo dňa 23. 9. 1940 ohľadom svätenia sviatkov podľa juliánskeho kalendára na Štátnom slovenskom učiteľskom ústave pre gréckokatolíkov v Michalovciach. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1940, sig. 291.

PETRÍK, Ľ.: *Očami hovorcu: Päť rokov biskupskej služby vladyku Jána Babjaka SJ 2. diel*. Prešov : Petra, 2008, 318 s. ISBN 978-80-8099-026-8.

PETRO, M.: Cirkevné školstvo v Prešovskej eparchii do roku 1989. In: *Katechetika – Historie – Teologie V: Katecheze a pastorace: Formo-*

vání identity v mediálním světe. Józef Szymeczek (ed.) Ostrava : Katedra společenských věd, oddělení křesťanské výchovy Pedagogické fakulty Ostravské univerzity, 2008, 288 s. ISBN 978-80-7368-537-9.

SLIVKA, D.: Historický a kresťanský výklad Starého zákona. In: *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho Východu* : Zborník z vedeckej konferencie v Prešove 15. – 16. apríla 2008. Mária Kardis – Daniel Slivka (Eds.). Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2008, 273 s. ISBN 978-80-8068-880-6.

SLODIČKA, A.: *Sexuálna výchova v procese výučby náboženskej výchovy.* Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2004, 124 s. ISBN 80-89039-94-4.

SLODIČKA, A.: Svjaščenomučeník Pavol Gojdič (1888 – 1960), prešovský biskup, učiteľ katolíckej viery. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby* : Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie v Prešove 4. – 5. októbra 2007. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2007, 235 s. ISBN 978-80-8068-679-6.

ŠTURÁK, P.: Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM a jeho činnosť v období rokov 1927 – 1960. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby* : Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie v Prešove 4. – 5. októbra 2007. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2007, 235 s. ISBN 978-80-8068-679-6.

ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov : Petra, 1999, 199 s. ISBN 80-967975-4-9.

Telegram učiteľstva trebišovského okresu biskupovi Pavlovi Gojdičovi do Prešova z pracovnej porady a valného zhromaždenia krajinského katolíckeho spolku učiteľov ako prejav oddanosti. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1941, sig. 224.

Tlačivo biskupského úradu pre cirkevný školský inšpektorát zo dňa 1. augusta 1939 o rozhodnutí Biskupského zboru Slovenska ohľadom používania učebníc na rímskokatolíckych a gréckokatolíckych ľudových školách. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1941, sig. 285.

Žiadosť biskupa P. P. Gojdiča Ministerstvu školstva a národnej osvety zo dňa 13. 8. 1940 o povinné sviatenie gréckokatolíckych sviatkov na štátnom gréckokatolíckom učiteľskom ústave v Michalovciach. – Archív Arcibiskupského úradu v Prešove. GKB – GKVM 1940, sig. 291.

Horizont predporozumenia ako hermeneutický princíp u Hansa Georga Gadamera

RADOVAN ŠOLTÉS
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Abstract: *Hans Georg Gadamer belonged to important persons of philosophic hermeneutics of 20th century. His contribution was in his pointing out the fact, that it is not possible to divide our cognition from language-historic scope of the world, in which we occur. According to Gadamer our understanding of reality has essentially historic character. We always bring with us our horizon of meaning. We always begin from certain concrete starting-point, which conditions the result of cognition process. Our reading of historical texts and events thus cannot be divided from our inherence, it means from this, what we are able to see in them or what we want to see in them pursuant to meaning.*

Key words: *H. G. Gadamer. Hermeneutics. Language. Interpretation. Horizon of meaning. Tradition.*

Hermeneutika a antropologické limity

Hermeneutika vznikla ako dôležitá odnož fenomenológie v oblasti teórie poznania. Od čias Kanta a jeho „kopernikovského obratu" sa kľúčovou témou teórie poznania stáva otázka o *podmienkach a možnostiach ľudského poznania*. Tento *obrat k subjektu* na jednej strane zatriasol teóriami o objektívnosti ľudského poznania, avšak na strane druhej poukázal na dôležité aspekty, ktoré nemôžeme obísť, ak sa chceme zaoberať problematikou poznania a pravdy. Už Kant, naväzujúc na Huma, poukázal na skutočnosť, že ľudské poznanie je podmienené *apriórnymi formami nazerania* a *spôsobom rozvažovania*. Priestor, čas a kategórie vytvárajú hranie, za ktoré sa nemôžeme dostať objektívnym rozumovým poznaním. Takto Kant nastolil diskusiu o našich limitoch, ktoré musíme brať vážne.

Tieto hranice môžeme odvodiť aj z antropologickej štruktúry človeka a jeho vzťahu k svetu. Ukazuje sa, že naša skúsenosť so svetom je

podmienkou nášho vedomia a sebavedomia. Pretože nejde len o svet materiálny, ale predovšetkým o svet personálny[1], zohľadňujeme pri hraniciach dve základne skutočnosti, ku ktorým patrí vedomie našej fyzickej prítomnosti a trvania vo svete a jazykový prístup, ktorým svetu rozumieme. „Predovšetkým ide o dejinnosť nášho bytia na svete, ktorá sa prejavuje v našom jazyku.“[2]

Pod *dejinnosťou* môžeme rozumieť schopnosť slobody, ktorou sa človek vo vedomí svojej prítomnosti rozvrhuje do budúcnosti na základe reflexívneho poznania vlastnej minulosti. Táto trojitá dejinná štruktúra, zahŕňajúca minulosť, prítomnosť a budúcnosť odkazuje na podstatný prvok ľudskej osoby, ktorým je sloboda prejavujúca sa v odstupe od prírodnej determinácie. Ako zdôrazňuje Max Scheler, človek je bytosť, ktorá „nie je viazaná pudmi a prostredím, ale je slobodná od prostredia a je *otvorená svetu*“ [3]

Táto otvorenosť nemá prírodný charakter, pretože by sme sa ešte stále nevymanili zo zajatia prírodnej kauzality. Je to prejav vnútornej slobody schopnej povedať „nie“, ktorá nie je zakorenená v telesnej prirodzenosti, ale tvorí dialektickú jednotu s myslením človeka. Toto nazývame schopnosťou *reflexie*.

Pri hlbšej úvahe sa však otvárajú otázky o veľkosti a kvalite našej slobody. Je naša sloboda nepodmienená? Virtuálne by sme mohli povedať „áno“, ale reálna skutočnosť poukazuje na mnohé limity, ktoré našu slobodu podmieňujú a formujú. Je to *konkrétna sloboda* vychádzajúca z antropologických konštánt, z ktorých človek nemôže vystúpiť. Ide predovšetkým o sociálnu dimenziu, ktorá podmieňuje naše myslenie, chápanie a z toho vyplývajúce rozhodovanie. Ako píše Coreth: „Do vzťahu k svetu a do rozumenia svetu vrastáme len osobným vzťahom k druhým ľuďom. Len ním získavame ľudský svet. [...] Mnohé z toho, čo sme poznali od druhých ľudí – od prvého poučenia dieťaťa cez školu a štúdium až po informácie masových médií –, prechádza neproblematicky do nášho poznania a spoluurčuje náš vlastný svet. A tento svet sa neustále tvorí v spoločenstve skúsenosti, v stálej výmene názorov, poznatkov a hodnotení.“[4] To všetko formuje naše chápanie sveta a seba a takto sa spolupodieľa na formovaní a vytváraní kultúry, tradície, svetonázoru.

Ukazuje sa teda, že človek je človekom slobodným a otvoreným, ale vždy v konkrétnej kultúre, ktorá slobodu a otvorenosť determinuje. Napriek tomu to nie je statický spôsob prežívania, ale dynamická skutočnosť, pretože tento náš svet „nielen pasívne prijímame, ale si ho

[1] Porov. CORETH, E.: *Co je člověk?*. Praha : Zvon, 1996, s. 55.
[2] ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*. Praha, 1987, s. 53.
[3] SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha : Academia, 1968, s. 67.
[4] CORETH, E.: *Co je člověk?*, s. 55-56.

i aktívne osvojujeme a ďalej pretvárame“[5]. Nemôžeme sa však odtrhnúť od vlastných koreňov.

S touto kultúrne-spoločenskou podmienenosťou súvisí aj ďalší dôležitý fenomén, ktorým je naše *jazykové chápanie sveta*. Našu dejinnosť prežívame vždy v jazyku. To znamená, že prístup človeka k svetu presahuje pudovo-prírodnú skúsenosť, pretože si ju uvedomuje a dokáže zachytiť v pojmovom a usudzujúcom myslení. Preto neexistuje žiadny ľudský svet porozumenia bez jazyka. Vzťah medzi *Ja* a svetom je vždy vzťahom, ktorý je sprostredkovaný v jazyku. Jazykové porozumenie nie je len záležitosťou subjektu, ale aj výsledkom vplyvu okolitého sveta. Je výsledkom dialektickej jednoty medzi subjektom a svetom.

Počiatky objektívneho a jednoznačného chápania sveta siahajú k Aristotelovým *kategóriám*, ktorými človek vypovedá o svete skúsenosti. Pre Aristotela sú kategórie pojmové nástroje, ktorými odhaľujeme a pomenúvame svet našej skúsenosti a to cez *akcidenty*, v ktorých sa nám ukazuje každé súcno. Schopnosť abstrahovania od jednotlivých individuálnych vlastností privádza človeka k odhaľovaniu samotnej *podstaty* vecí. Kategórie nám pomáhajú túto abstrakciou získanú skúsenosť pretransformovať do všeobecných pojmov, s ktorými môžeme vstúpiť do dialógu s druhým človekom.

Podobne vníma kategórie Kant, pre ktorého sú to však len subjektívne, apriórne *formy rozvažovania*, ktoré nám pomáhajú vytvárať pojmy pre *fenomény*, ktoré pochádzajú z našej skúsenosti*: „Objektívna platnosť kategórií ako apriórnych pojmov vyplýva z toho, že len ony umožňujú skúsenosť [...], len prostredníctvom nich si možno vôbec myslieť nejaký predmet skúsenosti.“*[6] Bez zmyslovej skúsenosti však sú prázdne, rovnako ako aj zmyslové nazeranie by bolo bez pojmového aparátu kategórii slepé. Bez zmyslovosti by nebol našej mysli daný žiadny predmet, ako aj bez umu by sme žiadny predmet skúsenosti nemohli myslieť, teda racionálne uchopiť.[7] Dialektika rozvažovania a zmyslovej skúsenosti tak tvorí hranicu nášho poznania. Preto všeobecné pojmy nemôžu nič odhaliť z podstaty vecí, ktorá je ľudskému mysleniu v jazyku neprístupná. Kategórie hovoria len o tom, ako sa nám veci *javia*. Takto stoja Aristotelove kategórie medzi dvoma spolu hovoriacimi osobami a Kantove kategórie medzi človekom a „vecou o sebe“[8].

Z toho vyplýva, že sa nikdy nemôžeme povzniesť nad skúsenostne sprostredkovaný svet a zachytiť ho nepodmieneným, objektívnym jazykom. Nemôžeme hovoriť o akomsi *ideálnom jazyku*, ale vždy len o *konkrétnom jazyku*, ktorým hovoríme o svete skúsenosti. Ako upo-

[5] Porov. CORETH, E.: *Co je člověk?*, s. 58.
[6] KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava : Pravda, 1979, s. 122.
[7] Porov. KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 97.
[8] Porov. RÁDL, E.: *Dějiny filosofie – starověk a středověk*. Praha : Votobia, 1998, s. 202.

zorňuje Anzenbacher: „Nemôžeme objaviť ideálnu ríšu čistých významov, ktorá by mala nadčasovú a nadjazykovú platnosť nezávisle na určitých jazykoch. Všetky významy sú významy určitého jazyka.“[9] Náš jazyk je totiž vždy ovplyvnený naším *dejinným horizontom*, ktorý vytvára akési predporozumenie, rámec, v ktorom rozumieme svetu. Náš svet je odhaľovaný a chápaný v tomto konkrétnom jazyku. „Jazyk, ktorým nielen hovoríme s druhými, ale v ktorom takisto sami myslíme a chápeme, je totiž jazyk sformovaný v spoločenstve a odovzdávaný dejinami, sú v ňom sprostredkované určité formy myslenia, názory a predstavy, je v ňom uložená určitá duchovne kultúrna tradícia.“[10]

Dostávame sa k jadru samotného problému hermeneutiky. Hermeneutika stavia na skutočnosti, že každé poznanie predpokladá už *vopred daný horizont* akéhosi predporozumenia. Už vopred musím čosi vedieť o tom, čo poznávam. Bez takéhoto predporozumenia by nebola možná ani otázka človeka na to, čo nám je neznáme, ale čo chceme poznať viac. V tomto kontexte rozvíja svoju metafyzickú koncepciu aj Emerich Coreth, ktorý poukazuje na fenomén predporozumenia ako *možnosti aktu otázky ako takej*, cez ktorú odkazuje na netematické predporozumenie bytia.[11] Všetky ostatné poznatky, ktoré naše pýtanie sa sprevádzajú nazýva *spolupoznaním*. Obidva aspekty však tvoria podmienku rozširovania epistemologických horizontov človeka.

Hermeneutika ako veda, ktorá sa zaoberá problémom výkladu, vysvetlenia a pochopenia textov, náuk, udalosti, či faktov, zdôrazňuje práve tento problém predporozumenia, ktorý je spolutvorený dejinnosťou a jazykom človeka. Vzhľadom k tomu, že človek nemôže jemu daný jazykovo-dejinný rámec prekročiť, otvára sa otázka o *možnosti objektívneho prístupu* k interpretácii daného hermeneutického objektu a o *možnosti nahliadnutia za rámec predporozumenia*. V tejto súvislosti sa dostávame do *hermeneutického kruhu*. Totiž „ak je už na začiatku prítomné akési „predporozumenie“ tomu, čomu chcem až na konci porozumieť, potom sa nutne točíme v *kruhu*.“[12] S týmto problémom súvisiace otázky sa pokúsil riešiť Hans G. Gadamer v teórii horizontov predporozumenia.

Horizont predporozumenia

Podľa Gadamera má naše chápanie skutočnosti podstatne dejinný charakter. Ako sám píše: „Nemôžeme sa vymaniť z historického diania, pozerať naň s odstupom tak, že by sa história pre nás stala objektom [...] Sme stále a vždy umiestnený v dejinách [...] Chcem zdôrazniť, že naše

[9] ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*, s. 150.
[10] CORETH, E.: *Co je člověk?*, s. 56.
[11] Porov. CORETH, E.: *Metafyzika*. Bratislava : TF TU, 1999, s. 37-38.
[12] BLECHA, I.: *Filosofie*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc s.r.o., 2004, s. 152.

vedomie je určené reálnym historickým dianím tak, že nemá slobodu postaviť sa k minulosti čelom. Vždy znovu ide o to, uvedomiť si pôsobenie, ktoré na nás dejiny vykonávajú, a to tak, že celá minulosť, z ktorej čerpáme skúsenosť, nás núti vziať ju celkom za svoju, prebrať nejakým spôsobom jej pravdu.“[13] Vždy ide o konkrétneho, dejinne podmieneného človeka, ktorý má niečo pochopiť. Samostatné myslenie nepochádza z prázdna. Tak ako je každý filozof dieťaťom svojej doby, má jej charakter, hovorí jej dialektom, žije starosťami a radosťami svojho okolia, aj my *sme ovplyvnení* spôsobom myslenia, sociálnym prostredím a kultúrou, v ktorej sa nachádzame. Nemôžeme „preskočiť“ seba samých. Vždy si so sebou prinášame svoj *dejinný horizont predporozumenia*. Naše hľadanie začíname vždy z určitého konkrétneho východiska.

V tomto zmysle nadväzuje na Heideggerové existenciálne chápanie človeka, podľa ktorého je človek vrhnutý do sveta, v ktorom sa musí sám zariaďovať. Náš *pobyt* na svete je v konkrétnom *dejinnom horizonte predporozumenia*, ktorý tvorí rodina, spoločnosť, kultúra, náboženstvo, veda... K tomu všetkému sa pridávajú *individuálne sklony a črty* jednotlivca, ktoré vplývajú na jeho život. „Náš pobyt sa stáva autentickým iba vtedy, ak zruší už vopred danú súvislosť. Vyviazať sa z konvenčného formovania pobytu a z priemerného videnia sveta nie je podľa Heideggera jednoduché, ale naopak bolestivé a hlboko znepokojujúce.“[14] Pobyt sa však stáva autentickým tým, že človek zvažuje rôzne možnosti ako utvárať samého seba. Oslobodzuje sa od predsudkov a vytrháva sa z neosobného *„sa“*, ktoré rozvíja vlastnú diktatúru: „Páči sa nám a baví nás to, čo *sa* páči; čítame, sledujeme a posudzujeme literatúru a umenie tak, ako *sa* číta a ako *sa* posudzuje; ale taktiež sa z „davu“ sťahujeme, ako *sa* to obvykle robí; považujeme za „pohoršujúce“ to, čo *sa* obvykle takým považuje. „Ono sa“, ktorým nie je nikto určitý a ktorým sú všetci, ako suma, predpisuje spôsob bytia každodennosti.“[15]

V súvislosti s hermeneutickým pochopením prijíma Gadamer Heideggerové chápanie problému *porozumenia*, o ktorom píše, že možnosť porozumenia môže byť uchopená len vtedy, „keď výklad (či interpretácia) pochopí, že jeho prvou, stálou a poslednou úlohou zostáva, aby si svoje zámery, predtuchy a predporozumenie nenechal vnútiť z rôznych nápadov a všeobecne prijímaných pojmov, ale aby si v ich vypracovaní zo samotných vecí zaistil svoju vedeckú tematiku.“[16] Predstava o možnosti uchopenia pravdy podľa Heideggera pramení z potlačovania alebo zabúdania na vlastnú časovosť. Preto doporučuje,

[13] GADAMER, H. G.: Kleine Schriften. Tübingen, 1967, s. 158. In: RICOEUR, P.: *Úkol hermeneutiky*. Praha : Filozofický ústav AV ČR, 2004, s. 24.
[14] OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 33.
[15] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 1996, s. 152-153.
[16] GADAMER, H. G.: *Problém dějinného vědomí*. Praha : Filozofický ústav AV ČR, 1994, s. 42-43.

aby sme sa „usadili“ na úrovni konečnosti a takto rozpracovali vlastnú štruktúru predsudkov, ktoré ovplyvňujú naše porozumenie, aby sme takto uchopili možnosti nás samých zo svojej situovanosti.[17]

Aj Gadamer zdôrazňuje, že každá skutočná interpretácia sa musí obrniť proti zväzujúcim myšlienkovým názorom. Toto všetko podmieňuje samotné hermeneutické porozumenie. Ako píše: „Porozumenie treba chápať v zmysle aktu existencie, je to teda *„vrhnutý roz-vrh“*. Objektivizmus je ilúzia. I ako historici, to znamená predstavitelia modernej a metodickej vedy, sme členmi nepretržitého reťazca, ktorým sa k nám obracia minulosť.“[18] To znamená, že pri porozumení človeka sa nevyhnutne uplatňujú všetky implikácie jeho osobnosti a jeho minulosti. Preto každá interpretácia textu má začať reflexiou interpreta nad osvojenými myšlienkami, ktoré vyplývajú z jeho hermeneutickej situácie. „Musíme si byť vedomí vlastnej predpojatosti, aby text sám vystúpil vo svojej inakosti a dostal tým možnosť uplatniť svoju vecnú pravdu proti nášmu predchádzajúcemu mieneniu.“[19] To tvorí rámec predporozumenia interpreta, ktorý interpretovo porozumenie ovplyvňuje.

Gadamer takto reaguje na naivný *predsudok historizmu*, ktorý sa domnieval, že objektívna interpretácia sa uskutoční vtedy, keď sa interpret postaví do perspektívy minulej doby, v ktorej žil autor textu, a bude myslieť v predstavách a pojmoch vlastných konkrétnej dobe. Objavuje sa tu však hermeneutický problém vyplývajúci z odstupu medzi situáciou, v ktorej sa nachádzal autor a v ktorej sa nachádza interpret. Gadamer to nazýva *horizontom*. Problém hermeneutiky spočíva v tom ako prekročiť vlastný horizont k porozumeniu horizontu konkrétneho autora, ktorý podmieňuje a vytvára dejinný horizont, na ktorom sa tvorí text. Tento proces je problematický preto, lebo „obzor autora je odlišný od obzoru čitateľa a interpreta. K pochopeniu dôjde až vtedy, keď tieto dva *horizonty splynú* v jedno, keď nastane syntéza obidvoch obzorov (horizontov).“[20] To si vyžaduje, „aby som *Ja*, ktorý chcem porozumieť druhému, bez toho, aby som sa pritom vzdával seba a svojho sveta porozumenia, prijal do svojho porozumenia iný, možno i vzdialený a cudzí horizont: horizonty potom musia tak „splynúť“, že sa tým rozšíri a obohatí môj vlastný horizont porozumenia.“[21] Pričom úplné splynutie horizontov nie je možné, pretože nikdy nebude možné adekvátne prevziať alebo rekonštruovať konkrétne skúsenosti a rozumové obsahy, ktoré vytvárajú cudzí horizont. Nemôžeme opustiť alebo preskočiť samých seba a svet svojho porozumenia. Nie je to však ani nutné,

[17] Porov. GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 138.
[18] GADAMER, H. G.: *Problém dějinného vědomí*, s. 40.
[19] GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*, s. 143.
[20] KAĽATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Aloisianum, 1998, s. 22.
[21] CORETH, E.; EHLEN, P. et al.: *Filosofie 20. století*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006, s. 82.

pretože nie všetky témy si vyžadujú úplné splynutie horizontov. Záleží od jednotlivých prvkov, ktoré podmieňujú aký široký a bohatý musí byť horizont porozumenia interpreta. Na základe toho môžeme o splývaní horizontov hovoriť len v podmienenom a obmedzenom zmysle.[22]

Horizonty sa tak stávajú hraničnou podmienkou porozumenia a uzatvárajú človeka do subjektívneho sveta vlastného predporozumenia. Gadamer namiesto pojmu „predporozumenie" používa pojem *„predsudok"*, ktorým vyjadruje podmienenosť možnosti chápania človeka a samotného textu. Emerich Coreth to kritizuje poukázaním na statický aspekt takéhoto zmýšľania: Predporozumenie je otvorenou veličinou, zatiaľ čo predsudok má uzavretý charakter. Predsudky sú už hotové, ustálené súdy, na ktorých sa dá len málo alebo nič zmeniť."[23]

Predporozumenie a tradícia

Na jednej strane ide o reálnu situáciu, ktorú nemôžeme obísť, ak sa nechceme stať obeťou historizmu, na druhej strane sa otvára otázka o slobode človeka a jeho možnosti porozumenia. U Gadamera však nejde o neprekonateľný subjektivizmus, pretože ten v skutočnosti nie je možný nezávisle od dejinného pozadia, na ktorom sa tvorí. „To znamená, že predvídania a predporozumenia, ktoré ovplyvňujú naše chápanie, vychádzajú z *tradície*, ktorá nás nesie. Táto pozostáva zo súborov historických a kultúrnych daností, ktoré predstavujú náš životný priestor a horizont chápania."[24] Tradícia určuje isté pravidlá, bez ktorých by nebola možná komunikácia. Je istým vzorom a modelom, ktorý ovplyvňuje naše chápanie. Porozumieť znamená zaradiť sa do odovzdávania tradície, v ktorom sa ustavične sprostredkúva minulosť a prítomnosť.[25] Gadamer to zdôvodňuje následovne: „V skutočnosti sa horizont prítomnosti ustavične tvorí, nakoľko musíme vždy znovu overovať svoje predsudky. K takémuto procesu overenia patrí aj konfrontácia s minulosťou a snaha pochopiť tradíciu, z ktorej sme vyšli. Preto sa horizont prítomnosti nedá vytvoriť bez minulosti. Horizont prítomnosti je práve tak málo možný ako horizont minulosti, ktorého by sme sa mohli jednoducho zmocniť. Preto je problém pochopenia vždy procesom splynutia takých zdanlivo osve stojacích horizontov. [...] V procese tvorby tradície sa takého splynutie vždy znova opakuje. Lebo v takom procese zrastá staré s novým a nachádza živé uplatnenie bez toho, že by sa jedno od druhého závažne odlišovalo."[26]

---

[22] Porov. CORETH, E.; EHLEN, P. et al.: *Filosofie 20. století*, s. 82.
[23] COREHT, E.: Grundfragen der Hermeneutik. In: KAŁATA, D.: *Hermeneutika*, s. 24.
[24] Pápežská biblická komisia: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Spišská Kapitula : Kňazský seminár biskupa J. Vojtašáka, 1995, s. 78.
[25] Porov. GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*, s. 147.
[26] GADAMER, H. G.: Wahrheit und Methode. In: KAŁATA, D.: *Hermeneutika*, s. 24.

Gadamer poukazuje na skutočnosť odstupov horizontov, ale aj ich vzájomnej prepojenosti a podmienenosti v *tradícii*. Tá sa stáva kľúčovou pre možnosť porozumenia minulosti. „Prostredníctvom vedomia dejinného pôsobenia rozpoznávame, že pri porozumení naše vlastné horizonty splývajú s tradíciou.“[27] Ako hovorí o dejinnom odstupe: „To nie je vzdialenosť, ktorú by sme mali prekonávať, ale živá kontinuita prvkov, ktoré sa hromadia a stávajú tradíciou, ktorá je potom svetlom, v ktorom sa zjavuje všetko, čo so sebou nesieme z našej minulosti, i všetko, čo je nám odovzdávané.“[28] Aj keď sme ovplyvnení vlastným dejinným horizontom, ten sa tvorí na pozadí tradície a táto skutočnosť umožňuje ako naše, tak aj jej porozumenie. Ak by sme chceli odvrhnúť isté časti tradície, prestali by sme rozumieť tým, ktoré nám ostali, a ak by sme odmietli aj tie, prestali by sme rozumieť sami sebe.[29] Na tento problém poukazuje intertextualita, ktorá zdôrazňuje prepojenosť textov v tradícii.

Nikdy však nedôjde k úplnému zjednoteniu horizontov textu konkrétneho autora a interpreta. Je to dialektický proces, v ktorom sa tvorí naše hlbšie porozumenie. Hermeneutika ho taktiež nazýva „*hermeneutickým kruhom*“, v ktorom text a interpret sú vo vzájomnom vzťahu, a to tým, že „od časti textu postupujeme k „duchu celku“ a odtiaľ môžeme potom pochopiť jednotlivú časť, postupujeme od pýtania sa k textu a späť.“[30] Je to zdanlivý kruh, keď musíme predpokladať určitú predchádzajúcu znalosť toho, čo má byť interpretované alebo poznané. Je to akési predporozumenie, ktoré nám umožňuje sa pýtať. Nejde však o bludný kruh, ale skôr o *špirálu*, ktorá umožňuje, aby sme sa priblížili k textu a k sebe zároveň. Gadamer poznamenáva, že „práve to, čo máme (autor a interpret) spoločné s tradíciou, ku ktorej sa vzťahujeme, určuje naše predporozumenie a vedie naše porozumenie. V dôsledku toho tento kruh vôbec nemá formálnu povahu, ani zo subjektívneho, ani z objektívneho hľadiska. Odohráva sa naopak vo vnútri tohto priestoru, ktorý vznikne medzi textom a tým, kto rozumie.“[31]

Ústredný význam pri horizonte predporozumenia má pre Gadamera samotný *jazyk*. Svet skúsenosti je vždy odhaľovaný a chápaný v jazyku. Poukazuje na to, že: „Celé poznanie, ktoré má človek o svete, je sprostredkované jazykom. Prvú orientáciu vo svete získavame, keď sa učíme hovoriť. Ale nielen to. Jazykový charakter nášho bytia na svete artikuluje celú oblasť skúsenosti.“[32] Samotný jazyk však nie je univerzálnou skutočnosťou, ale konkrétnym dejinným jazykom jednotlivca.

[27] OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*, s. 36.
[28] GADAMER, H. G.: *Problém dějinného vědomí*, s. 49.
[29] Porov. POKORNÝ, P.: *Hermenutika jako teorie porozumění*. Praha : Vyšehrad, 2005, s. 101.
[30] POKORNÝ, P.: *Hermenutika jako teorie porozumění*, s. 107.
[31] GADAMER, H. G.: *Problém dějinného vědomí*, s. 42.
[32] Zdroj: ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*, s. 53.

Ako je potom možné týmto konkrétnym jazykom porozumieť textom, ktoré pochádzajú z iného dejinného porozumenia autora? A o to v hermeneutike ide – porozumieť textu akosi z hĺbky, mimo jednotlivé jednoznačné jazykové výrazy.[33]

Dôležitú úlohu v tomto procese má *pýtanie sa*. Je to odvaha položiť si otázku o možnostiach a limitoch nášho porozumenia. V snahe porozumieť „nejde len o rozšírenie sveta čitateľa o svet textu [...], ale o prestavbu čitateľovho myslenia, pri ktorej by konfrontácia s textom a jeho svetom viedla k „otvoreniu" jeho životného sveta."[34] Otázka sa stáva dôležitým nástrojom prekračovania predsudkov a otvorenosti pre autentické porozumenie a vyžaduje si schopnosť načúvať a otvorenosť pre mienku druhého. „Vyvrátiť nejaký názor ako predsudok a odhaliť v hermeneutickom poučení to skutočne odlišné, urobiť z neautentického „môjho" akési autentické, z neprijateľného „iného" akési „iné", *skutočne* „iné" a teda prijateľné – to je vždy možnosť, ktorá zostáva otvorená alebo nová možnosť, ktorá sa odkrýva pýtaním sa."[35]

Kto chce porozumieť nesmie sa, podľa Gadamera, poddať výlučne vlastnému predporozumeniu, ale má byť skôr pripravený nechať si niečo o texte povedať a stať sa tak citlivým na možnosť iného významu textu.[36] Úloha otázky zároveň vychádza z uvedomenia si skutočnosti, že konkrétny text vzniká ako odpoveď na nejakú pôvodnú otázku ľudskej existencie, ktorú si položil autor. „Tak každý duchovný útvar musím chápať nie ako fakt, ale ako niečo, čo svedčí o tom, že sa jeho tvorcovia na niečo pýtali a že ho zanechali ako jednu z možných odpovedí. Musím sa naučiť pýtať sa s nimi – nebrať nič ako hotovú odpoveď, ale ako problém, s ktorým sa musím vedieť zžiť, ak mám v ňom odkryť všetky vrstvy jeho významov."[37] Interpretácia je preto vždy *nehotová*, historicky *podmienená* a zároveň *tvorivá*. „Takáto pripravenosť prijímať nepredpokladá ani vecnú „neutralitu", ba ani sebavyhasnutie, ale zahŕňa odhaľujúce osvojenie vlastných predporozumení a predsudkov. Je nutné uvedomiť si vlastnú predpojatosť, aby sa text predstavil vo svojej inakosti a aby dospel k možnosti vydať svoju vecnú pravdu oproti vlastnému predporozumeniu."[38] Teda uvedomiť si, že naše čítanie minulosti sa nedá oddeliť od našej prítomnosti, teda od toho, čo sme na základe predporozumenia schopní v nej vidieť alebo čo chceme v nej vidieť.

---

[33] Porov. BLECHA, I.: *Filosofie*, s. 152.
[34] POKORNÝ, P.: *Hermenutika jako teorie porozumění*, s. 199.
[35] GADAMER, H. G.: *Problém dějinného vědomí*, s. 51.
[36] Porov. GADAMER, H. G.: Pravda a metoda. In: LIESSMANN, K. – ZENATY, G.: *O myšlení*. Olomouc : Votobia, 1994, s. 247.
[37] BLECHA, I.: *Filosofie*, s. 153.
[38] GADAMER, H. G.: Pravda a metoda. In: LIESSMANN, K. – ZENATY, G.: *O myšlení*, s. 247.

Záver

Gadamerov prístup k interpretácii textu poukázal na skutočnosť, že naše poznanie nie je možné oddeliť od jazykovo-dejinného rámca sveta, v ktorom sa nachádzame. Vždy si so sebou prinášame svoj *dejinný horizont predporozumenia*. Vždy začíname z určitého konkrétneho východiska, ktoré podmieňuje výsledok procesu samotného poznania. Preto aj Gadamerove chápanie *pravdy*, nie je možné vyjadriť kategóriami objektívnosti a subjektívnosti. Zdá sa akoby u Gadamera pravda zanikala v dejinnom pôsobení. Môžeme sa pýtať, či je niečo pravdivé preto, že to malo dejinné pôsobenie a presvedčivosť alebo jednoducho preto, že to tak „je" a teda to bezpodmienečne „platí".[39] Vzhľadom k tomu, že myslenie je vždy späté so subjektom ovplyvneným dejinným procesom, podľa Gadamera subjekt nebude nikdy v úplnom *vlastnení* pravdy, ale jeho hľadanie pravdy bude vždy trvalým životným *procesom*. Podobný postoj k poznaniu pravdy zaujal aj Karl Popper, pre ktorého je poznanie skrze princíp *falzifikácie* neustále otvorené a principiálne v sebe obsahuje možnosť prejaviť sa ako omyl. Preto je pravda spojená skôr s termínom *„približovania" sa k pravde*. Je to akési prepojenie so sokratovským objavom, „že nič nevieme, totiž, že naše teórie nemôžeme nikdy racionálne obhájiť [...] môžeme ich predsa racionálne kritizovať."[40] Nejde tu však o deštruktívne sebaspochybňovanie, ale o prevenciu pred pokušením interpretovať svet cez vopred vytvorenú sieť názorov a princípov, ktorú človek prikladá na skutočnosť bez toho, aby si položil otázku o sieti samej.

Zoznam použitej literatúry:

ANZENBACHER, Arno: *Úvod do filozofie*. Praha, 1987.
BLECHA, Ivan: *Filosofie*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc s.r.o., 2004.
CORETH, Emerich: *Co je člověk?*. Praha : Zvon, 1996.
CORETH, Emerich: *Metafyzika*. Bratislava : TF TU, 1999.
CORETH, Emerich; EHLEN, Peter et al.: *Filosofie 20. století*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006.
GADAMER, Hans G.: Pravda a metoda. In: LIESSMANN, K. – ZENATY, G.: *O myšlení*. Olomouc : Votobia, 1994.
GADAMER, Hans G.: *Problém dějinného vědomí*. Praha : Filozofický ústav AV ČR, 1994.
GRONDIN, Jean.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha : Oikoymenh, 1997.
HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 1996.
KAĽATA, Dominik: *Hermeneutika*. Bratislava : Aloisianum, 1998.

[39] Porov. CORETH, E.; EHLEN, P. et al.: *Filosofie 20. století*, s. 83.
[40] POPPER, K.: *Hľadanie lepšieho sveta*. Bratislava : Archa, 1996, s. 84.

KANT, Immanuel: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava : Pravda, 1979.
OEMING, Manfred: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001.
Pápežská biblická komisia: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Spišská Kapitula : Kňazský seminár biskupa J. Vojtašáka, 1995.
POKORNÝ, Peter: *Hermenutika jako teorie porozumění*. Praha : Vyšehrad, 2005.
POPPER, Karl: *Hladanie lepšieho sveta*. Bratislava : Archa, 1996.
RICOEUR, Paul: *Úkol hermeneutiky*. Praha : Filozofický ústav AV ČR, 2004.
SCHELER, Max: *Místo člověka v kosmu*. Praha : Academia, 1968.

On si nás zamiloval (Obraz Pastiera v Jánovej tradícii)

MÁRIA ZORVANOVÁ

Týmto článkom sa obraciame na všetkých, ktorým dal Boh poslanie viesť a formovať im zverené osoby. Táto úloha výchovy a formácie nebola ľahká v žiadnom období v minulosti, aj keď si asi všetci uvedomujeme, že v dnešnej dobe je práve táto úloha jednou z najťažších.

Pre Boha však nie je nič nemožné a preto nám netreba strácať odvahu, nechajme sa teda radšej viesť Božím slovom.

Keby sme chceli nájsť ktorý obraz z Biblie by nám mohol nalepšie priblížiť túto úlohu, myslím, že by sme moli spokojne povedať, že je to obraz pastiera. Táto biblická postava je tradičná v Biblii a pastier sa stáva príkladom pre tých, ktorí majú viesť a starať sa o iných. Už na začiatku knihy Genesis nachádzame obraz pastiera v osobe Ábela, potom vidíme Mojžiša, Dávida a tiež kráľov, ktorí sú taktiež pastiermi, a to pre ich poslanie viesť národ.[1] Sám Boh sa stotožňuje s pastierom a jeho veľkú starostlivosť vidíme zvlášť v najťažších okamžikoch jeho ľudu: v exode a vo vyhnanstve. Taktiež Ježiš sa nazýva dobrým pastierom, ktorý dáva život za svoje ovce.[2]

Téma, ktorou sa budeme zaoberať je vzatá z prvého listu sv. Jána 4,10: «Láska je v tom, že nie my sme milovali Boha, ale že on miloval nás a poslal svojho Syna ako zmiernu obetu za naše hriechy». Nie je predsa možné niekoho viesť, sprevádzať a vychovávať bez toho, aby sme milovali, no rovnako tak nie sme schopní niekoho milovať, ak sa sami necítime milovaní.

Ako dobre vieme, slová citované z prvého listu sv. Jána sú dôkazom toho, že ich autor, je ako dobrý pastier, ktorý mal veľa starostí s mnohými komunitami, v ktorých boli rôzne ťažkosti a problémy.

---

[1] Cf. J. MATEOS, J. BARRETO, *Diozionario teologico del Vangelo di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1982, s. 252.

[2] Je zaujímavé vidieť, ako autor štvrtého Evanjelia neprizáva nikomu tento atribút «Pastiera», a nie je nazvaný pastierom ani ten, kto je zlým, alebo neverným pastierom, atribút «Pastiera» patrí výlučne Ježišovi. Pre evanjelistu Jána, On je jediným Pastierom, schopným starať sa o zverené mu stádo a viesť ho k vytýčenému cieľu.

Problém sa týkal hlavne skupiny, ktorá odišla z komunity po mnohých súženiach a prudkých debatách. Ich učenie sa obrátilo proti príchodu Ježiša, ako človeka v tele, považovali ho iba za duchovnú bytosť (1Jn 5,6-8), a sami sa považovali za narodených z Ducha (1Jn 2,18-27; 3,24-4,6), chválili sa, že majú Ducha svätého a ako takí, nepotrebujú Krista. V sile Ducha sa považovali za nadriadených.[3]

Cieľom autora listu nie je len polemika, ktorou by zvíťazil nad touto skupinou, ale tiež, a to predovšetkým to pozitívne, na ktoré chceme zamerať vašu pozornosť, to znamená, zamerať sa k začiatkom... Týmto výrazom: k začiatkom - autor sa obracia na začiatky komunity, a na udalosti a ohlasovanie pri jej založení. Táto výzva chce pomôcť čitateľom vyjsť z ich krízy a utvrdiť ich vo viere. Mali by sa vrátiť k úžasnému učeniu Krista, plnému lásky, a k znameniam, ktoré konal.

Opravdivými adresátmi tohto listu sme však tiež my, čo nám hovorí dnes tento list? Myslíme, že vyjadruje a podčiarkuje centrálnu myšlienku, myšlienku, ktorá sa dá vyjadriť dvoma slovami: spoločenstvo lásky. Spoločenstvo lásky, ktoré sa žije na dvoch úrovniach, prvou úrovňou je spoločenstvo, ktoré im ponúka Boh, ktoré sa potom predlžuje a završuje v spoločenstve s blížnymi.

Prvým a základným spoločenstvom s Bohom - je láska. Ale nie naša láska, pretože «nie my sme milovali Boha prví» (1Jn 4,10a), iniciatíva patrí vždy a iba Bohu. Ona je centrom spásy od stvorenia. Táto Božia iniciatíva hľadá a vyžaduje odpoveď, aby jeho láska nebola jednostranná. Božiu výzvu, ktorú v Jánovom Evanjeliu vidíme skrze znamenia, a odpoveď človeka, ktorá má byť odpoveďou viery, musí vyústiť do vzájomnej a totálnej príslušnosti jedného pre druhého. Ja budem vaším Bohom a vy budete mojím ľudom. Z histórie spásy veľmi dobre poznáme, aké boli odpovede na Božiu výzvu. Veľmi často odpoveďou je ľudská nevernosť.

Akým spôsobom môžeme my, rodičia, vychovávatelia, kňazi i Bohu zasvätené osoby dať správnu odpoveď Bohu, aby sme dosiahli súzvuku s Božou láskou, ktorú nám preukázal v Kristovi, našom Pánovi?

Vo svetle Božieho zjavenia vo Sv. Písme, poznanie Kristovej lásky nie je dané námahou rozumu, ani našich skutkov, ani nášho chovania. Keby sme sledovali takéto kritéria, boli by sme my tými, ktorí poznajú Krista. Ale my ho môžme poznať a milovať pretože On nás pozná a miluje prv. Môžeme poznať všetko o Kristovi, ale nemôžeme poznať Krista, pretože tajomstvo Krista môže poznať iba ten, kto mu patrí. Vedomie, že mu patríme je podmienkou, že Ho môžeme poznať a milovať. Nikto z tých, kto koná mnoho náboženských úkonov a veľa apoštolskej práce sa nemôže považovať za učeníka, ale iba ten, kto úplne patrí Kristovi a žije kúzlom Jeho osoby.

[3] P. PERKINS, *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 2002[2] , s. 1292-1295.

Kristove znamenia sú len pre tých, ktorí patria Kristovi, kto Mu nepatrí, nepriblíži sa k znameniam prítomnosti Krista. A my sme povolaní poznať tieto znamenia Jeho prítomnosti.

To môžeme dobre vidieť vo štvrtom evanjeliu, ktoré je «evanjeliom znamení»[4] a na ktoré poukazuje prvý Jánov list, keď sa odvoláva

[4] Slovo znamenie v Jánovom Evanjeliu je zároveň slovom, na základe ktorého je možné rozdeliť prvých 12 hláv celého Evanjelia podľa následovnej štruktúry:

K ZNAMENIAM, SVEDECTVO JÁNA KRSTITEĽA A PRVÝCH UČENÍKOV
1,19-28: negatívne a pozitívne svedectvo Jána Krstiteľa o sebe samom
1,29-34: jeho negatívne (ja som ho nepoznal) a pozitívne (hľa, Boží Baránok, ktorý sníma hriech sveta), svedectvo o Ježišovi
1,35-51: Súhlas Andreja, druhého učeníka, Petra, Filipa a Natanaela
→smerom k znameniam: «Uvidíš väčšie veci ako toto» (1,50)
→smerom k znameniam: «Uvidíte otvorené nebo a Božích anjelov…» (1,51)

DVE ZNAMENIA V KÁNE A TRI NESPRÁVNE POCHOPENIA
2,1-12: začiatok znamení a viery v Káne
2,13-25: nesprávne pochopenie židov ohľadom chrámu a prísľub veľkonočného znaku
3,1-36: nesprávne pochopenie Nikodéma ohľadom znovuzrodenia
4,1-42: nesprávne pochopenie samaritánky ohľadom živej vody a učeníkov ohľadom jedla
4,34-54: druhé znamenie v Káne a viera kráľovského úradníka
←pripomienka prvého znamenia (4,46.54)
→ešte neprišla jeho hodina (2,4)
→prísľub veľkonočného znamenia: «Zničte tento«chrám a ...» (2,18-22)
→Ježiš predpovedá svoje vyzdvihnutie (3,14)

DRUHÉ DVE ZNAMENIA, NEVERA A VIERA
5,1-47: tretie znamenie v Betsata, a nevera židov
6,1-71: štvrté znamenie na jazere, chleby, nevera, nesprávne pochopenie a viera
7,1-8,59: viera, nesprávne pochopenie a nevera v sporoch na sviatky Stánkov
←pripomienka tretieho znaku (7,19-24)
→chceli ho zabiť (5,18; 7,1), ukameňovať (8,59)
→ešte neprišla jeho hodina (7,30; 8,20)
→Ježiš hovorí o svojom vyzdvihnutí (8,28)

POSLEDNÉ DVE ZNAMENIA, PASTIER A NÁJOMNÍCI
9,1-41: piate znamenie, slepý od narodenia, viera a nevera
10,1-21: reč o pastierovi a o nájomníkoch
10,22-42: spor o skutkoch na sviatky Posvatenia chrámu
11,1-54: šieste znamenie, Lazár, proroctvo Kajfáša a rozhodnutie zabiť Ježiša
←pripomienka piateho znaku (10,21; 11,37)
→«Mám moc dať môj život» (10,18)
→chceli ho ukameňovať (10,31-33)
→rozhodnutie Veľrady zabiť Ježiša (11,47-53)

OD ZNAKOV K JEŽIŠOVEJ HODINE, ALEBO NAJVYŠŠIE ZNAMENIE
11,55-57: Očakávanie Ježiša v Jeruzaleme na Paschu
12,1-11: prorocké pomazanie Ježiša v Betánii
12,12-19: kráľovský vstup do Jeruzalema
12,20-50: Gréci chcú vidieť Ježiša, Židia dali prednosť tmám

k začiatkom (1Jn 1,1; 2,7.13.14.24; 3,8.11). Toto odvolanie sa nájde v liste 7 krát a ako dobre vieme, číslo 7 je v Písme číslom dokonalosti. Tak vidíme, že autorovi listu veľmi záleží na odvolaní sa na začiatky a týmto vyjadrením «od začiatku - od počiatku» naväzuje na evanjelium.

Už sme spomenuli, že štvrté evanjelium, je evanjeliom znamení[5] a keď ho pozorne čítame, uvedomujeme si, že evanjelista predkladá dva druhy znamení.

Znamenia v plurále a znamenia v singuláre. Znamenia v množnom čísle sú typické pre sv. Jána a majú veľmi presný význam.[6] Čitateľ evanjelia má pochopiť, že znamenia sa týkajú toho, kto ich koná.[7] V týchto znameniach Ježiš odhaľuje svoju slávu. Evanjelista chce, aby čitateľ bol ohromený týmito znameniami, ktoré Ježiš koná, a to práve pre slávu, ktorú zjavujú, pretože takou slávou sme nepochybne unášaní k obdivu a úžasu (veď už aj dielo ľuských rúk dokáže človeka privádzať k obdivu a úžasu, stačí napríklad vidieť krásu Sixtínskej kaplnky, atď). Teda veľkosť božích diel, ktoré odhaľujú jeho slávu, nás napĺňa úžasom. No my, drahí vychovávatelia, nemáme sa iba pozastaviť v úžase a obdive nad znameniami Ježiša, ktoré svedčia o Jeho sláve, ale má nás to viesť k odpovedi viery a priľnutí k tomu, ktorý ich koná.

Znamenia v singuláre (Jn 2,11 6,30) sú typické židovské znamenia, dávajú odpoveď Židov na znamenia, ktoré koná Ježiš. Žiadajú znamenie

---

→príkaz zajať Ježiša (11,57)
←pripomienka šiesteho znamenia (12,1.9.17-18)
←pripomienka všetkých znamení (12,36b-41)
→Ježiš hovorí o svojom vyzdvihnutí
→nadišla hodina (12,23.27)
Cf. G. BIGUZZI, «Gv 20, 30-31, I segni e la struttura di Gv 1-12» v *Euntes Docete*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1997, s. 455-456.

[5] Každý dobrý pedagóg by mal poznať dobre cieľ i hodnotu cieľa, ku ktorému chce priviesť jemu zverených. Potom tento cieľ i jeho hodnotu sa snaží postupne odhaľovať a zjavovať svojím slovom i svojím príkladom tým, ktorí sú mu zverení. Každý zo skúseností vlastného života pozná, že slovo, ktoré nie je potvrdené príkladom nepresvedčí. Ježiš pozná túto pravdu a ako jediný pedagóg (v absolútnom zmysle slova), sám najlepšie pozná k akej vznešenosti Boh povolal človeka tým, že ho stvoril na svoj obraz a podobu, a odhaľuje i zjavuje nám to tak svojím slovom, ako i svojím konaním. Jeho slovo, konanie i znamenia nás majú priviesť k pevnej viere, k úplnej dôvere a odovzdanosti v Neho a k presvedčeniu, že On, ako dobrý pastier nás privedie k plnej účasti na tej sláve, ktorú nám svojím konaním-znameniami zjavoval už počas svojho pozemského života.

[6] Sv. Ján pri písaní svojho Evanjelia znamení sa pravdepodobne inšpiroval cyklom znamení, opísaných v knihe Exodus, ktoré sú vždy prítomné v množnom čísle a sú určené k vzbudeniu viery.

[7] Cf. RENGSTORF «shmei/on», v GLNT XII, 125, s. 130, upozorňuje na stále spojenie znamení so slovesom vyjadrujúcim konanie, obyčajne konať-robiť (poiei/n). Štvrté Evanjelium používa sloveso poiei/n pre shmei/on 16 krát z celkového počtu 17. Treba si tiež uvedomiť, že jediným subjektom konania znamení je iba Ježiš, ak subjektom nie je On, potom sa tým chce iba povedať, že nikto nemôže konať znamenia (Jn 10,41).

podľa svojich predstáv, ale odmietajú prijať Ježišovo konanie ako znamenie. Ježiš by sa mal pred nimi ospravedlniť novým znamením. Týmto svojím počínaním sa stavajú sudcami a žiadajú, aby si tak Bohom poslaný získal ich dôveru.

Dobre vieme, že Ježiš vo svojom účinkovaní konal mnoho znamení, toľko, že keby to chcel evanjelista všetko «dopodrobna opísať, myslím, ani na celom svete by nebolo dosť miesta na knihy, ktoré by bolo treba napísať» (Jn 21,25). Keď evanjelista popisuje mnohé z nich zvlášť v prvej časti evanjelia, v druhej časti nám predkladá len jedno znamenie, uskutočnené v hodine, kedy Ježiš zjavil svoju slávu v plnosti.[8] A keď nás všetky znamenia napĺňajú úžasom, k priľnutiu k Tomu, ktorý ich koná, a následovne k vyznaniu našej viery, o čo viac nás k tomu vedie tajomstvo našej spásy.

Zo všetkého, čo sme si doposiaľ povedali, by každý z nás mal pochopiť, že na znamenia, ktoré sú dielom Ježíša, sa čaká odpoveď od tých, pred ktorými, a pre ktorých boli vykonané. Z evanjelia vidíme, že odpoveď je dvojaká. Dvojaká, lebo jedni plní úžasu sa nechávajú týmito znameniami osloviť, poznávajú Toho, ktorý ich uskutočňuje a odpovedajú svojou účasťou a vierou v Neho. Potom vidíme tých, ktorých odpoveď je negatívna. Ale táto negativita je oveľa viac odmietavá, než iba neveriť, pretože táto nevera privádza človeka k súdu, a tým sa opakuje prvotný hriech, kedy človek odmieta poslúchať Boha, ale sám sa stáva «Bohom» a dovolí si dokonca posudzovať Boha. Mali by sme sa preto veľmi usilovať o to, aby v nás dozrelo vedomie vlastnej príslušnosti ku Kristovi, že sme Jeho vlastníctvom. Sme pozvaní vrátiť sa ku koreňom a opäť v úžase a obdive pozerať sa a prijímať všetko, čo nám Boh ponúka každý deň. Okrem toľkých znamení, či už malých, alebo veľkých, kde môžeme rozpoznať Jeho prítomnosť, Jeho slávu, Jeho lásku a Jeho starostlivosť o nás, Boh nám tiež zanechal nepochopiteľné znamenie v Eucharistii, v ktorej sa ako v každom znamení odhaľuje a zjavuje Jeho sláva a dáva nám príležitosť rásť vo viere a láske. Akoby sme nemali žasnúť nad tak veľkou láskou, ktorá sa denne obetuje na oltári, ako obeta zmierenia za naše hriechy? (1Jn 4,10b).

[8] O tom, ze smrť Ježiša na kríži a Jeho vzkriesenie možno považovat za znamenie, svedčí text: Jn 2,18-19, s otázkou židov: «Aké znamenie nám ukážeš...?», a odpoveďou Ježiša: «Zničte tento chrám ...». V svojej odpovedi Ježiš neodriekol dať im znamenie, o ktoré prosili, aj keď znamenie, ktoré sľubuje sa nebude viac týkať núdznych alebo chorých, ako to bolo pri znameniach u Jn 1-12, ale sa bude týkať Jeho vlastného tela. Židia zničia chrám Jeho tela a On ho za tri dni postaví. Preto smrť a zmŕtvychvstanie Ježiša, na základe svedectva štvrtého evanjelistu, možno považovať za znamenie. Toto znamenie je však veľmi odlišné od ostatných aj preto, lebo na jeho uskutočnení majú účasť dvaja konajúci. Do tohto konania sú totiž vovlečení židia, ako «*pars destruens*». Preto toto znamenie je znamením «*sui generis*». Je to jediné a jedinečné znamenie, všetky ostatné znamenia viedli k nemu a boli jeho predzvesťou a ohlásením. Cf. G. BIGUZZI, *Euntes Docete*, s. 464.

Pozýva nás žiť s Ním, v Ňom a pre Neho. Naše celé bytie má byť v eucharistickej liturgii spevom našej viery a života v spoločenstve s Ním a so všetkými našimi bratmi a sestrami.

Nezabudnime teda, že sme všetci povolaní službou napodobňovať dobrého Pastiera, o ktorom sme hovorili na začiatku. Nepatrili snáď Bohu Ábel, Mojžiš, Dávid, Kristus, apoštoli? Čím viac mu patrili, tým lepšie mohli vyplniť úlohu vodcu a pastiera. Toto je naša prvá a prvoradá úloha, od ktorej závisí ovocie našej vlastnej formácie, ale i ovocie našej vlastnej práce a starostlivosti o výchovu a formáciu nám Bohom zverených ľudí.

Nakoniec by sme chceli ešte raz poukázať na to, že výzva, ako autora 1Jn, tak aj Jánovho evanjelia, je vrátiť sa ku koreňom, k začiatkom. To nás má priviesť k viere, ale nie iba k viere. Viera sa má stať iba nástrojom k tomu, aby sme dosiahli život, ako to zdôrazňuje evanjelista: tieto znamenia sú « napísané, aby ste verili, že Ježiš je Mesiáš, Boží Syn, a aby ste vierou mali život v jeho mene» (Jn 21,30). Túto vieru, túto lásku a tento život sme povolaní zakúsiť a prijať, ale tiež odovzdávať všetkým tým, ktorých nám Boh zveril.

Biblická koncepcia slobody

PETRA ANDREJČÁKOVÁ
Prešovská univerzita,
Gréckokatolícka teologická fakulta

Resumé: *In present days is not simply to create the right opinion of banal term like "freedom". The freedom is not arbitrarily human right to do what he wants to do and what he likes. The freedom is defined like ability to do or not to do, make this or make something else. It means to perform known and voluntary acts. On the top of freedom is Christ. In Him, the human is free. Although the Bible does not express exact definition of freedom, it depicts to people the way to really freedom. In the Old Testament Jahve interfere to secure a release of his people. In this case, the meaning of freedom is connected with bondage in conception of jail or slavery. In the New Testament the Christ mercy bring the freedom of God children to all the people. It depicts the freedom in meaning of release from the slavery of sin. Only Christ establishes the condition of perfect and final freedom for everything, Jews or pagan and for these people, who snug to Him in belief and love.*

Key words: *Freedom. Jesus Christ. Bible. Release. Sin. Christian.*

Úvod

V terajšej dobe je termín sloboda mnohokrát skloňovaný rôznymi ideológiami. Predstavuje rozsiahlu tému histórie ľudstva. Ide o rozhodujúci pojem, ktorý vždy hýbal človekom i dejinami. Na slobodu je možné hľadieť z viacerých uhlov pohľadov, z viacerých perspektív. Na otázku, či je človek slobodný sa núka množstvo odpovedí. Iné ponúka filozofia, iné teológia, iné právna a iné politická veda. Používa sa v najrôznejších obmenách. Hovorí sa o občianskej slobode, o slobode prejavu, o slobode ženy, o náboženskej slobode. Významné je ukázať slobodu z biblickej perspektívy tak starozmluvnej, ako i novozmluvnej. Starý zákon pozná jednu veľkú tému slobody – zásah Jahveho, aby zaistil oslobodenie svojho ľudu; v Novom zákone slobodu Božích detí prináša všetkým ľuďom Kristova milosť.

Sloboda človeka

„Boh stvoril človeka ako rozumovú bytosť a udelil mu dôstojnosť osoby obdarenej schopnosťou konať z vlastného popudu a byť pánom svojich činov. Boh chcel totiž ponechať človekovi možnosť rozhodovať sa, aby sám od seba hľadal svojho Stvoriteľa a slobodne dosiahol plnú a blaženú dokonalosť tým, že sa k nemu primkne" (KKC 1730).

V súčasnosti nie je jednoduché vytvoriť si správny názor na zdanlivo banálny pojem slobody. Mnohí ostávajú pri jej povrchnom chápaní.[1] Sloboda v pravom zmysle slova určite nie je svojvoľné právo človeka robiť si, čo chce a čo sa mu páči.[2] Môžeme povedať, že slobodu nemožno charakterizovať ako akúsi samopašnosť a nespútanosť v konaní bez akejkoľvek prekážky a zodpovednosti, resp. nebyť na nikom ani na ničom závislí[3] a žiť podľa vlastného uváženia a chcenia. *„Sloboda robí človeka zodpovedným za činy, ktorých je dobrovoľne pôvodcom. Jeho vedomé a dobrovoľné konanie mu patrí ako vlastné"* (KKC 1745).

Čím je a čím má byť podľa pravdy sloboda človeka? Je to schopnosť, ktorou si človek vyberá, čo urobí a čo odmietne. Slobodou človek tvorí a utvára život a svet okolo seba, a zároveň tvorí aj sám seba. Keďže nie je hotovou bytosťou potrebuje sa neustále rozvíjať a utvárať sa, a to za pomoci svojich rozhodnutí a činov. Alebo na druhej strane sa nimi môže i znetvoriť.[4] To znamená, že človek má na výber dve možnosti: buď sa tvorí, a tým aj rozvíja, alebo sa znetvoruje. Nesmieme zabúdať na dôležitú skutočnosť, človek slobodne tvorí nielen niečo mimo seba, ale aj svoju kultúru a civilizáciu. Podľa *Katechizmu* je pravá sloboda *„v rozume a vo vôli zakorenená schopnosť konať alebo nekonať, urobiť to alebo ono, a tak vykonať sám od seba vedomé a dobrovoľné činy. Slobodnou vôľou každý disponuje sebou samým. Sloboda je v človekovi sila, ktorá mu umožňuje rásť a dozrievať v pravde a v dobre. Sloboda dosahuje svoju dokonalosť, keď je zameraná na Boha, ktorý je našou blaženosťou"* (KKC 1731).

Sloboda je nielen esenciálnou vlastnosťou osoby, ale aj jej základným prvkom, a zároveň je prvkom božským. Vrcholom slobody

[1] Porov. HAMRÁK, C.: Byť slobodný od *„slobody"*. In: *Hlas Huty*. [online]. 2008, roč. 2, č. 5 [cit. 2009-12-17]. Dostupné na internete: http://www.rkcsmolnickahuta.sk/dokumenty/hlashuty/hlas_huty_c5_2008.pdf.

[2] Porov. GÜNTHÖR, A.: *Morálna teológia I/b*. Trnava : SSV, 1988, s. 124.

[3] Porov. HAMRÁK, C.: Byť slobodný od *„slobody"*. In: *Hlas Huty*. [online]. 2008, roč. 2, č. 5 [cit. 2009-12-17]. Dostupné na internete: http://www.rkcsmolnickahuta.sk/dokumenty/hlashuty/hlas_huty_c5_2008.pdf.

[4] Porov. KOREC, J. CH.: *Sloboda ako dar – či záťaž?* http://www.donbosco.sk/index.php?pe=shop.product_details&flypage=shop.flypage&product_id=5310&category_id=29&manufacturer_id=0&option=com_virtuemart&Itemid=44&vmcchk=1&Itemid=44. (17.12.2009).

je Kristus, pretože práve v ňom je človek slobodný. A keďže Kristus je v nás prítomný svojím Duchom, tak aj sloboda je duchovná.[5]

Skutočná sloboda spočíva v schopnosti obrátiť sa k Bohu svojím vnútorným priľnutím i presvedčením a v snahe kráčať k dokonalosti verne podľa svojho vlastného predsavzatia. Vďaka takto chápanej slobode môžeme človeka vnímať ako celkom osobitný obraz Boha, na ktorý bol človek stvorený a ktorý schvaľuje sám seba vznešenou a jasnou spontánnosťou.[6] *„Človek presahuje svet a má byť slobodný vo svete a od sveta. Podľa Berďajeva je človek v slobode formovaný subjektívnosťou, v ktorej sa skrýva sila Božieho obrazu a o ktorom má človek vydávať svedectvo. Má byť slobodný, aby mal priestor odhaliť svoju jedinečnosť a autentickosť. Človek však nie je absolútne slobodný, to je len Boh."*[7]

„Sloboda je pojem, ktorý vždy hýbal človekom i dejinami. Pre ňu sa tasili zbrane, padali hlavy, lámali sa srdcia. Sloboda národa, sloboda otroka, ženy, sloboda vierovyznania, sloboda názoru, výberu životného partnera, až po absurditu slobody matky zabiť v sebe dieťa."[8] Jedinečnosť osoby človeka je daná jeho slobodou. Osoba má svoje individuálne dejiny a ocitá sa v jedinečných situáciách. Táto unikátnosť tak znamená individualitu, ktorá je základným určením osoby. Potrebné je poukázať na fakt, že realizácia osoby nachádza svoju plnosť v jej bytostnom určení, ktorá je tiež sprevádzaná jedinečnosťou.[9]

Dostojevskij pojednáva o niekoľkých črtách slobody:[10]

a) iraciálnosť - človek často koná v rozpore s logikou rozumu;
b) démonickosť - jej zneužitie ničí človeka a robí ho otrokom;
c) kristologickosť - keď sa človek stane skutočne slobodným, teda stotožní sa s Kristom a tým prekročí hranice svojej ľudskosti a stane sa božským;
d) eschatologickosť - úplná sloboda nastane až pri druhom príchode Krista.

---

[5] Porov. HUPKA, T.: *Sloboda ako prejav autentickosti – po stopách ortodoxného personalizmu 10.* http://blog.tyzden.sk/tomas-hupka/2009/05/17/sloboda-ako-prejav-autentick osti-po-stopach-ortodoxnehopersonalizmu-10 (17.12.2009).

[6] Porov. GÜNTHÖR, *Morálna teológia I/b*, 1988, s. 123.

[7] HUPKA, T.: *Sloboda ako prejav autentickosti – po stopách ortodoxného personalizmu 10.* http://blog.tyzden.sk/tomas-hupka/2009/05/17/sloboda-ako-prejav-autentickosti-po-stopach-ortodoxnehopersonalizmu-10 (17.12.2009).

[8] RAUČINOVÁ, M.: Cesta do stredu človeka. In: *Katolícke noviny*. [online]. 2005, č. 2 [cit. 2009-12-17]. Dostupné na internete: http://www.katnoviny.sk/Kn_2005/02_2005/obnova.htm.

[9] Porov. BALÁZS, J. K.: *Prebliadané svedomie.* http://www.jkbalazs.sk/index.php?option=com_content&task=view&id=114&Itemid=27 (17.12.2009).

[10] Porov. HUPKA, T.: *Sloboda ako prejav autentickosti – po stopách ortodoxného personalizmu 10.* http://blog.tyzden.sk/tomas-hupka/2009/05/17/sloboda-ako-prejav-autentickosti-po-stopach-ortodoxnehopersonalizmu-10 (17.12.2009).

Sloboda človeka je poznačená dejinami spásy.[11] Možno ju chápať aj ako prejav autentickosti. Východiskom slobody nie je nutnosť, ale naopak sloboda vedie k nutnosti. Neutvára ju rád, zákon či systém hodnôt, práve naopak slobodu utvárajú základné princípy. Človek má byť slobodný, ale potrebuje iných pre rozvoj svojej osoby, preto je sloboda o nadviazaní vzťahu s inými. Ak človek dokáže ohraničiť svoju slobodu, potom môže vytvoriť spoločenstvo a nadviazať vzťah, čo znamená dohodnúť sa na pravidlách, teda na zákonoch a normách spolužitia, na akomsi etickom kódexe. Spoločenstvo sa pri tom utvára len tam, kde je sloboda. Bez slobody vzniká len masa ľudí, ktorí však nemajú svoju *„tvár"*.[12]

Konštitúcia Druhého Vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes* nehovorí o tom, že sloboda bola od samého začiatku slobodou človeka povolaného k nadprirodzenému spojeniu s Bohom. Výslovne však pripomína, že sloboda bola ranená a potrebovala vykúpenie, ktoré sa jej dostalo milosťou (GS 17). *„Sloboda človeka ranená hriechom môže dokonale uskutočniť svoje zameranie na Boha jedine pomocou Božej milosti."*[13]

Prvým a pravým darcom slobody je samotný Boh, ktorý nám ju ponúka ako možnosť človeka odpovedať. Odpovedať na Jeho volanie a pristúpiť na život s Ním alebo sa rozhodnúť inak, na život bez Neho, a to nenútene a dobrovoľne. Vložil ju do každého človeka, do jeho prirodzenosti.[14] Ak je Boh darcom našej slobody, vzniká otázka, či človek naozaj koná slobodne. Ide o tajomstvo súladu slobôd, kde nekonečný Boží prameň slobody ustavične napája našu relatívnu ľudskú slobodu. Zakladateľ komunity Archa, znalec ľudských vzťahov Jean Vanier vidí tri podnety, ktoré človeka vedú k túžbe po vnútornej slobode:

a) stretnutie so skutočne slobodným človekom, ktorý doslova žiari a ukazuje nám možnú cestu;
b) prítomnosť osoby, ktorá nás opravdivo miluje, verí nám a prebúdza v nás to najlepšie;

[11] Porov. GÜNTHÖR, *Morálna teológia I/b*, 1988, s. 122.
[12] Porov. HUPKA, T.: *Sloboda ako prejav autentickosti – po stopách ortodoxného personalizmu 10.* http://blog.tyzden.sk/tomas-hupka/2009/05/17/sloboda-ako-prejav-autentickosti-po-stopach-ortodoxnehopersonalizmu-10 (17.12.2009).
[13] GÜNTHÖR, *Morálna teológia I/b*, 1988, s. 122.
[14] Porov. HAMRÁK, C.: Byť slobodný od *„slobody"*. In: *Hlas Huty*. [online]. 2008, roč. 2, č. 5 [cit. 2009-12-17]. Dostupné na internete: http://www.rkcsmolnickahuta.sk/dokumenty/hlashuty/hlas_huty_c5_2008.pdf.

c) vnuknutie Boha, v ktorého prítomnosti objavujeme pod povrchom svoje hlbšie ja.[15]

„Boh pozýva, ale nenúti, berie ohľad na dôstojnosť človeka, ktorého On sám stvoril. Boh zjavil sám seba v Ježišovi Kristovi [...] Ježiš Kristus zavŕšil svoje Zjavenie, keď smrťou na kríži dokonal dielo svojho vykúpenia a tým získal ľuďom spásu a pravú slobodu."[16]

Interpretácia slobody v Biblii

Nie je sloboda ako sloboda, no napriek tomu, že Biblia nepodáva jej presnú definíciu, nepriamo však tvrdí, že človek je obdarený istou mocou, ktorá ho vedie k odpovedi na úmysly, ktoré má s ním Boh a činí tak svojím slobodným výberom. Na druhej strane Biblia načrtáva cestu k skutočnej slobode dvojakým spôsobom:

1) v SZ zasahuje Jahve, aby zaistil oslobodenie svojho ľudu;
2) v NZ všetkým ľuďom prináša slobodu Božích detí Kristova milosť.[17]

1) Koncept slobody v Starom zákone

V celom SZ sa pojem slobody spája s akousi neslobodou v ponímaní väzenia či otroctva. V tom období jestvovali špeciálne zákony pre Židov o tom, kedy smú prepustiť otroka na slobodu, za akých podmienok, a tiež, čo robiť v prípade, že otrok sa rozhodne byť slobodným.[18]

Celá biblická tradícia predpokladá, že človek ako slobodná bytosť je schopný aj slobodného rozhodnutia, pričom sa neprestajne odvoláva na jeho možnosť voľby, a zároveň podčiarkuje jeho zodpovednosť už od správy o prvom hriechu.[19] V *Knihe Genezis* sa uvádza: *„A žena videla, že strom je na jedenie chutný, na pohľad krásny a na poznanie vábivý, nuž vzala z jeho ovocia a jedla, dala aj svojmu mužovi, čo bol s ňou, a on tiež jedol"* (Gn 3, 6). Prví rodičia mali vliatu vedomosť a dostali aj milosť, ktorá ich oslobodzovala od boja nezriadených žiadostivostí proti rozumu a vôli, čo je dôsledkom toho, že pokušenie muselo prísť zvonku.[20] Avšak iba sám človek má vo svojich rukách možnosť voľby výberu. Môže si vybrať medzi požehnaním a prekliatím, resp. medzi

[15] Porov. RAUČINOVÁ, M.: Cesta do stredu človeka. In: *Katolícke noviny*. [online]. 2005, č. 2 [cit. 2009-12-17]. Dostupné na internete: http://www.katnoviny.sk/Kn_2005/02_2005/obnova.htm.
[16] PETRO, M.: Deklarácia Dignitatis humanae o náboženskej slobode. In: *Disputationes Quodlibetales*. Prešov : GBF PU, 2002, s. 38.
[17] Porov. DUFOUR, L. X.: *Slovník biblickej teológie*. Zagreb : Kršcánska sadašnjost, 1990, s. 782.
[18] Porov. *What Does the Bible Say About ... Freedom?* http://minuteswithmessiah.tripod.com/question/freedom.html (17.12.2009).
[19] Porov. DUFOUR, *Slovník biblickej teológie*, 1990, s. 783.
[20] Porov. *Sväté písmo*. Trnava : SSV, 2004, s. 42.

životom a smrťou.[21] Autor *Knihy Deuteronómium* píše: *„Hľa, dnes vám predkladám požehnanie a kliatbu: požehnanie, ak budete poslúchať príkazy Pána, svojho Boha, ktoré vám dnes ukladám, kliatbu, keď nebudete poslúchať príkazy Pána, svojho Boha, odbočíte z cesty, ktorú vám dnes prikazujem, a pôjdete za inými bohmi, ktorých nepoznáte“* (Dt 11, 26-28).

Slobodu nachádzame i v *Knihe Levitikus*: *„Ohláste slobodu pre všetkých obyvateľov krajiny! Má to byť pre nich jubilejný (milostivý) rok. Vtedy každý dostane do vlastníctva svoj majetok a každý sa vráti k svojmu rodu“* (Lv 25, 10). Jubilejný rok ukazuje na Pána, ktorý Izraelitom pripomína, že zasľúbená zem je jeho majetkom a že on ju daroval svojmu vyvolenému ľudu. Pre tento jubilejný rok je charakteristické prepúšťanie otrokov židovského pôvodu na slobodu. Okrem toho aj odpúšťanie dlhov, za ktoré bol dlžník prinútený dať svoje pole do zálohu alebo za ktoré sám seba dal do otroctva. Práve kvôli tomu sa tento rok volal tiež *„rokom slobody“*.[22]

„V Knihe sudcov je sloboda v spojení predovšetkým s darom krajiny a pokojom od okolitých nepriateľov. Ide teda o slobodu prepojenú s konkrétnym, mohli by sme povedať až „hmatateľným“ darom. Keď sa izraelské kmene riadili podľa Božej vôle, tešili sa z krajiny, ktorú im Boh daroval a mali pokoj od národov, ktoré ich ohrozovali. Keď ale opustili Boha, strata slobody sa prejavila úbytkom suverenity a vládou iných mocností. Izraeliti sa stávali otrokmi druhých.“[23] Čítame: *„Tu volali Izraelovi synovia k Pánovi a Pán vzbudil Izraelovým synom osloboditeľa, ktorý ich vyslobodil“* (Sud 3, 9).

Aj *Kniha múdrosti* pojednáva o slobode ako o oslobodení, napríklad: *„Tvoj ľud teda očakával oslobodenie spravodlivých a zánik nepriateľov“* (Múd 18, 7).

Prorok Izaiáš hovorí o vyhlásení slobody zajatým, zároveň ju ponímа aj v zmysle oslobodenia. Píše: *„Duch Pána, Jahveho, je na mne, pretože ma Pán pomazal, poslal ma hlásať radosť ubitým, obviazať zlomených srdcom, zajatcom ohlásiť slobodu a spútaným oslobodenie“* (Iz 61, 1). Tieto slová vyslovuje Mesiáš, ktorého cieľom je tešiť duševne zarmútených a ľudí oslobodiť z otroctva diablovho.[24]

Aj prorok Jeremiáš popisuje slobodu ako prepustenie, príp. oslobodenie týkajúce sa otrokov: *„Slovo, ktoré Pán prehovoril k Jeremiášovi, keď kráľ Sedekiáš uzavrel so všetkými ľuďmi v Jeruzaleme dohodu, aby vyhlásili prepustenie“* (Jer 34, 8). Tieto slová poukazujú na niečo viac než v knihách *Exodus* a *Deuteronómium*. Pojednáva sa tu o tom, že

[21] Porov. DUFOUR, *Slovník biblickej teológie*, 1990, s. 783.
[22] Porov. *Sväté písmo*, 2004, s. 200.
[23] www.kpkc.sk/data/cinnost/biblicka.../down/Komentare_BO.doc (17.12.2009).
[24] Porov. *Sväté písmo*, 2004, s. 1419.

všetci Izraeliti prepustili svojich hebrejských otrokov naraz bez ohľadu na dobu ich služby. Zatiaľ čo v dvoch predchádzajúcich spisoch SZ musel každý Izraelita prepustiť na slobodu svojho hebrejského otroka či otrokyňu po šiestich rokoch služby, a to bez akejkoľvek náhrady, *„Ak si kúpiš hebrejského otroka, nech ti slúži šesť rokov a v siedmom roku odíde bezplatne slobodný“* (Ex 21, 2) alebo *„Ak sa ti predá tvoj brat, Hebrej alebo Hebrejka, nech ti slúži šesť rokov, ale v siedmom roku ho prepustíš na slobodu“* (Dt 15, 12).

Ďalším prorokom, ktorý sa zaoberá touto záležitosťou je Daniel. Opisuje tých, ktorí boli odvedení do zajatia a aj napriek tejto nepríjemnej situácii sa usilovali zachovať si svoju národnú a náboženskú identitu i v cudzine. V popredí teda stojí predovšetkým národná a náboženská sloboda, ktorú kniha vyžaduje nielen od iných pre Izrael, ale osobitne nalieha, aby si samotní Židia zachovali túto slobodu. Vidíme, že už to nie je len vonkajšia sloboda (krajina či pokoj od nepriateľov), ale ide zvlášť o vnútornú slobodu. Slobodu ducha, ktorú človek môže prežívať aj v cudzom prostredí,[25] napríklad: *„Bude to čas úzkosti, aký nebol, odkedy povstal národ až po ten čas. V tom čase bude tvoj ľud oslobodený, každý, koho nájdu zapísaného v knihe“* (Dan 12, 1b).

2) Koncept slobody v Novom zákone

Dufour vo svojom *Slovníku biblickej teológie* uvádza: *„Oslobodenie Izraela bolo iba obrazným naznačením kresťanského vykúpenia. Iba Kristus totiž nastolil stav dokonalej a definitívnej slobody pre všetkých, či židov, alebo pohanov, ktorí sa k nemu primknú vo viere a v láske.“*[26] Sloboda v Kristovi je jedným z najviac nepochopených poňatí kresťanského života. Väčšina kresťanov akoby očakávala oslobodenie od tvrdej práce, či povinností. Avšak sloboda v Kristovi nepredstavuje nejaké oprávnenie, podľa ktorej si môžeme robiť čo chceme. Jedná sa tu o slobodu v ponímaní oslobodenia z otroctva hriechu.[27] Hlavnými hlásateľmi kresťanskej slobody sú Ján a Pavol. Okrem toho sa o nej zmieňujú i ďalší evanjelisti.

Marek slobodu chápe v súvislosti s uzdravením posadnutého chlapca, pri ktorom Ježiš vytýka apoštolom ich neveru a vyzdvihuje *„vieru, ktorá spôsobuje slobodu.“*[28] Na inom mieste opisuje situáciu, keď Ježiš povolal prvých učeníkov: *„Ako šiel okolo, videl na mýtnici sedieť Alfejovho syna Léviho a povedal mu: «Poď za mnou!»“* (Mk 2, 14). Výraz *„ako šiel okolo“* má v sebe akýsi závan slobody. Ježiš má vopred

[25] www.kpkc.sk/data/cinnost/biblicka.../down/Komentare_BO.doc (17.12.2009).
[26] DUFOUR, *Slovník biblickej teológie*, 1990, s. 786.
[27] Porov. MILLER, J.: *Freedom From Sin.* www.bible.org/seriespage/freedom-sin (18.12.2009).
[28] LIMBECK, M.: *Malý stuttgartský komentár 2 - Evangelium sv. Marka.* Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 111.

plánovanú stratégiu: uvidel svojich budúcich učeníkov a povolal ich. O tom, čo od nich očakáva, im povedal len veľmi málo, rovnako ako aj o tom, čo môžu oni očakávať od neho. Budú to objavovať postupne. Ježiš totiž chcel, aby boli rovnako slobodní, ako je on, a to čím skôr.[29]

Evanjelista Lukáš, rovnako ako už spomínaný Marek, nevyjadruje a nepoužíva pojem slobody priamo, napr. v podobenstve o márnotratnom synovi si môžeme všimnúť oslobodenie, vymanenie sa z otroctva hriechu jedného z dvoch synov: *„Vstúpil teda do seba a povedal si [...] Vstanem, pôjdem k svojmu otcovi a poviem mu: Otče, zhrešil som proti nebu i voči tebe. Už nie som hoden volať sa tvojím synom"* (Lk 15, 17-19). V *Evanjeliu podľa Lukáša* sa nachádzajú slová z knihy proroka Izaiáša (Iz 61, 1).

Naproti tomu apoštol Ján perzistuje na princípe reálnej slobody, resp. na viere, ktorá prijíma Ježišovo slovo:[30] *„Pravda vás oslobodí. [...] Až keď vás Syn oslobodí, budete skutočne slobodní"* (Jn 8, 32. 36). *Malý stuttgartský komentár* uvádza: *„Len tomu, kto takto zostáva v Ježišovom slove, je sľúbené úplné poznanie pravdy. Toto poznanie znamená uchvátenie pravdou, ktorá ako premieňajúca sila zahajuje proces radikálnej a totálnej premeny, ktorý vedie k oslobodeniu človeka."*[31] Ján sa slobode naplno venuje už v spomínanej 8. kapitole s podnapisom *Ježiš a Abrahám*. Židia si mysleli, že nepotrebujú žiadne oslobodenie vzhľadom na svoje presvedčenie, že sú Abrahámovými deťmi, a teda slobodnými Božími synmi. Boli si tiež vedomí, že majú akúsi vrodenú vznešenosť slobodných ľudí.[32] V *Písme* sa píše: *„Sme Abrahámovo potomstvo a nikdy sme nikomu neotročili. Akože hovoríš: «Budete slobodní?» Ježiš im povedal: «Veru, veru, hovorím vám: Každý, kto pácha hriech, je otrok»"* (Jn 8, 33-34). Porsch ďalej rozvíja tému oslobodenia, ktoré vedie k pravej slobode. Sloboda ako účinok pravdy je znamením nového života. Veriaci a poznávajúci človek je oslobodený zo zajatia mnohých závislostí tohto sveta. Avšak je oslobodený v prvom rade od moci hriechu a smrti. Preto potom sloboda prioritne znamená nový život v Kristovi.[33]

Apoštol Pavol vo svojich listoch dôrazne pojednáva o slobode a s veľkým oduševnením stavia novú kresťanskú slobodu proti Starému zákonu.[34] Zdôrazňuje myšlienku Kristovho vyslobodenia či oslobodenia

[29] Porov. *Zostávam slobodný, ak poslúchnem Kristovo volanie?* http://www.taize.fr/sk_article7437.html (18.12.2009).
[30] Porov. DUFOUR, *Slovník biblickej teológie*, 1990, s. 786.
[31] PORSCH, F.: *Malý stuttgartský komentár 4 - Evangelium sv. Jana*. Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 88.
[32] Porov. PORSCH, *Malý stuttgartský komentár 4 - Evangelium sv. Jana*, 1998, s. 88-89.
[33] Porov. PORSCH, *Malý stuttgartský komentár 4 - Evangelium sv. Jana*, 1998, s. 88.
[34] Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám Písma*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtašáka, 1993, s. 478.

veriacich z rôznych deštruktívnych vplyvov, či od hriechu, Zákona, démonskej moci a temnosti, alebo tyranského nadvládcu.[35] Dufour uvádza: *„Oslobodenie kresťana nie je výplodom nejakej abstraktnej a času nepodliehajúcej náuky, ono vyplýva z historickej udalosti, z Ježišovej víťaznej smrti, a z osobného kontaktu, z primknutia sa ku Kristovi v krste. Veriaci je slobodný v tom zmysle, že v Kristovi dostal moc odteraz žiť v dôvernosti s Otcom, bez toho, že by bol sputnávaný putami Hriechu, Smrti a Zákona.“*[36] Termín sloboda, ktorý Pavol používa možno nazvať profánny. Pripisuje ju sociálnej situácii človeka. Avšak keď uvažuje o svojej náboženskej skúsenosti a o posolstve, ktoré chce odovzdať, objaví novú dimenziu slobody, čisto náboženskú. Ide o pojem novej slobody v Duchu.[37] Tieto výrazy predstavujú nerozlučiteľné spojenie. Pretože keďže sme Božími dedičmi a Kristovými spoludedičmi, získali sme nový synovský vzťah utvorený na základe Ducha, ktorý sa vyznačuje slobodou i úprimnosťou. Táto nová sloboda vyjadruje oslobodenie od tela, resp. od myslenia a konania, ktoré sa nechávajú viesť výlučne egoistickými a svetskými meradlami.[38]

Spomedzi všetkých pavlovských listov sa najviac tematike venujú *List Galaťanom*, v neposlednom rade i *Prvý list Korinťanom*, *List Rimanom* či *Efezanom*.

V *Liste Rimanom* nachádzame slobodu ponímanú v zmysle vyslobodenia, ako uvádza: *„aj samo stvorenie bude vyslobodené z otroctva skazy, aby malo účasť na slobode a sláve Božích detí“* (Rim 8, 21). Pavol tiež spomína Ducha i Božích dedičov v spojitosti slobody, rovnako ako je to rozpísané v *Liste Galaťanov*: *„Sám Duch spolu s naším duchom dosvedčuje, že sme Božie deti. Ale ak sme deti, sme aj dedičia: Boží dedičia a Kristovi spoludedičia“* (Rim 8, 16-17). Situácia *„synovstva“* predstavuje život vedený v spontánnej láske voči Otcovi i voči samotným bratom, pričom tvorí konečný bod, v ktorom nie je možná žiadna improvizácia.[39]

Jednou z hlavných tém *Listu Galaťanom* je téma slobody v Kristovi. Pavol veľmi intenzívne prežil osobne túto slobodu, ktorú dáva evanjelium a predstavuje oslobodenie od Zákona. Pre kresťana na počiatku života Cirkvi bola sloboda ohrozovaná dvomi nebezpečnestvami. Na jednej strane tým, že sa dá opäť spútať Mojžišovým zákonom, alebo že zneužije slobodu na konanie zla, čo ju privedie k hriechu. Predsa však medzi týmito nebezpečenstvami vedie cesta, a tou je život podľa evanjelia, v ktorom nás posilňuje Duch Svätý.[40] *Písmo* uvádza: *„A tak,*

[35] Porov. KOL. AUTOROV: *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 1996, s. 988.
[36] DUFOUR, *Slovník biblickej teológie*, 1990, s. 786-787.
[37] Porov. VANNI, *Opojenie duchom. Náčrt spirituality apoštola Pavla*, 2005, s. 92.
[38] Porov. PORSCH, F.: *Mnoho hlasů jedna víra*. Praha : Zvon, 1993, s. 162-163.
[39] Porov. VANNI, *Opojenie duchom. Náčrt spirituality apoštola Pavla*, 2005, s. 96.
[40] Porov. www.farazv.sk/str/1182153012.doc (17.12.2009).

bratia, nie sme deťmi otrokyne, ale slobodnej. Túto slobodu nám vydobyl Kristus" (Gal 4, 31; 5, 1) alebo na inom mieste: *„Lebo vy ste povolaní pre slobodu, bratia, len nedávajte slobodu za príležitosť telu, ale navzájom si slúžte v láske!"* (Gal 5, 13). Pavol tu naliehavo varuje pred zneužívaním slobody a pred návratom k otroctvu tela.[41] V apoštolovej dobe ľudia radi proklamovali slobodu. V skutočnosti však boli otrokmi svojich vášní, žiadostí a vlastného tela. Kresťania majú podvedomý strach z pohanov, resp. z takej *„slobody"* akú žijú ľudia vo svete. Dôsledkom tejto obavy je tendencia nechať sa zotročiť náboženskými vodcami či zákonníkmi dnešnej doby. Preto sa farizeji oddelili od sveta množstvom predpisov a zákonov, utvorili si vlastné uzatvorené tzv. *„cirkevné prostredie"*, v ktorom sa cítia bezpeční a voľní. V skutočnosti však nie sú schopní vidieť ponad plot vlastnej denominácie, cirkvi, zboru alebo skupinky.[42] Tým, ktorí stáli pod zákonom, prinieslo evanjelium slobodu Božích synov, ako sa píše: *„Pretože ste synmi, poslal Boh do našich sŕdc Ducha svojho Syna a on volá: «Abba, Otče!» A tak už nie si otrok, ale syn; a keď syn, tak skrze Boha aj dedič"* (Gal 4, 6-7). Túto slobodu nám vydobyl Kristus.[43] *„Kresťania sú synmi Otca vo všetkých efektoch. [...] Je to situácia radostná, tvorivá, ktorá je vlastná slobode Božích detí. Taká sloboda sa javí ako schopnosť – vyprodukovaná Duchom – byť synmi a konať ako synovia. [...] Zákon Ducha napísaný v obnovenom srdci, ktorý určuje také správanie a robí ho možným, je zákonom slobody."*[44] Pavol obhajoval oslobodenie od Zákona, pritom sa usiluje priviesť Galaťanov k uvedomeniu si slobody ako vyslobodenia. Jej hodnota spočíva v tom, že sloboda je mimoriadny dar. Ďalej poukazuje na skutočnosť, že človek sa cíti slobodný len ak je vyslobodený a že jeho vysloboditeľom je samotný Kristus, ako sa píše: *„slobodu, ktorú máme v Kristovi Ježišovi"* (Gal 2, 4). Nová existencia v Kristovi a jeho slobode vedie tiež k novej forme života, k životu podľa Kristových pravidiel a meradiel:[45] „*Neste si navzájom bremená, a tak naplníte Kristov zákon*" (Gal 6, 2). Dôsledkom slobody nie je radikálna neviazanosť. Sloboda je však daná na to, aby sa tvorivo rozvíjala láska.[46] *„Tým sa Pavol obracia proti nesprávnemu chápaniu a zneužívaniu slobody. Sloboda od Zákona neznamená slobodu od hriechu. Ako ľudia vyslobodení majú slúžiť a napĺňovať zákon za celkom nových podmienok. Tento zákon*

[41] Porov. PORSCH, *Mnoho hlasů jedna víra*, 1993, s. 163.
[42] Porov. MÁTEL, A.: *Be Free in Christ (Svedectvo o oslobodení)*. http://www.andrejmatel.info/Texty/Obnova/Matel_Slobodni%20v%20Kristovi.pdf (18.12.2009).
[43] Porov. TRUTWIN – MAGA, *Otváral nám Písma*, 1993, s. 478.
[44] VANNI, *Opojenie duchom. Náčrt spirituality apoštola Pavla*, 2005, s. 95.
[45] Porov. RADL, W.: *Malý stuttgartský komentár 9 – List Galaťanom.* Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 65-66.
[46] Porov. TRUTWIN – MAGA, *Otváral nám Písma*, 1993, s. 478.

možno súhrne vyjadriť prikázaním lásky."[47] V 4. kapitole povzbudzuje všetkých Galaťanov, aby sa nevzdávali svojej slobody a aby konali ako deti. Deti, na ktoré sa vzťahuje prísľub, na základe ktorého sa narodil Izák: *„Vy, bratia, ste deťmi prilíbenia ako Izák"* (Gal 4, 28) a tiež aby odmietali prehováranie judaistov:[48] *„Čo však hovorí Písmo? «Vyžeň otrokyňu i jej syna, lebo syn otrokyne nebude dedičom so synom slobodnej»"* (Gal 4, 30).

Celá 9. kapitola *Prvého listu Korinťanom* ukazuje na apoštolovu nezištnosť ako na apoštolskú slobodu slovami: *„Nie som slobodný? Nie som apoštol? Vari som nevidel Ježiša, nášho Pána?"* (1 Kor 9, 1) alebo na inom mieste: *„Lebo hoci som slobodný voči všetkým, stal som sa sluhom všetkých, aby som čím viacerých získal"* (1 Kor 9, 19). Pavol poukazuje na bezvýhradný vzťah k evanjeliu, ktorý mu otvára kráľovskú slobodu priamym smerom. Keďže je slobodný, nemusí brať žiadne ohľady a môže sa stať služobníkom všetkých, resp. sa môže pre nich angažovať s celým svojím osobným nasadením.[49] Apoštol tu tiež poukazuje na prvenstvo lásky slovami: *„«Slobodno všetko.» Ale nie všetko osoží. «Slobodno všetko.» Ale nie všetko buduj"* (1 Kor 10, 23). *„Kresťan nesmie zabudnúť, že patrí Pánovi a že je určený pre vzkriesenie a takisto, že naše svedomie môže od nás vyžadovať, aby sme sa zriekli svojich práv, ak to vyžaduje dobro brata. Toto vlastne nie je nijaké obmedzenie slobody, ale je to vyšší spôsob, ako ju vykonávať."*[50]

Pavol hovorí o spojitosti Ducha a slobody v *Druhom liste Korinťanom* nasledovne: *„Pán je Duch; a kde je Pánov Duch, tam je sloboda"* (2 Kor 3, 17). *„Duch Pána"* je *„Duch Krista"*, *„Duch Svätý"*, *„Duch"* ako ho chápeme my dnes i ako ho chápal aj samotný Pavol vo svojej dobe. Potvrdzuje sa tak súvislosť prítomnosti medzi Duchom a slobodou, že ak existuje Duch Krista, tak existuje i sloboda.[51]

Napriek tomu, že v *Liste Efezanom* sa nikde priamo pojem slobody nenachádza, stať 3, 14-19 môžeme vysvetliť v koncepcii Ježiš Kristus ako priestor slobody. Pri jej čítaní je dobré mať na pamäti nasledujúce otázky: Čo nás zastrašuje? Čo prekáža nášmu napredovaniu a obmedzuje našu slobodu? Čo nás vedie k tomu, aby sme o nej pochybovali? Dôležité pre našu slobodu je poznať Krista a veriť v neho, resp. rozvíjať sa v priestore slobody. Keď autor hovorí o *„pochopení šírky, dĺžky, výšky a hĺbky"*, nevymedzuje predmet, ktorý musíme pochopiť, ale vedie nás k tomu, aby sme našli výraz *„poznať Kristovu lásku"* . Nepochybne tým smeruje k tomu, aby sme pochopili, že nie je nič väčšie, ako toto

[47] RADL, *Malý stuttgartský komentár 9 – List Galatanom*, 1999, s. 68.
[48] Porov. TICHÝ, L.: *Od Abraháma k nové slmouve*. Olomouc : Tisk servis, 2007, s. 157.
[49] Porov. ORTKEMPER, F.J.: *Malý stuttgartský komentár 7 – První list Koriťanům*. Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 84.
[50] DUFOUR, *Slovník biblickej teológie*, 1990, s. 788-789.
[51] Porov. VANNI, *Opojenie duchom. Náčrt spirituality apoštola Pavla*. 2005, s. 92-93.

tajomstvo a že nepotrebujeme preto skúmať kdesi inde, ale práve v ňom,[52] čo potvrdzuje slovami: *„aby Kristus skrze vieru prebýval vo vašich srdciach, aby ste zakorenení a upevnení v láske, mohli so všetkými svätými pochopiť, aká je to šírka, dĺžka, výska a hĺbka, a poznať aj Kristovu lásku, presahujúcu každé poznanie, aby vás naplnila Božia plnosť celá“* (Ef 3, 17-19). V tomto liste ešte narážame na termín dôvera, ktorá napĺňala oslobodeného kresťana a ktorá tiež predstavovala akúsi hrdosť. Toto slovo sa doslova prekladá ako sloboda povedať všetko, a tak dobre označuje charakteristický postoj kresťana a ešte viac apoštola:[53] *„v ňom máme odvahu a prístup v dôvere skrze vieru v neho“* (Ef 3, 12).

V ďalšom svojom liste, *Liste Filemonovi*, Pavol posúva chápanie slobody do novej roviny. Ide cestou *„zvnútornenia“*. Sloboda sa totiž rodí najskôr v našom vnútri. V tomto spise Pavol nesúhlasí, aby sa sloboda získavala za pomoci násilia, vzbury, úteku, ale apeluje na Filemona, ktorý je už kresťanom, aby otroka prijal naspäť ako svojho brata. Pavol ponecháva všetko na slobodné zváženie Filemona, pričom má dôveru, že jeho priateľ sa rozhodne správne. Môžeme tu vidieť ďalší krok v chápaní slobody, ktorá je zodpovedným rozhodnutím. Otrok spĺňa to, čo je nariadené, slobodný človek robí viac, než je prikázané,[54] napríklad: *„Ale nechcel som nič urobiť bez tvojho súhlasu, aby tvoj dobrý skutok nebol akoby vynútený, ale dobrovoľný“* (Flm 1, 14). Ugo Vanni vo svojom diele *Opojenie duchom* uvádza: *„V liste nenájdeme žiadnu explicitnú zmienku o slobode, akokoľvek by chcela byť interpretovaná: typické termíny, ktoré sa na ňu vzťahujú [...] v liste úplne chýbajú.“*[55] Napriek tomu Pavol, Onezim i Filemon sú predstavení ako tí, ktorí určitým spôsobom sú zapojení do okruhu slobody, ktorú je potrebné uskutočniť.[56]

V *Jakubovom liste* sa stretávame s pojmom dokonalý zákon slobody: *„Ale kto sa zahľadí do dokonalého zákona slobody a vytrvá, kto nie je zábudlivý poslucháč, ale uskutočňovateľ diela, ten bude blahoslavený pre svoje skutky“* (Jak 1, 25) alebo na inom mieste: *„Hovorte a konajte ako tí, čo majú byť súdení podľa zákona slobody!“* (Jak 2, 12). Autor kladie do protikladu dve kategórie ľudí: na jednej strane tých, ktorí počúvajú, no vypočuté slovo nepremenia na skutky, ktoré ich zdokonalia. Na druhú stranu stavia uskutočňovateľov, teda tých, ktorí nielen počúvajú, ale podľa Kristových slov aj činia.[57] *„Jakubov list je ukážkou realizácie slobody. Sloboda totiž nie je samoľúba. V živote sa*

[52] Porov. *Zostávam slobodný, ak poslúchnem Kristovo volanie?* http://www.taize.fr/sk_article2366.html?date=2007-05 (17.12.2009).
[53] Porov. DUFOUR, *Slovník biblickej teológie*, 1990, s. 788.
[54] Porov. www.kpkc.sk/data/cinnost/biblicka.../down/Komentare_BO.doc (17.12.2009).
[55] VANNI, *Opojenie duchom. Náčrt spirituality apoštola Pavla*. 2005, s. 155.
[56] Porov. VANNI, *Opojenie duchom. Náčrt spirituality apoštola Pavla*, 2005, s. 156.
[57] Porov. TRSTENSKÝ, F.: *Komentár k Jakubovmu listu.* Svit : KBD, 2010, s. 81.

nemáme usilovať pre slobodu ako cieľ, ale pre slobodu, ktorá je prostriedkom na konanie dobra. Dobro má vtedy najväčšiu hodnotu, keď ho robíme bez prinútenia. Naša viera sa prejavuje skutkami, ale nie z donútenia, ale z vlastného rozhodnutia.“[58] Dôraz sa teda kladie aj na súlad medzi slovami a skutkami, pretože ide o vzťah medzi *„hovoriť a konať“*, ktorý je tu potvrdený rôznymi príkladmi, aby sa poukázal na nesúlad tých, ktorí počúvajú, ale neuskutočňujú slovo.[59]

O slobode tiež pojednávajú oba *Petrove listy* nasledovne: *„Lebo to je Božia vôľa, aby ste robili dobre, a tak umlčali nevedomosť nerozumných ľudí, ako slobodní, ale nie takí, čo slobodu majú za prikrývku zloby, ale ako Boží služobníci“* (1Pt 2, 15-16) a *„Sľubujú im slobodu, ale sami sú otrokmi skazy; veď každý je otrokom toho, kto sa ho zmocnil“* (2Pt 2, 19). Tento verš možno vysvetliť spôsobom, že ľudia pod zámienkou slobody sa vrhali do nezriadeností, a tak sa stávali otrokmi zla.[60]

„Sloboda je nedeliteľná – buď je úplná, alebo nie je. Polovičná sloboda nie je sloboda.“ (Rabbi Šammaj mladší)

Záver

Biblická koncepcia slobody je prínosom pre dnešné ponímanie slobody. Slobodu nemožno chápať ako akúsi nespútanosť v konaní bez akejkoľvek prekážky a zodpovednosti. Nie je to ani svojvoľné právo človeka robiť si, čo chce, čo sa mu páči nehľadiac pritom na dôsledky. Biblia perzistuje na skutočnosti, že človek je pôvodcom svojich dobrovoľne vykonaných skutkov. V Starom zákone je sloboda vykreslená v koncepcii väzenia či otroctva. Človek ako slobodná bytosť má vo svojich rukách možnosť voľby výberu, buď požehnanie alebo prekliatie. Nový zákona ukazuje slobodu vo svetle oslobodenia z otroctva hriechu. Túto slobodu vydobyl všetkým ľuďom Kristus.

„Je potrebné naučiť sa umeniu slobody, naučiť sa nasledovať a chápať zákon Ducha iba prostredníctvom každodenného prehlbovania, ktoré vedie kresťana, aby sa stále od seba oslobodzoval, viac a viac sústreďoval pozornosť na druhých. Čím viac láska k iným vstupuje do vlastného života, tým viac sa praktizuje zákon Ducha, tým viac je človek slobodný. Cieľ slobody, či zákona Ducha dosiahneme v plnosti vtedy, keď sa budeme cítiť viazaní permanentne milovať.“[61]

[58] www.kpkc.sk/data/cinnost/biblicka.../down/Komentare_BO.doc (17.12.2009).
[59] Porov. TRSTENSKÝ, *Komentár k Jakubovmu listu*, 2010, s. 59.
[60] Porov. *Sväté písmo*, 2004, s. 2265.
[61] VANNI, *Opojenie duchom. Náčrt spirituality apoštola Pavla.* 2005, s. 98.

Zoznam použitej literatúry:

BALÁZS, J. K.: *Prebliadané svedomie*. http://www.jkbalazs.sk/index.php?option=com_content&task=view&id=114&Itemid=27. (17.12.2009).

DUFOUR, L. X.: *Slovník biblickej teológie*. Zagreb : Kršcánska sadašnjost, 1990, 1632 s.

GÜNTHÖR, A.: *Morálna teológia I/b*. Trnava : SSV, 1988, 333 s.

HAMRÁK, C.: Byť slobodný od *„slobody"*. In: *Hlas Huty*. [online]. 2008, roč. 2, č. 5 [2009-12-17]. Dostupné na internete: http://www.rkcsmolnickahuta.sk/dokumenty/hlashuty/hlas_huty_c5_2008.pdf.

HUPKA, T.: *Sloboda ako prejav autentickosti – po stopách ortodoxného personalizmu 10*. http://blog.tyzden.sk/tomas-hupka/2009/05/17/sloboda-ako-prejav-autentickosti-po-stopach-ortodoxneho-personalizmu-10 (17.12.2009).

Katechizmus katolíckej cirkvi. Trnava : SSV, 1999, 918 s., ISBN 80-7162-259-1.

KOL. AUTOROV: *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 1996, 1243 s. ISBN 80-85495-65-1.

Konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete *GAUDIUM ET SPES*. In.: POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu I.* Rím : SÚSCM, 1968, 342 s.

KOREC, J. CH.: *Sloboda ako dar – či záluba?* http://www.donbosco.sk/index.php?page=shop.product_details&flypage=shop.flypage&product_id=5310&category_id=29&manufacturer_id=0&option=com_virtuemart&Itemid=44&vmcchk=1&Itemid=44 (17.12.2009).

LIMBECK, M.: *Malý stuttgartský komentár 2 - Evangelium sv. Marka*. Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, 207 s. ISBN 80-7192-219-6.

MÁTEL, A.: *Be Free in Christ (Svedectvo o oslobodení)*. http://www.andrejmatel.info/Texty/Obnova/Matel_Slobodni%20v%20Kristovi.pdf (18.12.2009).

MILLER, J.: *Freedom From Sin*. www.bible.org/seriespage/freedom-sin (18.12.2009).

ORTKEMPER, F.J.: *Malý stuttgartský komentár 7 – První list Korintanům*. Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, 163 s. ISBN 80-7192-385-0.

PETRO, M.: Deklarácia Dignitatis humanae o náboženskej slobode. In: *Disputationes Quodlibetales*. Prešov : GBF PU, 2002, 39 s. ISBN 80-8068-148-1.

PORSCH, F.: *Malý stuttgartský komentár 4 - Evangelium sv. Jana*. Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 88.

PORSCH, F.: *Mnoho hlasů jedna víra*. Praha : Zvon, 1993, 221 s. ISBN 80-7113-077-X.

POTÚČEK, J.: *Biblická konkordancia*. Banská Bystrica : SBS, 1997, 716 s. ISBN 80-85486-21-0.

RADL, W.: *Malý stuttgartský komentár 9 – List Galaťanom*. Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, 86 s. ISBN 80-7192-414-8.
RAUČINOVÁ, M.: Cesta do stredu človeka. In: *Katolícke noviny*. [online]. 2005, č. 2 [2009-12-17]. Dostupné na internete: http://www.katnoviny.sk/Kn_2005/02_2005/obnova.htm.
Sväté písmo. Trnava : SSV, 2004, 2331 s. ISBN 80-7162-448-9.
TICHÝ, L.: *Od Abraháma k nové slmouve*. Olomouc : Tisk servis, 2007, 191 s. ISBN 978-80-244-1845-2.
TRSTENSKÝ, F.: *Komentár k Jakubovmu listu*. Svit : KBD, 2010, 127 s. ISBN 978-80-89120-25-3.
TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám Písma*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtašáka, 1993, 538 s. ISBN 80-7142-017-4.
VANNI, U.: *Opojenie duchom. Náčrt spirituality apoštola Pavla*. Svit : KBD, 2005, 187 s. ISBN 80-89120-04-0.
What Does the Bible Say About ... Freedom? http://minuteswithmessiah.tripod.com/question/freedom.html (17.12.2009).
www.farazv.sk/str/1182153012.doc (17.12.2009).
www.kpkc.sk/data/cinnost/biblicka.../down/Komentare_BO.doc (17.12.2009).
Zostávam slobodný, ak poslúchnem Kristovo volanie? http://www.taize.fr/sk_article2366.html?date=2007-05 (17.12.2009).

Rok kňazov v pohľade na kňazskú a biskupskú činnosť blahoslavených biskupov Pavla Petra Gojdiča, OSBM a ThDr. Vasiľa Hopka

IVANA HALGAŠOVÁ
Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The contribution gives the insight into the past of our blessed Bishops. Reflecting the clerical and episcopal life of Pavol Peter Gojdič, OSBM and ThDr. Vasil Hopko, it is necessary to show how actual the permanent formation of the priests is, especially in the year dedicated to priests. The permanent formation is based on the fundamental spiritual means, like the prayer, the Holy Scripture, and the Eucharist. These means of salvation have their roots in the Heart, from which flows the mercy of holiness, given to the servants of Christ at their ordination and which shows the direction towards the spiritual perfection.*

Key words: *Priest. Formation. Bishop. Preaching The Gospel. The Eucharist. The Prayer. The Heart.*

Úvod

Pri sledovaní viac ako dvojtisícročnej cesty Kristovej Cirkvi, postavenej na Petrovej skale (Mt 16, 16 – 19), nás Cirkev zvlášť v tomto roku pozýva k zamysleniu sa nad povolaním a poslaním kňaza. Nahliadnuc do histórie našej Gréckokatolíckej cirkvi by sme v krátkosti mohli priblížiť to, že 30. januára 2010 na sviatok Troch svätých svätiteľov – sv. Bazila Veľkého, sv. Gregora Teológa a sv. Jána Zlatoústeho, si Gréckokatolícka cirkev pripomenula svoje 2. výročie od zriadenia *metropolitnej Cirkvi sui iuris* so sídlom v Prešove a v mesiaci apríl, konkrétne 28. apríla 2010, si pripomenie veľké udalosti – 60. výročie od tzv. „Prešovského soboru". Aký paradox. Na jednej strane slávnosť spájajúca sa s radosťou, na strane druhej spomienka na bolestnú minulosť. Nie je to náhoda, že v čase od júna 2009 – júna 2010 Svätý Otec Benedikt XVI. vyhlásil tento rok za Rok kňazov. Udalosti, ktoré sa odohrali v rámci našej Gréckokatolíckej cirkvi nás aj v tomto roku upriamujú na

osobnosti našich blahoslavených biskupov Pavla Petra Gojdiča, OSBM[1] a ThDr. Vasiľa Hopka, ktorých kňazskú a biskupskú činnosť si priblížime v nasledujúcich riadkoch.

Cesta našich blahoslavených ku sviatosti kňazstva – základné cnosti

Na rozhodnutie mladého Petra Gojdiča stať sa kňazom zaiste vplývalo viacero okolností. V prvom rade je potrebné spomenúť to, že sa narodil v rodinnej atmosfére, preniknutej hlbokou nábožnosťou a vernosťou kresťanským tradíciám, v rodine otca – kňaza. Už v detstve sa u malého Petra prejavovali znaky hlbokej nábožnosti prostredníctvom matky Anny, ktorá si vždy nachádzala čas na modlitbu a uvádzala do nej aj svoje deti. Rád sa zúčastňoval bohoslužieb, kde na každého kňaza a veriaceho pozeral tak ako na člena jednej veľkej duchovnej rodiny. V školskom prostredí popri usilovnosti vynikala schopnosť prenášať svoj vnútorný pokoj a rovnováhu na svojich ostatných spolužiakov.[2]

Pevné charakterové vlastnosti Petra Gojdiča si všimol aj samotný špirituál kňazského seminára v Budapešti a neskorší biskup vo Váci, Dr. Štefan Hanauer. Ten odkryl Petrovi celoživotné heslo, ktoré on neskôr často spomínal: „Bratia, život nie je ťažký, len veľmi vážny!“[3]

---

[1] Pavol Peter Gojdič, OSBM sa narodil 17. júla 1888 v Ruských Pekľanoch v gréckokatolíckej kňazskej rodine. Po absolvovaní základného a stredného vzdelania študoval teológiu v rokoch 1907 – 1911 v Prešove a Budapešti. Za kňaza bol vysvätený 27. augusta 1911 v Prešove. Zastával mnohé funkcie v biskupskej kúrii, počnúc aktuárom a končiac ako riaditeľ biskupskej kancelárie. Dňa 20. júla 1922 vstúpil do kláštora oo. baziliánov na Černečej hore pri Mukačeve. Za apoštolského administrátora prešovskej eparchie bol menovaný 14. septembra 1926. V tom istom roku 28. novembra zložil večné sľuby v reholi svätého Bazila Veľkého. Konsekrovaný na biskupa bol v bazilike svätého Klementa v Ríme 25. marca 1927. Ako biskup veľmi horlivo pôsobil, zaslúžil sa o duchovné povznesenie duchovenstva a veriacich, významné boli jeho aktivity v oblasti sociálnej, cirkevného školstva a od. Menovaný za sídelného prešovského biskupa bol 17. júla 1940. V roku 1950 po smutne známych udalostiach tzv. Prešovského sobora začína jeho internácia a následne pobyt vo väzeniach Československa. Dňa 15. januára 1951 bol odsúdený Štátnym súdom v Bratislave na trest doživotného odňatia slobody, stratu občianskych práv a konfiškáciu majetku. Zomrel ako mučeník vernosti Cirkvi a Svätému Otcovi dňa 17. júla 1960 vo väzení v Leopoldove. Vyhlásený za blahoslaveného bol pápežom Jánom Pavlom II. dňa 4. novembra 2001 v Ríme. Porov. ŠTURÁK, P.: Blahoslavený biskup ThDr. Vasiľ Hopko v súradniciach času a doby (1947 – 1968). In: *Reflexia jednoty v diele a pôsobení blahoslaveného biskupa Vasila Hopka (1904 – 1976) v kontexte eurointegračného procesu*. Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra systematickej teológie, 2009, pozn. č. 3, s. 12.

[2] Porov. ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM.(1888 – 1960)*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 27 – 30.

[3] Porov. PACÁK, Š.: *Pastorálna služba blahoslaveného Pavla Petra Gojdiča OSBM, prešovského biskupa*. Krakow : PAT, 2008, s. 66.

Peter, nezaťažujúc rodičov, si sám zaobstarával všetko potrebné k vysviacke. 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).*[4] Jeho silné predsavzatie pramenilo v úplnej obete svojho života Pánu Bohu, preto sa neoženil pred vysviackou, ako je to možné u gréckokatolíckych kňazov.[5]

Vasiľa Hopka[6] na ceste ku kňazstvu povzbudzoval jeho strýko o. Demeter Petrenko. Pred samotnou vysviackou mladého študenta čakalo absolvovanie základnej vojenskej služby v armáde. V kasárňach na Námestí Republiky v Prahe vykonával službu asistenta kaplána a formoval tak gréckokatolíckych vojakov k duchovnému životu. Po skončení vojenskej služby sa vrátil do kňazského seminára v Prešove, kde v roku 1928 dokončil teologické štúdium.[7]

Pred dokončením Vysokej bohosloveckej školy v Prešove dostal pozvanie od svojej matky do USA, ktorá v presvedčení, že sa jej synovi v Amerike zapáči, požiada tamojšieho gréckokatolíckeho biskupa Vasiľa Takáča (1924 – 1948), aby ho tam vysvätil pre Pittsburghský exarchát. Túžba jeho matky sa nenaplnila, nakoľko počas prípravy na cestu jej syn Vasiľ vážne ochorel.[8] Vo svojich Pamätiach Vasiľ Hopko spomína na

---

[4] Porov. ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM.(1888 – 1960).* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 34.

[5] Porov. HROMNÍK, M.: *Blahoslavený Pavel Peter Gojdič, OSBM.* Prešov : Petra, n. o., 2007, s. 6.

[6] ThDr. Vasiľ Hopko sa narodil 21. apríla 1904 v obci Hrabské, neďaleko Bardejova. Základné a stredoškolské vzdelanie získal v Bardejove a v Prešove v roku 1928. Za kňaza ho vysvätil biskup Gojdič 3. februára 1929. Jeho prvým pôsobiskom až do roku 1936 bola pražská farnosť. V tomto roku ho biskup Gojdič povolal do Prešova, kde sa stal špirituálom kňazského seminára. V roku 1937 už pôsobí ako konzistoriálny konzultor. Gojdič si ho vyberá za svojho tajomníka, po získaní doktorátu z teológie súčasne prednáša morálku na Vysokej škole bohosloveckej v Prešove. Za pomocného prešovského biskupa bol vymenovaný 2. januára 1947 a 11. mája 1947 konsekrovaný biskupom Gojdičom. Jeho biskupské heslo bolo: *Aby všetci jedno boli.* Po „Veľkom sobore“ – 28. apríla 1950 bol zatknutý a odsúdený na 15 rokov. Pre zlý zdravotný stav mu bol v roku 1964 trest prerušený, dočasne bol umiestnený do kláštora v českom Oseku. Definitívne na slobodu bol prepustený v roku 1968. Dňa 2. apríla 1969 ho pápež Pavol VI. vymenoval za svätiaceho biskupa Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva. Zomrel 23. júla 1976. Za blahoslaveného bol vyhlásený Božím služobníkom Svätým Otcom Jánom Pavlom II. počas jeho tretej apoštolskej cesty na Slovensku 14. septembra 2004 v Bratislave. Jeho telesné pozostatky sú uložené v sarkofágu v kaplnke svätých apoštolov Petra a Pavla katedrálneho chrámu svätého Jána Krstiteľa v Prešove. Porov. ŠTURÁK, P.: Historický vývoj Gréckokatolíckych eparchií v našom regióne. In: *Theologos. Teologická revue Gréckokatolíckej teologickej fakulty v Prešove.* Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, roč.11, č. 1, pozn. 40, s. 68.

[7] Porov. BORZA, P: *Blahoslavený Vasiľ Hopko prešovský pomocný biskup (1904 – 1976).* Prešov : PETRA, 2003, s. 34 – 35.

[8] Porov. DANCÁK, P.: Cesta blahoslaveného biskupa Vasiľa Hopka ku kňazstvu. In: *Reflexia jednoty v diele a pôsobení blahoslaveného biskupa Vasiľa Hopka (1904 – 1976)*

to, ako mu jeho matka poslala peniaze na cestu do USA, aby za ňou prišiel a ostal s ňou aspoň rok. No pred cestovaním ho predstihla vážna choroba, na chrbte sa mu objavili hnisavé vredy, ktoré bolo potrebné nutne operovať. Operácia ukázala, že je časťou dvojčiat. Jeho dvojča nebolo vyvinuté, čo zapríčinilo to, že jeho zvyšky ostali v jeho chrbte a rástli medzi lopatkami. Všetky matkine peniaze Vasiľ Hopko utratil na lekárov, čím tak stratil nádej vidieť svoju matku. Všetko to, čo sa udialo pred jeho cestou do Ameriky, označil ako Božiu vôľu. Pán Boh chcel, aby ostal v rodnom kraji. Pred Vianocami roku 1928 sa rozhodol začať modlitbu Deviatnika k Najsvätejšiemu Srdcu Ježišovmu. Tiež prisľúbil Pánu Bohu, že ak vyzdravie, prijme sviatosť kňazstva v celibáte. Tento jeho sľub bol o niekoľko mesiacov splnený.[9]

Pavel Gojdič – kňaz a katechéta

Kňazskú vysviacku prijal s bratom Kornelom 27. augusta 1911 v Katedrálnom chráme v Prešove z rúk prešovského biskupa Dr. J. Vályiho, ktorý sa v krátkom príhovore primiciantom prihovoril takto: *„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 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 vela 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, ale nebojte sa. Čaká vás kráľovská odmena za vaše dobro preukázané z lásky k Bohu a jeho Synovi Isusovi Christovi.“*[10]

Kristove slová rezonujúce od samotnej vysviacky na kňaza boli hlboko zaštiepené do jeho srdca. Vytrvalá láska a sila vynikli ako nosné črty jeho charakteru. V chlapčenskom Alumneu v Prešove sa naplno prejavila najmä jeho láska k mládeži v úlohe vychovávateľa – prefekta. Ďalšia jeho črta obetavosti vo vzťahu k mladým sa prejavila pri zorganizovaní „Eucharistického spolku“, prostredníctvom ktorého sa prehlboval duchovný život detí a mladých. Ako katechéta nerobil žiadne obra-

v kontexte eurointegračného procesu. Prešov : Prešovská univerzita Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, s. 49.

[9] Porov. BORZA, P.: *Blahoslavený Vasiľ Hopko prešovský pomocný biskup (1904 – 1976)*. Prešov : PETRA, 2003, s. 35.

[10] BIRČÁK, J.: *Slovo jepiskopa Gojdiča, výber z publikovaného dedičstva blahoslaveného biskupa Pavla Gojdiča*. Prešov : LANA, 2004, s. 11.

dové rozdiely medzi žiakmi, ale snažil sa ich so všetkou zodpovednosťou, svedomitosťou a príkladnosťou viesť k čo najlepšiemu správaniu a konaniu dobra. Ako kňaz bol horlivý a zapálený pre Krista. Rád vysluhoval sviatosť zmierenia. Počas pôsobenia v Sabinove (r. 1917) dal vymaľovať sabinovský chrám a zabezpečil zvony do sabinovskej zvonice. Cítiac vo vnútri hlas pre zasvätený rehoľný život odoslal svojim rodičom list, v ktorom vysvetlil príčinu svojho rozhodnutia a prosil ich o súhlas. Po uspokojivej odpovedi sa prihlásil do baziliánskeho noviciátu na Černečej hore v Mukačeve, kde po polroku prijal rehoľné rúcho a tiež rehoľné meno Pavol. Po sľuboch bol vyslaný do Užhorodu, kde sa stal špirituálom chlapčenského internátu. Otcovsky a starostlivo pristupoval ku svojim zvereným, zaviedol tu „Spolok Najsvätejšieho Srdca Ježišovho" a stal šíriteľom Ježišovej lásky aj prostredníctvom misií. Od septembra r. 1926 bol vymenovaný za prešovského apoštolského administrátora.[11]

Vasiľ Hopko a jeho kňazská pastorácia

Kňazskú vysviacku prijal Vasiľ Hopko v prešovskej katedrále svätého Jána Krstiteľa z rúk biskupa Pavla Petra Gojdiča, OSBM dňa 3. februára 1929.[12] Následne bol ustanovený za administrátora farnosti Pakostov a hneď na to, čo bola erigovaná farnosť v Prahe, biskup P. P. Gojdič, OSBM, menoval Vasiľa Hopka za jej prvého farára. Bol poverený pôsobiť medzi gréckokatolíkmi v Prahe a pomôcť organizovať farnosť. Jeho pôsobenie bolo mnohoraké: venoval sa mládeži, robotníkom, študentom, nezamestnaným, sirotám. Založil Spolok gréckokatolíkov – študentov a Zväz gréckokatolíckej mládeže. Svojou záslužnou prácou prispel k založeniu pražskej gréckokatolíckej farnosti v roku 1933 a Svätá Stolica to potvrdila v nasledujúcom roku. Známe bolo Hopkovo úsilie o „zjednocovanie veriacich": *„Neprišiel som ani pre Rusov, ani pre Ukrajincov, ani pre Rusínov, ale pre gréckokatolíkov".*[13]

Ako správca pražskej farnosti nezabúdal ani na svoje rodisko v Hrabskom. V roku 1935 napísal list novému duchovnému vo farnosti, v ktorom mu adresuje niekoľkou povzbudivých a poučných slov. V ňom ako evanjelista vyzýva k láske k nepriateľom.[14]

---

[11] Porov. Kolektív autorov: *J. E. Pavel Gojdič, ČSVV. K jeho dvadcatročnomu jubileju so dňa jep. posvjaščenija*. Prešov 1947, s. 83 – 91.

[12] Porov. BORZA, P: *Blahoslavený Vasiľ Hopko prešovský pomocný biskup (1904 – 1976)*. Prešov : PETRA, 2003, s. 36.

[13] Porov. *Vasiľ Hopko*. http://www.osobnosti.sk/osobnost_tlac.php?ID=59391 (20.01.2010).

[14] Porov. ŠTURÁK, P.: Blahoslavený biskup ThDr. Vasiľ Hopko v súradniciach času a doby (1947 – 1968). In: *Reflexia jednoty v diele a pôsobení blahoslaveného biskupa Vasiľa Hopka (1904 – 1976) v kontexte eurointegračného procesu*. Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra systematickej teológie, 2009, s. 13.

Od septembra 1936 zastával funkciu pražského farára. Za záslužné pôsobenie dostal titul Monsignor. Biskup Gojdič ho potom menoval do Prešova za špirituála. Táto práca ho napĺňala a veľmi tešila. V roku 1937 bol menovaný za konzistoriálneho konzultora. Neskôr, v roku 1943, za profesora pastorálnej a morálnej teológie na Vysokej škole bohoslovec-kej v Prešove. V tom čase sa stal aj redaktorom časopisu Blahovistnik, do ktorého pravidelne prispieval duchovnými článkami. Napísal aj dielo *Greko-katoličeskaja Cerkov.*[15]

Naši blahoslavení biskupi Pavol Peter Gojdič, OSBM a ThDr. Vasiľ Hopko – vzory modlitby, evanjelia a Eucharistie

Samotná biskupská vysviacka so sebou prináša ontologickú premenu. Poukazuje tiež na dôležitosť pripodobnenia sa Kristovi a vyžaduje taký spôsob života, ktorý bude realizovaný vo vzťahu s Kristom. V synodálnej aule sa často kládol dôraz na pastoračnú lásku ako na ovocie charakteru vtlačeného sviatosťou, ako aj milosti, ktorá mu je vlastná. Láska, je dušou služby biskupa, ktorý je dynamickou silou vtiahnutý do pastoračnej proexistencie, ktorou je podnecovaný žiť ako Kristus, Dobrý pastier, pre Otca aj pre druhých v každodennom sebadarovaní.[16]

O nábožnosti biskupa Pavla Petra Gojdiča hovoria mnohé svedectvá z farnosti Cígeľka, kde prežil detské roky. Veriaci ho už ako malého chlapca zavčas rána videli pri modlitbe a rovnako aj večer sa modlil vonku, až kým nevyšli hviezdy na nebi. Ako mladý chlapec sa chodil každý deň modliť ku krížu za dedinou.[17]

Jeho vzťah k modlitbe sa prehĺbil o to viac v čase dospelosti, keď po úspešnom absolvovaní maturitnej skúšky v roku 1907 dostal Peter od vedenia školy prémiu – Molitvoslov (breviár). V ňom 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.[18]

[15] Porov. *Vasiľ Hopko.* http://www.osobnosti.sk/osobnost_tlac.php?ID=59391 (20.01.2010).
[16] Porov. *Pastores gregis*. Posynodálna apoštolská exhortácia pápeža Jána Pavla II. o biskupovi, služobníkovi evanjelia Ježiša Krista, pre nádej sveta. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2006, s. 29 – 30.
[17] Porov. PACÁK, Š.: *Pastorálna služba blahoslaveného Pavla Petra Gojdiča OSBM, prešovského biskupa*. Krakow : PAT, 2008, s. 91.
[18] Porov. POTÁŠ, M.: *Dar lásky, spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM*. Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 16 – 17.

„Boh je láska – milujme ho!“ Týmto heslom pripomínajúcim slová Ježiša Krista v 1Jn liste (porov. 1Jn 4, 16) Pavol Peter Gojdič začína úrad biskupského účinkovania.[19]

Blahej pamäti pápež Ján Pavol II. vo svojej encyklike *Ecclesia de Eucharistia* (2003) vyslovil želanie, aby ovocím Roku Eucharistie, ktorý sa slávil od októbra 2004 do októbra 2005, boli v prvom rade dve skutočnosti: oživenie slávenia nedeľnej svätej liturgie vo všetkých kresťanských komunitách a zveľadenie eucharistickej adorácie mimo svätej liturgie.[20]

Biskup Gojdič ako šíriteľ hlbokej úcty k Eucharistii sa v eparchii rozvinul eucharistický kult a boli zavedené aj poklony k Najsvätejšej Eucharistii. Finále týchto veľkých snáh našli svoje opodstatnenie v podobe vyhlásenia Eucharistického roku, ktoré sa udialo vydaním arcipastierskeho listu pod č. 3440/43 v roku 1943.[21]

Pri príležitosti šesťdesiatin biskupa Gojdiča v roku 1948 sa môžeme o ňom dočítať tieto slová: *„Sme vďační Bohu, že máme biskupa – svätca. Svätosť je najkrajšou ozdobou jeho života a zároveň aj prešovského biskupského stolca. Jeho vlastným domovom, kde sa najviac zdržuje a kde ho najčastejšie nachádzajú, je kľakadlo pred bohostánkom v jeho kaplnke. Každý, kto ho pozná, vidí v ňom muža modlitby. Jeho najlepším a najdôvernejším priateľom je Sviatostný Spasiteľ. On je mužom – biskupom Eucharistie. Najväčšou jeho starosťou je priviesť svojich veriacich k bohostánku, k Eucharistickému Spasiteľovi. Z ducha modlitby a spojenia so Sviatostným Spasiteľom čerpá J. E. pán biskup Pavol Peter Gojdič zdraví iniciatívu a veľkú silu vykonávať svoj vznešený a zodpovedný úrad.“*[22]

V ťažkých vojnových časoch sa otec biskup v liste veriacim prihováral takto: *„Drahí moji veriaci! Uplynulo už skoro 2000 rokov odvtedy, čo sa Kristus plavil so svojimi apoštolmi po Galilejskom mori, keď prišla búrka... Preľaknutí apoštoli začali volať: ‚Pane, zachráň nás, lebo hynieme..‘ Ako sa kedysi apoštoli obrátili na Spasiteľa, aj my sme povinní sa tiež naňho obrátiť v tejto strašnej svetovej búrke... Chceme a budeme ho odprosovať za naše hriechy a hriechy iných, a to predovšetkým uctievaním, vzývaním a poklonou Najsvätejšej Eucharistii!“* [23]

---

[19] POTÁŠ, M.: *Dar lásky, spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 82.

[20] Porov. JÁN PAVOL II.: *Ecclesia de Eucharistia – Cirkev žije z Eucharistie, encyklika biskupom, kňazom a diakonom, zasväteným osobám a všetkým veriacim laikom o eucharistii a jej vzťahu k cirkvi.* Trnava : SSV, 2003, s. 25.

[21] ŠTURÁK, P.: Biskup P. P. Gojdič a jeho obeta. In: *Theologos – teologická revue GBF PU.* Prešov : PETRA, 1999, roč. 1., č. 1, s. 42.

[22] PACÁK, Š.: *Pastorálna služba blahoslaveného Pavla Petra Gojdiča OSBM, prešovského biskupa.* Krakow : PAT, 2008, s. 110.

[23] Porov. ŠTURÁK, P. – LETZ, R.: Pavol Peter Gojdič, OSBM. In: *Smrť za mrežami.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006, s. 193.

V *Instrumentum laboris* 117 sa zdôrazňuje to, že biskupský úrad je skôr služba ako hodnosť. Evanjelium je vyjadrením podstaty biskupskej služby pomocou dvoch obrazov, obrazu pastiera a obrazu sluhu.[24] Krásne to potvrdzujú aj citáty zo Svätého Písma, ktoré si biskup Pavol osvojil a podelil sa s veriacim v začiatočnom programe svojho biskupského účinkovania:*„Duch Pána je nado mnou, lebo ma pomazal, aby som hlásal evanjelium chudobným. Poslal ma oznámiť zajatým, že budú prepustení,…“* (Lk 4, 18). *«Chcem ako svätý apoštol Pavel „radovať sa s radujúcimi a plakať s plačúcimi“* (Rim 12, 15), *„chcem byť pre všetkých všetkým, aby som zachránil aspoň niektorých“* (1Kor 9, 22),*…»* Biskup Pavel túžil úprimne priviesť všetkých ku Kristovi a získať ich pre Kristovo kráľovstvo.[25]

V arcipastierskom liste venovanom všetkým kňazom prešovskej eparchie, publikovanom v Dušpastierovi, roč. 9 pod č. 670/32, biskup Pavol začína slovami evanjelistu Matúša: „Vy ste soľ zeme, vy ste svetlo sveta, vy ste mesto, postavené na návŕší, vy ste lampa postavená na svietniku, ktorá má svietiť všetkým, čo sú v dome“ (porov. Mt 5, 13, 14, 15).[26]

Vo svojom pastierskom liste k veriacim prešovskej diecézy píše: *„…Hospoď Isus ma opäť volá hovoriac: „Ak ma miluješ, pas moje ovečky!“ (Jn 21, 16) a odovzdáva mi pod dohľad ako moje stádo práve vás, ktorí mi nie ste cudzí, ani ja vám, ktorí ste mi k srdcu tak prirástli, ktorých som si tak úprimne zamiloval, na ktorých som ani v monastyri nezabúdal. Hoci pod veľkým bremenom mne vydelenej práce a zodpovednosti moje srdce zaváhalo a ja som zvolal k Bohu: „A ktože som ja, aby som mohol pokračovať?“ (Ex 3, 11) „Modlím sa k Tebe, Bože, vyber si lepšieho!“ (Ex 4, 13), predsa však, keď Hospoď Boh žiada odo mňa túto prácu, ja dúfajúc v jeho pomoc prichádzam k vám s úprimnou láskou… Dúfam, že moja úprimná láska k vám mi uľahčí kríže, osladí horkosť, posilní ma v práci…“*[27]

Ježiš Kristus, ktorého Otec poslal ohlasovať evanjelium, tým, že po svojom zmŕtvychvstaní zveruje apoštolom úlohu pokračovať v jeho evanjelizačnom poslaní: *„Ako mňa poslal Otec, aj ja posielam vás“ (Jn 20, 21)* vyzýva všetkých ľudí, aby sa obrátili a uverili.[28]

---

[24] Porov. LENCZ, L.: Služba biskupa vo svetle Najsvätejšej Trojice. In: *Služba biskupa v historickom a súčasnom kontexte. Zborník prednášok zo sympózia s medzinárodnou účasťou*. Nitra : Kňazský seminár svätého Gorazda, 2002, s. 75.

[25] POTÁŠ, M.: *Dar lásky, spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 62.

[26] Porov. BIRČÁK, J.: *Slovo jepiskopa Gojdiča, výber z publikovaného dedičstva blahoslaveného biskupa Pavla Gojdiča*. Prešov : LANA, 2004, s. 87.

[27] PACÁK, Š.: Pastorálna služba blahoslaveného Pavla Petra Gojdiča OSBM, prešovského biskupa. Krakow : PAT, 2008, s. 107.

[28] KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Vieroučná nóta o niektorých aspektoch evanjelizácie*. Trnava : SSV, 2008, s. 3.

Pomocný biskup Vasiľ Hopko si za svoje biskupské heslo vybral Spasiteľove slová: *„Da vsi jedino budut!“ – „Aby všetci jedno boli!“ (Jn 17, 21).* Tieto slová si nevybral ako ozdobu na biskupskom erbe, ale ako záväzok, smer a cieľ svojho arcipastierskeho pôsobenia i celého života.[29]

Na udalosti biskupskej konsekrácie otca ThDr. Vasiľa Hopka si pri príležitosti jeho 65 narodenín v roku 1969 zaspomínal o. ordinár Ján Hirka slovami: „11. mája 1947 sme ako bohoslovci kľačali na ulici pred katedrálou v Prešove, kde nám novovysvätený biskup udelil svoje biskupské požehnanie. Bolo to požehnanie mladého 43 – ročného biskupa preniknutého veľkou láskou k našim veriacim ... . Málo kto počul slová prísahy... otca biskupa Vasiľa pri jeho vysviacke. Ale tí, čo stáli blízko neho, mohli počuť, keď sklonil hlavu pod ruky svojich svätiteľov, opakovať slová: «Všetku svoju dôveru vkladám v Teba, Najsvätejšie Srdce Ježišovo».“[30]

„Tí, ktorí biskupa Hopka poznali hovoria o ňom, že bol mužom neustálej modlitby. Počas života sa neustále modlil za svoju cirkev, za jej kňazov a veriacich, za svojich prenasledovateľov, za nepriateľov cirkvi, za tých, ktorí zblúdili vo viere i vo vernosti katolíckej cirkvi, za vsich i za vsja.“[31]

Čo sa týka úcty k Najsvätejšej Eucharistii v živote blahoslaveného Vasiľa Hopka je dôležité spomenúť, že biskup vydal nábožensko-poučné diela: *Christos posredi nas* (1947), *Christos v nas* (1948) a knižočku s názvom *Christos za nas žertvujetsja*. Eucharistiu považoval za najväčšie bohatstvo, za zdroj jeho svätosti, jednoty s Kristom i s ľuďmi. Na miestach svojho kňazského pôsobenia vždy dbal o to, aby Eucharistia bola dôstojne uložená. Na vzájomný a neodmysliteľný vzťah modlitby a Eucharistie pomocný biskup Vasiľ Hopko poukazuje v diele *Christos v nas,* keď hovorí, že najlepšie je modliť sa po svätom prijímaní. Ježiš Kristus už nie je v tvojej blízkosti iba pri oltári, ale je v tebe, v tvojej duši, v tvojom srdci. Už ani nemôže byť bližšie k tebe! A ďalej v rozjímaniach biskup Vasiľ ďakuje Bohu za všetky milosti, ktoré dostal skrz sviatosti, zvlášť za sviatosť Najsvätejšej Eucharistie, o ktorej hovorí, že je to *„Dar darov“,* ktorý môžeme každodenne prijímať.[32]

---

[29] Porov. KORBA, E.: Hodina jubilantom. In: *Slovo* – dvojtýždenník Gréckokatolíckej cirkvi, roč. 6, č. 4, 1974, s. 8.

[30] Porov. BORZA, P.: *Blahoslavený Vasiľ Hopko prešovský pomocný biskup (1904 – 1976).* Prešov : PETRA, 2003, s. 58.

[31] VASIĽ, C.: *Biskup Vasiľ Hopko.* http://storico.radiovaticana.org/slo/storico/2006-09/96534_biskup_vasil_hopko.html. (08.02.2010).

[32] Porov. DANCÁK, F.: Eucharistia v živote blahoslaveného biskupa Vasiľa Hopka. In: *Reflexia jednoty v diele a pôsobení blahoslaveného biskupa Vasiľa Hopka (1904 – 1976) v kontexte eurointegračného procesu.* Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra systematickej teológie, 2009, s. 69 – 73.

Kňaz zajtrajška a naši blahoslavení

Medzi najzákladnejšiu povinnosť kňazov dneška patrí zvestovať všetkým Božiu blahozvesť, aby plnili príkaz Pánov: *„Choďte do celého sveta a kážte evanjelium všetkému stvoreniu“ (Mk 16,15),* a tak utvárali a zveľaďovali ľud Boží. Lebo Božím slovom sa viera u neveriacich roznecuje a u veriacich sa upevňuje. Kňazská činnosť, ktorá je v súčasnosti neraz veľmi ťažká, by nemala vysvetľovať evanjeliové pravdy len všeobecne a abstraktne, ale aby lepšie zaúčinkovala na poslucháčov, mala by tieto pravdy aplikovať na konkrétne životné okolnosti. Aby mohli kňazi vo všetkých životných okolnostiach udržovať spojenie s Kristom, majú naporúdzi prostriedky, ktoré Svätý Duch neustále vzbudzuje v Cirkvi. „Nad všetky duchovné pomôcky vynikajú tie úkony, pri ktorých sa veriaci sýtia slovom Božím z dvojitého stola Písma svätého a Eucharistie: nikomu neuniká, aký veľký význam má ich stále používanie pre vlastné posväcovanie kňaza“ (porov. Presbyterorum Ordinis, čl. 18). Veľmi dôležitá je tiež osobná poklona pred Eucharistiou, duchovné cvičenia či duchovné vedenie.[33]

Profesionálnym stvárňovaním kňaza je ustavičné stvárňovanie seba na obraz Ježiša Krista – *formatio permanens*. Čím jasnejšie sa v ňom zaskvie tento obraz, tým bude sám bližšie k svätosti a takto bude môcť priblížiť Boží ľud k Otcovi. Bránou k úspešnému kňazskému životu ako aj jeho účinkovaniu je osobné stretnutie kňaza s Bohom v modlitbe.[34]

Zamýšľajúc sa nad úvahou Karla Rahnera, ktorý hovorí, aký má byť kňaz zajtrajška, minulosť gréckokatolíckych kňazov a blahoslavených biskupov Pavla Petra Gojdiča a ThDr. Vasiľa Hopka len potvrdzujú tieto jeho hlboké myšlienky. *„Kňaz zajtrajška bude mužom s prebodnutým srdcom. Prebodne ho svet bez Boha a vlastné neúspechy. Prebodne ho bláznovstvo lásky a povedomie vlastnej úbohosti. On sám však bude pevne veriť, že iba cez takéto srdce môže prúdiť sila jeho poslania. Autorita jeho úradu, platnosť jeho slova a účinnosť sviatostí budú s milosťou Božou spásonosnými len vtedy, keď prejdú k ľuďom cez takéto srdce. Bude mužom s prebodnutým srdcom. Bude viesť ľudí do najvnútornejších hĺbok srdca. Nájde ich však len vtedy, keď bude prebodnutý láskou, ktorá víťazí v smrti.“*[35]

Kňazské životy oboch našich blahoslavených biskupov boli prebodnuté vrúcnou úctou k Božskému Srdcu a Eucharistii. Obaja boli horlivými šíriteľmi toho srdca, ktoré vzalo na seba temnosti a hriechy sveta a svoju opustenosť od Boha vložilo do Otcových rúk. Srdca, ktoré

[33] *Kňazstvo z pohľadu dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu*. http://vincentini.sk/templates/stancek/04_knaz/Knaz_11.pdf. (10.02.2010).

[34] Porov. ŠOKA, S.: Život kňaza – život v súlade. In: *Duchovný pastier, časopis katolíckeho duchovenstva*. Trnava : SSV, 1981, roč. 62, č. 7, s. 298.

[35] RAHNER, K.: *Muž s prebodnutým srdcom*. http://www.dobrakniha.sk/casopisy/cisla/vaz04_02.pdf (19.08.2009).

nehľadalo inú moc, než odpúšťať a milovať. Srdca, ktoré bolo prebodnuté kopijou, aby sa stalo žriedlom milosti.[36]

Záver

Cirkev a svet potrebuje kňazov, a to šťastných za to, že ich Pán povolal. Kňazov, ktorí túžia milovať a žiť neprestajne v láske a vo všetkom, čo robia v prospech Cirkvi a sveta. Pravý Kristov kňaz netúži preraziť svojimi osobnými myšlienkami. Jeho najväčšia záľuba je: modliť sa, ohlasovať radostnú zvesť a žiť z Eucharistie. Nech na príhovor a prosby našich blahoslavených biskupov máme kňazské povolania, ktoré by sa odovzdali výlučne službe Kristovi, aby nám raz dejiny nevyčítali, že sme žili len pre seba, ale práve naopak. Poučení životmi tých, ktorí sú dnes v nebi oslávení, vyprosujme si zvlášť v tomto Roku kňazov horlivých a svätých služobníkov oltára.

Zoznam použitej literatúry:

BIRČÁK, J.: *Slovo jepiskopa Gojdiča. Výber z publikovaného dedičstva blahoslaveného biskupa Pavla Gojdiča.* Prešov : LANA, 2004, 264 s. ISBN 80-969053-4-X.

BORZA, P: *Blahoslavený Vasiľ Hopko prešovský pomocný biskup (1904 – 1976).* Prešov : PETRA, 2003, 95 s. ISBN 80-89007-40-6.

DANCÁK, F.: Eucharistia v živote blahoslaveného biskupa Vasiľa Hopka. In: *Reflexia jednoty v diele a pôsobení blahoslaveného biskupa Vasiľa Hopka (1904 – 1976) v kontexte eurointegračného procesu.* Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra systematickej teológie, 2009, s. 67 – 76.

DANCÁK, P.: Cesta blahoslaveného biskupa Vasiľa Hopka ku kňazstvu. In: *Reflexia jednoty v diele a pôsobení blahoslaveného biskupa Vasiľa Hopka (1904 – 1976) v kontexte eurointegračného procesu.* Prešov : Prešovská univerzita Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, s. 45 – 52. ISBN 978-80-8068-915-5.

HROMNÍK, M.: *Blahoslavený Pavel Peter Gojdič, OSBM.* Prešov : Petra, n. o., 2007, 53 s. ISBN 978-80-80007-97-4.

JÁN PAVOL II.: *Ecclesia de Eucharistia – Cirkev žije z Eucharistie, encyklika biskupom, kňazom a diakonom, zasväteným osobám a všetkým veriacim laikom o eucharistii a jej vzťahu k cirkvi.* Trnava : SSV, 2003, 67 s. ISBN 80-7162-430-6.

Kolektív autorov: *J. E. Pavel Gojdič, ČSVV. K jeho dvadcaťročnomu jubileju so dňa jep. posvjaščenija.* Prešov 1947, 156 s.

[36] Porov. RAHNER, K.: *Muž s prebodnutým srdcom.* http://www.dobrakniha.sk/casopisy/cisla/vaz04_02.pdf. (19.08.2009).

KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Vieroučná nóta o niektorých aspektoch evanjelizácie.* Trnava : SSV, 2008, 24 s. ISBN 978-80-7162-698-5.

KORBA, E.: Hodina jubilantom. In: *Slovo* – dvojtýždenník Gréckokatolíckej cirkvi, roč. 6, č. 4, 1974, s. 8.

Kňazstvo z pohladu dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu. http://vincentini.sk/templates/stancek/04_knaz/Knaz_11.pdf. (10.02.2010).

LENCZ, L.: Služba biskupa vo svetle Najsvätejšej Trojice. In: *Služba biskupa v historickom a súčasnom kontexte. Zborník prednášok zo sympózia s medzinárodnou účasťou.* Nitra : Kňazský seminár svätého Gorazda, 2002, 182 s. ISBN 80-88741-38-6.

PACÁK, Š.: Pastorálna služba blahoslaveného Pavla Petra Gojdiča OSBM, prešovského biskupa. Krakow : PAT, 2008, 274 s. ISBN 978-83-7438-184-0.

Pastores gregis. Posynodálna apoštolská exhortácia pápeža Jána Pavla II. o biskupovi, služobníkovi evanjelia Ježiša Krista, pre nádej sveta. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2006, 171 s. ISBN 80-7162-601-5.

POTÁŠ, M.: *Dar lásky, spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM.* Prešov : Vydavateľstvo USPO, 1999, 380 s. ISBN 80-88717-36-1.

RAHNER, K.: *Muž s prebodnutým srdcom.* http://www.dobrakniha.sk/casopisy/cisla/vaz04_02.pdf (19.08.2009).

ŠOKA, S.: Život kňaza – život v súlade. In: *Duchovný pastier, časopis katolíckeho duchovenstva.* Trnava : SSV, 1981, roč. 62, č. 7, s. 296 – 301.

ŠTURÁK, P.: Biskup P. P. Gojdič a jeho obeta. In: *Theologos – teologická revue GBF PU.* Prešov : PETRA, 1999, roč. 1., č. 1, s. 37 – 45. ISSN 1335-5570.

-. Blahoslavený biskup ThDr. Vasiľ Hopko v súradniciach času a doby (1947 – 1968). In: *Reflexia jednoty v diele a pôsobení blahoslaveného biskupa Vasiľa Hopka (1904 – 1976) v kontexte eurointegračného procesu.* Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra systematickej teológie, 2009, s. 11 – 28. ISBN 978-80-555-0032-4.

-. Historický vývoj Gréckokatolíckych eparchií v našom regióne. In: *Theologos. Teologická revue Gréckokatolíckej teologickej fakulty v Prešove.* Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, roč.11, č. 1, s. 59 – 72. ISSN 1335-5570.

-. *Otec biskup Pavel Gojdič OSBM (1888 – 1960).* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, 125 s. ISBN 80-7165-085-4.

ŠTURÁK, P. – LETZ, R.: Pavol Peter Gojdič, OSBM. In: *Smrť za mrežami.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006, s. 186 – 213. ISBN 80-7165-570-8.

VASIĽ, C.: *Biskup Vasiľ Hopko*. http://storico.radiovaticana.org/slo/storico/2006-09/96534_biskup_vasil_hopko.html. (08.02.2010).
Vasiľ Hopko. http://www.osobnosti.sk/osobnost_tlac.php?ID=59391 (20.01.2010).

K Masarykovým socio – religióznym východiskám suicidality s prihliadnutím na štatistické údaje na Slovensku. (1. časť)

MATÚŠ DEMETER
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka fakulta

Resumé: *A suicide is the most worldwide phenomenon of cause of injury and death. This paper (part 1) points out problem of suicide as a multidimensional phenomenon. In the end of 19th cent. T. G. Masaryk calls attention to the social aspect of this phenomenon as a religious crisis of the modern age. His hypotheses were the same as a Durkheim's claims few years later – protestants has a more dispositions to the suicidal behavior as catholics. Masaryk saw the cause of growing suicidal behavior in the modern's destabilization of unified world-view. In the second part (part 2) the paper applies and verifies this Masaryk's theses on the basis of comparison statistic datas of religiosity and datas of suicide in Slovakia.*

Key words: *Masaryk. Suicide. Religiosity. Philosophy of life.*

„Ak je Boh, potom všetka vôľa je jeho a z jeho vôle ja nemôžem. Ak nie je, potom všetko je moje vôľa, a ja som povinný prejaviť svoju vôľu... Som povinný zastreliť sa, pretože vrcholný bod mojej svojvôle – to je zavraždiť sám seba"

F. M. Dostojevskij: Diablom posadnutí, s. 551

Samovražedné správanie (suicidal behavior) patrí v súčasnosti medzi najpálčivejší svetový zdravotnícky problém ročne postihujúci približne 1 milión obyvateľov zeme.[1] Otázka čo vedie jedinca k predčasnému ukončeniu života je tak bytostne imanentná až navodzuje pochybnosti či ju možno objektívne uchopiť. Fenomén samovražednosti

[1] Pozri NOCK, M. K et col.: *Suicide and Suicidal Behavior.* In: Epidemiologic Reviews, vol. 30, 2008 s. 133.

pristupuje k otázke života s celou tragickosťou koncentrovanou v maximálnej miere na jediný okamžik, v ktorom hodnota bytia stráca svoje opodstatnenie. Otázka ceny života tak volá po otázke zmyslu života. Strata či nenachádzanie zmyslu života však neodzrkadľuje iba narušenie bytostných hodnôt jedinca, ale taktiež celkové spochybnenie tradičných hodnôt danej spoločnosti. Dnes už neplatí tradičné stanovisko o výlučne psychopatickom jednaní jednotlivca[2] rozhodnutého v stave dočasnej pomätenosti spáchať samovraždu, ale stále vo väčšej miere sa poukazuje na multidimenzionálnosť problematiky. Samovrah sa tak stáva nielen patologickým prípadom v psychológií, ale taktiež ostáva špecifickým prípadom a ukazovateľom patológie v spoločnosti. Je ukazovateľom hraníc ľudskej psyché na jednej strane a spoločnosti na strane druhej. Čím sú však tieto hranice? Je ich existencia nevyhnutná k zachovaniu života, je ich prekročenie prekročením bytia?

Cieľom a náplňou tejto štúdie je dotknúť sa problematiky samovražednosti v kontexte socio – religióznych téz, ktoré na sklonku 19. stor. predostrel Tomáš G. Masaryk v diele *Samovražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*.[3] Masaryk vo svojej dobe upozorňoval na samovražednosť ako na modernú nemoc civilizácie a súčastné ukazovatele suicidality mu v tomto dávajú za pravdu. Možno však pôvod tejto sociálnej epidémie vidieť v kríze modernej doby, v nejednotnosti svetonázoru, v bez – náboženskosti? Nie je v našej kompetencií odpovedať na tieto zložité otázky, ale skôr upozorniť na jeden z príkladov ich postulácie. Práca si vyžaduje teoretické zdôvodnenie i praktické overenie, preto sme ju rozdelili do dvoch častí. V prvej – teoretickej - má práca na jednej strane poukázať na mnohospektrálny charakter skúmanej problematiky, na druhej predostrieť samotnú Masarykovu koncepciu samovražednosti – ako moderného fenoménu náboženskej absencie.

[2] Kým Zilborg (1936) tvrdí, že väčšinu samovrážd páchajú osoby považované za „normálne“, Lewis (1934) naproti tomu vníma osoby so suicidálnymi sklonmi v podstate za psychotické. Novšie štúdie (Robins, Dorpate, Ripley) ukazujú, že len malá časť osôb so samovražednými sklonmi (cca. 7 %) je vnímaná za psychicky normálnu pred svojím činom. Pozri: POGÁDY, BREIER, HAMALA: *Vývoj samovražednosti v ČSSR za posledných 15 rokov.* In: Československá psychiatrie 83, č. 1, 1987, s. 17.

[3] Nemecky, prvé vydanie: Der *Selbstmort als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation. Von Dr. Thomas Garrigue Masaryk, Docent der Philosophie an der Universität Wien. Wien 1881.* Druhé vydanie: pretisk prvého vydania, nakladateľstvo Philosophia, Verlag-München-Wien 1982. Anglicky: *Thomas G. Masaryk Suicide and the Meaning of Civilisation. The University of Chicago Press. Chicago and London 1970.* Česky, prvé vydanie: *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty. Nakladateľství Jana Laichtera. Praha 1904.* Druhé vydanie v nakladateľstve Čin, Praha 1926, tretie vydanie n. Čin, Praha 1930, štvrté vydanie (s drobnými úpravami reprodukuje druhé resp. tretie české vydanie) Ústav J.F.K., Praha 1998.

V druhej časti – aplikácií teoretických východísk - sa pokúsime v intenciách Masarykovho sociologického výskumu overiť jeho tézy v súčasných podmienkach na území Slovenska, a tak súčasne odpovedať na oprávnenosť, či neoprávnenosť jeho záverov.

Suicidalita a multidimenzionalita pohľadov

Je veľmi obtiažne dotknúť sa tak citlivej problematiky ako je *suicidalita* (lat. sui – caedere: seba - zabiť) bez toho, aby sme sa vyhli jednostrannej paušalizácií či skĺznutia do emocionálneho hodnotenia. Multifaktorovosť problematiky nevyhnutne vyžaduje zaujatie multidimenzionálnej optiky. Hoci je zrejmé, že ani pri najlepšej vôli nemožno dôjsť k čistej objektivite a nestrannosti, predsa len diverzita pohľadov prispieva k lepšiemu uchopeniu problematiky. V súčasnosti sa stretávame predovšetkým so psychologicko – medicínskymi stanoviskami k tomuto problému, avšak v intenciách reflektovania vývoja a stavu spoločnosti a kultúry sú v tomto nezanedbateľné sociologické a antropologické výskumy. Keďže rôzne pohľady na skúmaný objekt ponúkajú rôzne interpretácie a prístupy k problematike, je potrebné pred samotným výskumom uviesť aspoň niektoré, a to z pohľadu filozofie, psychológie, sociológie a teológie.

Západná filozofia reflektovala problematiku samovražednosti už od antiky. Platón v spise *Faidón* ústami Sókrata tvrdil, že život je postavenie, z ktorého má skutočný filozof právo kedykoľvek sa vzdialiť podľa svojej vôle. Aristoteles (Etika Nikomachova) naopak vidí v samovražednom chovaní protiklad k cnosti statočnosti, teda zbabelosť. Priamym opozitom k tomuto názoru je stoická (rímska) filozofia, ktorá vnímala problematiku samovrážd prizmou ľudskej slobody, teda slobodného práva človeka ukončiť svoj život, ak si to vyžadujú okolnosti.[4] Kresťanská filozofia reflektovala a reflektuje ľudský život ako boží dar a preto kategoricky odmieta samovraždu. Kresťanskí učenci ako sv. Augustín a Tomáš Akvinský považovali samovraždu za smrteľný hriech rovný vražde.[5] Nástup humanizmu priniesol v otázke samovražednosti odklon od stredovekej mienky ako nezmieriteľného prečinu voči bohu. Thomas Morus vo svojej *Utópií* pripúšťa samovraždu po schválení vrchnosťou. Francúzsky mysliteľ a humanista Michel de Montaigne v 16. storočí zastával právo človeka na ukončenie vlastného života. Dôležitým spisom zaoberajúcim sa samovraždou je dielo Davida Humea *Essays on Suicide and Immortality of the soul (1783).* Dielo, ktoré sa autor nepokúsil za svojho života publikovať háji právo človeka slobodne rozhodnúť o svojom živote i smrti. Človek, ktorý dobrovoľne odchádza zo

[4] Pozri napr. *Seneca, Ep. 71 in: Epistulae ad Lucilium*; *Cicero, Tusculanae disputationes II. § 67.*
[5] Augustin De Civ. I. 20, Tom. Aquin. Summa II. 64. 5. 1.

života, nepoškodzuje spoločnosť. Iba prestáva konať dobro: ak je toto prečin, potom je to prečin najmenej závažný.[6] Francúzski encyklopedisti, v otázke samovraždy potvrdili názor ktorý vyslovil v diele *La Nouvelle Heloise* J. J. Rousseau a síce, že samovražda je prípustná avšak nie za každých okolností a každému. 19. storočie prinieslo s osobou Schopenhauera pesimistický pohľad na život. Avšak je mylné považovať preto A. Schopenhauera za obhajcu samovraždy, ktorý v samovražde nevidí žiadne riešenie, lebo samotná *vôľa k životu* sa týmto činom neneguje, naopak iba potvrdzuje.[7] Do okruhu filozofických suicidálnych úvah možno zaradiť aj myšlienky F. M. Dostojevského, aj keď nepatrí priamo pod úzko špecifickú oblasť filozofie. Dostojevského diela sú plné prenikavých postrehov a hlbokých psychologických sond do duší náboženský rozorvaných samovrahov. Tomáš G. Masaryk sa po napísaní svojho diela o samovražde zoznámil s dielom Dostojevského a bol prekvapený neuveriteľnou zhodou svojich hypotéz o motívoch samovražedného chovania s názormi ruského velikána.[8] Nakoniec, 20. storočie reflektuje problematiku samovražednosti predovšetkým cez prizmu existencializmu Camusa, Sartra, Heideggera, ktorí prijímajú v podstate zásady stoikov: teda buď pripúšťajú jej absurdnosť ako adekvátnu odpoveď na absurditu života, alebo ňou demonštrujú vlastnú slobodu.

Psychológia na poli suicidality počína svoju históriu prácou *Des maladies mentales* francúzskeho lekára Jeana Etienne D. Esguirola o duševných poruchách vydanou v roku 1838, v ktorej je venovaná obsiahla kapitola o samovraždách. Podobné pojednanie uverejní v roku 1840 Forbes Winslow v diele, ktoré je už čisto zamerané na problematiku samovražednosti *The Anatomy of Suicide*. Rozvojom metód sociálnej štatistiky spojených so vznikom a rozvojom sociológie došlo v oblasti psychológie k úzkemu prepojeniu medzi oboma odbormi v oblasti sociálnej patológie. Psychoanalytické štúdia priniesli do problematiky suicidality podnety S. Freuda z oblasti teórií depresie (L. I. Dublin, B. Bunzel, G. Zilboorg). Karl A. Menninger v diele *Man Against Himself (1938)* došiel k názoru, že existujú tri zdroje samovražedných impulzov: vyvierajúcich z primárnej agresivity, ktoré vyúsťujú v prianie zabiť sa, po druhé impulzy odvodené z modifikácie primárnej

---

[6] RŮŽIČKA, L.: *Sebevražednost v Československu z hlediska demografického a sociologického*. Praha: Academia, 1968, s. 11.

[7] *„Samovrah popiera iba indivíduum, nie druh"*. Pozri SCHOPENHAUER, A.: *Svět jako vůle a představa* I., Pelhřimov: Nová tiskárna, § 69, tiež § 54.

[8] Viac pozri MASARYK, T. G.: *Studie o F. M. Dostojevském*. Praha: Jiří Horák, 1932; HROMÁDKA, J. L.: *Dostojevskij a Masaryk*, Praha, 1931; KAUTMAN, F.: *Problém sebevraždy u F.M. Dostojevského a T. G. Masaryka*. In: Filozofia, roč. 50, č. 8, 1995, s. 394 - 414; KAFKA, J.: *Jestvujú racionálne dôvody pre samovraždu? Nad dielom F. M. Dostojevského „Posadnutí diablom"*. In: Psychiatria, 3, č. 1., 1996, s. 26 – 31.

agresivity, ktoré sa vykryštalizovali v prianie zabiť a nakoniec po tretie impulzy prameniace z primárnej agresivity a z pridružených – pôvodne jednoduchosti zbavených motívov, ktoré sa vykryštalizovali ako prianie zomrieť.[9] Psychopatologické teórie nachádzajú príčiny samovražednosti často v nedostatočnej schopnosti jednotlivca adaptovať sa (Crichton – Miller, Lewis), v sklamaní a vo frustrácií (Williams). Snahou utriediť poznatky psychológie (psychiatrie) s teóriami sociálnej determinovanosti suicidality sa pokúsil Don D. Jackson (Theories of Suicide). Samovražedné konanie člení na základe motívov na tri skupiny. Pod prvú skupinu spadajú parciálne samovraždy charakteristické niekoľkostupňovým spôsobom realizácie (nevysvetliteľné a často sa vyskytujúce úrazy u tej istej osoby). Druhú skupinu charakterizuje snaha „zbaviť sa svojho zlého ja“, vyvierajúcu z predstavy „znovuzrodenia, obnovenia“. Ide o prípady detských samovrážd, či samovrážd schizofrenikov. Tretia skupina je vnímaná ako samovraždy motivované nejakou stratou (či už fyzickou v podobe straty partnera, alebo straty v podobe prestíže, hierarchie a pod.). Významná práca prelínajúca poznatky psychológie a sociológie je štúdia N. L. Farberowa *The Psychology of Suicide (1970)*. Autor (zakladateľ modernej suicidologie) sa pokúsil o utriedenie doterajších poznatkov o samovražednosti do štyroch oblastí: 1) spoločenské pozadie, 2) individuálne faktory, 3) anti – suicidálne kontroly, 4) psychologický vplyv na okolie. V oblasti spoločenského pozadia umiestňuje závislosti medzi samovražednosťou a sociologickými znakmi (národnosť, náboženská príslušnosť, ekonomické podmienky) a kultúrnymi faktormi (otázka smrti a posmrtného života, postoj histórie a súčasnosti k samovražde). Pod individuálnymi faktormi sa radí pohlavie, vek, náboženská príslušnosť, rasová príslušnosť, stupeň vzdelania, rodinný stav, zdravotný stav. Patria sem však aj individuálne psychologické faktory: psychodynamika osobnosti, motivácie k samovražednosti, postoj k smrti (k posmrtnému životu), či aspekty komunikácie (samovražda ako spôsob komunikácie s okolím). Anti – suicidálne kontroly v sebe zahŕňajú vnútorné a vonkajšie kontroly. Pod vnútornými rozumieme postoj k vlastným ideálom, svedomiu, chovaniu. Vonkajšie zas predstavujú tradičné typy spoločenskej kontroly ako náboženstvo, mravnosť, rodina a pod. Nakoniec psychologický vplyv na okolie je konečným dôsledkom ktorý vyvoláva samovražda v blízkom okolí. Reakcie na ňu sa prejavujú tým silnejšie, čím je bližší vzťah dotyčnej osoby k samovrahovi. Daná schéma nám dovoľuje posúdiť v akej miere sme schopní odhadnúť vplyv určitých faktorov na pravdepodobnosť samovražedného prejavu.[10] V našich zemepisných

[9] RŮŽIČKA, L.: *Sebevražednosť v Československu z hlediska demografického a sociologického*. Praha. 1968, s. 13.
[10] RŮŽIČKA, L.: *Sebevražednosť v Československu*, cit. d., s. 16.

šírkach sa problematikou vzťahu religiozity a suicídií z časti zaoberali psychológovia Viewegh a Stríženec. Prvý z autorov upozorňuje (*Problém sebevraždy z pohledu psychológa, 1994*) na svetonázorovú a hodnotovú sféru postoja k životu (a samovražde), druhý na kladný vplyv náboženstva na psychické zdravie.[11]

Súčasná sociológia operuje pri pojme samovražednosť s východiskami, ktoré boli stanovené v priebehu posledných sto rokov teda s tézami, kedy sa o fenomén samovraždy začína sociológia vážnejšie zaoberať. Neprehliadnuteľnou a zásadnou prácou o problematike suicídií z pohľadu sociológie je obsiahla monografia *Le Suicide (1897)* od významného francúzskeho sociológa Émile Durkheima.[12] Autor definuje samovraždu ako *„(...) každý prípad smrti, ktorá je priamym či nepriamym dôsledkom pozitívneho či negatívneho aktu, ktorý si privodila sama obeť a ktorá si bola vedomá toho, že tento akt bude mať takýto dôsledok“*.[13] Durkheim vníma samovraždu cez prizmu svojej teórie spoločnosti ako kompaktného celku existujúceho ako samostatný subjekt, ktorý vplýva na jednotlivých členov spoločnosti. Odmieta čisto psychologické zdôvodnenie spoločenských procesov a na základe štatistických údajov samovražednosti v jednotlivých štátoch, ktorých ukazovatele sú viac – menej stále súdi, že táto stabilita je dôsledkom komplexov príčin, ktoré sú odlišné od príčin určujúcich v individuálnom prípade samovražedné jednanie. Z toho potom možno usúdiť na sociálnu determinovanosť samovražednosti. Durkheim potom rozlišuje štyri typy samovražednosti: egoistickú, altruistickú, anomickú a fatalistickú. O *egoistickej samovražde* môžeme hovoriť vtedy, kedy jedinec a spoločnosť neparticipujú na svojej existencií, teda väzby medzi oboma sú oddelené, či skôr pretrhnuté. Durkheim tu vraví o samovražde z nadmerného individualizmu. Opakom egoistickej samovraždy je *altruistická samovražda*. V tomto prípade ide o nadmerné prepojenie jedinca a spoločnosti, kedy jedinec je doslova utopený v spoločnosti a jeho „ja“ sa stráca mimo neho a splýva s niečí sebe cudzím, cieľ jeho chovania sa nachádza v jednej zo skupín na ktorej participuje. *Anomická samovražda* prevláda v spoločnosti, ktorá prechádza rušivým a nestálym obdobím, kedy sú sociálne väzby a normy neisté a jedinec

[11] STRÍŽENEC, M.: *Samovraždy a religiozita*. In: Psychiatria 3, č. 1., 1996, s. 32; pozri tiež VIEWEGH, J.: *Sebevražda a literatura*. Praha: Psychologický ústav Akademie věd ČR, 1996.

[12] DURKHEIM, É.: *Le Suicide, étude sociologique*. Paris 1897. Anglický preklad z ktorého citujeme: *Suicide. A Study in sociology*. (transl. J. A. Splaulding, G. Simpson), Illinois: The Free Press 1951.

[13] DURKHEIM, É.: *Suicide*.. Illinois: The Free Press 1951, s. 44.

nenachádza pevné pravidlá pre vlastnú existenciu.[14] Durkheim vidí v tomto druhu samovraždy špecifickosť pre súčasnú modernú dobu. A nakoniec pod *fatalistickou samovraždou* rozumie stav, kedy spoločnosť dolieha na jednotlivca takou mierou, že to onen nedokáže vydržať a *„dopíšťajú sa jej ľudia, ktorých budúcnosť je nemilosrdne podviazaná, ich vášne hrubo potlačuje despotická disciplína (...)“.*[15] Durkheim je však zvlášť prínosný v oblasti suicídií poukázaním na prepojenosť religiozity a sklonom ku samovražednosti. Je až neuveriteľné ako Durkheim nezávisle od Masarykových výsledkov poukázal na ten istý náboženský aspekt vyskytujúci sa pri samovraždách ako niekoľko rokov pred ním jeho český kolega. Totiž podobne ako Masaryk aj Durkheim zistil, že *„náboženstvo hrá (...) významnú úlohu pri integrácií jedinca do spoločnosti a pri udržiavaní sociálnej solidarity“.*[16] Durkheim zistil, že samovražednosť v protestantských krajinách je omnoho vyššia ako v katolíckych. Na základe skúmania oboch vierovyznaní dospel k záverom, že protestanti svojou racionálnou tendenciou k náboženstvu i svetu dospievajú k individualizácií a oprostenia od sociálnej skupiny. Kritické myslenie má dôsledok vyčleneniu jedinca zo spoločnosti a týmto spôsobom sa spretrhávajú väzby medzi jedincom a spoločnosťou (medzi jeho *ja* a *nad-ja*). V zvýšenej miere dochádza k poklesu tradičných kontrolných mechanizmov society, ktoré sú zo všetkou ťažobou prenesené na subjekt. Týmto spôsobom je jedinec konfrontovaný s vlastným egoizmom (viď Durkheimova egoistická samovražda) nenachádza svoje miesto v kolektívnom (náboženskom) mikrosvete a berie si život. *„Samovražednosť v tej ktorej sociálnej skupine je teda nepriamo úmerná stupni jej integrácie. V oblasti náboženstva sú k samovražde najviac náchylní voľnomyšlienkari, ktorí sú zbavení všetkých náboženských pút, potom nasledujú protestanti, katolíci a najmenšiu samovražednosť v rámci európskych náboženských tradícií majú Židia, ktorí žijú v malých, vysoko zjednotených spoločenstvách s veľkou mierou sociálnej integrity a kontroly“.*[17] M. Holbwachs v spise *Les Causes du Suicide (1930)* reaguje na Durkheimovu typológiu samovrážd a spresňuje pojem samovraždy jej oddelením od seba zabitia a seba zničenia, keď vníma samovražedné prípady ktoré nie sú registrované v dôsledku chápania ako prirodzenej smrti (príklad: chorý človek vedome zanedbáva príkazy lekára s úmyslom čo najskôr ukončiť svoj život). Novšie poznatky k problematike samovrážd priniesli autori Stack a Lester v štúdií *The effect of religion on suicide*

[14] Na identickosť anomickej a egoistickej samovraždy upozornil vo svojej štúdií BARCLAY, D. J.: *Durkheim's One Cause of Suicide.* In: American Sociological Review, vol. 30, no. 6, 1965, s. 875 – 886.
[15] DURKHEIM, É.: *Suicide.*. cit. d., s. 276.
[16] LUŽNÝ, D.: *Náboženství a moderní společnost.* Brno: Masarykova univerzita, 1999, s. 39.
[17] LUŽNÝ, D.: *Náboženství a moderní společnost,* cit. d., s. 39.

ideation (1991). Porovnali Durkheimov model sociálnej integrity v praxi a zistili, že v niektorých oblastiach sa Durkheimov model uplatnil, v iných nezistili žiadnu významovú súvislosť.[18]

Nakoniec v našom prieskume pohľadov na suicidalitu spomenieme stanovisko katolíckej teológie. Kresťanstvo vníma samovraždu v dejinnom kontexte ako prekročeniu božieho práva na život. Oficiálne stanovisko voči samovražde zaujala cirkev najprv na koncile v Arles (452), kde samovraždu vyhlásila za smrteľný hriech a potom na Orleánskej synode (553), kde samovraždu postavila na stupeň najťažších zločinov, odoprela cirkevné obrady samovrahovi a zakázala pochovať samovraha v posvätenej pôde. Pominúc názory stredovekej cirkvi, ktoré v podstate stavali na kategorických názoroch sv. Augustína (v spise De civitate Dei) upriamime pozornosť na súčasné stanovisko katolíckej cirkvi voči suicidalite. Katechizmus katolíckej cirkvi prijíma názory prijaté na II. Vatikánskom koncile a vo všeobecnosti k postoju voči životu tvrdí (bod 2280): *„My sme len správcami, a nie majiteľmi života, ktorý nám zveril Boh. Nedisponujeme svojím životom“.* K problematike samovraždy sa vyjadruje predovšetkým bod 2281: *„Samovražda protirečí prirodzenej náklonnosti človeka zachovať a stále udržať svoj život. Ťažko protirečí prirodzenej sebaláske a uráža aj lásku k blížnemu, lebo nespravodlivo pretŕha putá solidarity s rodinným, národným a ľudským spoločenstvom, voči ktorým má každý príslušné záväzky. Samovražda protirečí aj láske k živému Bohu“.*[19] Treba poznamenať, že hoci katechizmus katolíckej cirkvi naďalej poníma samovraždu ako ťažký hriech (proti spravodlivosti, nádeji a láske, pozri bod 2325), nepovažuje ho už ako stredoveká cirkev za nezmieriteľný hriech.[20] O morálnom probléme suicídia z pozície kresťanskej morálky sa zo súčasných autorov zmieňuje predovšetkým P. L. Landsberg (Zkušenost smrti, 1990). Vychádza z predpokladu, že život je očisťovanie, postup k cieľu, ktorého zmysel sa prejavuje práve v utrpení a utrpením sa uskutočňuje. Absolútny zákaz suicídia je

[18] K aplikácií Durkheimovho modelu pozri tiež: STACK, S.: *The Effect of Religious Commitment on Suicide: A Cross-National Analysis*. In: Journal of Health and Social Behavior, vol. 24, no. 4, 1983, s. 362 - 374; Van POPPEL, F and DAY, H. L.: *A Test of Durkheim's Theory of Suicide– Without Committing the „Ecological Fallacy“*. In: Americal Sociological Review, vol. 61, no. 3, 1996, s. 500 - 507; PESCOSOLIDO, A. B and GEORGIANNA,S.: *Durkheim, Suicide, and Religion. Toward a Network Theory of Suicide*. In: Americal Sociological Review, vol. 54, no. 1, 1989, s. 33 - 48; BEARMAN, S. P.: *The Social Structure of Suicide*. In: Sociological Forum, vol. 6, no. 3, 1991, s. 501 – 524.

[19] Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2002.

[20] 2282: *„Ťažké psychické poruchy, úzkosť alebo neprekonateľný strach pred nejakou životnou skúškou, utrpením alebo mukami môžu zmierniť mravnú zodpovednosť samovraha“.* 2283: *„Netreba sa vzdávať nádeje na večnú spásu osôb, ktoré si spôsobili smrť. Boh im môže poskytnúť, a to aj cestami, ktoré pozná len on sám, príležitosť na spásnu ľútosť.“* In: Tamtiež.

možné pochopiť jedine vo vzťahu k pohoršeniu a paradoxu kríža. Ak nás boh necháva trpieť, je to pre našu spásu, pre naše očistenie.[21]

Masaryk a samovražda ako religiózny fenomén

Masarykova habilitačná práca o príčinách nárastu samovražednosti v modernej spoločnosti *Der Selbstmort als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation (1881)* predstavovala na poli sociológie (náboženstva) doslova priekopnícke dielo.[22] Sám autor v úvode k svojmu prvému (nemeckému) vydaniu diela Samovražda píše: *„O samovražde sa už mnoho písalo, ako to odpovedá jej významu. Filozofovia vyšetrovali moment etický, lekári patologický, a štatisti podali mnoho sociologického materiálu, ale nikto sa dosiaľ nepokúsil o konečné riešenie z hľadiska sociologického, a predsa práve na tomto riešení nám najviac záleží: veď otázka po príčinách samovražednosti je aj otázkou po šťastí a nešťastí ľudstva".* [23] V časovom horizonte podobne koncipovaného diela Émile Durkheima *Le Suicide (1897)* je teda Masarykova práca historicky prvým vedeckým pojednaním o problematike samovražednosti v závislosti na religióznom stave spoločnosti. Vzťah Masaryka k náboženstvu na jednej strane, a k samovražednosti na druhej bol výsostne osobný, doslova existenciálny.[24] Masarykov žiak Evžen Štern charakterizoval postoj svojho učiteľa k úlohe náboženstva ako *„hľadanie boha, teda hľadanie zásad, o ktoré by bolo možné oprieť život moderného človeka, ktorý neverí v stredovekého, zjaveného boha."* [25] A tak sa v pozadí mnohých jeho úvah stretávame s reflektovaním postavenia náboženstva vo vzťahu k človeku, spoločnosti, vede i sebe, vychádzajúc a apelujúc na náboženskú krízu

[21] SZELIGA, P.: *Suicídium a religiozita.* In: Ročenka ústavu pre vzťahy štátu a cirkví. Bratislava 2001, s. 147 – 148.

[22] Masaryk býva považovaný za zakladateľa sociológie (náboženstva) v Čechách. Pozri: NEŠPOR, R. Z.: *Dvojí tradice české sociologie náboženství.* In: Sociologický časopis, vol. 40, no. 4, 2004, s. 451.

[23] MASARYK, T. G.: *Samovražda hromadným jevem spoločenským moderní osvěty.* Praha: Čin, 1926, s. VII.

[24] *„Poznám iba otázku náboženskú, vždy bola a bude. O tom som nikdy ani na okamžik nepochyboval, celá životná skúsenosť, všetko poznávanie a študovanie vo mne znova a znova potvrdzovalo toto presvedčenie."* In: MASARYK, T. G.: *Moderní člověk a náboženství.* Praha: Jan Laichter, 1934, s. 4;. Masarykovo vnímanie náboženstva nemožno vnímať v intenciách kresťanskej cirkvi (dôsledne rozlišoval pojmy náboženstvo a cirkev). Vo všeobecnosti možno jeho postoj k náboženstvu charakterizovať ako praktické a morálne dodržiavanie (kresťanských) zásad a taktiež vieru v Boha, nesmrteľnosť duše a nasledovanie Ježiša ako morálneho vzoru. K tejto problematike pozri spisy T. G. M.: *V boji o náboženství.* Praha, 1904; *Věda a cirkev.* Praha, 1908; ČAPEK, K.: *Rozhovory s T. G. Masarykem*, Praha: Československý spisovatel, 1990, predovšetkým s. 254 - 305; BEDNÁŘ, J.: *Vývoj Masarykovy náboženské filosofie.* Praha: AUC, 1969; FUNDA, O.: *Masarykovo náboženské myšlení.* In: Filosofický časopis, 38, 4, 1990, s. 441 - 449; SAMOHÝL J.: *K Pojetí náboženství a k vztahu ku křesťanství u Tomáše G. Masaryka.* In: Studia Theologica 31, 2008, s. 41 – 55.

[25] ŠTERN, E.: *Názory T. G. Masaryka.* Praha: Grosman a Svobod.a, 1910, s. 7.

v ktorej sa ocitla jeho doba. Tým najmarkantnejším znakom objavivšej sa náboženskej krízy je enormný nárast samovražednosti – modernej civilizačnej nemoci.

Pojem samovražednosť definuje Masaryk v širšom a v užšom zmysle. V širšom môžeme hovoriť o samovražde vtedy ak dôjde k neprirodzenému spôsobu smrti, bez ohľadu na vlastnú hodnotu jednania pri ktorom nastala smrť. Príkladom tohto spôsobu smrti je človek, ktorý si ukráti život (t. j. bez dosiahnutie stareckého veku) zhýralým spôsobom života. V užšom chápaní je samovražda činom v ktorom si jednotlivec privodí smrť *„úmyselne a vedome, kto si takúto smrť praje a je si istý, že si svojim konaním alebo opomenutím privodí smrť."* [26] Toto rozlíšenie je dôležité na odlíšenie samovraždy (užšie vymedzený pojem) od seba zabitia (širšie vymedzený pojem). Samotný výskum Masaryk koncipuje na sociologických základoch[27] a prv ako predostrie svoje hypotézy o príčinách nárastu suicidality v modernom spoločnosti, dokladá na bohatom empirickom materiály štatistické ukazovatele odkazujúce viac – či menej k samovražednému chovaniu (vplyv geografickej polohy, politických či hospodárskych pomerov na jednej strane a psycho-somatických aspektov na druhej). [28] Zisťuje však, že hoci tieto ukazovatele nie sú nezanedbateľné[29], sú iba druhotnou príčinou samovražednosti, alebo lepšie povedané povrchovým javením sa problematiky, že podstata leží takpovediac v metafyzickej sfére, v duševnom stave spoločnosti.

Moderná spoločnosť v 19. storočí prekonávala krízu hodnôt, ktorú reflektovali mnohí myslitelia ako stratu religiózneho statusu spoločnosti (Nietzsche, Kierkegaard, Dostojevskij). Vzostup kritického poznania od nástupu humanizmu narúša tradičnú (náboženskú) štruktúru fungovania sveta i spoločnosti, viera prestáva kolidovať s novými poznatkami a človek začína v poznaní i v hodnotách opúšťať náboženský schematizmus. Stredoveké kresťanstvo ponúkalo jednotlivcovi hotové odpovede po zmysle života, po úlohe človeka na zemi a tým plnilo úlohu akejsi psycho-kontroly zdravia spoločnosti. *„Vplyv stredovekej cirkvi na ľudstvo bol veľmi prospešný. Mysle boli na dlhú dobu uspokojené, ľudia sa cítili šťastnými; lebo náboženstvo oduševnilo všetky životné pomery... poskyto-*

[26] MASARYK, T. G.: *Samovražda.* cit. d., s. 2.

[27] Masaryk v spise nerozpracováva a nekomentuje svoju metodológiu, iba v jedinej poznámke sucho konštatuje, že má na mysli metódu Comteho, Tocquevilleho a Milla. (T. G. M.: *Samovražda*, cit. d., pozn. s. 138).

[28] *„Nejde teda iba a predovšetkým o jednotlivý fakt samovraždy, hovoríme o duchovnom a mravnom živote, ktorý k samovražde vedie. Nejde o posledný fyzický skutok, ide o celú motiváciu, o všetky dôvody a o reťaz príčin, ktorých posledným článkom je samotný fyzický skutok."* In: MASARYK, G. T.: *Moderní člověk a náboženství,* cit. d., s. 50.

[29] Tak napríklad Masaryk nepopiera aspekt hospodárskej krízy v náraste samovražednosti, ale v tomto prípade tvrdí, že opierajúc sa iba o ekonomické faktory, nikdy by sme nedospeli k všeobecne platnému zákonu vysvetľujúcemu suicidalitu . Pozri: MASARYK, T. G.: *Moderní člověk a náboženství,* cit. d., s. 51 - 52; taktiež *Samovražda.* cit. d., s. 65.

valo vo svojom zvláštnom svetovom názore pevnú oporu pre všetky príhody a nehody stredovekého života".[30] Jedinec poznal svoje miesto v kresťanskej komunite, jeho „ja" bola societa ku ktorej patril, zväzky medzi ním a spoločnosťou boli natoľko silné, že vystúpiť z tohto zovretia sa rovnalo doslova „vystúpeniu zo spoločnosti" – t. j. byť postihnutý šialenstvom (viď Foucault *L'histoire de la folie*). Reformačný zápas 16. storočia nebol len zápasom katolíkov a protestantov vo veciach viery, ale predovšetkým zápasom viery s nevierou. S obdobím renesancie možno badať v kresťanských krajinách nárast skepticizmu a náboženského indiferentizmu.[31] Už nie Boh ako *všemohúci* činiteľ, ale *všemohúci – rozum* vzhliada na hodnotu ľudského bytia, už nie stredoveká *societas cum Deo* ale novoveké *cogito [ergo sum]* poskytuje argumenty k reflektovaniu vlastného bytia. Jedinec sa začína stávať *subjektívnym* – ako tvrdí Masaryk, a táto subjektívnosť mu vtláča na plecia celú ťažobu existencie (absurdity – sartreovsky povedané). Čoskoro človek spoznáva – a v dobe Masaryka o to zvlášť – že sa dal ľahko oklamať vidinou „svetla rozumu", že nielenže nespoznal „posledné zákutia bytia", ale prišiel aj o ten kúsok spokojnosti, ktorý mu prinášala padlá viera; akoby rozpoltený stojí tu moderný človek - na dvoch stranách bojiska: viera verzus poznanie. Táto neúplnosť odzrkadľujúca sa napríklad v relativizme tradičných hodnôt ma za následok stratu ukotvenia jedinca v spoločnosti. *„Moderný človek je nehotový, neucelený nejednotný, polovičatý: je unavený bojom, mdlý, nervózny, rozčúlený, nemá zo života plnú a čerstvú radosť – zúfa si preto veľmi ľahko a život samovoľne opúšťa. Tak sa javí naša doba, naše storočie, ako doba prechodná: padá staré ľudové náboženstvo a moderný človek sa usiluje o to nahradiť si tuto stratu niečím novým (...)"*[32] Moderný človek sa dožaduje kritickosti nielen vo svetských veciach, ale i náboženských, duchovná strnulosť, slepá viera už nedokážu uspokojiť jeho „metafyzické potreby". Pre Masaryka je signifikantným znakom psycho-somatického zdravia jedinca duševná spokojnosť, zrkadliaca i odzrkadľujúca sa vo vitalite spoločnosti (v tomto prípade v suicidálnej absencií). Ján Patočka vo svojej štúdií *Európa a európske dedičstvo do konca 19. storočia* poukazuje na ideu, ktorá vytvorila Európu – starostlivosť o dušu. Táto idea pertraktovaná v dejinách už od antiky má svoj zlom v 16. storočí, kedy nastáva posun od hodnoty *byť* ku *mať*; človek vníma skutočnosť už nie skrze starosť o svoju dušu, ale skrze vlastnícky model, ktorý vylučuje jednotu a univerzalitu. V závere pozoruhodnej štúdie vidí Patočka východisko z mravnej krízy európskej civilizácie v návrate k duši, k starostlivosti o dušu, k tomu *„čo na samom počiatku európskej epochy bolo jednou skutočnosťou duše ako toho v nás, čo je vo vzťahu k onej*

[30] MASARYK, T. G.: *Samovražda,* cit. d., s. 176.
[31] MASARYK, T. G.: *Samovražda,* cit. d. s. 182.
[32] MASARYK, T. G.: *Moderní člověk a náboženství,* cit. d., s. 35.

nehynúce, zahynúť nemohúcemu komponentu univerza, ktorý umožňuje pravdu a v pravde bytie nie nadčloveka, ale skutočnej ľudskej bytosti".[33] Teda kríza spoločnosti vykazuje absenciu duchovného základu, jednotiaceho prvku, cez ktorý aj Masaryk vníma nárast samovražednosti modernej doby.[34] Týmto jednotiacim prvkom bolo kedysi kresťanské náboženstvo.

Masaryk vo svojej monografií sleduje odraz náboženstiev (zvlášť kresťanstva, okrajovo judaizmu, islámu) na duševný stav spoločnosti s prekvapujúcou zhodou s neskoršími Durkheimovými výsledkami ohľadne samovražednosti a vierovyznania. Ako sme už spomenuli veľkým zlomom v duchovných dejinách bolo 16. storočie, obdobie reformácie. Protestantizmus prináša do kresťanstva racionálny prvok, opierajúci sa o slobodu bádania vo veciach viery. Racionálna kritickosť a dôraz na vzdelanosť u protestantov mení tradičné väzby v spoločnosti a podporuje individualizáciu v nábožensko - mravných veciach. Avšak *„sloboda bádania privádza ľahko k náboženskému pochybovaniu (...)"* [35] a nie je preto náhodou, že práve protestanti tvoria najpočetnejšiu skupinu samovrahov z kresťanských vierovyznaní. C. G. Jung vníma tento náboženský skepticizmus protestantizmu ako nepretržité ikonoborectvo, čo má za následok vytesnenia religióznej archetypálnej symboliky a tým je *„protestantský človek vlastne vyvrhnutý do nechráneného priestoru, až by z toho prírodného človeka nadišla hrôza".*[36] Deštruktívny racionalizmus v otázkach viery bez adekvátnej náhrady za zrúcané formy náboženského prežívania si v modernej dobe vyberajú svoju daň v podobe duševnej nespokojnosti - nárastu psychóz a neuróz. Napriek tomu však Masaryk nevidí problém v protestantizme ako takom, ale v modernej chorobe spoločnosti - v akejsi polovičatosti, v duchovnej nedospelosti jedinca, v tom že príliš ľahko (lacno) získané poznatky (vzdelanie) nebezpečne overuje a skúša na základoch spoločnosti. Vzdelanosť, ktorú vykazuje jeho doba je polovzdelanosťou, je neutriedenou veličinou poznatkov, bez súladu (!) s jednotným svetonázorom[37]. *„Rozum ponechávame vede, cit náboženstvu a cirkvi, v ktorých už neveríme a ktorým už nedôverujeme (...) tak je potom moderná spoločnosť vedená dvoma duchovnými mocnosťami, vedou a náboženstvom, pretože však tieto mocnosti medzi sebou zápasia, je vedenie oboch nedostatočné a zhubné".* [38] Katolíci

[33] PATOČKA, J.: *Péče o duši,* III. zv. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 97.
[34] Patočka v spise *Tři studie o Masarykovi* (Praha, 1991) zrovnáva Masarykovu koncepciu príčin krízy spoločnosti s Nietzscheho stanoviskom k nihilizmu svojej doby. Avšak zatiaľ čo Masaryk vidí problém až v modernej dobe, Nietzsche diagnostikuje počiatok krízy v omnoho skoršom období (platónskom).
[35] MASARYK, T. G.: *Samovražda,* cit. d., s. 181.
[36] Pozri JUNG, G. C.: *Archetypy a kolektívne nevedomie* I., Košice: Timotej, 1992, s. 21 – 22.
[37] V Masarykovom doslovnom podaní - *světový názor* - v zmysle jednotného, vše - zahrňujúceho pohľadu na svet a bytie v ňom.
[38] MASARYK, T. G.: *Samovražda,* cit. d. s. 184, tiež 123.

spoliehajúcej sa v otázkach viery na sukcesívnosť apoštolského vedenia a autority (neomylnosť pápeža) nemajú podľa Masaryka takú tendenciu k skeptickému hĺbaniu či spochybňovania učiteľského úradu cirkvi a preto ostávajúc v „nevedomej prostote“, sú uchránení od absurdity bytia. K tomu treba zdôrazniť existenciu pevnej socio-religióznej siete v ktorej sú katolíci ako príslušníci cirkvi uchytení - ich bytie nie je *bytím pre – sebe*, ale „bytím v Kristovi skrze cirkev“.[39] Stratou tejto opory, zánikom stredovekého svetonázoru (uceleného metafyzického systému) na prahu modernej doby spoločnosť vykazuje stále viac anonymitu jedinca, v ktorej nedochádza k sociálnemu dialógu. To, že protestanti zaniesli do kresťanskej (katolíckej) duchovnosti racionálno-skeptický prvok, že prostredníctvom masového vzdelávania sa „nainfikovala“ tradičná societa novými, neucelenými (!) poznatkami, to všetko iba urýchlilo v 19. storočí cestu k pesimizmu, nihilizmu i nárastu samovražednosti. Masaryk to dokladá na mnohých suicidálnych štatistikách európskych krajín a zisťuje, že čím je krajina vzdelanejšia a vyspelejšia (hospodársky, kultúrne etc.), tým väčší pomer má samovražedných činov a väčšinové zastúpenie protestantského vierovyznania (severské krajiny).[40] Naopak krajiny hospodársky zaostalé, málo rozvinuté s vysokým percentom katolíckej, či ortodoxnej cirkvi vykazujú oveľa menšie percento samovražednosti (Taliansko, Španielsko, Portugalsko).[41] Judaizmus si udržuje najnižšie percento suicidality vďaka stáročiami skúšanej, prenasledovanej a tak zocelenej societe, v ktorej jedinec nachádza „spoločenstvo Sionu“ aj mimo Izrael. Percento samovražednosti iných náboženstiev – islám, buddhizmus a brahmanizmus je kolísavý. Zatiaľ čo tradičný islám je k samovražde odmietavý, nie je samovražda neobvyklá u európskych moslimov. Buddhizmus a brahmanizmus sa Masarykovi javí ako priamo k samovražde vyzývajúci vzhľadom k asketizmu a učeniu o nirváne.[42] Masarykove východiská k samovražde ako masovému javu v modernej

[39] Pozri MASARYK, T. G.: *Samovražda,* cit. d. s. 178. Treba upozorniť a zdôrazniť, že vo všeobecnosti sa Masaryk vyjadroval o katolíckej cirkvi s ostrou kritikou. Jeho výhrady sa dotýkali predovšetkým praktického dosahu na život - vytýkal jej formalizmus, autoritatívnosť, strnulosť, indiferentnosť. Pozri najmä: T. G. M: *V boji o náboženství.* Praha, 1904

[40] Zo všetkých protestantských národov sú najviac nábožné reformované národy (okrem Švajčiarska). Najviac samovrahov z protestantských zemí malo Sasko-Altenbursko (s 998 promile protestantov a 1 promile katolíkov), najmenej Friesská provincia (s 908 promile protestantov a 82 promile katolíkov – najvyššie promile katolíkov) In: *Samovražda,* cit. d, s. 97 (tab. Morselli, 1879), tiež s. 219.

[41] Z katolíckych krajín sú najviac nábožné: Švajčiarsko a Portugalsko. Najviac samovrahov z katolíckych krajín malo Francúzsko – dép. Seine – (s 998 promile katolíkov a s 2 promile protestantov), najmenej Portugalsko (s 999 promile katolíkov a s absenciou promile protestantov). Pozri MASARYK, T. G.: *Samovražda,* cit. d. s. 95 (tab. Morselli, 1879), a 219.

[42] MASARYK, T. G.: *Samovražda,* cit. d, s. 238 – 241.

spoločnosti sú teda religiózno-etické, tkvejúce v bez - náboženskosti spoločnosti postihnutou stratou jednotného svetonázoru. Sociálna úloha náboženstva ako jednotiaceho prvku sa v Masarykovom myslení blíži k Durkheimový tézam, aj keď postráda oného etického pátosu. Durkheim vidí v samovražde taktiež religiózny presah, ale vníma ho skôr ako patológiu sociálno-religióznych vzťahov: *„Ak chráni náboženstvo človeka pred túžbou zabiť sa, nie je to preto, že hlása úctu k jeho osobe podloženú argumentmi sui generis , ale preto, že je spoločnosťou. Tuto spoločnosť konštituuje existencia určitého počtu presvedčení a praktik spoločných všetkým veriacim, ktoré sú tradičné a preto záväzné. Čím početnejšie a silnejšie sú tieto kolektívne stavy, tým pevnejšie je integrovaná náboženská komunita a tým väčšia je jej ochranná hodnota".* [43] Teda Durkheim reflektuje samovražednosť cez prizmu vlastnej teórie náboženstva ako sociálne determinovaného javu, ako stelesnenie kolektívnej predstavy o sociálnej realite.[44] Ak spoločnosť prestáva plniť túto svoju úlohu, ak je tradičná viera a prax podrobovaná kritike, narúšajú sa jej väzby medzi členmi a dôsledok odcudzenia a anonymity speje k samovražednému chovaniu. Problematika suicidality je v Masarykovom myslení na jednej strane silne sociálne previazaná s náboženstvom, na druhej strane má nezanedbateľnú dosah v psychológií modernej spoločnosti, v jej psychóze. *„Všetka tá napätá mozgová práca, to úporné objavovanie, to nepokojné spotrebovávanie všetkých moderných technických vymožeností, to neustále cestovanie a obchodovanie, to vzdelávanie a užívanie, ta honba za bohatstvom a šťastím(...) skrátka všetko to moderné žitie vo veľkom i malom (...) neposkytuje nám spokojnosť a uspokojenia, naopak sme nepokojní, rozrušení, nervózni, mdlí a zmätení. A tento celkový stav, zároveň stav fyziologický a psychický, má svoju veľkú historickú príčinu v boji nového názoru na svet so starým".* [45]

Aké vidí Masaryk východisko z tohto stavu? V prvom rade zmenu doterajšieho prístupu k problému, ktorý je vnímaný predovšetkým (resp. výlučne) ako psychopatologický fenomén. Tím, že sa poukázalo na jeho sociálne korene, konkrétne na religiózno-etickú príčinu (resp. svetonázorovú absenciu), je podľa Masaryka nutné znovu nájsť nový svetonázorový základ, ktorý by dokázal preklenúť sociálno-kultúrnu priepasť medzi spoločenským vedomím a vedomím každého jedného jednotlivca. Týmto základom - keďže diagnostika samovražednosti je *bez – náboženskosť* - je u Masaryka akési *nové náboženstvo*, ktoré by podobne ako kedysi stredoveký katolicizmus dokázalo dať človeku odpoveď po zmysle

[43] DURKHEIM, É.: *Suicide,* cit. d., s. 170.
[44] Pozri DURKHEIM, É.: *Elementární formy náboženského života.* Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 17, 457.
[45] MASARYK, T. G.: *Moderní člověk*, cit. d., s. 52.

života.[46] Masarykovi ako sociológovi šlo o hľadanie vhodného vzoru silného organizačného a jednotiaceho prvku spoločnosti, a tým sa z funkčného (i štatistického) hľadiska javil katolicizmus. Stredoveký katolicizmus poskytol ľudstvu skrze jednotný svetonázor duševný kľud, viera zastrešovala poznania i vzorce správania. *„Keby ľudia mohli byť prísne katolíckymi, potom by samovražednosť iste vymizla; lebo katolicizmus by mohol skrze svoju cirkevnú organizáciu najlahšie, najrýchlejšie a najlepšie uplatniť jednotný svetový názor. Avšak nie je možné ignorovať dejinný vývoj; dostavila by sa opäť reformácia, ako sa už raz dostavila.“* [47] Náboženská kríza modernej spoločnosti však odhalila fakt, že stredoveký katolícky svetonázor už „dohral svoju úlohu“, že je nutné obzrieť sa po príčinách krízy, vyvodiť z nich patričné závery a nájsť nové riešenia.[48] Masaryk sa preto dožadoval *nového náboženstva*, ktoré by kooperovalo s (vedeckým) poznaním, s nezadržateľným vývojom spoločnosti - vývojovo vyspelejšie kresťanstvo.[49]

Jednotný svetonázor – to je to, čo podľa Masaryka postráda ľudstvo, čo sa s nástupom reformácie začalo boriť, čo od osvietenstva vykazovalo stále menej duševného uspokojenia; onen zápas starého poriadku s novým, viery a poznania – kríza náboženstva ako kríza spoločnosti v podobe spoločenskej psychózy: bez – nábožnosti.[50] Samovražda ako extrémny prejav onej krízy sa stáva mementom stavu spoločnosti, religiozity... - stáva sa kolektívnou vinou spoločnosti.

Masarykova monografia bola v blízkej dobe podrobená kritike v mnohých smeroch (Nejedlý, Kozák, Král, Uhlíř). Kritika najviac útočila na etický a religiózny pátos Masarykovej analýzy samovražednosti. Masaryk zdôrazňoval nutnosť religióznej autopsie pre sociologické poznanie náboženstva, čo odporovalo durkheimovskej redukcionalistickej škole

---

[46] *„Požadujem náboženstvo ako nutné dovŕšenie duchovného a kultúrneho života“.* In: ČAPEK, K.: *Rozhovory s T. G. Masarykem*, cit. d., s. 296, tiež *Samovražda,* cit. d. s. 249 - 252; K Masarykovej koncepcií „nového náboženstva“ pozri: MASARYK, T. G.: *V boji o náboženství*, Praha, 1904, tiež T. G. M: *Diskuse o vědeckém náboženství.* In: Masarykův sborník I. Praha: ČIN, 1934.

[47] MASARYK, T. G.: *Samovražda,* cit. d. s. 250 – 251.

[48] *„Vraví sa – moderná náboženská kríza. To je pravda, celé cirkevné náboženstvo všade stráca vplyv. Veda sa viac a viac ocitá v rozporu s teologickým učením (...). Náboženstvo sa musí vyrovnať jednak s rozvojom vedeckého myslenia, jednak s vývojom spoločenských pomerov – a nielen vo svojom učení.“* In: ČAPEK, K.: *Rozhovory s T. G. Masarykem*, cit. d., s. 304 – 305.

[49] *„Skôr si vec predstavujem tak, že by sa podobne ako stredoveký katolicizmus zaviedol nejaký nový, lepší stredovek, po ktorom bude nasledovať nová perióda slobodného myslenia atď., až konečne striedaním obdobia viery a neviery nastane „jedno stádo a jeden pastier“.* In: MASARYK, T. G.: *Samovražda,* cit. d. s. 251.

[50] *„Akonáhle totiž náboženstvo a cirkev už nevedie ľud, spoločnosť vo vypätom chvate ustavične hľadá niečo nové a nové, a tak sa stáva, že v najosvietenejších krajinách je psychóza veľmi silne rozšírená. Vždy najčastejšia je psychóza, spôsobená nemetodickým prepínaním vo vzdelaných krajinách“.* In: MASARYK, T. G.: *Samovražda,* cit. d., s. 124.

(odmietajúca akékoľvek mimoempirické sociologické imaginácie), v českom akademickom prostredí reprezentovanej A. Uhlířom.[51] Ďalej kritika vytýkala Masarykovi, že priveľmi vyzdvihol jednou príčinu ako dominantnú na úkor ostatných činiteľov, a predovšetkým neempirickosť a subjektívnosť v záveroch.. No napokon silný vplyv a podnety Masaryka na českú filozofiu a sociológiu badateľné v brnenskom sociologickom prúde (Bláha) a v pozitivisticko orientovaných kruhoch českej inteligencie (Tvrdý) je dôkazom, že napriek dnes už opatrnejším tvrdeniam ohľadne vplyvu religiozity na samovražednosť je sociologické dielo Tomáša G. Masaryka nesporne inšpirujúcim podnetom k ďalšiemu bádaniu v danej problematike.

(koniec 1. časti)

Zoznam použitej literatúry:

BARCLAY, D. J.: Durkheim's One Cause of Suicide. In: *American Sociological Review,* vol. 30, no. 6, 1965, s. 875 – 886.

ČAPEK, K.: *Hovory s T. G. Masarykem.* Praha: Československý spisovatel, 1990.

DOSTOJEVSKIJ, M. F.: *Diablom posadnutí.* Bratislava : Ikar, 2003.

DURKHEIM, É.: *Elementární formy náboženského života.* Praha : OIKOYMENH, 2002.

DURKHEIM, É.: *Suicide. A Study in sociology.* (transl. J. A. Splaulding, G. Simpson), Illinois : The Free Press 1951.

JUNG, G. C.: *Archetypy a kolektívne nevedomie* I., Košice : Timotej, 1992

Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava: SSV, 2002.

KAUTMAN, F.: Problém sebevraždy u F.M. Dostojevského a T. G. Masaryka. In: *Filozofia*, roč. 50, č. 8, 1995, s. 394 – 414.

LUŽNÝ, D.: *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace.* Brno : Masarykova univerzita, 1999.

MASARYK, G. T.: *Sebevražda hromadným jevem spoločenským moderní osvěty.* Praha : ČIN, 1926.

MASARYK, G. T.: *Moderní člověk a náboženství.* Praha : Jan Laichter, 1934.

NEŠPOR, R. Z.: Dvojí tradice české sociologie náboženství. In: *Sociologický časopis*, vol. 40, no. 4, 2004, s. 447 – 468.

NOCK, M. K et col.: Suicide and Suicidal Behavior. In: *Epidemiologic Reviews*, vol. 30, 2008, s. 133 – 154.

PATOČKA, J.: *Péče o duši.* III. zv. Praha : OIKOYMENH, 2002.

[51] NEŠPOR, R. Z.: *Dvojí tradice české sociologie náboženství.* In: Sociologický časopis, vol. 40, no. 4, 2004, s. 452

POGÁDY, J. – BREIER, Š. – HAMOLA, K.: Vývoj samovražednosti v ČSSR za posledných 15 rokov. In: *Československá psychiatria*, roč. 83, 1987, č. 1, s. 8 – 18.

RŮŽIČKA, L.: *Sebevražednosť v Československu z hlediska demografického a sociologického.* Praha. 1968.

STRÍŽENEC, M.: Samovraždy a religiozita. In: *Psychiatria* 3, č. 1., 1996, s. 31 – 33.

SZELIGA, P.: Suicídium a religiozita. In: *Ročenka ústavu pre vzťahy štátu a cirkví.* Bratislava 2001, s. 141 – 152.

ŠTERN, E.: *Názory T. G. Masaryka.* Praha : Grosman a Svoboda, 1910.

Dejinný pohľad na pôvod, vývoj a náboženstvo starých Slovanov

PETER LACA

Resumé: *At present, Slavs constitute one third of European population and cover a significant part of European continent, which they populated during early Middle Ages. It is estimated that in the world there are two hundred and thirty million Slavs. Where did this big multitude that during the 6th century AD seized nearly half of Europe come from? Even though we do not know much about their origin, they most probably emerged form neolithic tribes who dwelt in swampland Polesie (in present day Belarus, Poland and Ukraine). Despite all the endeavour of many scholars - especially in the last decades, the most serious problem is the question of origin of this mighty branch of European population. If we approach this problem from the point of historical sources, language relations or analysis of archeologic cultures, we mostly come across diverse questions that raise various theories. In our paper we want to find answers to these questions of different kind.*

Key words: *Slavonians. Preslavonian period. Slavonian tribes. Teritory. Empire. State. Samo Empire. Vogastiburg. Slavic gods.*

Pôvod a počiatky Slovanov

Celá Európa bola už v ranom období prvej polovice stredoveku takmer osídlená Slovanmi. Išlo o západných Slovanov, ktorých územie zaberalo v podstate oblasť Polabia, Poodria, Povislia a tiež oblasť stredného Podunajska a Potisia. Napriek tomu pôvod, počiatky a pravlasť Slovanov patrí k nejasným a ťažko riešiteľným otázkam. Takými však sú vo všeobecnosti aj pôvod, počiatky a pravlasť iných etnických skupín, napr. Keltov, ale aj iné nedoriešené počiatky národov.

So Slovanmi, ako s už vytvoreným etnikom sa stretávame v byzantských historických prameňoch, najmä u Jordana a Prokopia. Jordanes ich opisuje ako početné obyvateľstvo, ktoré zabralo obrovské priestory od prameňov Visly na severe, k Mursijskému jazeru na juhu, miestu zvanému Novietunum a na východe až k Dnepru. Oblasť osídlenia

Slovanov pre 6. storočie a obdobie tomuto tesne predchádzajúcemu je pomerne presne vymedzená.[1]

História budujúca na písomných prameňoch sa opiera len o výsledky archeológie a paleolingvistiky. Príčinou toho je nedostatok písomných správ o slovanskom staroveku do 6. storočia, ktoré sú ešte v 7.-8. storočí útržkovité a veľmi všeobecné. Až v 9. storočí sa objavujú údaje o mnohých udalostiach a sú už presne lokalizované. V súčasnosti prevláda názor, že Slovania začali opúšťať zakarpatskú vlasť v priebehu 4.-5. storočia.[2] Ich pohyb smeroval v rozpätí 6.-7. storočia na Balkánsky polostrov a do východných Álp a musel prechádzať priesmykmi južných aj severných Karpát (najmä cez moravsko-oderskú raztoku).[3]

O sťahovaní Slovanov jestvuje viac teórií. Jednou z nich je dunajská teória. Podľa nej sa Slovania rozšírili od Dunaja na sever i na juh a samozrejme aj na západ. Táto teória sa opiera o povesť zaznamenanú ruským letopiscom Nestorom (okolo roku 1180). Jej korene siahajú do veľkomoravského prostredia.[4] Ako pravdepodobná sa javí zakarpatská teória, pretože má oporu v písomných prameňoch od rokov 375-450 a dáva sa do súladu s jazykovými a archeologickými výsledkami. Všeobecne prijímaná teória je tá, ktorá sa drží vysloveného názoru o pôvodnej pravlasti Slovanov. A to východne od stredomorskej oblasti, na území západnej Ukrajiny a juhovýchodného Poľska.[5] Toto územie v podstate zodpovedá aj údajom byzantského historika Jordana, ktorý v diele o dejinách Gótov vymedzil (v prvej polovici 6. stor.) oblasť vtedy obývanú Slovanmi. Podľa neho išlo o územie od prameňov Visly po Mursijské jazero.[6]

L. Havlík uvádza podľa Prokopia, že Slovania ovládli koncom 6. stor. takmer celý Balkánsky poloostrov.[7] V strednom Podunajsku postupne vytlačili Germánov, ktorí neskôr odchádzali do južnej Panónie. Takto obsadili Slovania celé stredné Podunajsko až k Alpám. A tam vytvorili svoje vlastné kniežatstvá.

Prevažné názory ruských, ukrajinských aj poľských bádateľov označujú pravlasť Slovanov od rieky Pripäť po stredný Dneper. Do tejto časti Európy kladú slovanskú pravlasť a držia sa starých interpretácii historických prameňov i výsledkov jazykovedných výskumov.

---

[1] http://www.uniba.sk/webuk/uk_celkovy_preklad/profesorske_prednasky/Stefanovicova.

[2] Uvedené datovanie pozri: HENSEL, W.: *Etnogeneza Słowian*. In: Maly słownik kultury dawnych Słowian, Warszawa 1972, s. 440.

[3] Porov.: VÁŇA, Z.: *Svět slovanských bohů a démonů*, Panorama, Praha 1990, s. 9.

[4] RATKOŠ, P.: *Slovensko v dobe Veľkomoravskej*, Východoslovenské vydavateľstvo, Košice 1990, s. 17.

[5] ŠTEFANOVIČOVÁ, T.: *Slovania na strednom Dunaji*. In: Historická revue. Číslo 5, Ročník XII., s. 6.

[6] Predpokladá sa, že je to oblasť v severovýchodnom Srbsku na západe, od mesta Novietunum (pri ústi Dunaja do Čierneho mora) po rieku Dneper.

[7] HAVLÍK, L.: *Velká Morava a středoevropští Slované*, SPN, Praha 1969, s. 170.

Riešenie otázky pôvodu Slovanov však nadobudlo politické rozmery v čase druhej svetovej vojny a po nej, ako reakcia na predchádzajúce pangermánske teórie. Nemci totiž bránili autochtónnosť germánskeho obyvateľstva v Európe od čias šnúrovej kultúry z neskorej doby kamennej, čím vytlačili z územia iné etniká. Na to reagovala predovšetkým škola poľského archeológa, prof. J. Kostrzewského, ktorá kládla pravlasť Slovanov do oblasti riek Odry a Visly. K tomuto názoru sa v roku 1946 čiastočne pripojil český archeológ J. Filip, ktorý hľadal pôvod Slovanov v lužickej kultúre doby bronzovej a tým sa prihlásil k názoru o autochtónnosti Slovanov v strednej Európe. Tieto teórie však rýchlo odzneli a vyše štyridsať rokov prevažoval uvedený názor o východnom pôvode Slovanov, ktorý dodnes pretrváva.

Nesporným činiteľom však je, že Slovania patria k indoeurópskej skupine národov.[8] Okrem nich k tejto skupine patria Indovia, Iránci, Gréci, Romania, Germánia, Balti, zvyšok Keltov, Walesania, Íri (v 18.-19. stor. poangličtení), Arméni, Albánci (zvyšky Ilýrov), zakaspickí Tochari, vymretí Skýti, maloázijskí Chetiti a otázni sú Baskovia. Praslovanské kmene sa na konci druhého tisícročia oddelili od Baltov, hoci prv tvorili jazykovú jednotu.[9]

Historicky sa Slovania uvádzajú svojím menom až na začiatku 6. stor. nášho letopočtu. Grécki a latinskí autori poznali Slovanov od 6. stor. nášho letopočtu pod menom Sklavenoi, Stlavenoi, Sclaveni alebo skrátene Sclavi, čo sa vysvetľuje najskôr z častej koncovky osobných mien *-slav*. Slovania sa sami podľa svojho písomníctva nazývali od 9. stor. menom Slovieni, t. j. jednoduchí ľudia „hovoriaci, silní slova." Svojich susedov, ktorých nebolo rozumieť nazývali Nemci, t. j. ľudia nemí.

Historik Jordanes uvádza na označenie Slovanov tri rôzne názvy: *Sclavini* - tí, ktorí sa považovali za západnejšiu vetvu, *Anti* – stotožňovali sa s východoukrajinským osídlením a *Veneti* - zvykli sa od nich umiestňovať severnejšie. Dávni autori, ako uvádza T. Štefanovičová, písali často aj o vzdialenejších územiach, ktoré poznali len z druhej ruky, preto presnosť ich údajov treba overovať skúmaním mnohých prameňov.[10]

Priam nejasnosť prameňov bola živnou pôdou pre vznik rôznych, aj protichodných teórií. Proti názorom o východoeurópskom pôvode Slovanov sa už v 19. storočí objavili teórie o ich pôvode v Panónii a strednom Podunajsku. Kde, ako, z akého substrátu sa Slovania vytvorili, ostáva zatiaľ veľmi diskutovanou témou s viacerými možnými riešeniami. Zatiaľ v hypotetickej polohe možno povedať, že pramenná báza

[8] Nemci ju neoprávnene nazývajú indogermánskou skupinou.
[9] HENSEL, W.: *Etnogeneza Słowian*. In: Maly słownik kultury dawnych Słowian, Warszawa 1972, s. 440.
[10] http://www.uniba.sk/webuk/uk_celkovy_preklad/profesorske_prednasky/Stefanovicova.

historická i jazykovedná sa do veľkej miery vyčerpala a v súčasnosti hrá významnú úlohu pri riešení týchto otázok archeológia, ktorá samozrejme musí brať do úvahy výsledky aj iných vedeckých disciplín. Archeologické bádanie postupuje smerom dozadu, od známeho k neznámemu, t. j. skúma archeologické kultúry, ktoré sídlili pred šiestimi storočiami na území vymedzenom Jordanom ako slovanským.

Pomerne neskorý výskyt slovanského názvu vyvoláva domnienku, či azda Slovania neboli v starších časoch známi pod iným menom. Do pozornosti sa totiž dostáva neznáme zoskupenie s názvom Venedi, o ktorých píše v prvom. stor. n. l. Plínius starší a Tacitus. V druhom stor. ich zemepisec Ptolemaios začleňuje na východ od Visly k „Venedskému" zálivu a k „Venedským" horám, t. j. ku Karpatom.

Toto zoskupenie zaniklo v oblasti dolnej Odry na začiatku nášho letopočtu. Bolo v susedstve Germánov a Praslovanov. Podľa nich začali Germáni nazývať Slovanov Venedmi. Tento názov v pôvodnom význame zaznamenal Cornelius Nepos, Cicerónov priateľ. Podľa neho sa okolo roku 60 pred n. l. v Galii potulovali „nejakí Indi" - Vinidi. Správa Kornelia Neposa bola v súlade so zmienkou Gaia Plínia staršieho o Sarmatoch a Venedoch, žijúcich na dolnej Visle.[11] Je to oblasť, ktorá sa neskôr stala doménou Slovanov. Keďže byzantský historik Jordanes stotožňoval v 6. stor. Venedov so Slovanmi, čo zachovalo aj nemecké označenie susedných slovanských kmeňov „die Wenden", zdá sa záver o totožnosti starovekých Venedov s neskoršími Slovanmi za oprávnený. Otázka však spočíva v tom, že názov nie je slovanský, ale najskôr keltský.[12] Je možné preto uvažovať tiež o Keltoch, Ilýroch, Baltoch alebo o nejakom neznámom vymretom indoeurópskom národe, ktorého Slovania, ktorí osídlili ich územie, len prevzali.

Expanzia Slovanov a vznik slovanských štátov

Slovania prešli rovnakým spoločenským vývojom ako ostatné európske národy. Začali s rodovým zriadením založeným na pokrvnom príbuzenstve, potom sa združovali do susedného a kmeňového spoločenstva s občinou a vojenskou demokraciou, dospeli až ku kmeňovým zväzom, kde triedne rozdelenie začalo utvárať ranofeudálny štát. J. Charvát uvádza, že Slovania takto vytvárali na bývalom Východorímskom území feudálne štáty podobné barbarským kráľovstvám, ktoré vznikli v bývalej Západorímskej ríši.[13]

Vznik rodových zriadení spoločenských kmeňov, ktoré prebiehalo určitým vývojom, vyvolalo nutnosť organizácie štátu, ktorý by bol

[11] RATKOŠ, P.: *Slovensko v dobe Veľkomoravskej*, Východoslovenské vydavateľstvo, Košice 1990, s. 18.
[12] Vindos znamená v preklade biely, prípadne protoindoeurópsky (ven'd).
[13] CHARVÁT, J.: *Svetové dejiny*, SPN, Bratislava 1978, s. 112.

nástrojom udržujúcim obyvateľstvo v poslušnosti a slúžil by k obrane a k výbojom proti susedom. Rovnako ako spoločenské kmene Slovanov nevznikli naraz, taktiež nevznikol naraz ani štát. Bol potrebný veľmi dlhý čas k tomu, aby sa určitá politická a správna organizácia mohla nazvať štátom. Preto štát vo vlastnom slova zmysle, ako to skôr definoval H. Lowmiański, mal svojich predchodcov v predštátnych útvaroch menej vyspelej formy.[14]

Prvé nábehy k životu v štátnom útvare je možné predpokladať medzi stredoeurópskymi Slovanmi od 7. stor., o čom svedčí zvlášť existencia Samovej ríše. Útvary, ktoré sa označujú staršou histografiou ako kmene, sa nedajú už v týchto časoch spájať s nejakou kmeňovou organizáciou, ktorá ako taká prináleží do spoločnosti s prevládajúcim rodovým zriadením. Už dávnejšie navrhol V. D. Koroljuk nazývať takéto útvary kniežatstvami alebo štátmi.[15] L. Havlík uvádza, že je rozdiel medzi kniežatstvami, ktoré sa vyvinuli v slovanských autonómnych oblastiach z bývalých kmeňových území, a kniežatstvami vzniknutými prevažne na územnom princípe v súvislosti s expanziou Slovanov a nastolením ich politického panstva v nových získaných oblastiach.[16]

Obdobie medzi 6.-8. stor. je v znamení, kedy už dochádza k veľkým kmeňovým posunom a postupnej konsolidácii nových zaujatých sídiel. Expanzia Slovanov je do istej miery organizovaným procesom, ale iba v rámci kmeňov alebo kmeňových zväzov. Vyššie politické organizácie sa vyvíjajú až neskôr, po konsolidácii osídlenia.

Rozsah tejto expanzie je nebývalou historickou skutočnosťou. Táto expanzia prechádza mnohými miestami. Od ústia rieky Labe, povodia Sály a horného Mohanu, alpských údolí až po rieky Don a Volgu, od baltského pobrežia až po brehy Čierneho mora, Jadranu i Egejského mora vrátane Grécka, jeho ostrovov, ba aj maloázijského pobrežia. Mnohé z obsadených území boli síce neskôr opäť stratené[17] - územie Grécka, Rumunska, Maďarska, rakúskeho Podunajska, severovýchodného Bavorska, Polabia a Pobaltia, aj napriek tomu však práve vtedy boli položené základy k súčasnému etnickému obrazu celej východnej polovice Európy.

Slovanské kmene južných Slovanov prekročili dolný Dunaj, zaplavili skoro celý Balkánsky poloostrov a neskôr osídlili aj Dalmáciu a Istriu. Kmene východných Slovanov pri Bugu, Dnestri a Dnepri rozšírili do 6. stor. svoje sídla na východ oblasti Donecka, na sever na hornú Volgu a na juh k dolnému Dunaju. Ich ďalšie šírenie na severozápade zastavili

[14] LOWMIAŃSKI, H.: *Podstawy gospodarcze formowania się państw słowiańskich,* Warszawa 1953.
[15] KOROLJUK, V. D.: *Drevnepoľskoe hosudarstvo,* Moskva 1957, s. 83.
[16] HAVLÍK, L.: *Velká Morava a středoevropští Slované*, SPN, Praha 1964, s. 130.
[17] Slovanské kmene sa tu však udržali len do príchodu Turkov v 14. storočí.

baltické kmene, na severe a východe ugrofínske kmene a na juhu kočovné turkotatárske kmene. Tieto kmene, buď prechádzali cez stepné oblasti na severnom pobreží Čierneho mora do uhorskej nížiny (Huni, Avari), alebo odtiaľ neustále ohrozovali slovanské územie (Chazari, Polovci, Kumáni).

Slovanské kmene západných Slovanov prenikajúce na západ trvalo osídlili v 6. stor. nové územie, ktoré siahalo na západe až za Šumavu k Sále, Labe a niekde až k Fulde a do horného povodia Mohanu, na juh do predhoria Álp, na sever k Baltskému moru a na východe susedilo s východoslovanskými kmeňmi. Ohrozovaní západní Slovania sa spojili do kmeňového zväzu a povstali proti Avarom.[18] P. Ratkoš uvádza, že vzburu Slovanov v severovýchodnej časti Dunajskej kotliny vyvolali svojím bezohľadným správaním samotní Avari, ktorých Slovania nazývali Obri. Slovanov nútili zúčastňovať sa na vojenských výpravách proti Byzantíncom v predných líniách, navyše v zime vyjedali slovanské domácnosti a zneužívali slovanské ženy.[19]

Spojením Slovanov do kmeňového zväzu a ich víťazstve nad Avarmi vznikla Samova ríša, na čele ktorej stál franský kupec Samo so svojou družinou. Aj keď o Samovej ríši máme trochu viac informácií ako o počiatkoch Slovanov, nie je ich toľko, aby sa o niektorých jej súvislostiach nemohli vytvárať rôzne interpretácie. Najdôveryhodnejším prameňom je tzv. kronika Fredegára, ako to uvádza Prof. T. Štefanovičová, ktorý pôsobil na dvore merovejského panovníka Dagoberta v čase, keď došlo k vzniku a existencii tzv. Samovej ríše. Podľa neho, ako sám píše, vznikla Samova ríša v roku 623.[20]

O štruktúre a polohe Samovej ríše veľa údajov nemáme. Ale jeden z údajov, ktorého sa možno zachytiť, je názov hradu Vogastiburg[21], pri ktorom Samo v roku 631 porazil Dagoberta a zachoval si tým nezávislosť ríše. A. Romaňák v kolektívnom diele píše, že Vogastiburg nie je doposiaľ lokalizovaný.[22] Iného názoru je M. Kučera, ktorý sa nazdáva, že Vogastiburgom bola Bratislava. Do popredia kladie nasledujúce dva dôvody. Prvým je obrovské množstvo avarsko - slovanských hrobov v oblasti Devína a druhým etymológia, pretože v tých časoch bol

[18] K bojujúcim kmeňom sa pripojil i franský kupec Samo, ktorého prijali za náčelníka.
[19] RATKOŠ, P.: *Slovensko v dobe Veľkomoravskej,* Východoslovenské vydavateľstvo, Košice 1990, s. 22.
[20] http://www.uniba.sk/webuk/uk_celkovy_preklad/profesorske_prednasky/Stefanovicova.
[21] Vogastiburg nie sme zatiaľ schopní stotožniť s konkrétnou lokalitou, všeobecne sa predpokladá, že sa nachádzal niekde v západnej časti ríše, pretože Dagobert tiahol k Samovi zo západu. Nazdávame sa, že pevnosť Vogatisburg je možné lokalizovať niekde medzi Malé Karpaty a Viedenský les.
[22] ROMAŇÁK, A.: *Vojenské dějiny Československa,* Praha 1985.

obchodník nazývaný *gast* (gast - sloviensky hosť) a slovo *burg* označovalo *strážne hradisko.*[23]

M. Ferko však uvádza tvrdenia mnohých bádateľov, že poloha Samovej ríše bola na území južnej Moravy a západného Slovenska s prienikom do Panónie (Maďarska) a východného Rakúska.[24] V poslednej fáze siahala Samova ríša až niekde k územiu dnešných lužických Srbov, pretože v súvislosti so Samom sa spomína srbské kniežа Dervan, ktoré sa k Samovi pridalo. Vzhľadom na skúposť informácií písomných prameňov sa o polohe Samovej ríše viedli a vedú dodnes polemiky. S veľmi výraznou teóriou prišiel poľský historik G. Labuda, ktorý lokalizoval Samovu ríšu do Korutánska, ktoré v tom čase obývali slovanské kmene. Vo svojej knihe poukázal na to, že Samo bol Frank.[25] Ale spis *O obrátení Bavorov a Korutáncov* je však inej mienky. A to, že Samo bol Slovan.[26]

Spory tejto problematiky, teda lokalizácie Vogastiburgu sa vedú až dodnes. Uvádzame a vymenúvame ešte lokality, o ktorých je azda možné uvažovať. A to Úhosť u Kadane v Čechách, Staffelberg (Staffelstein) pri Bambergu - Bavorsko, Znojmo na Morave, Viedeň, Bratislava, Mikulčice. Kontinuitu Samovej ríše až do počiatku 9. stor. nemožno doložiť, faktom však je, že juhozápadné Slovensko a Morava mohli tvoriť jej jadro.

Nábehom vzniku štátneho útvaru ako celku bola síce už tzv. Samova ríša, ktorá sa sformovala v 7. stor. v odboji podunajských Slovanov proti avarskej nadvláde, lenže po smrti svojho tvorcu sa rozpadla. Prvé skutočné štáty sa utvárali až v 9.-10. stor. Medzi ne patrili Veľkomoravská ríša,[27] Bulharská ríša,[28] Chorvátsko,[29] Čechy Přemyslovcov,

---

[23] KUČERA, M.: *Slovensko v dobách stredovekých,* Bratislava 1985.
[24] FERKO, M.: *Veľkomoravské záhady*, Artisan, Bratislava 1995, s. 37.
[25] LABUDA, G.: *Pierwsze państwo słowiańskie - państwo Samona,* Pozaň 1949.
[26] KOS, M.: *De conversione Bagaoriorum et Carantanorum* z roku 870-871, Ljubljana 1936.
[27] Veľkomoravská ríša bola západoslovanským štátom, ktorý vznikol v prvej polovici 9. stor. spojením moravského a nitrianskeho kniežatstva. Bol to prvý väčší slovanský štát vôbec. Neďaleko v jeho susedstve sa stretávali mocenské záujmy a kultúrne vplyvy dvoch veľkých ríš, Franskej ríše a Byzantskej ríše. Moravské kniežatstvo malo svoje ústredie v okolí Starého Města alebo Mikulčíc a nitrianske v oblasti Nitry. Moravské kniežatstvo zahŕňalo juhovýchodnú a strednú Moravu, ako aj severnú časť Dolného Rakúska, zatiaľ čo Nitrianske kniežatstvo zaberalo územie stredného a dolného Považia, Ponitrie a dolné Pohronie.
[28] Bulharský štát sa nachádzal medzi Dunajom a Balkánskym pohorím. Vyvinul sa koncom 7. stor. spojením slovanského kmeňového zväzu s turkotatárskymi kočovnými Prabulharmi. Slovania v ňom mali väčšinu a neveľký nomádsky živel s nimi po niekoľkých generáciách splynul.
[29] Slovanský štát Chorvátsko vznikol na území bývalej Juhoslávie. Bolo to v Podunajsku okolo kmeňa Srbov a na rieke Sáve okolo kmeňa Chorvátov. Jedna časť Chorvátov sa nazývala dalmátski Chorváti a druhá časť, v oblasti riek Sávy a Drávy sa nazývala

Poľsko Piastovcov, Kyjevská Rus.[30] To bolo zároveň rozhodujúcim priedelom v politickom i kultúrnom vývoji Slovanov, impulz k ich jazykovej diferenciácii i k premene ich duchovnej kultúry.

Nadunajskí Slovania sústredili v rokoch 796-822 svoje sily na upevnenie samostatnosti. Vyvíjali sa v dvoch kniežatstvách, západnom - moravskom a východnom - nitrianskom. Starí Moravania obsadili východnú časť Moravského poľa a nitrianski Slovieni bývalé avarské oblasti medzi Dunajom a strednou Tisou. V Moravskom kniežatstve vládol Mojmír a v Nitrianskom Pribina.[31] Z doterajších chudobných správ vyplýva, že nitrianske knieža Pribina dbal o kresťanskú ideológiu ľudu, ale Mojmír o christianizáciu vojska, ktoré okolo roku 833 likvidovalo postavenie Pribinu v nitrianskej sfére. Veľká Morava vznikla násilným pripojením Pribinovej domény k starej Morave Mojmíra I. V podstate tento násilný politický akt mal pozadie v úsilí o rozšírenie moci jedného na úkor druhého kniežaťa. Dnes môžeme povedať, že centrálne územie západoslovanského štátu zodpovedalo dnešnej Morave a Slovensku spolu so susediacim severným stredným Maďarskom. Najmä dnešné Slovensko a Česko[32] považujú Veľkú Moravu za akéhosi včasného predchodcu svojej štátnosti.

Veľkomoravská ríša dosiahla najväčší rozsah za Svätopluka (872–894), keď pod jeho zvrchovanosť patrili moravskí, slovenskí, českí, lužickí, poľskí a panónski Slovania. Za jeho vlády dokázala úspešne odolávať franským útokom a až maďarské nájazdy ju rozvrátili začiatkom 10. stor. Z nechránenej Moravy bolo ťažisko ďalšieho politického a kultúrneho vývoja presunuté do prírodou lepšie chránených Čiech. Na

---

panónski Chorváti. Zjednotili sa za kniežaťa Tomislava, ktorý sa stal prvým kráľom. Hlavné centrá boli v Splite a Dubrovníku. V roku 1102 sa Chorváti a Dalmácia dostali pod Uhorský štát. Porov.: *http://www.sfiles.host.sk/history17.html*.

[30] Hradiskami najvýznamnejších kniežatstiev východných Slovanov boli dve veľké obchodné strediská Kyjev a Novgorod. Ležali na prastarej obchodnej ceste zo Škandinávie k Čiernemu moru a do Konštantínopolu. Táto cesta išla z Fínskeho zálivu po rieke Neve do Ladožského jazera, ďalej po rieke Valchove do Komenského jazera a odtiaľ po Pováti k západnej Dvine. Od Dviny sa po suchu prechádzalo k hornému Dnepru a po ňom do Čierneho mora. Touto cestou prenikali za obchodom a zbíjaním aj škandinávski Normani, ktorých slovanské obyvateľstvo nazývalo Variagmi. Týchto Variagov si často najímali do vojenských družín domáce kniežatá. Ich úlohou bolo ochraňovať obchodné karavány. Niekedy sa náčelníci vojenských družín zmocnili vlády v meste a stali sa kniežatami celého mestského územia. V polovici 9. stor. založili Varigovia takéto kniežatstvá v Kyjeve a Novgorode. Novgorodské knieža Oleg (okolo r. 882) ovládol Kyjev. Sledoval tým ovládnutie celej dneperskej cesty a zároveň videl podmienky na utvorenie jednotného štátu, ktorý dostal meno Kyjevská Rus. Týmto dal samotný rozvoj slovanských kmeňov. Porov.: CHARVÁT, J.: *Svetové dejiny,* SPN, Bratislava 1978, s. 113.

[31] Porov.: VRAGAŠ, Š.: *Cyrilometodské dedičstvo v náboženskom, národnom a kultúrnom živote Slovákov*, Zürrich-Toronto-Bratislava 1991, s. 14.

[32] Je to tým, že dnešná Morava sa stala v roku 1019 súčasťou Českého štátu.

strednom toku Vltavy a vo východnej časti stredných Čiech vznikali zárodky dvoch nových štátnych útvarov. Boli to súperiace kniežatstvá Přemyslovcov a Slavníkovcov, ktorí sa opierali o kresťanské náboženstvo. Přemyslovci síce prijali novú vieru z Veľkomoravskej ríše, ale pri ďalšom jej šírení sa viac priklonili k latinskému obsahu, s ktorým prenikla aj západná vzdelanosť. Pri zjednocovaní českých kmeňov boli úspešnejší Přemyslovci a koncom 10. stor. rozvrátili panstvo Slavníkovcov. Vznikol tak jednotný Český štát, ktorý bojoval o svoju nezávislosť s nemeckým kráľovstvom.

Zjednocovanie poľských kmeňov bolo prerušené dočasným panstvom Veľkomoravskej ríše. Podnetom na vytvorenie kmeňových zväzov na strednej Visle bol spoločenský a hospodársky vývoj. Tieto vývoje urýchlili nemecké výboje proti polabským Slovanom, prenikanie Přemyslovcov do oblasti Sliezska a rozširovanie Kyjevského štátu. V druhej polovici 10. stor. si podrobil susedné kmene Miešek z rodu Piastovcov.[33] Okolo roku 1000 vytvoril zjednotených poľských kmeňov Boleslav Chrabrý (992-1025) Veľkú ríšu. Patrili k nej okrem poľského územia Lužica, Pomoravsko, Morava so západným Slovenskom, Halič (Červená Rus) a prechodne panstvo Přemyslovcov a Kyjev. V 12. stor. sa poľské územie dočasne upevnilo. Neskôr sa Poľsko rozpadlo na samostatné kniežatstvá a tie sa ďalej drobili na menšie údely. Do istej miery až do 13. stor. uznávali nadradenosť krakovského kniežatstva.

Vnútri vzniknutých prvých štátov polabských i nadunajských Slovanov prebiehala politická kryštalizácia, ktorá sa odrážala v nedatovanom anonymnom zázname, nazývanom *Bavorský geograf*. Záznam má titul „Opis *krajín ležiacich na sever od Dunaja*." Poľský historik K. Lowmiański datuje tento „*Opis*" do roku 843, kedy sa oddelila románska a nemecká časť Franskej ríše a zvýšil sa tlak na susedné slovanské krajiny.[34]

So vznikom štátov sa obyčajne spájalo opúšťanie tradičného náboženstva a prechod ku kresťanstvu. Táto premena prebiehala pomaly, zo začiatku iba povrchovo a formálne, lebo postihovala iba vládnu vrstvu, zatiaľ čo masy obyvateľstva žili ďalej v pôvodných predstavách a dlho na nich húževnato lipli aj pod kresťanským povrchom.

Náboženstvo starých Slovanov

Slovania boli ešte za starých čias v predslovanskej dobe pohanmi. Oslavovali a ctili si prírodné sily a množstvo dobrých a zlých bohov. Postupne sa u nich vytvorila predstava o trojici najmocnejších bohov.

[33] Miešek bol kniežaťom Polanov a ich kmeňové meno sa stalo celkovým názvom pre príslušníkov všetkých kmeňov. Podobne to bolo v Čechách, kde meno kmeňa Čechov prešlo na všetkých ostatných.

[34] LOWMIAŃSKI, K.: *O pochodzeniu Geografa bavarskiego*. In: Roczniki historyczne 20, 1935, s. 9-58.

A odtiaľ bol už iba malý krok k monoteizmu. Slovania, ktorí sa vynorili vo svetle dejín od 6. stor., po dokončenie svojho etnografického vývoja bezpochyby uznávali skupinu bohov s rozdelenými funkciami. Samozrejme, že jeden z nich hral podľa dobových alebo miestnych podmienok hlavnú úlohu. Z. Váňa uvádza, že tento stav zaznamenal najstarší informátor o slovanskom náboženstve - Prokopios z Caesaerei v 6. stor. n. l., keď uviedol ako hlavného boha Slovanov bližšie nemenovaného vládcu bleskov vedľa mnohých prírodných duchov, či rôznych božstiev.[35]

Ak je však isté, že Slovania uctievali už v čase svojej jednoty a rozchodu do historických sídiel viac bohov, zostáva otázka, o ktorých bohov išlo. Ich mena poznáme až z čias, keď jednotlivé skupiny Slovanov žili už samostatným životom, často bez vzájomného kontaktu. Teda v ich kultovom živote došlo k značným lokálnym premenám a významovým posunom. Išlo o obvyklý proces, ktorý je možné sledovať u všetkých starovekých kultov. Staršie božstvo ustupovalo novému alebo dostávalo aspoň nové pomenovanie.

Z. Váňa ďalej uvádza štyri hlavné slovanské božstvá pod názvami Svarog,[36] Svarožic-Dažbog,[37] Perun a Veles. S istotou ich považuje za hlavných bohov, spoločných všetkým Slovanom v čase ich jednoty i po ich rozpade.[38] Ale nie je však vylúčené, že pôvodný panteon bol širší, a že okrem tejto štvorice boli uctievané aj iné menej známe božstvá. L. Havlík uvádza, že inými mocnými bohmi, zvlášť v polabsko-pobaltskom okruhu boli Svantovit,[39] ktorého svätyňa stála v Arkone na Rujane

[35] VÁŇA, Z.: *Svět slovanských bohů a démonů, Panorama*, Praha 1990, s. 63.

[36] Priame svedectvo o Svarogovi sa zachovalo v starom ruskom rukopise. Je to predovšetkým slovanský preklad byzantskej kroniky Jána Malala z Antiochie zo 6. stor., vyhotovený pravdepodobne v Preslavi v Bulharsku v 10. stor., odkiaľ sa dostal do Kyjevskej Rusi. Rukopis obsahuje glosy, ktoré pripísal bulharský alebo ruský prekladateľ. Svarog je stotožňovaný ako boh Ohňa a Dažbog, jeho syn, ako boh Slnka. Svarog a Dažbog sú zrovnávaní s bohmi, ktorí sa uctievali v Egypte. Zdá sa, že Svarog bol zosobnením nebeského svetla a tepla (ohňa) ako tvorca všetkých vecí a spoločenských zákonov, akýsi boh otec, ktorý patril k staršej generácii bohov, zatlačených neskôr do pozadia. Zosobnením nebeského svetla a tepla bol možno aj preto, lebo slovanské slovo *svar, svor, svariti (zvárať)* naznačuje spojitosť s ohňom.

[37] Ako už naznačuje pomenovanie, ide o boha syna, reprezentujúceho mladšiu generáciu bohov, ktorí vystúpili do popredia v neskoršej fáze vývoja, pravdepodobne až na sklonku pohanstva. Jeho meno je doložené v ruských traktátoch z 11.-12. stor., ktoré hovoria o úcte k ohňu nazývanému Svarožic, t.j. syn Svarogov.

[38] VÁŇA, Z.: *Svět slovanských Bohů a démonů,* Panorama, Praha 1990, s. 66.

[39] Jeho svätyňa stála na ostrove Rujana, ktorý bol obklopený morom a bol prístupný len loďou. Ako hlavný informátor udalosti je kronikár z 12. stor., buzovský kňaz Helmold a jeho kronika Slovanov. V nej vyzdvihuje Svantovita ako mocné božstvo, ktorého význam ďaleko presahuje hranice ostrova. Kult Svantovita dosiahol svoj rozkvet až niekedy v prvej pol. 12. stor. Helmold premieta počiatky úcty k Svantovitovi až do 9. stor., kde podľa legendy mali prísť na Rujanu misionári z vestfalského kláštora v Corwey a založiť chrám svojho patróna sv. Víta. Po ich odchode sa vraj obyvatelia ostrova opäť

a Radegast, ktorého kultovým strediskom bola Retra, stredisko slovanského kmeňa Retarov v Meklenbursku.40 O stredisku slovanského kmeňa Retarov a o slovanskom pohanstve sa bližšie zmieňuje vo svojom diele S. Urbańczyk.[41]

Od historického vystupovania Slovanov zohral hlavnú úlohu boh búrky, hromu a blesku. Jeho etymológia zo slovenčiny sa nám javí z celku zrejmá. Od koreňa *per- (búchať, biť, tĺcť)* so zosilňujúcou koncovkou *-ún*, doslovne „*ten, kto silno búcha alebo bije.*" Bol to najmocnejší slovanský boh, ktorého si starí Slovania ctili a nazývali ho Perún. V. Judák uvádza, že významný byzantský historik 6. stor. Prokopios zaznačil pozoruhodné slová v náboženstve starých Slovanov: *„Uznávajú, že jediný Boh, tvorca blesku a pán všetkého: obetujú mu hovädzí dobytok a všelijaké obetné zvieratá. O osude nič nevedia a vôbec neuznávajú, že by mal nad človekom nejakú moc. Uctievajú rieky a nymfy, všetkým obetujú a pri obetách konajú veštby."*[42] L. Havlík sa zmieňuje, že tak, ako iným indoeurópskym bohom búrok, aj jemu bol zasvätený štvrtý deň v týždni, štvrtok,[43] strom dub, ktorého znakom bola sekera.[44] Sekera bola teda Perúnovým atribútom, lebo ako obľúbenú zbraň ju používali slovanskí bojovníci. Ohnivá sekera letiaca po oblohe symbolizovala blesk. Tento atribút, znak sekery mal pravdepodobne zaistiť ochranu Perúnom a sprostredkovať jeho božskú silu.

Slovanskí bohovia Perún, Svarog, Svantovít, Dažbog, Radegast neboli však jedinými bohmi slovanských predkov. J. Ružička vymenúva vo svojom diele mnoho ďalších slovanských bohov.[45] Napr. obojpohlavné božstvo Lada,[46] Triglav, Chors, Mokoš, Meluzína, Morena a mnoho iných.

Počiatky slovanského kultu bohov, rovnako ako historické počiatky Slovanov vôbec, sa strácajú v temnotách doby. Konkrétnejšie údaje o slovanských bohoch sa objavujú približne od 10. stor., keď sa začína presadzovať kresťanstvo s vytrvalou snahou o likvidáciu pohanského kultu. Niektorí bádatelia, ako napr. poľský historik H. Łowmiański, prišli k názoru a presvedčeniu, že prvotní Slovania žiadnych Bohov v pravom

---

odvrátili od kresťanstva, sv. Víta však povýšili na svojho boha. Je potrebné zdôrazniť, že Helmold takejto verzii príliš neveril a označil ju za „neistú povesť."

[40] HAVLÍK, L.: *Velká Morava a středoevropští Slované*, SPN, Praha 1964, s. 155.

[41] URBAŃCZYK, S.: *Religia pogańskich Słowian*, Krakow 1947.

[42] JUDÁK, V.: *Dejiny mojej Cirkvi,* I. diel, SSV, Trnava 2002, s. 115.

[43] Svedčí o tom polabsko-slovanské označeni peründan či perendan, čo zodpovedá nemeckému Donnerstag, anglickému Thursday, latinskému Dies lovis.

[44] HAVLÍK, L.: *Velká Morava a středoevropští Slované*, SPN, Praha 1964, s. 155.

[45] RUŽIČKA, J.: *Slovanské bájesloví,* Olomouc 1907.

[46] Bola uctievaná medzi Slovanmi ako bohyňa lásky, radosti, krásy, mieru a tanca. Jej svätyne sa nachádzali pravdepodobne v Olomouci, Brne, Nitre. Nevie sa však, či všade svätili len ženskú podstatu boha alebo len mužskú, prípadne spoločne.

slova zmysle, t.j. v antropomorfnom spodobnení a s rozdelenými funkciami, nemali. Zo svojej pravlasti vraj prichádzali len s akousi vágnou predstavou božstva nebies (tzv. prototeizmus), a inak poznali len bytosti nižšieho rádu (pandémonizmus), ktoré vznikli oživením prírodných javov (animizmus) alebo kultom predkov (manizmus). Predstavy o božstve sa mali podľa tejto teórie vyvinúť až v plnej historickej dobe, keď pôsobil vplyv kresťanstva.[47]

Mnohé pohanské zvyky sa udržiavali aj po prijatí a rozšírení kresťanstva. Pravda, kresťanstvo vyšlo pohanským predstavám akosi v ústrety. Pohanské zvyky prebralo a vtlačilo im svoj ráz. M. Ferko uvádza, že kresťanstvo premietlo jedny zo svojich najväčších sviatkov Vianoce do rímskych Saturnálií. Narodenie Ježiša Krista sa začalo oslavovať v čase „zrodenia nového Slnka." Slovanom taktiež vyhovovala Veľká noc - Turíce a Zadušnica - sviatok mŕtvych, ktorý sa oslavoval v jari. Na tento sviatok sa na hroby predkov zvykli klásť vajíčka, symbol večného života, pila sa medovina, spievalo sa a tancovalo, no najdôležitejšie boli zaklínania, aby sa mŕtvi nevrátili k živým, a nevyjedali im zo života, aby sa každé dielo začínalo v pravý čas, aby sa zrodili zdravé deti, aby ich potom v plachietke nik neuriekol, aby sa po rokoch našli dvaja praví mladí, mládenec a dievča, aby kolobeh pokračoval súladne ďalej.[48]

Oslava Vianoc bola zavedená v 4. stor., časovo sa približne zhodovala s pohanskými oslavami zimného slnovratu. Tie boli spojené s bohatou hostinou. Cirkev v úsilí potlačiť čo i len spomienku na slnovrat, prikázala na 24. december dodržiavať pôst. Slávenie Vianoc stanovili kresťania už v 4. stor. na deň zimného slnovratu, aby vytvorili protiváhu pohanským oslavám. Cirkev tak postupne pretransformovala pohanské tradície na kresťanský sviatok. Starí Slovania slávili tieto dni ako zrod nového života, keď sa ochabnutá príroda pod snehom už pripravovala na jarný rozkvet. Aj preto sa vo vianočných vinšoch v rôznych oblastiach Slovenska a slovanského národa v Európe dodnes spomína hojná úroda na poliach, plné stodoly a stoly. Kresťanstvo dalo vianočným dňom nový zmysel. Oproti pohanským orgiám a magickým úkonom vložila Cirkev do slávenia Vianoc celkom iné posolstvo. Ich hlavným zmyslom bola radosť zo spásy, ktorú ľudstvu poslal Boh vo svojom Synovi, čím obdaroval všetkých ľudí.[49]

Po prijatí kresťanstva začali staré pohanské sviatky a starí pohanskí bohovia splývať s novými na základe podobností. Cirkev sa snažila vyčistiť medzi Slovanmi ich božstvá. Najmä Perúnov kult. Uskutočnila to

[47] ŁOWMIAŃSKI, H.: *Religia Słowian i jej upadek,* Warszawa 1979.
[48] FERKO, M.: *Veľkomoravské záhady,* Artisan, Bratislava 1995, s. 59.
[49] LACA, P.: *Štedrý večer očami zvykov a jedál vo svete*, In: Logos, Revue Gréckokatolíckej cirkvi 2004, č.4, s. 16.

tak, že jeho funkciu preniesla na proroka Eliáša. Hromovládny Perún sa stal prorokom Eliášom, ktorý sa dostal do neba na ohnivom voze. Takto vznikol, ako uvádza Z. Váňa „Ilja gromovnik", ktorý okrem hromu a blesku zosielal dážď, rosu, sneh a krupobitie.[50]

Tradičné náboženské predstavy Slovanov sa musia však chápať i z hľadiska ich vnútornej hodnoty, prejavu dobového postoja k životu, vzťahu k svetu a názoru na postavení človeka v ňom, v ktorom sa zrkadlí úroveň poznania, životnej múdrosti, stupeň vedomia a duchovnej kultúry.

Záver

Príspevok s názvom *Dejinný pohľad na pôvod, vývoj a náboženstvo starých Slovanov* sme spracovali na podklade diel, ktoré už boli napísané rôznymi autormi v minulom storočí. Diela týchto autorov sme vybrali preto, lebo sme k nim mali dostatočný prístup a uvedení autori sú uznavanými odborníkmi vo svojich krajinách na danú problematiku /Česku, Poľsku aj na Slovensku/. Bolo by priam „hriechom" nevyužiť pri písaní tohoto príspevku diela uvedených autorov, ku ktorým sme sa dostali. Pri písaní príspevku sme mohli použiť aj novšie publikácie autorov /napr. Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov a mnohé iné/, staršie diela sme však považovali za viac „autentickejšie a historickejšie." Aj o to nám v tomto príspevku išlo. K novšej literatúre sme sa dostali, mohli sme ju použiť, ale táto literatúra bola dlhodobo zapožičaná. Preto ju neuvádzame v príspevku. Do budúcna sa chceme zamerať práve na autorov novšej literatúry a porovnať ich výskumy a názory s autormi, ktorých uvádzame v tomto príspevku.

Zoznam použitém literatúry:

FERKO, M.: *Veľkomoravské záhady*, Artisan, Bratislava 1995.
HAVLÍK, L.: *Velká Morava a středoevropští Slované*, SPN, Praha 1969.
HENSEL, W.: *Etnogeneza Słowian*. In: Maly słownik kultury dawnych Słowian, Warszawa 1972.
http://www.uniba.sk/webuk/uk_celkovy_preklad/profesorske_prednasky/Stefanovicova.
CHARVÁT, J.: *Svetové dejiny*, SPN, Bratislava 1978.
JUDÁK, V.: *Dejiny mojej Cirkvi,* I. diel, SSV, Trnava 2002.
KOROLJUK, V. D.: *Drevnepolskoe hosudarstvo,* Moskva 1957.
KOS, M.: *Conversio Bagoriorum et Carantanorum,* Ljubljana 1936.
KUČERA, M.: *Slovensko v dobách stredovekých,* Bratislava 1985.

[50] VÁŇA, Z.: *Svět slovanských Bohů a démonů,* Panorama, Praha 1990, s. 70-71.

LABUDA, G.: *Pierwsze państwo słowiańskie – państwo Samona,* Pozań, 1949.
LACA, P.: *Štedrý večer očami zvykov a jedál vo svete*, In: Logos, Revue Gréckokatolíckej cirkvi 2004, č. 4.
LOWMIAŃSKI, K.: *O pochodzeniu Geografa bavarskiego.* In. Roczniki historyczne 20, 1935.
LOWMIAŃSKI, H.: *Podstawy gospodarcze formowania się państw słowiańskich,* Warszawa 1953.
RATKOŠ, P.: *Slovensko v dobe Veľkomoravskej*, Východoslovenské vydavateľstvo, Košice 1990.
ROMAŇÁK, A.: *Vojenské dějiny Československa,* Praha 1985.
RUŽIČKA, J.: *Slovanské bájesloví,* Olomouc 1907.
ŠTEFANOVIČOVÁ, T.:, *Slovania na strednom Dunaji.* In: Historická revue. Číslo 5, Ročník XII..
URBAŃCZYK, S.: *Religia pogańskich Słowian*, Krakow 1947.
VÁŇA, Z.: Svět *slovanských bohů a démonů*, Panorama, Praha 1990.
VRAGAŠ, Š.: *Cyrilometodské dedičstvo v náboženskom, národnom a kultúrnom živote Slovákov*, Zürich-Toronto-Bratislava 1991.

Pojem hriechu v Biblii

OĽGA FEJERČÁKOVÁ
Prešovská univerzita,
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *In whirl of the today's world where one catastrophe follows another, where media and press inform on recent tragedies of humankind it is necessary to come to think about the question "Why?" Why does the evil exist in the world and why is its manifestation becoming increasingly threatening and reaching universal dimensions? Core of the sin in our lives is real; its existence is not possible to be denied by anybody, vice versa, we are becoming convinced of its presence from all sides. And therefore the answer must be sought for in the beginning, where not only the era of the humankind commences but era of the evil – sin - does as well. Brief description of the abovementioned origins and its development is presented by the thesis from both the historical and theological points of view.*

Key words: *God. Human. Sin. Old Testament. New Testament.*

Človek, stvorený Bohom na jeho obraz bol krásne a dokonalé stvorenie, do chvíle, pokiaľ dobrovoľne nezhrešil a nenaklonil sa k hriechu. A preto Boh, aby zachránil človeka, poslal v plnosti času svojho Syna, aby svet vykúpil a aby sa skrze neho svet spasil.

Lenže človek v priebehu časov stále viac otupuje svoje svedomie a zabúda na tento jedinečný Boží dar. Podiel na tom má určite i zmena životného štýlu človeka, sprevádzaná otupením vzťahu s Bohom a snahy poznať pravdu. No na svoje otázky týkajúce sa nových poznatkov a názorov, nie vždy načas dostáva uspokojivú odpoveď.

To spôsobuje otupenie citlivosti na hriech, pochybnosti o tom, čo je hriech, potlačenie podstaty hriechu človeka a tak veci, ktoré nie sú v súlade s Božou morálkou sa stávajú vďaka hriešnosti stále častejšie normálnymi a vťahujú jedinca hlbšie a hlbšie do bahna hriechu. A tak sa človek stále viac odvracia od Boha a má stále väčší problém vrátiť sa späť. Potláčanie a otupovanie svedomia spôsobuje smrť, a tá zabíja

čoraz viac ľudí. Tí zabúdajú pri svojom uponáhľanom tempe života na Boha, na odpustenie, pokánie a stávajú sa tak krutejšími a ľahostajnejšími voči sebe i svojmu okoliu.

Ak chce však človek žiť skutočne dobrý život, musí si uvedomiť, že život je skutočný zápas. Dennodenné rozhodovanie v prospech dobra, alebo zla. A k tomu, aby sa vedel správne rozhodnúť a následne aj dobre žiť, musí si najprv priznať, že je hriešny a zamyslieť sa najprv nad pojmom a definíciou hriechu.

Podstata hriechu v živote človeka je reálna, jeho existenciu nemôže nikto poprieť, práve naopak, presviedčame sa o ňom každý deň zo všetkých strán. Boh nás ale nenechal samých. I po nanebovstúpení svojho osláveného Syna nám zosiela Svätého Ducha – Tešiteľa, ktorého nám prisľúbil Ježiš. A práve On inšpiroval svätopiscov k napísaniu jedinečného slova, ktoré je aktuálne i v dnešnej dobe – Biblii. Ona je tá správna cesta a pomôcka, ktorá nám jasne hovorí a odhaľuje čo je hriech.

Hriech sa zjavuje tam, kde dochádza k vybočeniu z noriem, zo zákona. Kde je človek, tam je i hriech. A aj keď nám tento svet častokrát relativizuje pravdu a nazýva správnym to, čo správnym nie je, na podstate to nič nemení. Lebo Božie slovo je pravda. A to, čo Božie slovo nazýva hriechom, hriechom skutočne je. Nikto nemá právo hovoriť opak alebo ho čo i len relativizovať. Či sa nám to páči alebo nie. Či nám to zapadá do nášho spôsobu života alebo nie. Ak chceme teda skutočne plnohodnotne žiť svoj život, musíme siahnuť po Biblii.

Táto práca bude pozorovať hriech, jeho vývin a odhaľovanie jeho podstaty v Biblii v spásonosných dejinách ľudstva. Pozrieme sa na to, ako sa hriech prejavoval a vnímal v Starom zákone a porovnáme ho s Novozákonným ponímaním.

Hriech v Starom zákone

Ako bolo už vyššie spomínané, Biblia je tá správna kniha, ktorá pojednáva o hriechu ako takom. Hriech je jednou z jej hlavných tém. Idea hriechu sa v Starej zmluve i v Novej zmluve vyjadruje viacerými výrazmi.

V Starom zákone sa vyskytujú tieto:

V hebrejčine existujú 4 rovnaké korene s významom slova hriech. Najbežnejším z nich je koreň slov אתח[1] Spolu so svojimi derivátmi zahrňuje v sebe všetko to, čo môžeme označiť ako „*nezasiahnuté*“ alebo „*minuté svojmu cieľu.*“

Príklad máme v knihe Sudcov 20, 16, kde sa tento výraz netýka morálky. Väčšinou sa nachádza tam, kde dochádza k vybočeniu z jej

[1] „*ht'*“

noriem alebo viery, či už vo vzťahu k človeku (Gn 20, 9) alebo k Bohu (Nár 5, 7).

Podstatné meno חַטָּאת[2] sa v Písme často používa ako špeciálny pojem pre obetovanie za hriech. Príklad nachádzame v knihe Levitikus v jej 4 kapitole. Tento koreň ešte nenaznačuje vnútornú motiváciu zlého jednania, zameriava sa skôr na jeho formálnu stránku – odchýlenie sa od morálnej normy zákona alebo Božej vôle (Ex 20, 20; Oz 13, 2).

Podobný obsah nesie v sebe slovo[3] יִשְׁגּוּVo svojom základe má myšlienku odchýlenia sa od správnej cesty (Ez 34, 6). Označuje hriech, ktorý vzniká z nevedomosti. Často sa objavuje v súvislosti s kultom ako neúmyselný hriech proti pravidlám obradu (Lv 4, 2).

Ďalší koreň slov, ktorý nám ukazuje inú stránku hriechu je koreň פּשׁ[4]. Tento slovný výraz sa už týka jednania, ktoré narúša vzťah, znamená akúsi vzburu. Vyskytuje sa napr. v súvislosti s odpadnutím Izraela od domu Dávida (1 Kr 12, 9).

Zároveň tento koreň predstavuje snáď najhlbší Starozákonný výraz pre označenie hriechu, pretože odráža skutočnosť, že hriech je prejavom vzbury proti Bohu a neposlušnosti voči jeho svätej vláde (Iz 1, 28; 1 Kr 8, 50 a pod.).[5]

Hriech však nemožno chápať len ako konflikt so zákonom a vzburu, porušenie vlastnej nedokonalosti, prestúpenie zákona či porušenie nejakej neosobnej hodnoty. Redukovať hriech len na neposlušnosť voči určitej zákonitosti znamená zdeformovať jeho zmysel a dôsledky.[6]

Svätopisci pod vplyvom Svätého Ducha svojim písaním v tej najhlbšej podstate človeku ukazovali pravú podstatu hriechu. Poukazovali na jeho zhubný následok a dopad na človeka vo všetkých jeho formách.

Ďalší koreň to len jasne dokazuje a rozvíja, a zároveň uzatvára tento morfologický exkurz. Slovo עָוָה [7] vyjadruje prekrútenie alebo rozvrátenie (Iz 24, 1; Nár 3, 9).

Pokiaľ sa užíva vo vzťahu k hriechu, odráža predstavu, že hriech je úmyselné konanie zla, „*páchanie neprávosti*“ (Dan 9, 5; 2 Sam 24, 17). Vyskytuje sa v náboženských kontextoch, najmä vo forme עָוֹן[8] ktorá zdôrazňuje myšlienku viny, vzniknutú zámerným pôsobením zlého (Gn

---

[2] *„hattā't“*
[3] *„šāgâh“*
[4] *„pš'“*
[5] Porov. KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 1996, s. 302.
[6] PALOČKO, Š.: *Katolícka cirkev ako prostriedok záchrany ľudí*. Prešov : Petra, 2007, s. 15.
[7] *„'wh“*
[8] *„ 'āwôn"*

Hriech a vinu Starý zákon vidí predovšetkým v súvislosti s dejinami Izraela – vyvoleného Božieho národa. Sú prestúpením proti ich vyvoleniu a proti Božej zmluve, ktorú s nimi uzatvoril Jahve na vrchu Sinaj. Kedy, kde a ako však začal existovať hriech?

Aj keď prvý hriech sa opisuje v knihe Genezis, pádom Adama a Evy, hriech vo vesmíre existoval už predtým (2 Pt 2, 4; 1 Jn 3, 8; Gn 3, 1n; porov. Jn 8, 44). Pôvodom zla vo vesmíre sa však Písmo priamo nezaoberá, skôr sa zameriava na hriech a jeho pôvod v ľudskom živote (1 Tim 2, 14; Jak 1, 13n).

Kniha Genezis opisuje začiatok stvorenia sveta, človeka, celého stvoriteľského diela, začiatky vyvoleného Božieho ľudu. Tu je i prvá zmienka o hriechu v dejinách človeka.

U prvých rodičov však nebolo možné, aby pokušenie prišlo z vnútra – mali vliatu vedomosť, dostali milosť, čo ich oslobodzovala od boja nezriadených žiadostivostí proti rozumu a vôli. Preto pokušenie muselo prísť z vonkajška. I to je dôkaz o tom, že zlo už bolo prítomné vo svete. Pokušiteľ je tu diabol, padlý anjel, bytosť, ktorá rozpráva a myslí. A pretože pokúša k neposlušnosti a pýche, je to zlý duch (porov. Múd 2, 24; Jn 2, 44; Zjv 12, 9). Had slúži ako symbol bytosti nepriateľskej Bohu a človeku. Nepokúša k hriechu naraz, ale najprv sa snaží nadviazať rozhovor a zasiať semienko pochybnosti do srdca Evy otázkou: *„Naozaj povedal Boh nesmiete jesť z nijakého rajského stromu?“* Na pohľad nevinná a jednoduchá otázka.

Avšak aj hriech má svoju psychológiu. Vždy začína znehodnotením hodnôt vo svedomí. Túto konfúziu reprezentuje Evin omyl pri vysvetľovaní Božieho zákazu jesť zo stromu, pretože tvrdí, že nemajú jesť zo stromu „*v strede raja*“ (Gn 3, 3); avšak v strede raja bol strom života, z ktorého Boh jesť nezakázal (Gn 2, 9).

Boh musel stanoviť prvým ľuďom akýsi príkaz, ktorý by im dával možnosť slobodne sa rozhodnúť pre poslušnosť Bohu, alebo proti nemu. Ak by to tak nebolo, nebolo by možné zhrešiť, ale ani slobodne sa rozhodnúť pre Boha. Človek by bol len akousi naprogramovanou bytosťou, ktorá by nebola schopná lásky, pretože láska je slobodné rozhodnutie sa pre druhého. Človek teda dostal možnosť milovať Boha, no napriek tomu sa rozhodol zhrešiť.[10]

Eva započala rozhovor s hadom, spochybnila Božie slovo vo svojom vnútri a tak dala možnosť diablovi, ktorý ďalej prezentuje zlo ako dobro – Boha robí klamárom a vkladá do srdca Evy túžbu byť ako Boh. Jeho dielo je dokončené. Eva siahne po ovocí, ktoré ponúkne i

[9] Porov. KOLEKTÍV AUTOROV, *Nový biblický slovník,* 1996, s. 302.
[10] Porov. PALOČKO, *Katolícka cirkev ako prostriedok záchrany ludí,* 2007, s. 15.

Adamovi. Obaja zhrešili dobrovoľne. Pohnútkou však nebola len žiadostivosť po zakázanom ovocí, ale aj pýcha, túžba po samostatnosti a nezávislosti od Boha. Jej hriech zväčšuje i okolnosť, že zviedla na hriech aj Adama. Ale ako udáva Písmo, jeho hriech je väčší, pretože mal väčšiu zodpovednosť ako žena. Vidieť to i v tom, že Boh volá na Adama a pýta sa jeho čo urobil (porov. Gn 3, 9n). A pretože Adam je hlavou ľudského pokolenia (Rim 5, 12). V ňom sme zhrešili všetci, ktorí pochádzame od neho.[11]

Spáchanie tohto hriechu je pre Adama a Evu hriechom osobným, avšak tento hriech zasahuje samotnú ľudskú prirodzenosť. A túto ľudskú prirodzenosť bude ďalej prenášať v padlom stave (KKC 404). Preto sa dedičný hriech volá „hriechom" v analogickom zmysle, pretože ide o hriech „zdedený", nie spáchaný, je to stav, nie čin (porov. KKC 404).

V hriechu je však už prítomný aj trest, dotýkal sa v prvom rade duše. Nielen že stratili výsadu nesmrteľnosti, Adam a Eva zakusujú v sebe boj žiadostivosti, čo svätopisec opisuje slovami *„otvorili sa im oči a spoznali, že sú nahí."* (Gn 3, 7a)

K tomu pristupuje ďalší trest, a to strach pred Bohom, čo má za následok ich schovávanie. No a napokon je tu hneď i snaha vyhovoriť sa, zaprieť svoju vinu, hodiť ju na toho druhého. Už nemôžu ostať v spoločenstve s Bohom, sami sa z neho vylúčili. A tak dostávajú ten najväčší trest – musia opustiť raj, odísť zo spoločenstva s Ním.

Vylúčenie Boha zo života, prerušenie spojenia s Bohom, neposlušnosť voči Bohu: to bol a je počas celých ľudských dejín hriech, ktorý na seba ovšem berie rôzne podoby a môže dôjsť až tak ďaleko, že sa Boh a jeho existencia popiera, čo nazývame ateizmom.[12]

To je i údelom človeka – ak dobrovoľne hreší, odďaľuje sa od Boha a kladie medzi seba a Boha prekážku. Boh v tomto prípade dáva cherubínov k bránam raja, ktorí zabránia nanovo prísť človeku ku priamemu spoločenstvu s Bohom. Toto privilégium môže navrátiť jedine Boh sám – v milostivom čase zosiela na zem svojho Syna Ježiša, aby On tieto brány raja otvoril nanovo pre človeka. A preto sa nikdy nesmie správa v knihe Genezis čítať bez toho, aby sa zároveň nemyslelo aj na Kristov príbeh a nemali sme v Ňom nádej. [13]

A tak sa celý Starý zákon nesie v duchu túžby po príchode Mesiáša, Vykupiteľa, snahy nanovo vrátiť sa do nebeského raja, k plnému spoločenstvu s Bohom.

Avšak hriech už zapustil svoje korene vo svete, je reálny a rozširuje sa rýchlejšie než si človek vôbec mohol myslieť. Človek je svojou

[11] Porov. *Sväté Písmo Starého i Nového Zákona, poznámky pod čiarou*. Trnava : SSV 2001, s. 47.
[12] JÁN PAVOL II.: *Reconciliatio et paenientia*. Praha : Zvon, 1996, s. 32.
[13] Porov. RATZINGER, J.: *Boh a svet*. Trnava : SSV, 2005, s. 72.

prirodzenosťou naklonený ku hriechu a skrze neho sa rozmáha. Kain zo závisti a s hnevom zabíja svojho brata Ábela (Gn 4, 3 - 16), Lamech neváha zabiť kvôli poraneniu a pyšne sa tým vychvaľuje (Gn 4, 23). Kain sa nechcel k svojmu činu ani priznať, Lamech sa svojim vražedným úmyslom vychvaľuje. A nielen to, vyvyšuje sa nad Boha, keď hovorí, že Kain bude pomstený Bohom 7x, no previnenie voči jeho osobe 77x. Vidíme jasný úpadok ľudstva bez Boha už krátko po jeho vzniku a množstvo rozličných hriechov, ktoré v sebe prináša prvý a najväčší hriech – pýcha.

V Starozákonné spisy pýchou označovali niečo, čo sa vzdúva, prekypuje, v prenesenom slova zmysle všetko, čo je drzé, namyslené, naduté; v prípade človeka, ktorý sa robí väčším, významnejším, než v skutočnosti je, napríklad: 1Sam 17, 28; Neh 9, 10; Prís 11, 2; 13, 10; 21, 24; Iz 13, 11; Jer 49, 16; 50, 31; Ez 7, 10; Dan 5, 20; Abd 3 a pod.

Ak pre iné hriechy je nádej na odpustenie, pre pýchu odpustenie nie je. Ona vyvoláva Boží hnev (Prís 16, 5; Jer 50, 31; Am 6, 8), ktorého následkom je smrť (Ž 119, 21; Am 6, 8; Mal 4, 1).[14] Vrcholom pýchy a jej následkom je skazenosť národov, ktorú nám Písmo ukazuje na mestách Sodomy a Gomory. Hriechy ľudu už vystúpili pred Božiu tvár natoľko, že Boh oľutoval, že stvoril človeka a chce nadobro zmyť všetko z povrchu zeme potopou (Gn 6, 5 – 17). Avšak i tu sa Boh ukazuje ako Boh milujúci človeka, keď sa zmilúva a nachádza zaľúbenie v Noemovi. A pre jeho spravodlivosť zachraňuje jeho a celú jeho rodinu, i zvery na zemi. S ním Boh neskôr uzatvára prvú zmluvu o tom, že už nikdy nezošle na zem takéto vody potopy aby zničil ľudstvo. Neskôr prídu zmluvy s Abrahámom (Gn 15, 17), s celým národom (Ex 19, 1) v očakávaní novej zmluvy, ktorú Boh uzavrie v plnosti času (Mt 26, 28; Hebr 9, 15).[15]

Boh vyžaduje svojou zmluvou úplnú oddanosť Jemu a Jeho slovu. A aj keď ju vyvolený národ s nadšením prijíma, v dejinných sledoch často na zmluvu zabúda a porušuje ju. Boh sa však opäť zmilúva a posiela najprv sudcov a neskôr prorokov.

Sudca – často v Starom zákone nazývaný aj osloboditeľ (Sdc 2, 18; 3, 9 atď.), je človek obdarený Pánovým Duchom, ktorého v kritických chvíľach Izraela zosiela Pán, aby skrze neho hovoril k ľudu. Je namieste ukázať si základnú štruktúru priebehu týchto časov. Táto prebiehala v 4 fázach: Boh ohlasuje skrze sudcu Izraelov hriech, svoj Boží trest, ktorý má nasledovať, ľútosť a obrátenie k Bohu, a nakoniec oslobodenie od nepriateľov.

Avšak, keď sudca zomrel, Izraeliti sa opäť navracali k starým chodníkom a stávali sa často horšími než boli predtým, lebo ako hovorí

[14] Porov. MICHALOV, J.: *Sedem hlavných hriechov.* Bratislava : Lúč, 2002, s. 18 - 19.
[15] Porov. *Sväté Písmo Starého i Nového Zákona* - poznámky pod čiarou, 2001, s. 53.

Písmo, chodili za cudzími bohmi, slúžili im a klaňali sa im (porov. Sdc 2, 19).[16] Sväté Písmo vyjadruje hriech v týchto časoch slovami: *„Izraelovi synovia robili, čo je zlé v Pánových očiach…“*(Sdc 2, 11a; 3, 7a.12 atď.), *„opustili Pána a slúžili bálom…“* (Sdc 2, 11b – 12; 3, 7; 10, 6 atď.) a *„smilnili s inými bohmi a klaňali sa im…“*

Napríklad Samuel – Bohom vyvolený sudca a prorok, ktorý ostal celý svoj život verný svojmu poslaniu (porov. 1Sam 12). Ako sudca bol záchrancom Izraela v kritických chvíľach jeho dejín a ako prorok bol duchovným vodcom prvého izraelského kráľa Šaula. Vyžadoval od neho bezpodmienečnú poslušnosť Bohu a dokonalé splnenie jeho vôle.[17] Keď však Boh zavrhol Šaula ako kráľa nad Izraelom pre jeho neveru, ukázal Samuelovi Dávida ako jeho nástupcu a on ho v ústraní v Betleheme pomazal za kráľa (1Sam 16, 1 – 13).

Osoba Dávida ako ideálu je dobre známa, i to, že napriek svojej duchovnej veľkosti bol slabý človek. Zhrešil s Betsabe (1Sam 11, 4) kvôli žiadostivosti poslal jej muža na smrť (1Sam 11 14), a preto musel znášať i následky svojich hriechov. Stojí za zamyslenie, prečo teda tento jeho poklesok bol večne zaznamenaný Písmom, keď na mnohých miestach je vykresľovaný ako dokonalý, spravodlivý, bohabojný vládca bez jedinej chyby?

Dávid pochopil, že hriech je osobná nevďačnosť voči láskavému a dobrotivému Bohu (2Sam 12, 13) a jeho ľútosť a návrat k Bohu sa stali klasickým príkladom obrátenia pre všetky časy. Táto jeho ľútosť sa nám zachovala i v najpoužívanejšom žalme Východu ako aj Západu – 51 (50) žalme.

Biblia nikdy neospravedlňuje hriech ani charakterové slabosti Božích detí, dáva nám to na pučenie a povzbudenie: *„A všetko, čo bolo kedysi napísané, bolo napísané nám na poučenie, aby sme skrze trpezlivosť a útechu z Písma mali nádej“ (Rim 15, 4).*

Pýcha je satanova zhubnosť a ničí ľudí. Preto ho celý Starý zákon odsudzuje, predovšetkým v žalmoch a múdroslovnej literatúre.[18] Kniha prísloví 8, 13 hovorí, že Božej múdrosti je odporná pýcha a nadutosť. Varovanie pred nimi nachádzame i v Sir 10, 6 – 26. Oboje sa prejavuje v pýche Moabu (Iz 16, 6), Júdska (Jer 13, 19) a Izraela (Oz 5, 5), ktorú odmietajú menovite nižšie spomínaní proroci.

I napriek nespočetným napomínaniam Pána, nevernosť vyvoleného národa mala za následok rozdelenie a zánik Izraelského a Júdskeho kráľovstva a následné Babylonské zajatie. Boží plán to však neohrozilo, lebo vždy sa našlo zopár verných zachovávajúcich zmluvu a Dávidov rod ostal nositeľom Božích prisľúbení.

---

[16] Porov. *Sväté Písmo Starého i Nového Zákona*- poznámky pod čiarou, 2001, s. 434 - 435.
[17] Porov. *Sväté Písmo Starého i Nového Zákon* - poznámky pod čiarou, 2001, s. 510.
[18] MICHALOV, *Sedem hlavných hriechov,* 2002, s. 17.

V rôznych kritických chvíľach vyvoleného národa vystupuje vždy nejaký prorok, ktorý hovorí v mene Jahveho. Vyžadoval od kráľov a od izraelského ľudu zachovávanie Božej zmluvy a Božích príkazov v každej rovine ľudského života. Vyzýval ľud k obráteniu, k monoteizmu, k zachovávaniu zmluvy a Božích príkazov ale ohlasoval i Boží trest a Jeho vôľu. Napríklad proroci Eliáš a Elizeus mali hlavnú zásluhu na zachovávaní čistoty monoteistickej viery.[19]

Na prvom mieste je však kritika spoločenských hriechov. Proroci vyčítajú nespravodlivosť a nedostatok lásky voči blížnemu, najmä chudobným a ľuďom na okraji spoločnosti. Vidieť jasný posun a kritiku spoločnosti od vyznávania Jahveho kultu ku láske a milosrdenstvu k blížnemu, človekovi. Výrazné sociálne nerovnosti ich doby ich oprávňovali na takéto presunutie. Pripomínajú ľudu, že správny vzťah k Bohu a sociálne záväzky voči blížnemu sú nerozlučne spojené, takže nemožno vzdávať Bohu úctu ak sú ich ruky poškvrnené nespravodlivosťou.[20]

Proroci pri ohlasovaní Božej vôle používali i symbolické úkony, ktorými naznačovali budúce udalosti a tak sa ich slovo stávalo účinnejším.

Jeremiáš – na príkaz Pána sa zriekol manželstva a rodiny (porov. Jer 16, 2) a žil v celibáte. Ohlasoval blížiaci sa Boží súd, zánik Jeruzalema i chrámu, obsadenie krajiny a podmanenie národa Babylončanmi ako následok hriechu a bezbožností ľudu.

Ozeáš sa zas na príkaz Pána oženil s neviestkou a mal s ňou 3 deti (porov. Oz 1 – 3). Aj ich mená sú Pánovou obžalobou Izraela. Na ich živom tele je zhrnutá história modloslužby, odpadu a hriechov neverného ľudu: Jizreel = Božie semeno, symbol trestu a náznak zániku Izarelského kráľovstva; Lórucháma = neomilostená, svedčila, že Izrael stratil Božiu milosť a lásku Pána; Lóammí = nie môj ľud, symbol negácie zmluvy, ktorou sa Izrael tak rád a často chválil a vyvyšoval sa nad ostatných ako vyvolený Boží ľud.

Izaiáš sa zas na Pánov príkaz vyzul a vyzliekol a chodil 3 roky nahý[21], aby ukázal ako skončí Izrael. Pred zajatím sa zachráni iba zvyšok, ktorý sa stane základom nového národa.

Ezechiel predpovedá pád Jeruzalema (Ez 4 – 24), no i to, že Boh potrestá aj národy, ktoré ponížili Izrael, aby ukázal svoju moc a aby všetci uznali, že On je Pán. Lebo On je Bohom všetkých národov a je všadeprítomný.[22] Odtiahol sa od Jeruzalema a odišiel z chrámu pre ich modlárstvo (porov. Ez 14, 1 – 8) a modloslužbu, ktorú zaviedli ešte aj

[19] Porov. *Sväté Písmo Starého i Nového Zákona* -poznámky pod čiarou, 2001, s. 602.
[20] Porov. GÜNTHÖR, A.: *Morálna teológia I/b.* Rím : SÚSCM, 1989, s. 246.
[21] Iba v spodnom rúchu, v tunike, porov. Iz 20, 1 – 6
[22] Porov. *Sväté Písmo Starého i Nového Zákona* - poznámky pod čiarou, 2001, s. 1751.

do chrámu (porov. Ez 8, 1 – 8), poškvrnili tak svätyňu (Ez 5, 11) a obracali sa tak na iné božstvá. Aj tento prorok toto všetko prirovnáva k nevernej žene a dvom sestrám a ukazuje, že za všetkým je pýcha Izraela (Ez 7, 20. 24).

I napriek tomu, že svet stále viac upadával a upadáva do bahna hriechu, Biblia nikdy nestráca nádejný a optimistický tón. Podáva nám radostnú zvesť, svedectvo o mocnej Božej láske a Božom pláne, ktorý sa naplnil v Ježišovi Kristovi ako Záchrancovi, Vykupiteľovi človeka a jasnému Premožiteľovi hriechu. O tom zreteľne učí Nový zákon, ktorý je naplnením Starého zákona.

Hriech v Novom zákone:

Významné sú výrazy, ktoré sa užívajú k označeniu hriechu v gréckom preklade Septuaginte a v Novom zákone:

Základným a najužívanejším Novozákonným termínom pre označenie hriechu je ἁμαρτία[23]. Toto slovo je akýmsi ekvivalentom ku starozákonnému koreňu אתx[24]. V klasickej gréčtine sa používa v prípade, ak niekto minul cieľ alebo si zvolil nesprávnu cestu. Znamená, že sa niekto previňuje voči norme či proti zákonu alebo proti nejakej osobe, ba dokonca tiež proti nejakému božstvu.[25]

Jedná sa o všeobecné grécke označenie hriechu ako konkrétneho zlého jednania, porušenie Božieho zákona (Jn 8, 46; Jak 1, 15; 1Jn 1, 8). V liste Rimanom, v 5 – 8 kapitole, Pavol tento princíp konkretizuje ako princíp, ktorý ovláda ľudský život (porov. Rim 5, 12; 6, 12. 14; 7, 17. 20).

Ďalším slovom, ktoré nájdeme na označenie hriechu v NZ je slovo παράβασις[26]. Hriech označuje ako prestúpenie, prekročenie normy (Rim 4, 15; Hebr 2, 2).

Avšak snáď najsilnejší výraz označujúci hriech obsahuje termín ἀσέβεια[27] a v Septuaginte sa zvyčajne prekladá ako slovo s pôvodom koreňa פּשׁ[28] A tak, ako v Starom zákone tento koreň označuje narušenie vzťahu a vzburu, tak i v Novom zákone označuje aktívnu bezbožnosť (Rim 1, 18; 2 Tim 2, 16).

Ďalším pojmom je slovo ἀνομία[29]. Obsahuje v sebe bezuzdnosť, pohŕdanie Zákonom (Mt 7, 23; 2Kor 6, 14). κακία[30] a πορνείᾳ[31]

[23] *„hamartia“*
[24] *„ht“*
[25] Porov. JÁN PAVOL II., *Reconciliatio et paenientia*, 1996, s. 32.
[26] *„parabasis“*
[27] *„asebeia“*
[28] *„pš'“*
[29] *„anomia“*
[30] *„kakia“*
[31] *„ponēria“*

predstavujú všeobecné výrazy, ktoré vyjadrujú morálnu alebo duchovnú skazenosť (Sk 8, 22; Rim 1, 29; Lk 11, 39; Ef 6, 12). Až posledný z týchto príkladov naznačuje súvislosť so satanom – ὁ πονηρὸς[32] (Jn 3, 12, Mt 13, 19).

Hlavný klasický pojem ἀδικία[33] označuje krivdu voči blížnemu. V evanjelických prekladoch sa prekladá ako nespravodlivosť (Rim 9, 14; 2 Tim 2,19), neprávosť (Jn 7, 18; Rim 2, 8). Podobný zmysel majú aj ďalšie 2 slová: ἔνοχός[34]– právnický termín znamenajúci „vinný" (porov. Mk 3, 29; 1Kor 11, 27) a ὀφειλήμα[35] čo znamená dlh (porov. Mt 6, 12).

Vidíme, že Biblia používa množstvo výrazov na označenie hriechu v jeho nasmerovaní a účinkovaniu v živote človeka. Ale i napriek tomu, definíciu hriechu nemožno jednoducho odôvodniť z biblických výrazov, ktoré ho označujú. Nech by sa však v pôvodných rukopisoch našli akékoľvek synonymické odchýlky slova hriech, určite sa vo všetkých aspektoch nájde jeho najcharakteristickejší rys. To, že smeruje proti Bohu (porov. Ž 51, 6; Rim 8, 7) a už samotné toto hľadisko vysvetľuje odlišnosť tejto podoby a prejavov. Znesväcuje to, čo požaduje Božia sláva, a preto je vlastne popretím Boha. Akékoľvek ponímanie hriechu, ktoré s týmto nepočíta, sa odchyľuje od biblického podania.[36]

Hriech vo svete zapustil hlboké korene a prekvitá v každej oblasti ľudstva. Poznačil človeka a všade zanecháva následky: zatemnenie a oslabenie rozumu (GS 15), otupenie svedomia hriešnymi návykmi (GS 16), zranenie slobody (GS 17) a vôle (GS 78). Dosahuje celosvetových rozmerov a ohrozuje život ľudstva na zemi.

Diabol, šíriteľ zla, je kresťanskej viere záhadnou, ale reálnou osobnou, nielen symbolickou skutočnosťou, a to veľmi mocnou. Je *„kniežaťom tohto sveta",* ako ho nazýva Nový zákon, ktorý stále znovu pripomína jeho existenciu (porov. Jn 12, 31).[37] Áno, zlí duchovia v Biblii vystupujú. Na začiatku menej, no postupne vidno čoraz zreteľnejšie, že okrem dobrých anjelov sú aj duchovné bytosti, ktoré sú zlé a ktoré pôsobia na svet i na človeka, ohrozujú ho a chcú ho takpovediac stiahnuť dolu so sebou.

Existenciu diabla nikto nemôže dokázať, ale príznaky, že v ľudskej zlobe sa prejavujú rušivé tendencie a poruchy stvorenia, istý druh nežičlivých síl, ktoré sa nás snažia strhnúť so sebou a zraziť dolu, tie tu sú a Biblia i kresťanská viera ich aj tak objasňuje.[38] On je nositeľom neblahej, nadľudskej slobody, namierenej proti slobode Boha, ako

[32] *„ho ponēros"*
[33] *„adikia"*
[34] *„enochos"*
[35] *„ofeilēma"*
[36] Porov. KOLEKTÍV AUTOROV, *Nový biblický slovník,* 1996, s. 303.
[37] RATZINGER, J.: *O víře dnes.* Praha : Zvon, 1994, s. 115.
[38] RATZINGER J., *Boh a svet,* 2005, s. 102-103.

možno spoznať z realistického pozorovania dejín a jej vždy nových hrozných činov, ktoré sa nedajú vysvetliť iba činnosťou človeka.

Človek sám nemá silu vzdorovať diablovi, avšak diabol nie je druhý Boh a v spojení s Kristom možno nájsť istotu, že ho premôžeme. Kristus je „*blízkym Bohom*", ktorý má silu a vôľu oslobodiť. Preto je evanjelium dobrou zvesťou a je dôležité ho i naďalej zvestovať.

Boh, ktorý chce priviesť človeka ku spáse, viedol ho a vychovával v Starom zákone, naplnil svoje prisľúbenia v Novom zákone a zoslal nám svojho Syna. Už v úplných začiatkoch zvestuje svoj úmysel prostredníctvom anjela, kt. prikazuje Jozefovi: *„...dáš mu meno Ježiš; lebo on vyslobodí svoj ľud z hriechov..."*(Mt 1, 21). To, čo človek nedokázal sám, to koná Boh.

Ježiš sám o sebe hovorí a stanovuje svoje poslanie: *„Nemyslite si, že som prišiel zrušiť Zákon alebo Prorokov; neprišiel som ich zrušiť, ale naplniť."* (Mt 5, 17) Inými slovami povedané, strhnúť povrchnosť vykonávania kultu a ukázať podstatu problému. A touto nosnou myšlienkou je popretkávané celé jeho pôsobenie.

Rozvíja a dáva podstatu zákonu keď hovorí: *„Počuli ste, že otcom bolo povedané: „nezabiješ!" Kto by teda zabil, pôjde pred súd. No ja vám hovorím: pred súd pôjde každý, kto sa na svojho brata hnevá. (Mt 5, 21n).*

Počuli ste, že bolo povedané: „nescudzoložíš!" No ja vám hovorím: každý, kto hľadí na ženu žiadostivo, už s ňou scudzoložil vo svojom srdci." (Mt 5, 27 – 28)

Jeho pôsobenie, skutky, náuku a myšlienky nám zaznamenali evanjelisti a rozvíjal ju predovšetkým Pavol a apoštoli.

V Novozákonných spisoch nenájdeme priamu definíciu hriechu, vždy sa o ňom hovorí v inom rámci a tiež veľmi rozličným spôsobom, preto jeho skúmanie musí byť oddelené. Ani u synoptikov sa nepredkladá osobitné učenie o hriechu a nie je ich hlavnou témou. Avšak v rámci ich posolstva má dôležité postavenie.[39] Hlavnou témou, ktorú rozoberajú spoločne, je Božie kráľovstvo, ktoré reprezentuje Syn Boha – Ježiš. Posolstvo o Božom kráľovstve a výzva k pokániu a obráteniu sú nerozlučne spojené (Mt 4, 17), ono prináša odpustenie hriechov (Mt 9, 1- 13; Mk 2, 12; Lk 5, 17 – 25). Ježiš upriamuje priamo na vnútro človeka. Pretože koreň hriechu je v srdci človeka, v jeho slobodnej vôli, ako to učí: *„Lebo zo srdca vychádzajú zlé myšlienky, vraždy, cudzoložstvá, smilstvá, krádeže, krivé svedectvá, rúhanie. Toto všetko poškvrňuje človeka..."* (Mt 15, 19 – 20). On prišiel a vylial dobrovoľne svoju krv na odpustenie hriechov (Mt 26, 28). Evanjeliá naznačujú tiež diferencovanosť v závažnosti hriechov.

Svätý Pavol je ešte radikálnejší a vďaka svojej učenosti rozvinul teológiu do rozmerov, ktorá i v dnešnej dobe je nevyčerpateľným

[39] Porov. GÜNTHÖR, *Morálna teológia I/b,* 1989, s. 248.

zdrojom poznania hlbokého bohatstva pre vieru. Ježiš je pre neho Vykupiteľ, ktorý nás oslobodzuje od hriechu a jeho spasiteľské dielo vidí v širokej dejinno – spásnej perspektíve. Doba pred Kristom je dobou hriechu, hriech sa musel nadmieru rozmnožiť, aby sa o to viac mohla prejaviť veľkosť vykúpenia (porov. Rim 5, 20). Hriech v ponímaní apoštola Pavla je predovšetkým stavom a mocou, ktorá človeka ovláda a zotročuje (Rim 6, 12 – 14; 6, 6; 7, 11; 7, 17 – 20). Rázne učí, že človek slúži buď Bohu alebo hriechu (Rim 6, 22), Bohu alebo telu (Rim 8, 7), kto žije Bohu je mŕtvy hriechu (Rim 6, 11).[40] Pavol s obľubou používa opozitá na vyjadrenie svojej náuky.

Udáva nám i viaceré zoznamy hriechov: Napr. v liste Rimanom Pavol opisuje život pohanov a ich vydanie nečistote podľa žiadosti ich srdca (porov. Rim 1, 24) a ukazuje zhubnosť ich hriechu: *„Boh ich vydal napospas ich zvrátenému zmýšľaniu, aby robili, čo sa nepatrí, plných neprávostí, zloby, lakomstva, ničomnosti, plných závisti, vrážd, svárov, lsti, zlomyseľnosti; sú klebetní, utŕhačskí, nenávidia Boha, urážajú iných, sú pyšní, povyšujú sa, vymýšľajú zlo, neposlúchajú rodičov, sú nerozumní, vierolomní, bezcitní a nemilosrdní."* (Rim 1, 28 – 32).

V liste Galaťanom stavia skutky tela proti ovociu Ducha: *„A skutky tela sú zjavné" je to smilstvo, nečistota, chlipnosť, modloslužba, čary, nepriateľstvá, sváry, žiarlivosť, hnevy, zvady, rozbroje, rozkoly, závisť, opilstvo, hýrenie a im podobné."* (Gal 5, 19 – 21)

Ďalšiu špecifikáciu nájdeme v 1Kor 6, 9 – 10: *„Neviete, že nespravodliví nebudú dedičmi Božieho kráľovstva? Nemýľte sa: ani smilníci, ani modloslužobníci, ani cudzoložníci, ani chlípnici, ani súložnici mužov, ani zlodeji, ani chamtivci, ani opilci, ani utŕhači, ani lupiči, nebudú dedičmi Božieho kráľovstva."* Podobne aj v liste Kol 3, 5 – 9; 1Tim 1, 9 – 10; 2Tim 3, 2 – 5.

Pri čítaní Svätého písma musíme jednoducho priznať, že všetci sme hriešni. Uznať vlastný hriech, ba dokonca ísť ešte viac do hĺbky v úvahe o vlastnej osobnosti - uznať sa za hriešnika, za schopného hriechu a náklonného k hriechu, je nevyhnutným základom návratu k Bohu.[41]

Preto nemôžeme dosiahnuť spravodlivosť vlastnými silami – to musí hľadať človek u Krista a prijímať ako dar cez vieru v neho. A viera je pre človeka tým najvyšším a najdrahocennejším majetkom. Je to preto, že pravda je pre človeka základným životným prvkom.[42]

Evanjeliové posolstvo o spravodlivosti cez Krista vylučuje prístup k Bohu založený na vlastnej spravodlivosti[43]; preto sa stala táto zvesť

[40] Porov. BENEŠ, A.: *Princípy křesťanské morálky.* Praha : Krystal OP s. r. o., 1997, s. 120 – 121.
[41] JÁN PAVOL II.: *Reconciliatio et paenientia,* 1996, s. 29.
[42] RATZINGER, *O víře dnes,* 1994, s. 30.
[43] MICHALOV, *Sedem hlavných hriechov,* 2002, s. 20.

pre pyšných Židov kameňom úrazu (Rim 9, 30 – 10, 4). Preto farizeji a zákonníci nenávideli Ježiša a poslali ho na kríž.

Avšak opakom pýchy je pokora – a tú nám Ježiš zjavil a ukazoval na celom svojom živote. Naplnil na sebe predobraz baránka, ktorý sníma hriechy sveta. To už predpovedal aj Iz, keď v 53, 7 píše: *„Obetoval sa, pretože sám chcel, a neotvoril ústa; ako baránka viedli ho na zabitie a ako ovcu, čo onemie pred svojim strihačom, tak ani on neotvoril ústa."*

Kristova smrť je zmiernou obetou Bohu za hriech (porov 1Jn 2, 2). Bol vydaný za naše hriechy (Rim 4, 25). Prišiel práve preto, aby zomrel za ne. Prelial svoju krv za všetkých na odpustenie hriechov (Mt 26, 28). Vykonal naše očistenie od hriechov (Hebr 1, 3), sám vyniesol naše hriechy na svojom tele na drevo (1Pt 2, 24).

Ježiš naplnil všetko, čo naznačovali a predpovedali starozákonné obety. On sám povedal, že jeho krv spečaťuje zmluvu (porov. Mk 14, 24) a v 1Pt liste 1, 19 – 20 sa dozvedáme, že Ježiš – bezúhonný a nepoškvrnený baránok, bol vopred vybraný na toto spasiteľné dielo. Jedine Boh mohol nanovo otvoriť brány raja.

Ježiš však dáva a zanecháva príklad – On bol plne závislý na Bohu – bol s Ním v neustálom spojení, v modlitbe a závislosť rozširuje aj na svojich apoštolov, keď hovorí, že bez Neho nemožno nič urobiť.

Satanova moc nie je nekonečná. On je iba stvorením, skutočne veľmi mocným, lebo je čistý duch, ale vždy je len tvor: nemôže prekaziť budovanie Božieho Kráľovstva. I keď Satan pôsobí vo svete z nenávisti voči Bohu a Jeho Kráľovstvu v Ježišovi Kristovi, a i keď jeho pôsobenie spôsobuje ťažké škody - duchovnej a nepriamo aj fyzickej povahy - pre každého človeka i pre celú spoločnosť, predsa len toto účinkovanie dovoľuje Božia prozreteľnosť, ktorá mocne a láskavo riadi dejiny človeka a sveta. Božie povolenie diabolskej činnosti je veľké tajomstvo, ale *„vieme, že tým, čo milujú Boha, všetko slúži na dobré"* (Rim 8, 28; KKC 395).

Človečenstvo je na Bohu úplne závislé a to je potrebné uvedomiť si. A v tom je dokonalý Boží plán – nanovo sa vrátiť úplne k Bohu, splynúť v Ňom, aby sme ostali v neustálom spojení s Ním. Aby sa človek opäť vrátil späť do raja.

Božia láska a naplnenie jeho plánu neustupuje pre ničím. Nič nezabránilo Bohu ani aby svojho Syna, ktorý nepoznal hriech, za nás urobil hriechom. Ak urobil hriechom toho, ktorý bol absolútne bezhriešny, urobil to preto, aby zjavil lásku, ktorá je vždy väčšia než celé stvorenie, lásku, ktorou je on sám, pretože *„Boh je láska"* (1Jn 4, 8). A láska je predovšetkým väčšia ako hriech, ako slabosť, ako márnosť stvorenia, je silnejšia ako smrť; je stále ochotná pozdvihnúť a odpustiť, stále ochotná vyjsť v ústrety márnotratnému synovi. Toto zjavenie lásky sa volá aj milosrdenstvo. A toto zjavenie lásky a milosrdenstva má

v dejinách ľudstva svoju formu a svoje meno: volá sa Ježiš Kristus.[44] On je alfa a omega všetkého.

Zoznam použitej literatúry:

BENEŠ, A.: *Princípy křesťanské morálky.* Praha : Krystal OP s. r. o., 1997, 141 s. ISBN 80-85929-16-3.
GÜNTHÖR, A.: *Morálna teológia I/b.* Rím : SÚSCM, 1989, 333 s.
JÁN PAVOL II.: *Reconciliatio et paenitentia.* Praha : Zvon, 1996, 93 s.
JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis.* Praha : Zvon, 1996, 72 s.
Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava : SSV, 1999, 918 s. ISBN 80-7162-259-1.
KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník.* Praha: Návrat domů, 1996, 1243 s. ISBN 80-85495-65-1.
MICHALOV, J.: *Sedem hlavných hriechov.* Bratislava . LÚČ, 2002, 59 s. ISBN 80-7114-377-4.
PALOČKO, Š.: *Katolícka cirkev ako prostriedok záchrany ľudí.* Prešov : Petra, 2007, 247 s. ISBN 978-80-8099-011-4.
RATZINGER, J.: *Boh a svet.* Trnava : SSV, 2005, 372 s. ISBN 80–7162-544-2.
RATZINGER, J.: *O víře dnes.* Praha : Zvon, 1994, 167 s. ISBN 80-7113-100-8.
Sväté písmo Starého i Nového zákona. Rím : SÚSCM, 1995, 2623 s. ISBN 80-7162-326-1.
II. VATIKÁNSKY KONCIL: *Gaudium et spes. http://www.kbs.sk/?cid=111 8410965. (10. 03. 2010).*

[44] JAN PAVOL II.: *Redemptor hominis.* Praha : Zvon, 1996, s. 22.

Spis sv. Bazila Veľkého O Svätom Duchu

TOMÁŠ PEŠEK
Prešovská univerzita,
Gréckokatolícka teologická fakulta

***Résumé**: St. Basil the Great was one of them who made efforts to build a trinity theory in the time when using key terms of christian theology was unstable. In a tract On Holy Spirit Basil denfends using two different doxologies. Author replies to objections of them who deny divinity of Holy Spirit in thirty chapters. The first one and the last one are constituting a form of the Basil's writing in which is presented pneumatological conception.*

***Key words:** Holy Spirit. Pneumatology. St. Basil the Great.*

Úvod

V štvrtom storočí (313) rané kresťanstvo vstúpilo do svojej novej fázy, akt cisára Konštantína dal základ novému právnemu vzťahu medzi ríšou a jej kresťanskými obyvateľmi. Cirkev sa po rokoch perzekúcie mohla nadýchnuť, musela však začať riešiť otázky a problémy, ktoré do tej doby neboli ešte jasne sformulované a reflektované. To, čo kresťanov spájalo, bola viera v Ježiša Krista. Práve nejasnosti týkajúce sa právd viery boli mobilizačným faktorom pre kresťanskú inteligenciu prvých storočí. Prenasledovanie zo strany ríšskych úradov ohrozovalo cirkvi zvonka, omnoho nebezpečnejšie bolo však ohrozenie zvnútra, ktoré sa skrývalo v hlásaní rôznych heréz.

Určiť čo patrí na stranu ortodoxie a čo už na stranu heréz, to bola úloha prvých ekumenických snemov, kde sa formulovali pravdy viery a prijímali záväzné stanoviská. To ale predpokladalo určité terminologické teologicko-filozofické inštrumentárium. V tejto súvislosti má dôležité postavenie dielo kappadóckych cirkevných otcov. Jedným z kappadóckeho trojlístku bol sv. Bazil Veľký (*329/330 †379), ktorý svojimi prácami výrazne prispel k formovaniu kresťanskej vierouky. V sedemdesiatych rokoch štvrtého storočia vypracoval Bazil spis *O Svätom Duchu* (De Spiritu Sancto, ďalej DSS), kde vysvetľuje dvojakú

trojičnú doxológiu. Pokiaľ ide o presné datovanie existujú viaceré verzie. Sieben kladie vyhotovenie tohto diela do obdobia od konca roka 374 až do konca roka 375.[1] Drecoll uvádza roky 373 až 374.[2]

Bazila podnietilo k napísaniu pohoršenie, ktoré vzbudil pri modlitbách použijúc dve rôzne doxológie: „Sláva Otcu so Synom spolu so Svätým Duchom" (μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ) a „Sláva Otcu skrze Syna vo Svätom Duchu" (διὰ του Υἱου ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι).[3] Kým druhá z týchto formulácií bola považovaná za prijateľnú, prvá si vyžaduje vysvetlenie a obhajobu. Bazil sa pri tom nezaoberá iba významom predložiek použitých v oboch formuláciách, ale prináša aj argumenty pre božskú dôstojnosť Ducha, ktorú sporná doxológia vyjadruje. Polemizuje tým jednak proti radikálnej ariánskej skupine eunomiánov, ktorí z rozdielnych výpovedí o Otcovi, Synovi a Svätom Duchu dedukujú ich ontologickú odlišnosť, jednak proti „pneumatomachom", ktorí síce uznávajú božstvo Syna, neodvažujú sa ho ale prisúdiť Duchu.[4] Aj keď sa Bazil snaží vyvrátiť námietky svojich protivníkov, je otázne prečo neodkazuje priamo na nicejské vyznanie viery. Výraz ὁμοούσιος v celom DSS chýba. Namiesto toho hovorí Bazil o φύσις. Drecoll preto tvrdí, že v tejto súvislosti DSS nie je žiadnym bojovným spisom, ktorý by mal jasne vyznačiť a odôvodniť deliace línie medzi Cirkvou a herézou, ale že ide skôr o propagačný spis, ktorý má presvedčivo predstaviť spornú tému.[5] Tento spis bol určený pre tých, ktorí sa k nicejskému vyznaniu stavali rezervovane ba až odmietavo; popri prekonaní subordinačnej teológie mal vytvoriť teologickú bázu, na ktorej by sa mohli zhodnúť najrôznejší teológovia širokého spektra.[6] Bazil neučí otvorene o súpodstatnosti Ducha s Otcom a Synom (pomocou ktorej nicejská terminológia vyjadruje plné božstvo), obmedzí sa na výklad o jeho rovnej dôstojnosti.[7] Ako si vysvetliť túto Bazilovu opatrnosť? Jednou z odpovedí môže byť vyššie spomenutý Drecollov názor, avšak isté odôvodnenie nájdeme i u samotného Bazila. *Pokiaľ ide o vyznanie viery, my ani neprijímame nové, ktoré by napísal niekto iný, ani si sami netrúfame predostrieť výplod vlastnej mysle; to preto, aby sme slová zbožnosti neprerobili v ľudskom duchu, ale aby sme*

[1] SIEBEN H. J.: Einletung in: *Basilius von Cäsarea, De Spiritu Sancto*, preklad a poznámky H. J. Sieben, Freiburg i. B.: , 1993, str. 34.
[2] DRECOLL, V. H.: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, str. 263.
[3] PG 32, 72 C.
[4] KARFÍKOVÁ, L.: *Studie z patristiky a scholastiky II*, Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 93.
[5] DRECOLL, V. H.: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht , 1996, str. 265.
[6] Ibid. str. 267.
[7] KARFÍKOVÁ, L.: *Studie z patristiky a scholastiky II*, Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 93.

hlásali tým, čo sa nás spytujú, slová naučené od svätých Otcov.[8] V tom istom liste ale jeho autor súčasne vyjadruje istú nedostatočnosť, či neúplnosť nicejského vyznania: *verme týmto slovám. Avšak učenie o Svätom Duchu tu ešte nie je definované preto, lebo dovtedy sa pneumatomachovia verejne neukázali, a tak Otcovia mlčali o potrebe vyobcovať tých, čo by tvrdili, že Svätý Duch patrí ku stvorenej čiže služobnej prirodzenosti. V božskej a blaženej Trojici totiž nie je naskrze nič stvorené.*[9] Treba podotknúť, že konštantinopolské vyznanie viery takisto nehovorí o božstve Ducha ani o jeho súpodstatnosti s Otcom a Synom. Je tam zmienka o jeho rovnakej úcte a oslave.[10] Hoci sa Bazil v DSS nevyjadrí expressis verbis, že Duch je Boh, predsa niet pochýb, že Ducha považoval v prísnom zmysle za Boha. Najvýraznejším miestom v DSS je XXIII. kapitola, kde sa hovorí o Duchu ako božskom od prirodzenosti.[11] Bazil si za túto opatrnosť vyslúžil kritiku svojich súčasníkov. O výhradách voči nemu svedčí aj list sv. Atanáza z Alexandrie, ktorý Bazila bráni pred tými, ktorí sa čudujú nad jeho postojom. Kappadócka cirkev má Bazilovi dôverovať, pretože „*pre slabých sa stal slabým, aby získal slabých.*" (1Kor 9,22). Bazil sa podľa Atanáza vyvaroval vyhraneným formuláciám, aby ušetril slabých vo viere.[12] Tomu by odpovedal aj Bazilov mierny postoj voči veriacim v súvislosti s pneumatologickými otázkami, ktorý prezentoval v liste adresovanom kňazom v Tarze: ... *žiadame vás, nakoľko ste toho schopní, znížiť počet rúhajúcich sa na čo najmenší a prijať do svojho spoločenstva tých, ktorí aspoň to netvrdia, že Svätý Duch je stvorený.*[13]

Ako cieľ je nám dané, píše Bazil v úvodnej kapitole DSS, pripodobniť sa Bohu,[14] to zas predpokladá poznanie (γνῶσις), ktoré však nemôže byť bez učenia, náuky (διδασκαλία). Počiatkom náuky je reč (λόγος), jej časťami sú slová skladajúce sa z najmenších slabík. Preto

---

[8] Epist. 140 (PG 32, 588 B): Πίστιν δὲ ἡμεῖς οὔτε παρ' ἄλλων γραφομένην ἡμῖν νεωτέραν παραδεχόμεθα, οὔτε αὐτοὶ τὰ τῆς ἡμετέρας διανοίας γεννήματα παραδιδόναι τολμῶμεν, ἵνα μὴ ἀνθρώπινα ποιήσωμεν τὰ τῆς εὐσεβείας ῥῆματα· ἀλλ' ἅπερ παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων δεδιδάγμεθα, ταῦτα τοῖς ἐρωτῶσιν ἡμᾶς διαγγέλομεν..

[9] Ibid. (PG 32, 589A): Πιστεύομεν τούτοις. Ἐπειδὴ δὲ ἀδιόριστός ἐστιν ὁ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος λόγος, οὔπω τότε τῶν πνευματομάχων ἀναφανέντων, τὸ χρῆναι ἀναθεματίζεσθαι τοὺς λέγοντας τῆς κτιστῆς εἶναι καὶ δουλικῆς φύσεως τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐσίγησαν. Οὐδεν γὰρ ὅλως τῆς θείας καὶ μακαρίας Τριάδος κτιστόν. .

[10] καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, καὶ ζωοποίον, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον,τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.

[11] PG 32, 169 A : θεῖον τῇ φύσει.

[12] Porov. epist. ad Palladium (PG 26, 1168CD).

[13] Epist. 113 (PG 32, 525 D – 528 A): ἀξιοῦμεν ὑμᾶς, ὅσον ἐστιν ἐφ' ὑμῖν, εἰς ὀλίγον ἀριθμὸν περιστῆσαι τοὺς βλασφημοῦντας καὶ τους μὴ λέγοντας κτίσμα τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον δέχεσθαι εἰς κοινωνίαν, ...

[14] PG 32, 69 B: πρόκειται ἡμῖν ὁμοιωθῆναι Θεῷ

skúmanie slabík považuje Bazil za dôležitú vec.[15] Pripravuje si tu už pôdu pre ďalšie skúmanie, v ktorom sa bude venovať používaniu predložiek. Ako bolo spomenuté vyššie, jedna z doxológií bola prijímaná bez problémov, kým druhá budila pohoršenie. Pritom mená Osôb v jednej i druhej formulácii sú rovnaké. To, čo bolo príčinou nevôle, boli teda predložky, resp. spojenie konkrétnych mien s konkrétnymi predložkami, spojkami. Malé slovíčka, môžu mať veľký význam, preto Bazil varuje všetkých posmievačov, ktorým by sa zdalo, že sa venuje malicherným veciam.

Uvedenej problematike sa autor venuje v kapitolách DSS II. – XXIX. Aby sme si však mohli urobiť obraz o tomto spise, musíme začať prvou a poslednou kapitolou (ich preklad ponúkam nižšie), ktoré tvoria akýsi rámec a pozadie, do ktorého je dielo zasadené a z ktorého vyrastá. Úvodnú pochvalu pýtajúceho sa v DSS I. možno súčasne chápať aj ako venovanie. Spôsob, akým Amfilochios, biskup v Ikóniu, kladie Bazilovi otázky, sa podstatne líši od tých, ktorým ide iba o hľadanie zámienok pre hádku. Snaží sa nájsť pravdu, nekladie otázky preto, aby nastražil pascu odpovedajúcemu. Toto však do dôsledkov pochopíme až v kontexte poslednej kapitoly, kde pomocou príkladu námornej bitky je majstrovským spôsobom v živých farbách vylíčený stav cirkvi.[16]

Najbezprostrednejšou ozvenou spisu O Svätom Duchu bola synoda v Ikóniu, zvolaná v rokoch 377 - 378 Amfilochiom, Bazilovým priateľom a žiakom. V kruhu biskupov sa mali ujasniť odpovede na otázky, ktoré znepokojovali kresťanskú ekuménu. Už to, že sa kvôli tomu zvolávala synoda, ukazuje, aká dôležitosť bola prikladaná uvedeným problémom. Mali sa riešiť otázky týkajúce sa Svätého Ducha. Keď porovnáme náuku o Svätom Duchu obsiahnutú v synodálnych dokumentoch so spisom sv. Bazila, je vidieť, že si Amfilochios i ďalší biskupi úplne osvojili dogmatickú pozíciu prezentovanú v DSS.[17] Synoda v Ikóniu ako prvá rozpoznala potrebu formálneho rozšírenia nicejského vyznania viery.[18]

V roku 381 sa v Konštantínopole zišiel koncil, ktorý sa označuje ako druhý všeobecný. Dochované dokumenty tohto koncilu síce nikde výslovne neuvádzajú spis O Svätom Duchu ako svoj prameň, z ktorého by čerpali účastníci snemu pri formulovaní vyznania viery, ani nespomínajú Bazilovo meno, avšak podobnosť v náuke a vyjadreniach o Svätom Duchu vo formule vyznania na jednej strane a v Bazilovom spise na strane druhej, je viac než nápadná. Rovnako ako Bazil, i koncilový dokument sa vyhýba označiť Svätého Ducha vyslovene ako

[15] DÖRRIES, H.: *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, str. 45.
[16] Porov. DÖRRIES, H.: *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, str. 44.
[17] Porov. ibid., str. 171 – 173.
[18] Ibid. str 171, pozn. 4.

Boha, presne tak ako Bazil ani koncil nepoužíva nicejský termín „homousios“ v spojení so Svätým Duchom. V súlade s Bazilom sa synoda sústredí na to, aby Svätý Duch nebol pokladaný za hodného menšej úcty než Otec a Syn (pozri pozn. 10).[19]

Menovité odvolanie sa na kappadóckeho biskupa, by sme ale našli v dokumentoch tretieho všeobecného koncilu, kde pri odsúdení Nestoriovej náuky je citovaná pasáž z ôsmej kapitoly DSS. Lateránsky koncil (649) podobne na svojom piatom zasadaní cituje Bazilov spis hneď dvakrát, keď rieši otázku, či sa v Kristovi nachádza iba jedna vôľa, božská, alebo či popri nej aj vôľa ľudská. Druhý nicejský snem sa pri obhajobe úcty k ikonám odvoláva na 18. kapitolu DSS: *I obraz kráľa sa nazýva kráľ a predsa to nie sú dvaja králi. Ani ich moc nie je rozdelená ani ich česť (úcta) rozštiepená. Pretože tak ako je jedna moc, ktorá nás ovláda, i panstvo, tak je iba jedna chvála (veleba), ktorá z nás vychádza a nie mnohé.*

Druhý vatikánsky koncil sa síce v žiadnom zo svojich dokumentov neodvoláva na náš spis, avšak v Katechizme katolíckej cirkvi (1993) je DSS citované štyrikrát (v paragrafoch 163, 736, 2132, 2684).

Bazilov traktát O Svätom Duchu svojim obsahom i stavbou predstavuje pozoruhodné dielo, ktoré v dejinách teológie zohralo dôležitú úlohu a zasluhuje našu pozornosť aj v dnešnej dobe.

Preklad: Náš svätý otec
Bazil
arcibiskup Cézarejsko - Kappadócky
O Svätom Duchu
svätému Amfilochiovi, biskupovi v Ikóniu

I. kapitola[20]

Predslov o nutnosti učiniť i tie najmenšie časti reči o Bohu[21] *predmetom skúmania.*

Podľa tvojej mienky, najmilší a vysoko vážený brat Amfilochios, nemá žiadne slovo používané a vyslovované v reči o Bohu ostať bez riadneho (presného) preskúmania (preskúšania). Tvojmu zanieteniu študovať a chuti pracovať môžem len pritakať a mimoriadne sa teším z tvojho triezveho názoru. Dobre počúvaš napomínania nášho Pána, že:

[19] Porov. SIEBEN H. J.: Einletung in: *Basilius von Cäsarea, De Spiritu Sancto*, preklad a poznámky H. J. Sieben, Freiburg i. B., 1993, str. 55.
[20] PG 32, 67 – 72.
[21] PG 32, 67 A: περὶ τῶν μικροτάτων μερῶν τῆς θεολογίας.

„*Kto prosí, dostane a kto hľadá, nájde*“ (Lk 11,10) a súladom[22] vo svojej prosbe[23] si i najväčšieho váhavca, domnievam sa, primäl k písaniu. Ale ešte viac na tebe obdivujem, že svoje otázky nepredkladáš tak, ako dnes mnohí, aby nastražili pascu, ale že ti ide o nájdenie pravdy. Je totiž veľa takých, čo po mne teraz sliedia a vypytujú sa. Naproti tomu je veľmi ťažké nájsť niekoho, kto sa chce skutočne učiť a hľadá pravdu, aby sa vyliečil z nevedomosti. S otázkami väčšiny je to ako so sieťami lovcov a s nástrahami[24] bojovníkov: obsahujú v sebe skryté, jemne nastavené pasce. Nekladú otázky preto, aby z nich získali nejaký úžitok, ale preto, aby mali, vo svojich očiach spravodlivú, príležitosť na hádku, totiž vtedy, keď odpovede nenaplnia ich falošné očakávania.

Keď ale už „bláznovi je pripočítané za múdrosť, keď kladie otázky“ (Prís 17,28), ako si potom ceníme „rozumného poslucháča“, ktorý je prorokom prehlásený za obdivuhodného radcu (Iz 3,3 LXX)? Istotne je správne, poskytnúť mu každú formu uznania a pobádať ho k ďalšiemu pokroku, zdieľajúc s ním jeho horlivosť i všetku námahu, keď usiluje[25] o dokončenie. Vskutku slová, ktoré hovoria o Bohu, nepočúvať bezmyšlienkovito, ale hľadať v každom výraze a v každej slabike skrytý význam, tým sa vyznačujú ľudia, ktorí nie sú leniví vo veci náboženstva a vedia o cieli nášho povolania (Flp 3,14). Ako cieľ je nám dané, stať sa podobným Bohu, nakoľko je to možné ľudskej prirodzenosti.[26] Pripodobnenie sa ale nemôže byť bez poznania. Poznanie však vyrastá z (po)učenia. Na počiatku náuky ale stojí reč.[27] Čiastočkami reči sú slová a slabiky. Z toho vyplýva, že zaoberať sa slabikami, má čo dočinenia s cieľom nám daným.

Skutočne tu ide o všetko iné, než len o bezvýznamné otázky, ktoré si netreba všímať, ako by sa snáď mohlo niekomu zdať. Nie, práve naopak: Keďže pravda sa dá ťažko chytiť,[28] musíme ju vypátrať zo všetkých strán. Ako pri umeniach, tak aj pri zbožnosti dá sa postupovať len po malých krokoch. Preto ten, kto je vovádzaný do poznania,

[22] PG 32, 67 A: ἐμμέλεια - súlad, harmónia.
[23] Ide o vyjadrenie toho, že Bazil oceňuje Amfilochiovo úprimné kladenie otázok bez postranných úmyslov s nepredstieraným záujmom. Lat. preklad výraz ἐμμέλεια prekladá ako *diligentia* – starostlivosť, svedomitosť, usilovnosť, horlivosť.
[24] PG 32, 69 A: ἐνέδρα˙ môže znamenať aj „záloha“. Obe možnosti však vyjadrujú to isté – čosi, čo je skryté, na prvý pohľad neviditeľné a ťažko predvídateľné, no predovšetkým nebezpečné.
[25] Doslova ženúcemu sa, ponáhľajúcemu sa k dokončeniu, zavŕšeniu (PG 32, 69 B: ἐπειγομένῳ πρὸς τὴν τελείωσιν).
[26] O pripodobnení sa človeka k bohu hovorí už Platón vo svojom dialógu Ústava (613 b) – ide o častý motív v spisoch svätých Otcov.
[27] PG 32, 69 B: Ὁμοίωσις δέ, οὐκ ἄνευ γνώσεως· ἡ δὲ γνῶσις, ἐκ διδαγμάτων. Λόγος δέ, διδασκαλίας ἀρχή˙.
[28] Doslova je ťažko uloviteľná (PG 32, 69 B: δυσθήρατος ἡ ἀλήθεια).

nesmie nič zanedbať. Kto odbije prvotné základy ako bezvýznamné, nikdy nebude mať účasť[29] na dokonalej múdrosti.[30]

„Áno" a „nie" sú len dve slabiky.[31] A predsa je najvyššie dobro, pravda a najhoršie zlo, klamstvo, často obsiahnuté v týchto malých slovíčkach. Prečo to hovorím? Medzi tými, čo vydali svedectvo za Krista, stačilo, že niekto len prikývol hlavou, a bol už pokladaný za toho, kto prejavil všetku úctu.[32] Keď je to tak, ktoré zo slov o Bohu potom ešte môže byť tak nepatrné, že mu či už v dobrom alebo v zlom nepripíšeme rozhodujúcu váhu? Keď teda zo zákona nepominie žiadna jota ani čiarka (porov. Mt 5,18), ako potom môže byť pre nás bezpečné vynechať čo i len to najmenšie?

Slová o skúmaní, ktoré si odo mňa želáš, sú súčasne malé i veľké; malé sú preto, že môžu byť rýchlo vyslovené a možno preto im je prikladaný malý význam, keď ale berieme do úvahy silu ich významu, sú veľké, podobne ako horčičné zrnko, ktoré je najmenšie zo semienok, keď sa mu však dostane náležitej starostlivosti, sila v ňom skrytá sa rozvinie a vzpriami sa do svojej výšky.

Ak by sa niekto pri pohľade na našu úvahu o slabikách smial, hovoriac ako je v žalme - „táranie" (Ž 118,85 LXX)[33], on sám zožne neužitočné[34] plody posmievača. Pred kritikou takýchto ľudí necúvneme, ich káraniam sa nepoddáme, od nášho skúmania neupustíme. Som však ďaleko od toho, aby som sa hanbil kvôli tomu, že ide o malé veci. Ak by sa mi podarilo uchopiť čo i len nepatrnú časť ich významu (hodnoty), radoval by som sa, že by som dosiahol veľkú vec a spoluskúmajúcemu bratovi by som povedal, že získal z toho nemalý úžitok. Ak teda vidím, že na týchto malých slovách stojí veľký spor, dúfajúc v odmenu, neustupujem pred námahou. Som presvedčený, že predložené skúmanie bude plodné i pre mňa samotného a prinesie dostatočný úžitok aj poslucháčom.

Preto začnem výklad s Ním, to znamená so Svätým Duchom. S Tvojim súhlasom vydávam sa na cestu svojho skúmania, obrátim sa ale ešte trošku späť k pôvodu sporu.

---

[29] Možno preložiť aj poetickejšie ako „nikdy sa nedotkne vrcholov múdrosti".

[30] Nemecký preklad uvádza „nikdy nedosiahne vrchol múdrosti" (Basilius Caesariensis: De Spiritu Sancto, übersetzt und eingeleitet von Hermann Josef Sieben, Verlag Herder: Freiburg im Breisgau, 1993, str. 77).

[31] V slovenčine to neplatí, ide o tri slabiky, musíme však brať do úvahy, že originálny text bol písaný v gréčtine. (PG 32, 69: Τὸ **ναὶ** καὶ τὸ **οὔ**, συλλαβαὶ δύο·).

[32] Zbožnosť, bohabojnosť (εὐσέβεια).

[33] „διηγήσαντό μοι παράνομοι ἀδολεσχίας, ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ νόμος σου, κύριε." (Hriešnici mi povedali *táranie*, ale nie podľa tvojho zákona, Pane.) Slovo „hriešnici" by bolo vhodnejšie preložiť ako „tí, čo prestupujú zákon", potom vynikne paralela so zákonom Pána παράνομοι / ὁ νόμος. V prekladoch z Neovulgáty tento verš znie inak: „Jamu mi vykopali namyslenci, tí, čo nežijú podľa tvojho zákona" (Ž 119,85).

[34] ἀνωφέλης - neužitočný, škodlivý, bez úžitku.

Keď som sa nedávno modlil s ľudom a predniesol som plnú doxológiu Bohu Otcovi dvojakým spôsobom, totiž raz *„so Synom spolu so Svätým Duchom“*[35] a raz *„skrze Syna vo Svätom Duchu“*[36] vzniesli niektorí z prítomných námietku a vyčítali mi, že zavádzam cudzie a vzájomne si odporujúce slová. Predovšetkým aby som pomohol týmto ľuďom, pre prípad, že by si nechceli dať pomôcť, tak aj aby som ochránil ľudí, ktorí by s nimi prišli do kontaktu, vyslovil si prosbu aby som skoncipoval zreteľné pojednanie o význame vyššie spomenutých slov (slabík). Budem preto stručný, v snahe určiť všeobecne prijímaný princíp[37] pre skúmanie.

XXX. kapitola[38]

Vylíčenie súčasného stavu cirkvi

K čomu teda máme prirovnať súčasný stav? Podobá sa veru námornej bitke,[39] v ktorej zápasia ľudia žiadostiví po boji, ktorí kvôli starým priekom prechovávajú voči sebe veľký hnev. Pozri len, ako to v takej bitke vyzerá: najprv sa flotily z oboch strán ženú proti sebe vzbudzujúc strach, keď potom prepukne ničím neuhasiteľná bojová vášeň, vrhnú sa jednotlivé lode na seba a bojujú medzi sebou. Ak chceš, ešte si predstav, že vplyvom silnej búrky sa loďstvo ocitlo v zmätku a hustá tma z oblakov neustále znemožňuje výhľad, takže už sa nedá rozoznať priateľ od nepriateľa, keďže kvôli trme-vrme nie je možné rozoznať signály. Aby bol náš prímer ešte výstižnejší, pridajme vzdúvajúce sa more stúpajúce z hĺbky do výšok, z mračien padajúce obrovské masy vôd a hrôzu vzbudzujúci nápor vlnobitia. Napokon, keďže vetry dujú zo všetkých strán, všetky lode sú hnané proti sebe a bojujú. Z tých, čo sú nastúpení v bojovej línii, sa niektorí stávajú zradcami a uprostred boja prebiehajú k nepriateľovi, iným neostáva nič iné, než súčasne odrážať od seba ostatné lode, obrátiť sa proti útočníkom a vzájomne sa zabíjať na základe hádky, ktorú vyvolala panovačnosť a závisť voči vyššie postaveným.

Nezabúdaj na všetok huk, v ktorom sa už nič nedá jasne rozoznať, všetko je zmiešané, na tomto mieste panuje more; hluk z vyčíňajúcich vetrov, zo zrážajúcich sa lodí, hukotu vĺn a bojového ryku zápasiacich. Všetko je hore nohami, takže nie je počuť hlas kapitána ani kormidelníka. Panuje skôr príšerný neporiadok a zmätok spôsobený nadmierou nešťastia, keď je život dovedený k zúfalstvu, vzbudzuje beztrestnosť všetkého hrešenia. Pridaj k tomu ešte chorobu

[35] PG 32, 72 C: μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ.
[36] PG 32, 72 C: διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι .
[37] Možno preložiť aj ako východisko, počiatok (v originálnom texte ἀρχή).
[38] PG 32, 209 D – 217 C.
[39] Stav v cirkvách líči sv. Bazil podobne aj vo svojom liste *Atanázovi, biskupovi Alexandrie* (*epist.* 82), kde takisto používa príklad plaviacich sa po mori.

slávybažnosti, proti ktorej ešte nevyrástla žiadna bylina. Dokonca aj keď sa už loď potápa, vo vojsku neutíchajú hádky o prvé miesto.

Odhliadni teraz od tohto príkladu a pozri na samotnú mizernú realitu, na ktorú sa tento prímer vzťahuje. Nepovstala už dávno Áriova schizma[40] ako istý druh rivality (súperenia) s Božou Cirkvou a nevybudovala sa voči nej v jednom jedinom nepriateľskom bojovom šíku? Keď ale potom, po dlhom nepríjemnom vnútornom spore, vystúpila proti nám do otvoreného boja, tu sa boj roztrieštil do tisícero spôsobov, do množstva jednotlivých ozbrojených akcií tak, že nielen na základe všeobecnej nevraživosti, ale aj na základe podozrievavosti v jednotlivých veciach, povstala medzi všetkými nezmieriteľná nenávisť. Nie je vari tento hurhaj v cirkvi horší než víchor na mori? V ňom už neostávajú na svojom mieste hranice dané Otcami.[41] Všetky základy a každá bašta viery bola otrasená. Všetko čo spočívalo na chatrných základoch bolo uvedené do zmätku a zrúcané. Navzájom sa napádame a zrážame sa na zem. Ak nás nezraní náš súper, ranu nám spôsobí náš sused v bojovom šíku. A keď ranený klesneš k zemi, tvoj spolubojovník nohami šliape po tebe.

Vzájomné spoločenstvo medzi sebou udržujeme len dovtedy, kým svorne nenávidíme nepriateľov. Ako náhle sú naši spoloční nepriatelia preč, opäť sa k sebe správame ako nepriatelia. Ďalej: kto by mohol spočítať množstvo stroskotaných lodí? Niektoré sa potopili pod náporom nepriateľa, iné po útoku spolubojovníka, a iné zas kvôli neskúsenosti vodcov. Tak zanikli cirkvi s celou posádkou, po tom čo sa roztrieštili na nástrahách heretikov ako na skalách ukrytých pod vodou. Iní spomedzi nepriateľov spásonosnej udalosti[42] siahli po kormidle a stroskotali vo viere. Zmätok spôsobený mocnármi tohto sveta nepostihuje (veriacich) ľudí horšie než nejaký víchor či orkán? Nad cirkvou sa rozprestrela naozaj smutná, temná, bezmesačná noc, keďže svetlá sveta[43], ktoré Boh ustanovil, aby osvecovali duše ľudí, boli poslané do vyhnanstva.

Nadmiera vzájomnej hašterivosti ich zbavuje zmyslov, hoci už hrôza zo všeobecného rozkladu visí nad všetkými. Nepriateľstvo medzi jednotlivcami je pokladané za dôležitejšie, než všeobecný otvorený boj, nakoľko prekonanie slávy nepriateľa je uprednostňované pred všeobecným úžitkom. Okamžité napĺňanie ctižiadostivosti sa cení viac než neskoršia mzda, ktorá je skrytá. Preto všetci, každý podľa svojej možnosti, vzťahujú na seba krvavé ruky. Divoký krik ľudí, ktorí si odporujú a hádajú sa, nepochopiteľný hurhaj, zvuk neustáleho lomozu tých, ktorí

[40] O technickom používaní slova σχίσμα píše Bazil v liste *Amfilochiovi o kánonoch* (*epist.* 188).
[41] Narážka na Prís. 22, 28: „Nehýb medzu prastarú, (tú), ktorú ustálili tvoji otcovia.".
[42] Doslova „spásonosného utrpenia"; PG 32, 213 B· ἄλλοι δὲ τῶν ἐχθρῶν τοῦ σωτηρίου πάθους (lat. alii vero ex hostibus salutiferae passionis).
[43] teda biskupi.

prekrúcajú pravú vieru preháňaním alebo vynechávaním, naplnil skoro celú cirkev. Skutočne, niektorí na základe zmiešania Osôb[44] nechali sa zviesť k judaizmu, iní stavaním prirodzeností proti sebe[45] ku gréckemu mysleniu. Nedokáže ich zmieriť ani Bohom vdýchnuté Písmo ani apoštolská tradícia. Môcť rozprávať podľa želania, to sa stalo jediným merítkom priateľstva. Nezhoda v názoroch je dostatočným dôvodom pre nepriateľstvo. Pre rebelujúcich je rovnosť (rovnakosť)[46] v omyle spoľahlivejšou zárukou, než hociktorá spoločná prísaha. Každý hovorí o Bohu[47], zvlášť keď je jeho duša poškvrnená tisícom fľakov špiny. Preto je aj jednoduché pre tých, čo dychtia po novinkách, ľahko nájsť spolurebelov. Mocibažní, ktorí sa samy zvolili, žrebujú predstavených cirkevných úradov spomedzi seba a odsúvajú nabok poriadok ustanovený Svätým Duchom. Keďže Božie príkazy Evanjelia, tým, že sa im zdráhame podriadiť, sú úplne postavené na hlavu, panuje neopísateľná tlačenica v honbe za vyššími miestami. Každý kto chce niečo dosiahnuť, siaha po násilí, len aby sa dostal do vyššieho úradu. V dôsledku tejto túžby po moci vypukla medzi Božím ľudom strašná anarchia. A skutočne, napomenutia predstavených ostávajú bez účinku a úspechu, pretože si každý myslí na základe svojej nadutosti prameniacej z nevedomosti, že už nie je povinný počúvať iných, ale skôr vládnuť nad inými.

Preto považujem mlčanie za užitočnejšie než rozprávanie, pretože pri panujúcom kriku si žiaden ľudský hlas nezíska pozornosť. Slová Kazateľa: „Slová múdrych bude počuť v tichu“ (Kaz 9,17) by sme v dnešnej situácii mohli ťažko použiť. Zdržujú ma aj slová iného proroka: „Múdry bude mlčať v tomto čase, lebo je to zlý čas“ (Am 5,13). V ňom jedni nastavujú nohu, aby privodili iným pád, iní šliapu nohami po tých, čo ležia na zemi a iní zas tomu tlieskajú. Už nie je nikto, kto by zo súcitu podal ruku učupenému. A predsa podľa starého predpisu je hoden trestu ten, kto obíde nepriateľove ťažné zviera, ktoré kleslo pod ťarchou svojho bremena (porovnaj Ex 23,5). Dnes už čosi také neplatí. Prečo? Pretože láska všade vychladla, je zničená bratská súdržnosť, slovo svornosť sa stalo neznámym. Už niet napomínania vychádzajúceho z lásky, niet kresťanskej lásky, niet súcitných sĺz. Už niet nikoho kto by stál pri slabom vo viere, omnoho viac sa rozhorela nenávisť medzi ľuďmi jedného kmeňa (pokolenia) a to natoľko, že panuje väčšia radosť nad pádom blížneho, než nad samotnými dobrými skutkami. Podobne ako pri nákaze. I tí, ktorí sa čo najdôslednejšie pridržajú istého spôsobu života, v dôsledku kontaktu s už nakazeným človekom sú

[44] PG 32, 213 C: Οἱ μὲν γὰρ ἐπὶ Ἰουδαϊσμὸν διὰ τῆς συγχύσεως τῶν προσώπων ... παραφέρονται· Reč je o sabeliánoch.
[45] PG 32, 213 C: οἱ δὲ ἐπὶ Ἑλληνισμὸν διὰ τῆς τῶν φύσεων ἐναντιότητος παραφέρονται· Narážka na ariánov.
[46] ὁμοιότης (PG 32, 213 D).
[47] Doslova „každý je teológom“ (PG 32, 213 D: θεολόγος δὲ πᾶς).

postihnutí slabosťou a sú zachvátení chorobou ako ostatní; tak sme sa aj my dnes stali navzájom podobnými. V dôsledku hašterivosti, ktorá ovláda naše duše, nechávame sa zviesť k súpereniu v zlom. Preto sedia na súde nemilosrdní a tvrdí vyšetrovatelia nad tými, ktorí pochybili, sudcovia sú nerozvážni a nevraživí k ľuďom, ktorí vykonali dobré skutky. Zlo sa v nás natoľko zakorenilo, že sa zdá, akoby sme sa stali nerozumnejšími než nerozumné zvieratá. Totiž zvieratá rovnakého druhu sa zhromažďujú (zbiehajú) okolo seba, my však vedieme voči svojim súkmeňovcom najtvrdšie boje zo všetkých.

Kvôli tomuto všetkému by sa malo vskutku mlčať, na druhej strane ale je predsa láska, ktorá nehľadá a nepožaduje svoj prospech (1Kor 13,5), ukazuje sa ako silnejšia než všetky ťažkosti časov a pomerov. Aj mládenci v Babylone (Dan 3,12n) nás učia splniť povinnosť i v prípade, že by nebolo nikoho, kto by súhlasil s pravou vierou. Spievali svoje chválospevy zo stredu ohňa, bez toho že by si všímali množstvo tých, ktorí pohŕdali pravdou. Hoci boli len traja, vzájomne si vystačili. Preto ani nám nenaženie strach čo i mračno nepriateľov, my sme svoju nádej vložili do pomoci Ducha a vo všetkej úprimnosti sme ohlasovali pravdu. Bolo by to veru najhanebnejšie, keby sa osočovatelia Ducha bez námahy opovážili vystúpiť proti pravej náuke, my však, aj keď máme takého mocného spolubojovníka a zástancu, zo strachu sme zameškali slúžiť Slovu, ktoré bolo pre nás v tradícii Otcov uchované v nepreruše-nej postupnosti pamäte až do dnešného dňa.

Ešte viac ale náš úmysel vzbudila tvoja[48] nepredstieraná žiariaca láska. Tvoj dôstojný a tichý spôsob bol pre nás zárukou, že to, čo budeme hovoriť, nevyjde veľmi na verejnosť, nie že by to malo ostať úplne skryté, ale aby sa nehádzali perly sviniam (Mt 7,6). Toľko teda k tejto téme. Ak ti postačuje čo bolo povedané, nech je to záver mojej úvahy. Ak sa ti ale bude zdať, že niečo chýba, nech ti je dopriate začať neúnavne hľadať a prostredníctvom toho rozmnožiť svoje poznanie kladením otázok bez akejkoľvek hašterivosti.[49] Naozaj Pán zodpovedajúco doplní, čo chýba poznaniu, ktoré Duch poskytol tým, ktorí sú toho hodní, či už prostredníctvom nás samých alebo prostredníctvom iných.

(preklad z nemčiny s prihliadnutím ku gréckej pôvodine)

[48] V závere svojho spisu sa jeho autor obracia opäť na Amfilochia.
[49] Podobne pochvalne sa Bazil o Amfilochiovi vyjadruje aj vo svojich listoch (pozri *epist.* 188, 199).

Zoznam použitej literatúry:

BASILIUS VON CÄSAREA, *De Spiritu Sancto*, nemecký preklad a poznámky H. J. Sieben, Freiburg i. B.1993.

BAZIL VEĽKÝ, *Listy* in: *Sv. Bazil Veľký, Povzbudenie mladým, Listy I*, preložil a vysvetlivky spracoval Daniel Škoviera, Prešov: Petra, 1999.

Patrologiae cursus completus. Patrologiae graecae. Edidit J.-P. Migne. Tomus 32, col. 67A – 217C. (PG 32, 67A – 217C.525D – 528A, 588 B. 589A).

Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes, vyd. A. Rahlfs, Stuttgart 1935, 1979.

DRECOLL, V. H.: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

DÖRRIES, H.: *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.

KARFÍKOVÁ, L.: *Studie z patristiky a scholastiky II*, Praha: OIKOYMENH, 2003.

Medzinábožensky dialóg v kontexte budovania pokojných medziľudských a medzináboženských vzťahov

KATARÍNA HARDOŇOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta

Resumé: *All world religions hand their believers over the truths of faith that take for the most correct. Modern world offers much occasions through that the people recognize the values of other religions. The meeting with other religion ideology can lead to the tolerance or on the other side to the unacceptability and condemnation the people that confess it. The objective of this work is endeavour to remove barriers of prejudices that don't contribute to the building of peace, quiet, mutual tolerance and respect.*

Key words: *Interreligious dialog. Christianity. Buddhism. Culture differencies. Respect. Peace. Tolerantion. Interreligious relationships. Church. Modern world. Passing the prejudices.*

Úvod

Každý veriaci človek, ktorý sa ocitne v ťažkej situácii hľadá oporu v náboženstve. Práve takouto oporou pre kresťanov je viera v Ježiša Krista, Božieho Syna. On nám svojím životom smrťou a zmŕtvychvstaním potvrdil, ktoré hodnoty sú dôležité a nemali by sme na ne zabúdať.

V súčasnom svete čoraz častejšie vychádzajú na svetlo rôzne náboženstvá, ktoré doteraz žili akoby len pre seba, uzavreté vo svojich tradíciách. Moderný svet veľmi rýchlo napreduje, o čom svedčí nielen vývoj techniky, ale aj nové spôsoby myslenia prevzaté z rôznych kultúr či náboženstiev. Mladí ľudia majú vďaka televízii, internetu a knihám neobmedzený prístup k informáciám z rôznych náboženských smerov. Cirkev sa usiluje odhaľovať, čo je v týchto náboženstvách také výnimočné, že dokážu upútať ľudí dnešnej doby. Postoj kresťanov k nekresťanským náboženstva je veľmi aktuálnou témou, na ktorú reaguje aj Katolícka cirkev vo viacerých dokumentoch a vyhláseniach. Od útleho

detstva sa stretávame s jazykovou, politickou, rasovou, ale aj náboženskou odlišnosťou. Odlišnosť vyvoláva v ľuďoch rôzne predsudky, no na druhej strane pozitívne orientovaných ľudí motivuje k hlbšiemu poznávaniu.

Kresťanstvo a budhizmus na ceste k dialógu

Cirkev si všíma, čo je ľuďom spoločné a čo ich vedie k vzájomnému spolunažívaniu. Ľudia rozličných náboženstiev hľadajú odpovede na skryté záhady ľudskej existencie: čo je človek, čo je zmyslom a cieľom jeho pozemského života, čo je dobré a čo hriešne, aký pôvod, cieľ má utrpenie... Tisícročia dávali náboženstvá ľuďom odpovede na otázky o zmysle a cieli pozemského života. Vyjadrovali to v obradoch, legendách, symboloch, obrazoch, slávnostiach či spoločenských stavoch. Nech sú jednotlivé náboženstvá akokoľvek rozdielne, jedno majú spoločné: berú vážne ťažkosti ľudí a ich neschopnosť bez pomoci nájsť zmysel svojho bytia.[1]

Podľa niektorých ľudí náboženstvo stráca význam a dôležitosť v modernom svete, svete vedy a techniky. Profesor Huntington sa nestotožňuje s týmto názorom a tvrdí, že náboženstvo v modernom svete má ústrednú, možno najústrednejšiu silu, ktorá ľudí motivuje, mobilizuje k prehĺbeniu vlastného náboženstva a spoznaniu doposiaľ málo známych predstáv a myšlienok budhizmu, hinduizmu... To, čo má pre ľudí rozhodujúci význam nie je politika, ideológia či mocenské záujmy. To, s čím sa ľudia stotožňujú, prečo v minulosti podstúpili bolesť a prenasledovanie je viera, náboženské presvedčenie. Rozdielne náboženské ideológie môžu viesť ku krvavým sporom, násiliu alebo k snahe žiť vedľa seba a tolerovať iných ľudí.[2]

V súčasnom svete je dialóg veľmi aktuálnym spôsobom poznávania nekresťanských náboženstiev. Každý človek ho chápe svojským spôsobom – ako vzájomnú komunikáciu, ako postoj úcty, priateľstva alebo komplex medzináboženských vzťahov. Dialógu sa zúčastňujú zväčša ľudia, ktorí sa napriek rôznosti názorov a povál usilujú viesť rozhovor s partnerom dialógu, hľadať objasnenia a odstránenia mnohých nedorozumení, neznášanlivosti či kritiky. [3]

Pápež Pavol VI. sa k snahe viesť dialóg medzi náboženstvami vyjadruje v encyklike *Ecclesiam suam*: *„Dialóg je jeden z možných vzťahov Cirkvi so svetom. Táto forma vzťahu poukazuje na úmysel korektnosti, úcty, sympatie, dobroty zo strany toho, kto ho nadväzuje, vylučuje predpojaté odsudzovanie, útoční, nekoneční polemiku, márni-*

[1] Porov.: SLODIČKA, A. – PRIBULA, M.: *Apologia catholica de religione in genere*. Prešov : GTF, 2003, s.5.
[2] Porov.: HÁLIK, T.: *Prolínaní svetu*. Praha : NLN, 2006, s. 243.
[3] Porov.: VALENČIN, M.: *Sicha – Dialóg*. Prešov : Petra, 2007, s. 7.

vosť zbytočných rečí. Ak určite nie je zameraná na bezprostredné obrátenie partnera, pretože rešpektuje jeho dôstojnosť, slobodu, usiluje sa uspôsobiť ho k hlbšiemu zdieľaniu pocitov, názorov" (ES 81).[4]

Súčasný Svätý otec Benedikt XVI. podobne ako aj jeho predchodca Ján Pavol II., pokladá dialóg medzi rôznymi náboženstvami a kultúrami za veľmi dôležitý pre budúcnosť nielen Katolíckej cirkvi, ale aj celého ľudstva. Benedikt XVI. pripomína, že evanjelizácia a dialóg medzi náboženstvami nie je to isté. Evanjelizácia je úlohou Cirkvi nie je synonymom medzináboženského dialógu, nesmieme si ju s ním zamieňať. Cieľom dialógu nie je obrátenie: viera v Ježiša Krista, ani členstvo v Cirkvi, ale vzájomne poznávanie a rešpektovanie. Snaha o dialóg a vzájomnú spoluprácu má slúžiť občianskemu dobru, kultúrnemu i spoločenskému pokroku. Medzináboženský dialóg má viesť k utváraniu príjemného ovzdušia mieru medzi národmi, ktoré napriek inému náboženskému presvedčeniu nachádzajú dôvody na pokojné spolunažívanie, budovanie jednoty, nie rozdelenia či vzájomných útokov. Medzináboženský dialóg sa často chápe ako hľadanie spoločnej náboženskej témy: predstava Boha, hriechu, spásy atď. Tento doktrinálny dialóg, dialóg na spoločnú tému, ktorá v niektorých náboženstvách nie vždy existuje je namáhavý. Napríklad v budhizme nenachádzame predstavou osobného Boha, ktorý prináša ľudu vykúpenie, spásu.[5]

Ak chceme viesť dialóg musíme si zachovať vlastnú identitu a tradíciu, nesmieme zabúdať na rešpektovanie odlišných názorov, postojov. Záujem o druhého nesmie vyplývať zo snahy pretvárať, prispôsobovať druhého k svojmu obrazu, ale chápať ho výhradne ako objekt našej misie, snahy porozumieť mu. Vzájomnú odlišnosť nesmie chápať, ako prekážku, ale ako spôsob, ktorý oboch predstaviteľov dialógu môže obohatiť, naplniť novým poznaním. Vzájomný dialóg medzi náboženstvami sa dá pripodobniť k škole v ktorej sa jedni od druhých môžeme veľa naučiť, bez toho, aby sme prestali byť sami sebou. Usilujeme sa ukázať, druhým to, čo je pre nás cenné, bez toho, aby sme im to nasilu vnucovali. Do čestného dialógu môžeme vstúpiť len vtedy, keď názory druhej strany nebudeme pokladať za zmes klamstiev či omylov. Nesmierne dôležitým znakom dialógu je schopnosť počúvať ľudí, snažiť sa im porozumieť avšak dialóg nastáva až vtedy, keď aj my hovoríme a tí druhí počúvajú. [6]

Dialóg má viesť k poznávaniu bohatstva rozmanitosti náboženských predstáv a k nádeji na vzájomnú pomoc, spoluprácu. Dialóg je najcennejším prostriedkom na realizovanie civilizácie lásky a pokoja. Svet zmietajúci sa v mnohých konfliktoch, násilnostiach, znechutení potrebu-

[4] Porov.: VALENČIN, M.: *Sicha – Dialóg*. 2007, s. 7.
[5] Porov.: SOČUFKA, F.: *Výzva pre kresťana*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 108-110.
[6] Porov.: HÁLIK, T.: *Prolínaní svetu*. 2006, s. 244.

je nájsť cestu k dialógu k horizontom pokoja a nádeje. V prípade dialógu medzi kultúrami nemôžeme nikomu brániť, aby oboznámil druhú stránku s vierou, v ktorú verí avšak spôsobom, ktorý rešpektuje slobodu, svedomie všetkých zúčastnených strán, osôb.[7]

„*Pravda sa presadzuje iba vlastnou silou, preniká do myslí labodne a pritom dôrazne*".[8]

S veriacimi iných náboženstiev sa dá viesť dialóg len na báze kultúry. Kultúra je spoločným terénom, na ktorom môžu diskutovať veriaci a neveriaci alebo veriaci iných náboženstiev. Jedinou témou, ktorá spája všetky náboženstvá je človek a práve o ľudskej bytosti a jej hodnote je možné viesť dialóg. Dialóg je najvhodnejším prostriedkom dnešnej doby, ktorý slúži na ohlasovanie evanjelia, v ktorom prvé miesto patrí úcte a rešpektu k druhej osobe a jej osobnému presvedčeniu. Pravda sa nesmie vnucovať, pravdu je potrebné hovoriť s pokorou.[9]

Dialóg môžeme viesť na rôzne témy, ale len jeden jediný cieľ – budovanie bratstva medzi ľuďmi navzájom. Cesta k dialógu nie je jednoduchá najmä vtedy ak chceme viesť dialóg s ľuďmi pochádzajúcimi z nekresťanských kultúr. Napriek všetkým ťažkostiam pastorálna konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu hovorí: „*Úcta a láska sa má rozprestrieť aj na tých, čo ináč zmýšľajú, alebo konajú než my v sociálnej, politickej aj náboženskej oblasti. A čim dôkladnejšie pochopíme v duchu ľudskosti a lásky ich spôsob zmýšľania, tým ľahšie sa nám bude s nimi viesť dialóg*".[10]

Poznať náboženstvo toho druhého znamená vstúpiť do jeho kože, pozerať na svet tak, ako pozerá on. Naša otvorenosť a prijatie urobí druhého schopným si nás vypočuť. Pápež Ján Pavol II. počas svojho dvadsaťpäť ročného pontifikátu neustále zdôrazňoval, aby dialóg medzi náboženstvami slúžil k budovanie pokoja, porozumenia, tolerancie a vzájomnej úcty. [11]

Slová koncilu sa odvolávajú na presvedčenie, ktoré bolo už dlhšie zakorenené v tradícii, o existencii tzv. *semina Verbi* (semien Slova), ktoré sú prítomné vo všetkých náboženstvách. Cirkev si uvedomuje túto skutočnosť, snaží sa odkrývať v týchto tradíciách ďalekého východu súčasnému svetu spôsoby vzájomného poznávania, komunikácie, porozumenia a ľudskosti.[12]

Cirkev verí, že Boh Stvoriteľ chce spasiť všetkých v Ježišovi Kristovi, jedinom prostredníkovi medzi Bohom a ľuďmi, pretože on svojou

[7] Porov.: JÁN PAVOL II..: *Dialógom k civilizácii lásky a pokoja.* Bratislava : DON BOSCO, 2001, s. 12-16.
[8] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Dignitatis humanae.* http://www.kbs.s/ (02.02.2010).
[9] Porov.: SOČUFKA, F.: *Výzva pre kresťana.* Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 110-111.
[10] Porov.: JÁN PAVOL II..: *Dignitatis humanae.* http://www.kbs.sk/ (02.02.2010).
[11] Porov.: VALENČIN, M.: *Sicha – Dialóg.* 2007, s. 9.
[12] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje.* 1995, s. 85-86.

smrťou na kríži vykúpil všetkých. Veľkonočné tajomstvo je otvorené všetkým ľuďom a v ňom je zahrnutá aj spása pre všetkých. Katolícka cirkev neodsudzuje nič z toho, čo je v týchto náboženstvách pravdivé a sväté. Naopak s úprimnou úctou pozerá na ich spôsoby správania, pravidlá a nariadenia, ktoré sa podstatne odlišujú od toho, čo sama učí, no predsa sú odbleskom Pravdy, ktorá osvecuje všetky národy. Cirkev ohlasuje a je povinná neustále ohlasovať Krista, ktorý je cesta, pravda a život (Jn 14, 6), ktorý prostredníctvom lásky zmieril všetko so svojím nebeským Otcom.[13]

Skutočný dialóg musí vychádzať z ochoty poznávať jeden druhého. Musíme si uvedomiť, že pravda sa môže nachádzať aj vo vonkajšom svete, nie iba vo vnútri toho náboženstva, ktoré vyznávame. Základným princípom medzináboženského dialógu je, že snaha začať vo vnútri každého z nás. Aj napriek mnohým rozdielom, ktoré nachádzame v náuke kresťanstva a budhizmu predsa zdieľame podobné prejavy lásky, súcitu i porozumenia. Aby dialóg priniesol očakávane ovocie nestačí otvoriť len uši, dôležitejšie je otvoriť srdce pre druhého.[14]

Medzináboženský dialóg by mal byť cenným prostriedkom riešenia rôznych životných problémov, sporov a rozdielnych názorov.[15] Súčasný svet ešte stále zápasí s dôsledkami vojen, s tragédiami spôsobenými používaním nášľapných mín, chemických či biologických zbraní. Všetci cítime morálnu povinnosť podieľať sa na opatreniach, ktoré by viedli k budovaniu pokoja, mieru a porozumenia voči ľuďom s odlišnou náboženskou ideológiou.[16]

Úprimná snaha viesť dialóg z nás robí oveľa objektívnejších, tolerantnejších a chápavejších ľudí. Ľudia sú vyrovnaný a šťastní iba vtedy ak sú pevne zakorenený vo vlastnej tradícii a kultúre. V dnešnej dobe stretávame mladých, ale aj starších ľudí, ktorí blúdia svetom a hľadajú niečo čo by vyplnilo duchovnú prázdnotu, nepokoj, ktorý prežívajú.[17]

Náboženská skúsenosť je skúsenosťou ľudskou. Pravda, ktorá by vyplnila duchovnú prázdnotu je knihou, ktorú z nás ešte nikto nedočítal, preto je potrebné, aby sme tieto pravdy poznávali prostredníctvom dialógu s ostatnými ľuďmi. Všetky svetové náboženstvá sa usilujú odovzdávať svojím stúpencom pravdy viery, o ktorých si myslia, že sú tie najsprávnejšie.[18]

Náboženstvá Ďalekého Východu podľa Jána Pavla II. výrazne prispeli k obohateniu dejín svojou mravnosťou, kultúrou a vytvorením národnej identity. Budhizmus ovplyvňuje istým spôsobom život, kultúru

[13] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Nostra aetate.* http://www.kbs.sk/ (02.02.2010).
[14] Porov.: HANH, N, T.: *Živý Budha – Živý Kristus.* Praha : Pragma, 1996, s. 35-37.
[15] Porov.: VALENČIN, M.: *Sicha – Dialóg.* 2007, s. 9.
[16] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje.* 1995, s. 18.
[17] Porov.: HANH, N, T.: *Živý Budha – Živý Kristus.* 1996, s. 216.
[18] Porov.: HALIK, T.: *Prolínaní svetu.* 2006, s. 245.

i filozofiu obyvateľov Ázie a iných oblasti. Kresťania a budhisti môžu spolupracovať v rovine humanitnej, spoločenskej, etickej, ale najmä v rovine ľudskej.[19]

V nekresťanských náboženstvách nachádzame spasiteľné hodnoty, ktoré privádzajú týchto ľudí nepatrne k poznaniu Boha. Duch Boží je špecifickým spôsobom prítomný nielen v Cirkvi, ale aj mimo nej. Cirkev nezavrhuje nič z toho, čo je v týchto náboženstvách sväté.[20]

Dialóg predstavuje uznanie, že všetky náboženstva obsahujú platné príkazy, zákazy i spôsoby spásy. Kresťania môžu prostredníctvom dialógu spoznávať, odhaľovať hodnotu iných náboženstiev. Prostredníctvom dialógu mizne ľudská pretvárka, prekonávajú sa bariéry nepochopenia a nezáujmu. Prijať človeka inej kultúry znamená poskytnúť mu bezpečie, oceniť ho, vedieť ho vypočuť a prijať ho takého, aký je. Podobným spôsobom môžu aj ostatné náboženstvá spoznať kresťanské hodnoty. J. Dunne hovorí: „Odišiel som ako kresťan, cítil som sa ako hinduista a vraciam sa ako budhista bez toho, že by som prestal byť kresťanom".

Medzináboženský dialóg v dokumentoch Katolíckej cirkvi

V dnešnom svete, podľa kardinála Jozefa Ratzingera, súčasného pápeža Benedikta XVI., je otázka o vzťahu medzi náboženstvami a kultúrami naliehavou témou, a to nie len v teológii. Niektoré extrémne názory chápu vzťah kresťanstva a nekresťanských náboženstiev neadekvátne. Cirkev sa usiluje v nekresťanských náboženstvách hľadať pozitívne hodnoty. [21]

Katolícka cirkev prvýkrát oficiálne zaujala svoje stanovisko k nekresťanským náboženstvám vo vyhlásení Druhého vatikánskeho koncilu z 28. 10. 1965 známym pod názvom *Nostra aetate*. Dokument sa výslovne zaoberá jednotlivými náboženstvami. Stručne popisuje náboženské predstavy hinduizmu a budhizmu. Ostatné články sú venované príbuzným monoteistickým náboženstvám: islamu a judaizmu. Spomínané vyhlásenie odmieta akýkoľvek prejav diskriminácie, nesympatie či výsmechu zo strany veriacich osôb.[22]

Všetci či už sme kresťania alebo nekresťania si musíme položiť otázku: Aký je náš postoj k ostatným náboženstvám? Táto otázka je stále viac naliehavejšia najmä z toho dôvodu, že s predstaviteľmi iných náboženstiev sa stretávame na pracovisku, na ulici alebo vo svojom okolí.

[19] LIPTAY, L.: *Budhizmus a kresťanstvo*. http://www.rozmer.sk/ (02.02.2010).
[20] Porov.: RATZINGER, J.: *Křesťanství a ostatní náboženství*. 1999, s. 11.
[21] Porov.: SLODIČKA, A.: *Theologia fundamentalis*. Prešov : GTF, 2006, s. 66-67.
[22] Porov.: ŠTAMPACH, O, I.: *Náboženství v dialógu*. Praha : Portal, 1998, s. 188.

Pokúsme sa nájsť odpoveď na otázku: Aký je postoj kresťana k iným náboženstvám?[23]

V súčasnom svete dochádza k tomu, že spomínané náboženstvá sa stále viac zbližujú, hľadajú skôr to, čo ich spája než to, čo ich rozdeľuje a spôsobuje konflikty, nedorozumenia.[24]

Druhý vatikánsky koncil zdôraznil skutočnosť, že „všetky národy tvoria iba jedno spoločenstvo. Majú ten istý pôvod, pretože Boh dal prebývať celému ľudskému pokoleniu na povrchu zemskom, pretože všetci majú spoločný cieľ Boha, ktorého prozreteľnosť, prejavy dobroty, milosrdenstva, lásky a spasiteľné úmysly sa rozprestierajú na všetky národy sveta.[25]

Pápež Pavol VI. svoju prvú encykliku *Ecclesiam suam* venoval vysvetleniu dialógu, ku ktorému vyzval nekresťanské náboženstvá počas svojej návštevy vo Svätej zemi a v Indii v roku 1964. V tom istom roku založil aj sekretariát pre nekresťanov. Mnohí kresťania nevenujú pozornosť snahe o medzináboženský dialóg, domnievajú sa že to spadá do kompetencie univerzitných profesorov, biskupov či kňazov. Takéto zmýšľanie sa však nezhoduje s duchom Druhého vatikánskeho koncilu čoho dôkazom je aj deklarácia Nostra aetate, ktorá vyzýva veriacich, aby nadväzovali dialóg s predstaviteľmi iných náboženstiev.[26]

Cirkev povzbudzuje svojich synov a dcéry, aby s múdrosťou a láskou vydávali svedectvo o viere a kresťanskom živote, nadväzovali dialóg a spoluprácu s vyznávačmi iných náboženstiev, uznávali, chránili a zveľaďovali duchovné, mravné a spoločensko - kultúrne hodnoty, ktoré sa v nich nachádzajú. Cirkev zavrhuje akúkoľvek diskrimináciu medzi ľuďmi alebo prenasledovanie pre rasový pôvod, farbu pleti, kultúrne či ideologické predstavy atď. [27]

Podľa G. Lanczowského teológa a religionistu dekrétom *Nostra aetate* sa Katolícka cirkev otvorila na nekresťanské náboženstvá. Niektoré z nich boli zhodnotené pozitívne vzhľadom na podobnosť s kresťanstvom. Z dogmatického aspektu môžme nekresťanské nábožnestvá zaradiť do kategórie náboženstiev s odlišnými spôsobmi dosahovania spásy.[28]

Kristus vzal na svoje plecia kríž, prijal bolestné umučenie a smrť za hriechy všetkých ľudí, aby ich uchránil od večného zatratenia, smrti a otvoril bránu do večného života. Katolícka cirkev s úctou pozerá aj na iné náboženstvá, ktoré nezdieľajú podobné hodnoty ako ona. Cirkev

---

[23] Porov.: KÜNG, H.: *Křesťanství a buddhismus na ceste k dialógu.* Praha : Vyšehrad, 1998, s. 11.
[24] Porov.: SENČÍK, Š.: *Kresťanstvo medzi svetovými náboženstvami.* 1999, s. 69.
[25] Porov.: DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL.: *Nostra aetate.* http://www.kbs.sk/ (06.02.2010).
[26] Porov.: SENČÍK, Š.: *Kresťanstvo medzi svetovými náboženstvami.* 1999, s. 69-70.
[27] Porov.: DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL.: *Nostra aetae.* http://www.kbs.sk/ (06.02.2010).
[28] Porov.: SLODIČKA, A.: *Theologia fundamentalis.* Prešov : GTF, 2006, s. 68-69.

neodsudzuje hodnoty, pravdy, ktoré vyznávajú, práve naopak zdôrazňuje prvky pravdivosti, svätosti, ktoré v sebe zahŕňajú. Cirkev povzbudzuje svojich veriacich, aby s láskou, pokorou a trpezlivosťou viedli dialóg a spoluprácu s členmi iných náboženstiev.[29]

Vlastné náboženstvo sa stáva cestou k pochopeniu iných nábožnestiev. Vzájomné poznávanie necháva obom stranám ich jedinečnosť. Viackrát sa potvrdila skutočnosť, že išlo skôr o inú terminológiu, odlišný kultúrny kontext než o neprekonateľné rozdiely v náukách.[30]

Katolícka cirkev v snahe poznávať iné náboženské ideológie upozorňuje aj na to ako sa vyhnúť šíreniu synkretizmu, náboženského relativizmu či ľahostajnosti. Kresťan, ktorý sa angažuje v medzináboženskom dialógu cíti potrebu hlbšie prenikať do kresťanstva. K čomu by sa sotva odhodlal sám o seba, ak by nechcel spoznávať iných ľudí a ich postoj k Cirkvi.[31]

Medzináboženský dialóg rešpektuje rozdiely, vidí zhody, akceptuje spoločný priestor na ohľaduplné hľadanie pravdy. Nebráni so odovzdávaniu a prijímaniu nových myšlienok, návrhov či podnetov, ktoré môžu rozšíriť horizonty náboženských presvedčení a názorov.[32]

Skutočné kresťanské skúmanie budhizmu je potrebné oslobodiť od „farizejstva“ a emocionálne podfarbených predsudkov. Oficiálne katolícke učenie nepopiera, že aj kresťania majú vysoké mravné ideály a budhisti sa môžu hlásiť k pravému náboženstvu. Pominulo už obdobie, kedy sa o vlastnom hovorilo tak, že sa iné zľahčovalo, a kedy bol pozitívny obraz Krista dávaný do protikladu s negatívnou predstavou majstra Budhu. Obaja náboženskí vodcovia sa usilovali o vyslobodenie a dosiahnutie spásy pre svojich veriacich.[33]

Medzináboženský dialóg predstavuje citlivé, ohľaduplné jednanie o zhodných, ale aj odlišných názoroch či postojoch. Najdôležitejším poslaním dialógu medzi náboženstvami je úsilie spoznať duchovné hodnoty, názory členov iných náboženstiev. Kresťan a účastníci medzináboženského dialógu sú postavený pred dve základné otázky súvisiace s chápaním Boha a človeka. V medzináboženskom dialógu sa každý z účastníkov vyjadruje k predstave Boha, a zároveň žiada odpoveď na otázku: Aký je tvoj Boh? Kresťan nedokáže porozumieť druhému, ak sa nebude snažiť bližšie ho spoznať. Medzináboženský dialóg je skutočným stretnutím dvoch bytostí stvorených na obraz a podobu Boha. Inak povedané kresťania aj tí, ktorí nimi nie sú, žijú v nádeji na spasenie. Z tohto dôvodu sa účastníci náboženstiev v dialógu javia ako tí, ktorí

[29] Porov.: SLODIČKA, A – PRIBULA, M.: *Apologia catholica de religione in genere.* Prešov : 2003, s. 40.
[30] Porov.: ŠTAMPACH, O, I.: *Náboženství v dialógu.* 1998, s. 182-183.
[31] Porov.: SENČÍK, Š.: *Kresťanstvo medzi svetovými náboženstvami.* 1999, s. 71.
[32] Porov.: ŠTAMPACH, O, I.: *Náboženství v dialógu.* 1998, s.183.
[33] Porov.: KÜNG, H.: *Křesťanství a buddhismus.* Praha : Vyšehrad, 1997, s. 177-178.

hľadajú spásu alebo ponúkajú cesty k spáse. Tento spôsob spoločného stretnutia vedie účastníkov dialógu k spoznaniu a pochopeniu druhého človeka.[34]

Dialóg je možné charakterizovať ako solidárne úsilie oboch strán v spoločne vytvorenom priestore, zameranom na odhaľovanie hľadanie toho, čo nás spája. Ján Pavol II. v encyklike *Ut unum sint* vníma dialóg v hlbšom zmysle, ako viacdimenzionálne ľudské stretnutie osôb.[35]

V blahej pamäti Ján Pavol II. konštatoval, že kresťanská mystika začína v bode, kde končia Budhove úvahy, smeruje k spojeniu s Bohom. K Bohu prichádzame nielen pomocou očisťovania, prostredníctvom lásky, tak sa volá aj dielo sv. Jána z kríža: Živý plameň lásky. Kresťanská mystika sa rodí zo zjavenia živého Boha, nerodí sa z čisto negatívneho „osvietenia". Kresťanská mystika buduje civilizáciu s pozitívnym vzťahom k svetu. Svet je Božím stvorením, vo svete človek stretáva Boha. Výsledkom stretnutia kresťanov a budhistov v mníšskom dialógu bol dokument Medzinárodnej komisie medzináboženského mníšskeho dialógu z roku 1993 Kontemplácia medzináboženský dialóg. Budhisticky kódex osemstupňovej cesty býva často porovnávaný s ôsmimi blahoslavenstvami podľa Matúša.[36]

Pojem dialóg patrí k ústredným pojmom kresťanskej viery. Kresťania, ktorí pracujú na rozvoji dialógu uplatňujú slová pápeža Pavla VI. z encykliky *Ecclesiam suam*. Ochota viesť dialóg sa prejavuje najmä u tých veriacich, ktorí sú pevné zakorenení vo viere v Krista. Most k „druhému", ktorý chceme prostredníctvom dialógu vytvoriť bude pevný len vtedy, keď jeho piliere budú stáť na pevných a nezničiteľných základoch. Pod pevnými základmi má pápež Pavol VI. na mysli hlboké prežívanie vlastného náboženského presvedčenia, viery.[37]

Kdekoľvek a kedykoľvek sa človek nechá osvietiť nádherou pravdy prirodzene nastúpi na cestu pokoja. Pastorálna konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu zdôrazňuje skutočnosť, že ľudstvu sa nepodarí vybudovať humánnejší svet pre všetkých ľudí na svete, ak sa všetci nestanú vyznávačmi pokoja. Pokoj je nepotlačiteľnou túžbou, ktorá sa skrýva v srdci každého človeka, ktorá presahuje kultúrne i náboženské zvláštnosti a spája odlišné zoskupenia ľudí.[38]

Najdôležitejšou črtou dialógu je správny postoj k tolerancii. Skutočná tolerancia je prejavom úcty k náboženskému presvedčeniu „druhého". Tolerancia predpokladá uznanie prirodzeného poriadku a hodnôt

---

[34] Porov.: RATZINGER, J.: *Křesťanství a ostatní náboženství*. Praha : Krystal OP, 1999, s. 59-61.
[35] Porov.: ŠTAMPACH, O, I.: *Náboženství v dialógu*. 1998, s. 178.
[36] Porov.: SLODIČKA, A.: *Apologgia catholica de religione in genere*. 2003, s. 44.
[37] Porov.: ČERVENÝ, M.: *Muž dialógu – kardinál König*. Trnava : Dobrá kniha, 1997, s. 13.
[38] Porov.: BENEDIKT XVI. .: *Posolstvo k svetovému dňu pokoja*. http://www.kbs.sk/ (02.02.2010).

s tým súvisiacich. Pre kresťana je prejav tolerancie zakorenený v prikázaní lásky k Bohu a blížnemu. Otvorenosť voči svetu, pripravenosť na rozhovor a skutočná tolerancia sú neoddeliteľnou súčasťou pravého dialógu a komunikácie.[39]

Budhizmus, kresťanstvo a islam patria k univerzálnym náboženstvám, ktoré prejavujú misijne tendencie, odmietajú spoločenské, politické a rasové rozdiely. Medzi náboženstvom a kultúrou musí byť vzájomná spolupráca. Kultúra bola vždy spojená s náboženstvom. História nepozná kultúry a civilizácie, kde by chýbalo náboženstvo. Laická kultúra nemôže vyriešiť všetky existenciálne problémy človeka. Preto je potrené náboženstvo. Aj náboženstvo je obohacované kultúrou. Využíva slová, gestá, zvyky a dáva im náboženský význam. Vzťah kresťanstva k iným náboženstvám sa pokúšajú popísať rôzne teológie. Teória teológie vyplnenia tvrdí, že nekresťanské náboženstvá sú nasmerované k naplneniu v kresťanskom náboženstve. Nekresťanské náboženstvá majú byť očistené, doplnené kresťanstvom. Nekresťanské náboženstvá podľa Klementa Alexandrijského a Euzebia sú *praeparatio evangelica* (prípravou na evanjelium). Zmenu pozície kresťanstva voči nekresťanským náboženstvám môžeme vidieť v návrate k biblickým prameňom, v poznaní nových idey.[40]

Cirkev musí pristúpiť k dialógu so svetom, ktorý ju obklopuje. Cirkev sa prostredníctvom dialógu stáva slovom, posolstvom i rozhovorom. Je nevyhnutné, aby sme mali pred očami reálny vzťah, ktorý nám ponúkol, ustanovil s nami Boh Otec, prostredníctvom Krista v Duchu Svätom, aby sme pochopili o aký vzťah sa máme snažiť. Táto forma vzťahu poukazuje na úmysel korektnosti, úcty, sympatie, dobroty zo strany toho, kto ho nadväzuje. Vylučuje predpojaté odsudzovanie, diskrimináciu, nepriateľský postoj či agresivitu zo stany veriacich.[41]

Každý kresťan, ale aj ktorýkoľvek človek dobrej vôle by sa mal podieľať na rozhovore medzi Cirkvou a svetom. Cirkev nevstupuje do ľubovoľného rozhovoru s ľubovoľným partnerom, pretože v takomto rozhovore by nevedela čo je pravdivé, čo je falošné. Kresťania nenadväzujú dialóg s inými náboženstvami preto, aby vymenili svoje presvedčenie za presvedčenie iných náboženstiev. Dialóg je ľudský, bratský a mierový prostriedok vzájomného odovzdávania i spoznávania. Keď dvaja ľudia s odlišným náboženským presvedčením stoja na brehu rieky, v ktorej iní človek zápasí o život, nezačnú teoreticky diskutovať o svojich názoroch na dôstojnosť človeka, lásku k blížnemu. Obaja

[39] Porov.: ČERVENÝ, M.: *Muž dialógu – kardinál König.* 1997, s. 13.
[40] Porov.: SLODIČKA, A.: *Theologia fundamentalis – de religione christiana.* 2006, s. 63.
[41] Porov.: PAVOL VI..: *Ecclesiam suam.* http://www. kbs.sk/ (02.02.2010).

skočia do rieky, aby pomohli pri záchrane topiaceho sa človeka, človeka, ktorý bojuje o svoje prežitie.[42]

Pápež Ján Pavol II. osobne pozval do Assisi zástupcov všetkých svetových náboženstiev, aby sa všetci predstavitelia sami za seba, no zjednotení na jednom mieste, modlili za svetový mier. Cirkev prostredníctvom pozývajúceho pápeža vyjadrila, aké dôležité je podporovať jednotu a svornosť medzi ľuďmi, upozornila na význam náboženstiev pre službu mieru medzi národmi. O mieri nestačí len teoretický hovoriť či upozorňovať naň, oveľa dôležitejšie je zapojiť sa do budovania pokojných medziľudských a medzináboženských vzťahov vo svete.[43]

Určitou formou dialógu je aj spoločenská angažovanosť za povznesenie človeka a oslobodenie ľudstva. Veriaci sa môžu podieľať na rozvojových projektoch pri ochrane rodiny, pomoci utečencom, pri presadzovaní mieru a spravodlivosti. Peknou formou dialógu môže byť aj výmena náboženských skúsenosti, hodnôt, predstáv či spoločných postojov k životu.[44]

Kresťanské zjavenie od začiatku venovalo pozornosť duchovnej histórii človeka, do ktorej určitým spôsobom patria všetky náboženstvá a poukazuje na jednotu ľudského rodu z pohľadu večného a konečného smerovania človeka. Koncilová deklarácia *Nostra aetate* nás učí tomu, aký postoj máme zaujať k vyznávačom nekresťanských náboženstiev a smerov.[45]

Prežívanie vlastnej náboženskej skúsenosti a stále častejšie stretávanie s veriacimi iných náboženstiev, vedie k tomu, že medzináboženský dialóg pomáha pri riešení rôznych problémov a nedorozumení, ktoré sa týkajú celého ľudstva. Kresťania nemôžu stať na okraji tohto vzájomného stretávania. Prostredníctvom medzináboženského dialógu sú pozvaní k tomu, aby sa podieľali na budovaní vzájomného porozumenia a tolerancie k iným ľuďom.[46]

Náboženstva nie sú len teoretickou záležitosťou, vecou minulosti, úlohou pre bádateľov, ktorí skúmajú ich dokumenty a pramene. Náboženstvá sú *živým životom* vpísaným do ľudského srdca, náboženstvá odovzdávajú najvyššie duchovné hodnoty: spása, večný život...[47]

Náboženstvo je srdcom a nevyhnutnou silou každej kultúry. Náboženstvá a ich kultúru môžeme spoznávať prostredníctvom stretnutia v priateľskom medzináboženskom dialógu.[48]

---

[42] Porov.: ČERVENÝ, M.: *Muž dialógu – kardinál König.* 1997, s. 18-22.
[43] Porov.: ČERVENÝ, M.: *Muž dialógu – kardinál König.* 1997, s. 141.
[44] Porov.: SENČÍK, Š.: *Kresťanstvo medzi svetovými náboženstvami.* 1999, s. 73.
[45] Porov.: JÁN PAVOL II..: *Prekročiť prah nádeje.* 1995, s. 83.
[46] Porov.: SENČÍK, Š.: *Kresťanstvo medzi svetovými náboženstvami.* 1999, s. 68.
[47] Porov.: KÜNG, H.: *Křesťanství a buddhismus.* Praha : Vyšehrad, 1997, s. 15.
[48] Porov.: RATZINGER, J.: *Křesťanství a ostaní náboženství.* 1999, s. 28.

Základom komunikácie, dialógu medzi náboženstvami je potreba spoznať, lepšie pochopiť mnohé skutočnosti z náboženstva toho druhého. Každé ohlasovanie, nadväzovanie vzťahu s inými náboženstvami, ktoré sa usiluje presadiť svoju pravdu stojí proti Kristovi a dôstojnosti človeka. Významnú úlohu pri spoznávaní iných náboženstiev majú aj správy misionárov, ktorí poznajú ich myslenie, duchovný život a vplyv prostredia, v ktorom žijú.[49]

Veriaci človek sa nesmie izolovať, stavať múry, ktoré bránia v nadväzovaní vzťahov s inými ľuďmi. Viera nesmie zostať len za múrmi chrámu, náboženské presvedčenie je potrebné odovzdávať tým, ktorí doposiaľ nenašli správnu cestu. Klement Alexandrijsky bol presvedčený, že čiastočky, zrnká pravdy sú roztrúsené v rôznych filozofických smeroch, ale zoskupenie nachádzajú v kresťanstve. Všetky náboženstvá akokoľvek sú odlišné, predsa po ich vzájomnom spoznaní dokážu žiť vedľa seba a vzájomne sa rešpektovať Každé náboženstvo ma v sebe niečo špecifické, preto nemôžme žiadne zavrhovať či odsudzovať.[50]

Kristus nás pozýva k napĺňaniu kresťanského poslania, k ohlasovaniu evanjelia, ale nie cestou násilia a presadzovaním vlastných hodnôt, ale prostredníctvom pochopenia a lásky. Iba prostredníctvom lásky môžeme priviesť ľudí o niečo bližšie k Bohu. Kristus nás žiada, aby sme milovali všetkých ľudí aj tých, ktorý nevyznávajú totožné náboženské hodnoty a ciele.[51]

Zoznam použitej literatúry:

ČERVENÝ, M.: *Muž dialógu – kardinál Kőnig*. Trnava : Dobrá kniha, 1997, 197 s. ISBN 80-7141-168-X.

HALÍK, T.: *Prolínaní světu*. Praha : NLN, 2006, 279 s. ISBN 80-7106-834-9.

HANH, T, N.: *Živý Budha –Živý Kristus*. Praha : Pragma, 1996, 224 s. ISBN 80-7205-053-2.

KŰNG, H.: *Křesťanství a buddhismus na ceste k dialógu*. Praha : Vyšehrad, 1998, 223 s. ISBN 80-7021–239-X.

KŰNG, H.: *Křesťanství a buddhismus*. Praha : Vyšehrad, 1997, 451 s. ISBN 80-88963-41-9.

JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*. Bratislava : Nové mesto, 1995, 201 s. ISBN 80-85487-26-8.

JÁN PAVOL II..: *Dialógom k civilizácii lásky*. Bratislava : Do Bosco, 2001.

RATZINGER, J.: *Křesťanství a ostatní náboženství*. Praha : Krystal OP, 1999.

[49] Porov.: SOKOL, J.: *Dejiny spásy*. Trnava : IKAR, 1991, s. 374.
[50] Porov.: ŠTAMPACH, O, I.: *Náboženstvo v dialógu*. 1998, s. 19.
[51] Porov.: RATZINGER, J.: *Křesťanství a ostatní náboženství*. Praha : Krystal OP, 1999, s. 49.

SENČÍK, Š.: *Kresťanstvo medzi svetovými náboženstvami*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, 108 s. ISBN 80-7141-230-9.
SLODIČKA, A.: *Theologia fundamentalis – de religione christiana*. Prešov : GTF, 2006, 135 s. ISBN 80-8068-551-7.
SLODIČKA, A. – PRIBULA, M.: *Apologia catholica de religione in genere*. Prešov : GTF, 2003, 54 s. ISBN 80-8068-241-0.
SOČUFKA, A.: *Výzva pre kresťana*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, 123 s. ISBN 80-7141-553-7.
SOKOL, J.: *Dejiny spásy*. Trnava : IKAR, 1991, 571 s. ISBN 80-85198-33-9.
ŠTAMPACH, O, I.: *Náboženství v dialógu*. Praha : PORTAL, 1998, 205 s. ISBN 80-7178-168-1.
VALENČIN, M.: *Sicha – Dialóg*. Prešov : Petra, 2007, 76 s. ISBN 978-80-8900-7-96-7.
BENEDIKT XVI..: *Posolstvo k svetovému dňu pokoja*. http://www.kbs.sk/ (02.02.2010).
DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL.: *Nostra aetate*. http://www.kbs.sk/ (06.02.2010).
JÁN PAVOL II..: *Dignitatis humanae*. http://www.kbs.sk/ (02.02.2010).
LIPTAY, L: *Budhizmus a kresťanstvo*. http://www.rozmer.sk/ (02.02.2010).

Jeruzalemský Talmud

MAREK BALABAS
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologiská fakulta

Resumé: *Talmud is the inexhaustible fountain of Jewish wisdom and forms part of the development of Judaism in his rabbinical time. The aim of the work – Jerusalem Talmud is to bring and to illuminate some concepts, which relate to this issue with an emphasis on the Jerusalem Talmud. Gradually, I shall deal with: occurrence; history; structure; sources that were used in the editor; comments in Middle Ages and with current perspective. The aim is certainly not to make an exhaustive and comprehensive study of this extensive work such as Talmud. Work should be an introduction to the theme of the Talmud, and also it schould be a motion to the development of broader and more comprehensive studies. The basic sources used in the work are: Talmud and Midrash (written by Stenberger Gunter), A Guide to the Jerusalem Talmud (written by H. Zelcer), further amount of literature dealing with Judaism, handheld dictionaries, glossaries and Internet resources (The Jewish Encyclopaedia, Encyclopaedia Judaica).*

Key words: *Talmud. Jerusalem Talmud. Palestine Talmud. Mishnah. Gemara. Halakha. Haggadah. Oral Torah.*

Talmud

Vedľa „Písanej Tóry“ (Pentateuchu) uznáva rabínsky Judaizmus ako rovnocennú časť zjavenia zo Sinaja aj „Ústnu Tóru“[1] (tu patrí aj Talmud),

[1] „Ústna tóra – (hebr. tora še-be-al pe) je autoritatívna interpretácia písanej Tóry, ktorá podľa tradície bola daná Mojžišovi na vrchu Sinaj. Medzi ústnou a písomnou Tórou je veľmi úzky vzťah a jedna nemôže existovať bez druhej ako z vieroučného tak aj historického hľadiska. Potreba ústnej Tóry vyplýva z charakteru Pentateuchu. Mnohé ustanovenia obsiahnuté v písomnej Tóre nemôžu byť pre svoju nejasnosť plnené doslovne a vyžadujú podrobnejší výklad. Z ústnej Tóry sa postupom času vyvinula halacha. Porov.: PAVLICOVÁ, H., HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 210.

ktorá je rozhodujúcim, autoritatívnym základom každodenného života a práva.[2] Slovo Talmud je substantívom slovesa učiť sa, alebo učiť (iných). Správnejšie by bolo pomenovanie Talmud – Tóra, čiže učenie sa Tóre.[3] Ústna tradícia sa začala zapisovať najmä po zničení Jeruzalemského chrámu, keď tí učenci, ktorí prežili, založili školu v Jabne (*Bet midraš*) pod vedením Jochanana ben Sakkaja (Zakkaja). Snažili sa zhromaždiť a spisovať všetky dostupné tradície Judaizmu. Zisťovali staré zvyky, rekonštruovali komentáre rabínov a všetko zapisovali.[4]

Talmud[5] – (hebr. učenie, náuka, štúdium) Zbierka výkladov, diskusii a komentárov k Mišne. Text Mišny ako ho zostavil patriarcha[6] rabi Jehuda ha – Nasi[7] a jeho škola, bol pre svoju stručnosť veľmi ťažko zrozumiteľný. To viedlo k tomu, že nasledujúce generácie učencov sa zaoberali v diskusiách jeho výkladom a objasňovaním. Skúmali každú jednu poučku Mišny, porovnávali s ďalšími zachovanými tanaitskými textami, nezačlenenými do Mišny a hľadali ich biblické pramene. Z tejto činnosti vznikol komentár nazývaný Gemara. Hlavnými centrami kde pôsobili amoraiti[8] v Palestíne boli Kaisareia, Sepforis, Tiberias a Uša. Gemara, ktorá vznikla v Palestíne a je spojená s textom kanonickej Mišny sa nazýva Palestínsky, alebo Jeruzalemský Talmud (*Talmud Erec Jisra'el* alebo *Jerušalmi*) zostavený v Tiberiade približne okolo roku 375-425 (o tomto dátume sa vedú mnohé polemiky). V ľudovom užívaní sú výrazy „Talmud" a „Gemara" často chápané synonymicky.[9] Môžeme sa stretnúť aj s inými názvami JT napr.: *G'mara d-Erec Jisrael, Talmud d-maarava* (Talmud západu), *hilchot Erec Jisrael.*[10] K redakcii JT došlo už koncom 5. storočia, za nepriaznivých podmienok, preto je kratší a menej systematicky usporiadaný. Ako autora JT označuje Maimonides

---

[2] Porov. KÖNIG, F., WALDENFELS, H.: *Lexikon náboženství.* Praha : Viktoria Publishing, a. s., 1998. s. 544. Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 53.
[3] Porov. FRANEK, J.: *Judaizmus.* Bratislava : Archa, 1998. s. 22.
[4] Porov. FRANEK, J.: *Judaizmus.* Bratislava : Archa, 1998. s. 23.
[5] Viac o etymológii slova a význame. Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 206.
[6] Patriarcha – Nasí – predseda sanhedrinu, sanhedrin bol nespochybniteľnou náboženskou autoritou, ale aj súdnym dvorom. Bol založený rabim Jochananom. Takmer tri storočia prechádzala hodnosť „patriarchu" s jedinou výnimkou z otca na syna. Porov. ELIADE, M.: *Dejiny náboženského myšlení III.* Praha : Oikoymenh, 1997. s. 151.
[7] Jehuda ha-Nasi – (*175 †220) tanaita, redaktor Mišny, potomok rabiho Hilela staršieho, syn rabana Šim'ona ben Gamali'ela II., po jeho smrti prevzal úrad patriarchu, ktorý zastával 50 rokov. Porov.. PAVLICOVÁ, H., HORYNA, B.: *Judaismus Křestanství Islám.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 109.
[8] amoraiti – označenie učencov z doby od uzavretia Mišny (asi 200) do uzavretia Babylonského Talmudu (asi 500) Porov.. KARESH, S. – HURVITZ, M.: *Encyclopedia of Judaism.* New York : Infobase Publishing, 2006. 46.
[9] Porov. NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, s. r. o., 2004. s. 221.
[10] Porov. STROCK, H., L.: *Introduction to the Talmud and Midrash.* Illinois : Varda books : 2003. s. 65. Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 206.

R. Jochanana bar Napachu, ale má v tom chronologické nejasnosti. To vedie k hypotéze, že autorom JT je iný, neskorší R. Jochanan.[11]

Je písaný západnou aramejčinou blízkou jazyku časti kníh Ezdraš a Daniel.[12] Talmud je rozdelený na sedarim a traktáty tak ako Mišna. Z literárneho hľadiska Talmud nie je systematickou zbierkou, skôr sa podobá encyklopédii obsahujúcej materiál s rozličným obsahom. Talmud tvoria po formálnej stránke rôzne literárne formy.[13] V JT nájdeme menej symbolov ako v Babylonskom, avšak popri skúmaniu jednoduchých modalít aplikovania Tóry sa tu nachádza veľa elegantných a šľachetných učení.[14] V JT existuje Gemara k celému prvému oddielu Zera'im, chýba ale celý piaty diel Kodašim a z šiesteho oddielu Toharot sa uchovala iba malá časť. JT má len poradnú platnosť, Babylonský Talmud je záväzný pre náboženskú prax.[15] Najvýznamnejším rukopisom Palestínskeho Talmudu je *Leidenský kódex,* poznáme tiež ešte *Rímsky rukopis, Rukopis escoriálsky* a iné.[16]

Kódexy chovania (halacha), utriedené v Mišne, boli v Talmude doplnené agadou, zbierkou etických a náboženských učení, niektorých metafyzických a mystických špekulácii a dokonca i folklórnych látok.

Členenie Talmudu

Vonkajšie členenie Talmudu

Podľa doby a miesta vzniku delíme talmud na dve dôležité skupiny a to Mišnu a Gemaru. V talmude je to jasne vyznačené čo je Mišna a čo Gemara.[17]

Mišna[18] (hebr. učenie, od *šana* - opakovať) Zozbierané zákonné tradície Ústnej Tóry. Obsahuje učenie mudrcov – Mužov veľkého zhromaždenia (*Anšej kneset ha-gdola*), pisárov (*soferim*) a talmudských učencov prvých dvoch storočí. Keď už toto učenie bolo príliš veľkého

[11] Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. 211-212. Porov. STROCK, H., L.: *Introduction to the Talmud and Midrash.* Illinois : Varda books : 2003. s. 65.

[12] Porov. PAVLICOVÁ, H., HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 204.

[13] Porov. KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova.* Bratislava : F. R. & G. spol. s. r. o., 1997. s. 260. Porov. KARESH, S. – HURVITZ, M.: *Encyclopedia of Judaism.* New York : Infobase Publishing, 2006. s. 510-511.

[14] Porov. COHEN, R.: *Talmud v otázkach a odpovediach.* Bratislava : Sofa, 2002. s. 22.

[15] Porov. PAVLICOVÁ, H., HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 204.

[16] Leidenský rukopis – predstavuje jediný úplný rukopis JT. Tvorí ho 672 listov vo dvoch zväzkoch foliantov, dokončený v roku 1289. Jeho pisateľ bol J'chiel b. R. J'kutiel b. R. Benjamín ha-Rofé si v závere sťažuje na veľmi nekvalitnú predlohu, ktorú sa snažil zo všetkých síl korigovať. Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. 224.

[17] Porov. FRANEK, J.: *Judaizmus.* Bratislava : Archa, 1998. s. 28.

[18] Viac k etymológii slova Porov.: STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s.144.

rozsahu k zapamätaniu, bolo zozbierané a zapísané.[19] Súbor prevažne právnych tradícii a poučiek, ktoré vznikali postupne pri súdnych aktoch a pri vyučovaní Tóry v období od ustanovenia Veľkého zhromaždenia (*Bejt kneset ha-gdola*), až do uzavretia kanonickej Mišny okolo roku 200. Redaktorom bol vtedajší predstaviteľ sanhedrinu tanaita[20] Jehuda ha-Nasi. Mišnu predchádzali podobné zbierky pochádzajúce z okruhu rabiho Me'ira a rabiho Akivy ben Josefa[21]. Podľa židovskej tradície bola Mišna výsledkom práce piatich generácii tanaitov.[22] Mišna je písaná mišnickou hebrejčinou, ktorá sa od biblického jazyka odlišuje uvoľnenosťou v dodržovaní gramatických pravidiel a prenikaním latinských a gréckych slov. Je pre ňu charakteristická extrémna výrazová hutnosť a absencia kvetnatých literárnych obratov.[23] Jazyk Mišny sa nazýva *lašon mišna.*[24]

Je rozdelená do šiestych oddielov (hebr. sedarim), tieto sa ďalej delia do 63 traktátov (hebr. masechtot).[25] Traktáty sa delia na nerovnaký počet kapitol (*perek,* plurál *prakim*), skladajúcich sa z *mišnajot* (singulár *mišna,* s malým začiatočným písmenom). Jednotlivé *mišnajot* pozostávajú z výrokov nazývaných *halachot* (singulár - *halacha*).[26] Prvý oddiel sa nazýva Zera'im (Semená) predpisy o poľnohospodárstve, okrem prvého traktátu *Brachot* (obsahujúceho predpisy o požehnaniach a modlitbách). Druhý Mo'ed (Sviatok) ustanovenia ohľadom šabatu, sviatkov a pôstov. Tretí Našim (Ženy) ustanovenie o manželstve a prísľube. Štvrtý Nezikin (Škody) civilné a trestné právo, zaradený je aj múdry traktát „výroky otcov". Piaty Kodašim (Posvätné) o obetnom kulte a chráme. Šiesty sa nazýva Toharot (Čistoty) predpisy o rituálnej čistote a nečistote.[27]

---

[19] Porov. NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, s. r. o., 2004. s. 119.
[20] Tanaiti – označenie recitátora a znalcu Mišny, predovšetkým palestínskych učencov písma od približne 300 pred Kr. po 200 po Kr.. Ich následníkmi boli amoraiti. Porov. KÖNIG, F., WALDENFELS, H.: *Lexikon náboženství.* Praha : Viktoria Publishing, a. s., 1998. s. 545.
[21]Akiva ben Josef (50-135 po Kr.) učiteľ Mišny, tanaita, systematizácia ústnej Tóry. Podrobnejšie informácie: KARESH, S. – HURVITZ, M.: *Encyclopedia of Judaism.* New York : Infobase Publishing, 2006. s. 48.
[22] Porov. DROZDÍKOVÁ, J.: *Základy Judaizmu.* Bratislava : SNM, 1993. s. 25. Viac o Mišne a Talmude vo všeobecnosti - GOLDENBERG, R.: *The Origins of Judaism.* Cambridge : Cambridge University Press, 2007, s. 160-173. Podrobne o vzniku Mišny Porov. COHEN, A.: *Talmud pre každého.* Praha : Sefer, 2006. s. 14-20. Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 161-163.
[23] Porov. COHEN, A.: *Talmud pre každého.* Praha : Sefer, 2006. s. 19.
[24] Porov. COHEN, R.: *Talmud v otázkach a odpovediach.* Bratislava : Sofa, 2002, s. 95.
[25] Porov. PAVLICOVÁ, H., HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 149.
[26] Porov. SLÁDEK, P.: *Malá encyklopedie rabínského judaizmu.* Praha : Libri, 2008. s. 156.
[27] Porov. KÖNIG, F., WALDENFELS, H.: *Lexikon náboženství.* Praha : Viktoria Publishing, a. s., 1998. s. 545.

Mišna môže vzbudzovať dojem, že nepozná dobové dejiny. Napr. sa v nej hovorí o desiatkoch, ktoré sa majú odovzdávať do Jeruzalema, hoci Jeruzalem je zakázané mesto. Mišna upozorňuje na modelovú ahistorickú situáciu, v nej sa rôzne úkony posväcovania života a človeka odohrávajú podľa zákonom riadne podložených vzorov. Mišna je vlastne pokračovaním a dovŕšením kňazského kódexu, ako bol formulovaný v knihe Pentateuchu Levitikus. Zámerom Mišny bolo zjednotenie a posilnenie rabínstva. Bol to pokus ako zaistiť ďalšiu existenciu Judaizmu a teda aj integrity židovského ľudu, ktorý bol rozprášený do celého sveta.[28] Mišna je písaná často formou dialógu.

Delenie Mišny nachádzajúcej sa v JT na sedarim a masechot:

I. oddiel: Zer'aim – (Semena)		**II. oddiel: Mo'ed - (Termín)**	
Brachot	Požehnanie	*Šabat*	Šabat (sobota)
Pe'a	Okraj (pole)	*Eruvin*	Prelínanie (zmiešanie)
Dmaj	Sporné plody	*Peasachim*	Pesachoví baránkovia
Kil'ajim	Rôznorodé	*Škalim*	Šekely
Švi'it	Siedmy rok	*Joma*	Deň (deň zmierenia)
Trumot	Dávky pre kňaza	*Suka*	Stánok
Ma'asrot	Desiatky	*Bejca*	Vajce
Chala	Oddelené cesto	*Roš ha-šana*	Nový rok
Orla	Neobrezané	*Ta'anit*	Pôst
Bikurim	Prvotiny	*Megila*	Zvitok
		Mo'ed katan	Malý sviatok
		Chagiga	Slávnosť

III. oddiel: Našim - (Ženy)		**IV. oddiel: Nezikin - (Škody)**	
Jevamot	Švagrovia	*Bava kama*	Prvá brána
Ktubot	Stavebné zmluvy	*Bava meci'a*	Prostredná brána
Nedarim	Sľuby	*Bava batra*	Posledná brána
Nazir	Nazir (Nazirejec)	*Sanhedrin*	Súdny dvor
Sota	Žena podozrivá z cudzoložstva	*Makot*	Rany
		Švuot	Prísahy
Gitin	Rozvodové listy	*Edujot*	Svedectvo
Kidušim	Zasnúbenie	*Avoda zara*	Modloslužba
		(Pirkej) Avot	(Výroky) otcov
		Horajot	Poučovanie

[28] Porov. ELIADE, M.: *Dejiny náboženského myšlení III.* Praha : Oikoymenh, 1997. s. 153.

VI. oddiel: Toharot - (Čistoty)
Nida Rituálna nečistota ženy[29]

Gemara - (aram. učenie podľa tradície, dodatok) texty vytvorené amoraitmi po uzatvorení Mišny. Je to komentár Mišny, s ktorou tvorí hlavnú časť zbierky predpisov a náboženských tradícii Judaizmu, známej pod názvom Talmud. [30] Gemara obohacuje text o diskusiu, protichodné názory, námietky a polemiky s nimi, príklady zo života a histórie.. Gemara príležitostne od témy odbočuje, keď rozprávača napadne iná súvislosť, prípadne dejová podobnosť s iným miestom Talmudu.[31] Základným textom Gemary je *sugja* – vnútorne ohraničená jednotka materiálu, akýsi mini traktát s často zložitou organizáciou. Na deskriptívnej rovine je možné určiť ako základné organizačné princípy Gemary asociáciu, kumulatívnosť a encyklopedickosť.[32] Gemara je písaná v aramejčine, ale používa tiež iné jazyky: gréčtinu, perzštinu, latinčinu. V rámci jedného textu sa často strieda hebrejčina s aramejčinou, pretože texty v hebrejčine sú citované ako príklady. Aramejčina bola v čase Gemary ľudovým jazykom, ktorému všetci rozumeli.[33]

Vnútorné členenie Talmudu

Vnútorne možno členiť text Talmudu na halachu alebo agadu (hagadu), toto delenie súvisí s obsahom textu, ktorý buď uvádza tradovaný zákon, zvyk, vtedy sa jedná o halachu. Prípadne uvádza príbehy, bájky, povesti atď., vtedy hovoríme o agade.[34]

Halacha - (hebr. chodenie, kráčanie) pojem zahrňujúci celý náboženssko-právny systém Judaizmu, ktorý obsahuje zákazy a príkazy (*ase, al ta'ase*), písomnú a ústnu tradíciu (*tora še-bi-chtav, tora še-be'al pe*). V priebehu doby sa halacha vyvíjala podľa meniacich sa sociálnych a ekonomických podmienok židovskej spoločnosti. Systém halachy obsahuje náboženské právo (*isura*), ale aj svetské právo (*mamona*). V halache môžeme rozlíšiť dve časti a to časť, ktorá podľa rabínskej tradície bola odovzdaná Mojžišovi na Sinaji. Tá sa označuje aram. termínom *mi-de-orajta* (zo zákona) a má preto sinajský právny status a autoritu. Zahrňuje písaný zákon a časť Ústnej Tóry vyvodenej z písaného zákona systémom pravidiel predaných tiež na Sinaji. Táto časť

[29] Celá tabuľka spracovaná podľa. PAVLICOVÁ, H., HORYNA, B.: *Judaismus Křestanství Islám*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 150.
[30] Porov. KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : F. R. & G. spol. s. r. o., 1997. s. 117.
[31] Porov. KARESH, S. – HURVITZ, M.: *Encyclopedia of Judaism*. New York : Infobase Publishing, 2006. s.169.
[32] Porov. SLÁDEK, P.: *Malá encyklopedie rabínského judaizmu*. Praha : Libri, 2008. s. 226.
[33] Porov. COHEN, R.: *Talmud v otázkach a odpovediach*. Bratislava : Sofa, 2002. 95.
[34] Porov. FRANEK, J.: *Judaizmus*. Bratislava : Archa, 1998. s. 28.

halachy je doplnená ustanoveniami halachických učencov nazývanými *takanot* (ustanovenia) a *gezerot* (zákazy). Táto časť halachy je nazývaná *mi-de-rabanan*, čiže od učiteľov.[35] Je to v podstate rabínsky výklad SZ a jeho cieľom je určiť etické a právne normy pre súkromný, náboženský a občiansky život jednotlivca a spoločnosti, tiež aj predpisy v oblasti kultu, rituálu a práva.[36] Halacha určuje život veriaceho Žida do úplných podrobností. Podľa nej má byť život a konanie človeka harmonickým celkom. Halacha nie je nemenná, ale podlieha vývoju. Za dôležité sa považuje to, či sa halacha dlho praktizuje a ako sa k nej vyjadrili významní rabíni.[37] Halacha sa odvíja spolu so životom ľudskej spoločnosti, v ktorej je predávaná z učiteľa na žiaka. Tým je zaručená jej kontinuita, ale aj jej možnosť aktualizácie.[38]

Agada (aram. rozprávanie, plurál *agadot*, hebr. hagada) väčšinou je vymedzovaná negatívne, čiže je to všetko to učenie rabínov, čo nie je halachou, tzn. všetko učenie, ktoré sa nezaoberá náboženským právom. Prevažuje v nej teologická a etická tematika, ale obsahuje aj texty so vzťahom k lekárstvu, matematike, astronómii či lingvistike. Je to tradičné označenie rozprávacích a homiletických textov rabínskej literatúry.[39] Je súčasťou Ústnej Tóry (*tora še-be-al pe)*, nie je však na rozdiel od halachy považovaná za autoritatívnu, lebo často používa iróniu a žart a preto nemá takú istú hodnotu a dôležitosť ako halachické výroky.[40] A preto sa agada stala menej dôležitejšou ako halacha. Od 11. storočia až do konca stredoveku bola agada odsunutá z rabínskeho vzdelávacieho systému na druhú koľaj. Až dvaja významní autori z prelomu 16. a 17. storočia, Jehuda Loew a Šmu'el Eideles v zbierke *Chidušej agadot* podrobili agadickú látku Talmudu hlbokej analýze, a postavili ju tak na jednu úroveň halachy.[41] Je možné povedať, že ani najdobrodružnejšie, najfantastickejšie a najpútavejšie naratívne pasáže nie je možné automaticky redukovať iba na „rozptyľujúce vložky", ako sa niekedy tvrdilo. Stále je nutné mať na pamäti, že nech už je dôvod prítomnosti naratívnych pasáži akýkoľvek, musíme brať do úvahy podmienené vedomé rozhodnutie redaktorov daného textu, ich tam zahrnúť.[42] Tým, že prináša

[35] Porov. PAVLICOVÁ, H., HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003.s. 85.
[36] Porov. KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova.* Bratislava : F. R. & G. spol. s. r. o., 1997.s. 126.
[37] Porov. FRANEK, J.: *Judaizmus.* Bratislava : Archa, 1998. s. 22.
[38] Porov. SLÁDEK, P.: *Malá encyklopedie rabínského judaizmu.* Praha : Libri, 2008.s. 85.
[39] Porov. SLÁDEK, P.: *Malá encyklopedie rabínského judaizmu.* Praha : Libri, 2008.s. 30.
[40] Porov. PAVLICOVÁ, H., HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003.s. 39-40.
[41] Porov. SLÁDEK, P.: *Malá encyklopedie rabínského judaizmu.* Praha : Libri, 2008.s. 30. Porov.KARESH, S. – HURVITZ, M.: *Encyclopedia of Judaism.* New York : Infobase Publishing, 2006. s. 56.
[42] Porov. SLÁDEK, P.: *Malá encyklopedie rabínského judaizmu.* Praha : Libri, 2008. s. 31.

morálne ponaučenie doplňuje halachu a má didaktický charakter. Väčšia časť agady pochádza z Palestíny a jej vývoj trval až do konca obdobia Talmudu. Agadické texty sú rozptýlené v rôznych literárnych prameňoch a tiež v Mišne a Talmude.[43] Mnohé agadické časti JT sú takmer doslovne opísané z predchádzajúcej midrašickej literatúry., najmä z *Genesis Raby, Levitikus Raby, Pesikta di-Rab Kahan* a *Midrash Shemuel*. Samuel ben Isaac Jaffe Ashkenazi zozbieral agadu z JT, skomentoval ju a vydal v diele *Yefeh Mar'eh v* roku 1589 v Benátkach. Do nemčiny bola preložená v roku 1880 ako *„Der Jerusalemische Talmud in seinen Haggadischen Bestandtheilen"*.[44] Agada zrozumiteľným a ľudským spôsobom chce priviesť k správnemu poznaniu Boha, človeka, sveta, a tým k správnemu morálnemu správaniu v každodenných životných situáciách.[45] Agada obsahuje rôzne žánre ako: biblické príbehy, bájky, folklór, anekdoty, životopisné podrobnosti a svätcoch, poznatky z lekárstva, filozofie a teológie.[46] Moderný výskum namiesto výrazu agada používa skôr termín narativ (rozprávanie) a pokúša sa o popísanie mechanizmov fungovania rôznych typov narativov, predovšetkým vtedy ak sa jedná o komponenty vyšších celkov (napr. Talmud).[47]

Mišna obsahuje prevažne halachický text, rozsiahlejšia Gemara je zväčša zaplnená agadou.[48] Halacha vysvetľuje, čo má Žid robiť a ako to má robiť, agada mu hovorí, prečo to má robiť, aká je náboženská motivácia jednotlivých predpisov.[49]

Jeruzalemský Talmud

JT je komentárom izraelských amoraitov k Mišne. Platí to však v najširšom zmysle. JT sa nedrží striktne len Mišny, ale uvádza množstvo ďalšieho materiálu, ktorý je s Mišnou spojený len voľne. Nielenže JT často rozvíja halachu Mišny, ale ju aj doplňuje o množstvo hagadického materiálu, biblických výkladov apod.. Takže je dôležitý ako historický prameň pri skúmaní dejín Izraela, vývoju židovskej liturgie apod.[50]

Jeruzalemský Talmud obsahuje značnú prímes gréčtiny. Je v ňom poňatých 39 zo 63 traktátov Mišny a to svedčí o nesystematickej práci kompilátorov, čo mohlo byť spôsobené vtedajším politickým napätím.

[43] Porov. PAVLICOVÁ, H., HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 39-40.
[44] Porov. BACHER, W.: *The Jewish Encyklopedia*. http://www.jewishencyclopedia.com/ view.jsp?artid=32&letter=T (2.12.2008).
[45] Porov. KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : F. R. & G. spol. s. r. o., 1997. s. 125.
[46] Porov. NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z*. Praha : Sefer, s. r. o., 2004. s. 13-14.
[47] Porov. SLÁDEK, P.: *Malá encyklopedie rabínského judaizmu*. Praha : Libri, 2008. s. 31.
[48] Porov. FRANEK, J.: *Judaizmus*. Bratislava : Archa, 1998. s. 28.
[49] Porov. DROZDÍKOVÁ, J.: *Základy Judaizmu*. Bratislava : SNM, 1993. s. 26.
[50] Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš*. Praha : Vyšehrad, 1999. 207.

To môže byť aj vysvetlením prečo sa veľa dielov stratilo. V JT prevláda najmä halacha.[51] JT neobsahuje celú Mišnu, len prvé štyri oddiely a z šiesteho Toharod iba Nida I –III[52], chýba taktiež Gemara k Avot a Edujot, k Šabat XXI-XXIV a Makot III. Existuje viac hypotéz prečo JT neobsahuje celú Mišnu a Gemaru, prvou z nich je, že sa postupom času stratili, tá však nie je dobre podložená. Pravdepodobnejšou je, že už pri redakcii neboli zahrnuté k Talmudu. Traktáty Šabat, Makot a Nida boli zrejme úplné, ich záverečné kapitoly sa stratili už v gaónskom období, lebo v stredoveku už po nich nie je ani stopy v rôznych citáciách. Ďalším význačným znakom JT popri chýbajúcich častiach je časté doslovné opakovanie dlhých úsekov.[53] Mnohé opakovanie celých perikop a tiež absencia viacerých traktátov a kapitol Mišny naznačujú, že JT vôbec nebol redigovaný, najskôr je nejakým rýchlym zozbieraním materiálu. Na to prišiel *I. Halevy* a to najmä pre rozpory v JT a tiež preto, že postupnosť Gemary v JT často nezodpovedá postupnosti Mišny. Z toho vyplýva, že redaktor jednoducho vedľa seba bez triedenia a bez výkladu naskladal bloky materiálu najrôznejších škôl. Tam kde zoradenie Gemary nepasuje so sledom Mišny, je to často preto, že Mišna z ktorej vychádza JT, bola inak usporiadaná. Zmeny, ktoré urobili odpisovači, alebo tlačiari, v snahe prispôsobiť texty inej Mišne ešte zvýšili celkový zmätok. Je jasné, že určitá systematická redakcia JT prebehla, ale nie je dostatočne známe, ako táto redakcia postupovala v konkrétnych prípadoch, o ktoré pramene sa opierala a ako s nimi pracovala.[54] Moderný výskum Talmudu sa prikláňa k pomerne rýchlej redakcii, spracovávajúcej dlhšiu dobu vznikajúce a tradované texty. Pri aplikácii metód súčasnej literárnej teórie sa ukazujú oba Talmudy ako premyslené a dobre usporiadané kompozície, sledujúce vopred stanovený program.[55] Behom obdobia textového tradovania utrpel JT omnoho viac ako akákoľvek rabínska literatúra. Poukázal som už na niektoré chyby, ako je vynechanie a spätné zaradenie niektorých perikop. Ďalšie nedostatky v JT súvisia s tým, že bol odstavený na druhú koľaj Babylonským Talmudom[56]. Z tohto dôvodu je zachované len malé množstvo rukopisov a aj tie sú poznačené textom a jazykom BT (výnimkou je zlomok z *Genízah).*[57]

[51] Porov. NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, s. r. o., 2004. s. 222.
[52] Je možné, že tento sedarim Toharot nebol zaradený pretože v tomto období, už neexistuje Jeruzalemský chrám a preto tieto traktáty okrem Nid sú nepoužiteľné. Porov. COHEN, R.: *Talmud v otázkach a odpovediach.* Bratislava : Sofa, 2002. s. 31.
[53] Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 207-210. Viac o tomto probléme Porov. STROCK, H., L.: *Introduction to the Talmud and Midrash.* Illinois : Varda books : 2003. s. 66-69.
[54] Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 213-215.
[55] Porov. SLÁDEK, P.: *Malá encyklopedie rabínského judaizmu.* Praha : Libri, 2008. s. 226.
[56] Babylonský Talmud - BT
[57] Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. 213-216.

Pramene Jeruzalemského talmudu

Nejde tu predovšetkým o písomné pramene v úzkom slova zmysle, ako skôr o pramene, ktoré mali redaktori JT k dispozícii: Mišnu, barajtot, halachické midraše a babylonské tradície.

Mišna v JT. Je obtiažné zistiť texty Mišny, ktorý je predmetom diskusie v JT. Pôvodný text neobsahoval Mišnu, iba jej citáty v rámci Gemary, až neskôr sa text sa tento text rozdelil podľa Mišny. Tak postupoval aj pisateľ Leidenskeho rukopisu: text Mišny a text JT opisoval z rôznych zdrojov. Z toho vyplýva, že text Mišny nemusí byť ten, ktorý bol predmetom diskusie amoraitov. Rekonštrukcia pôvodnej Mišny JT nie je možná ani z Gemary, pre jej textové odchýlky.[58]

Barajtot[59] v JT. Najväčšia časť je anonymná, ale sú citované aj niektoré zbierky. Najdôležitejšie z nich sú zbierky barajtot školy *R. Chija, R. Hošai,* a *bar Kapary* a iných. Barajtot nie sú často citované doslovne, ale skrátene alebo rozšírené o neskorší výklad. Predovšetkým ich stručné podanie znemožňuje ich akúkoľvek rekonštrukciu eventuálnych predchádzajúcich zbierok barajtot.[60] Do diskusií Talmudu sú barajtot vnesené v rámci nábožensko-právnych diskusií a sú porovnávané s obsahovo súvisiacimi výrokmi Mišny. Svojou nábožensko-právnou autoritou sú hneď za materiálom obsiahnutým v Mišne.[61]

Midrašim[62] v JT. JT preberá tiež midrašický materiál. Vyššie spomenuté barajtot okrem mišnaického materiálu tiež ponúkajú mnoho midrašov. Takže k prameňom JT mohlo patriť aj niekoľko zbierok midrašov, predovšetkým midraše k Pentateuchu. Pokiaľ ide o halachický midraš, všetok materiál v JT zhromaždil *E. Z. Melammed.* V JT môžeme nájsť zhruba 1300 citátov z halachických midrašim pripísaných určitému tanaitovi alebo citovaných anonymne. Cez 1100 midrašov cituje JT menom amoraitov. Z prevažnej väčšiny sú hagadickej povahy a zaoberajú sa knihou Genezis, prorokmi, spismi. Všetky tieto midraše sú veľmi

[58] Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. 218-219.

[59] Barajta – (pl. barajtot hebr. vo vnútri sa nachádzajúci) sú to všetky halachické a agadické tradície tanaitov, ktoré neboli zahrnuté do Mišny, existovalo mnoho zbierok avšak zachovala sa len tosefta ako paralela ku kanonickej Mišne, väčšina barajta sú rozptýlené v talmudoch, kde sú citované menom príslušného tanaitu alebo anonymne. Porov. PAVLICOVÁ, H., HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 53. Porov. COHEN, A.: *Talmud pre každého.* Praha : Sefer, 2006. s. 25.

[60] Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 220.

[61] Porov. SLÁDEK, P.: *Malá encyklopedie rabínského judaizmu.* Praha : Libri, 2008. s. 47.

[62] Midraš – štúdium, interpretácia; označuje metódu výkladu Tóry, ale tiež zbierku týchto výkladov. Hebr. koreň *daraš* znamená pátrať, skúmať, vykladať, interpretovať a slovo midraš obsahuje všetky tieto významy. Poslaním midrašim je odvodzovať a vykladať zmysel skrytý v biblických textoch v zhode buď s halachou ,alebo agadou, takže podľa toho rozlišujeme halachické, alebo agadické midraše. Porov. NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, s. r. o., 2004. s. 116.

krátke, JT často spája viac midrašov jedného amoraitu. Midraše sú väčšinou hebrejské s prímesou aramejčiny, zvlášť výrazná je aramejčina v agadických midrašoch.[63]

Babylonské tradície – izraelskí učenci udržovali s babylonskými nepretržitý kontakt. Doložené sú najmä živé kontakty medzi Cesareou a Babylonom. Tiež niektorí Babylončania sa usadzovali v Izraeli a so sebou si prinášali aj svoje tradície. Preto sa mnoho výrokov babylonských amoraitov dostalo do JT, väčšinou sú uvedené slovami „tam hovoria" alebo „rabíni tam odtiaľ učia". Slovko „tam" však v JT nemusí hneď znamenať len Babylon, ale môže tiež znamenať aj inú školu v Izraely.[64]

JT v stredoveku a súčasnosti

V stredoveku pri protižidovských pogromoch sa pálili aj židovské písomnosti vrátane Talmudu. V 16. stor. existoval už len nepatrný počet exemplárov kompletného diela. Za zachovanie tohto veľdiela vďačíme vynálezu kníhtlače a povoleniu pápeža Leva X., ktorý dovolil vydať Talmud bez cirkevnej cenzúry. Tlačené vydanie Jeruzalemského Talmudu sa realizovalo v tlačiarni Daniela Bomberga v Benátkach, bolo to prvé a kompletné vydanie a uskutočnilo sa roku 1524.[65] K JT existuje len veľmi málo komentárov. Nebolo mu venované toľko pozornosti od komentátorov ako BT. Bolo to v dôsledku, toho ako rýchlo bol JT vytlačený Babylonským (už v roku 750 o to usiloval v Izraeli Jehudaj Gaon), preto dlho nebol JT komentovaný samostatne, ale slúžil iba ako paralelný doklad či ozrejmenie BT.[66]

Dva najstaršie dochované komentáre JT v pravom slova zmysle sa týkajú traktátu *Šekalim,* tradovaného v rámci BT. Bývajú pripisované *R. Mešulamovi z* 13. storočia a jeho súčasníkovi, žiakovi *R. Šmuele ben R. Šneura z Evreux,* vydal A. Schreiber (Sofer), Treatise Shekalim with two Commentaries of Early Rabbinic Authorities, New York 1854.[67]

16. storočie: R. Yaakov Ibn Habib (1445? - 1515/1516), narodil sa v Zamore v Kastílii, Španielsko. Bol žiakom R. Schmuela Valence. Po vyhnaní Židov zo Španielska v 1492 odišiel do Portugalska. Stal sa rabínom. V roku 1514 sa stiahol zo svojej činnosti v spoločenstve a naplno sa venuje práci na knihe *Sefer En Yaakov.* Je to zbierka agadických materiálov BT a oddielov Zeraim a Moed z JT. V knihe *En Yaakov* sú zahrnuté mnohé komentáre vrátane Rashiho, Maharasha a iných. Obsahuje aj vlastné komentáre pod názvom *ha-kotiev.* Táto zbierka *En*

[63] Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. 221.
[64] Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. 222.
[65] Porov. FRANEK, J.: *Judaizmus.* Bratislava : Archa, 1998. s. 26.
[66] Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 230.
[67] Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 230.

Yaakov bola uverejnená viac ako stokrát. Zbierka komentárov k JT inšpirovala Samuela R. Jaffa Askenaziho k napísaniu svojho vlastného komentára k aggadickej časti JT.[68]

R. Shlomo b. Yosef Sirillo bol rodákom zo Španielska, emigroval do Izraela po vyhnaní Židov v roku 1492 zo Španielska. Usadil sa v Safede, ale neskôr sa presťahoval do Jeruzalema. Jeho komentár je stručný a zahŕňa oddiel *Zeraim* a traktát *Shekalim*. Jeho záujem o JT vznikol z praktického posúdenia *halachy,* ktorá vyplýva 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 JT. Gemara BT neobsahuje tieto ustanovenia.[69] Sirillov komentár k oddielu *Berachot* vyšiel v roku 1874 v Berlíne v Lehmannovom vydaní JT.[70] R. Sirillo zomrel v Jeruzaleme v roku 5318 (1557/58).

R. Eleazara Azkari (Azikri) sa narodil v roku 1533. Bol kabalistom. Žil v Safede a praktikoval meditáciu. Jeho najslávnejšie dielo je *Sefer Haredim*, ktorá bola vytlačená vo viac ako dvadsiatich siedmych edíciách. Je to duchovný a asketický manuál. Jeho komentár k JT, ktorý bol ukončený v roku 1577, bol vydaný len nedávno, v New Yorku, v roku 1967. Komentár k JT k oddielu *Berakhot* bol prvýkrát vytlačený v Žitomirskom vydaní v roku 1860 pod názvom *Perush Mibal Sefer Haredim*. R. Azkari zomrel v Safede v roku 1600. Komentáre R.Azkariho a R. Sirilla ostávajú skryté takmer tri storočia, stávajú sa známe až v deväťnástom storočí.[71]

Samuel R. Jaffe Ashkenazi narodil sa v roku 1587 v Konštantínopole, napísal podrobný komentár k aggadickej časti JT. Je po prvýkrát vyšla v 1590 v Benátkach pod názvom *Yifeh Mareh*. Jeho práca je dôležitá nielen pri vytváraní zmyslu, ale aj pre stanovenie správneho znenia mnohých pasáží. [72] Do nemčiny bola preložená v roku 1880 ako *„Der Jerusalemische Talmud in seinen Haggadischen Bestandtheilen“.*[73]

R. David Darshan narodil sa zrejme v Krakove okolo roku 1527. Študoval u učiteľa R. Moshe Isserlesa. Bol to veľmi všestranný človek.

---

[68] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Albania : Universal – Publishers, 2002. s. 145.
[69] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Albania : Universal – Publishers, 2002. s. 146.
[70] Porov. BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia*. http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=838&letter=S&search=commentary%20Jerusalem%20Talmud. (20.4.2009).
[71] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Albania : Universal – Publischers, 2002. s. 146.
[72] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Albania : Universal – Publischers, 2002. s. 146-147. Tiež porovnaj: STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 231.
[73] BACHER, W.: *The Jewish Encyklopedia*. http://www.jewishencyclopedia.com/ view.jsp ?artid=32&letter=T. (2.12.2008).

Bol vedec, kňaz, umelec, bibliofil, knihovník, rabín, básnik, a editor. Je autorom *Shire ha-Maalot L David* (Krakov 1571) a *Ktav Hitnazzelut L darshanim* (Lublin 1548). V roku 1609 vyšlo vydanie JT (v Krakove), ktoré obsahuje stručný komentár, ktorý podľa domnienky napísal R. David Darshan.[74]

17. storočie: R. Yehoshua Benveniste[75] (1590-1665-1668?), rabín, lekár, gramatik, básnik a jeden z popredných talmudistov v Turecku. Napísal dlhý komentár k osemnástim traktátom JT s názvom *Sedeh Yehoshua* (*Fields of Joshua*).[76] Komentár k oddielu *Zeraim* bol uverejnený v roku 1662, ale jeho ďalšie komentáre neboli hneď zverejnené, prvé vyšli až v roku 1749. Komentáre sa zaoberajú výlučne právnymi dielmi, úplne bez ohľadu na jeho aggadické časti. Jeho metódou bolo vysvetľovať texty JT paralelnými textami BT.[77] Dôležité je tiež, že využíva stredovekých autorov.[78]

Štúdium JT v Poľsku. Po sedemnástom storočí, aj keď štúdium JT pokračoval u Židov ktorí pochádzali zo Španielska. Nevychádzali však u nich žiadne významné diela ani komentáre k JT. Namiesto toho sa záujem o štúdium JT presúva na Židov žijúcich v Poľsku.[79]

18. storočie: R. Eliah Fulda bol prvým poľským talmudistom, ktorý zverejnil komentáre k JT. Používal dvojitý výklad textov: výklad Perush (predbežné a stručné vysvetlenie) a Tosafot (ťažšie texty podrobne vysvetľuje), takto komentuje pätnásť traktátov z JT. Prvá časť jeho tvorby, vrátane oddielu *Zeraim* bola uverejnená v roku 1725 a 1742. V práci R. Fuldu čoskoro pokračovali jeho dvaja mladší súčasníci R. Fraenkel v Berlíne (1704-1762) a R. Moshe Margoliot (1710-1780) v Keidany - Litva.[80] Práca Eliaha Fuldu bola počiatkom štúdia JT v Nemecku a Východnej Európe.[81]

David ben Naphtali Fränkel (1704 – 1762), ako prvý sa začal systematicky zaoberať JT. Jeho dielo *Korban ha-Edah* (ktorý nadväzuje

[74] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud*. Albania : Universal – Publischers, 2002. s. 147.
[75] Podrobnejší životopis môžeme nájsť v článku BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia*. http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=777&letter=B&search=benveniste#2238. (15.4.2009).
[76] Porov. BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia*. http://en.wikipedia.org/wiki/Joshua_ben_Israel_Benveniste. (4.12.2008).
[77] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud*. Albania : Universal – Publischers, 2002. s. 147.
[78] Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 231.
[79] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud*. Albania : Universal – Publischers, 2002. s. 147-148.
[80] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud*. Albania : Universal – Publischers, 2002. s. 148.
[81] Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 231.

na štýl Rašiho[82] komentárov BT), je komentárom troch častí: *Mo'ed, Nashim, Nezikin.* Jeho ďalšie práce o JT boli zverejnené v *Shiyyure Korban* (Dessau, 1743).[83] Jeho dielo pokrýva takmer celý Talmud, venuje sa najmä 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: I. zväzok vydaný v Desssau - 1743, II. zväzok v Berlíne - 1757, a tretí zväzok 1760-1762, tiež v Berlíne. Jeho komentár sa stal jedným z dvoch štandardných komentárov k JT. R. Fränkel zomrel v mladom veku ako päťdesiatpäť ročný, uprostred práce na komentári k oddielu Nizikin.[84]

Jacob ben Abraham Kahana - *Shittot* komentár k traktátu *Eruvin.*[85]

R. Moshe Margoliot - R. Moshe b. R. Shimon Margoliot (1710? - 1781) Bol jediný, ktorý publikoval komentár k celému JT. Narodil sa v Kedzinai, Litva. Iba polovica jeho komentárov bol uverejnená v počas jeho života. Jeho celé dielo o Talmude má názov *Pnei Moshe* (vysvetlenie v texte) a *Mareh ha-Pani* (stanovuje podrobnejšie vysvetlenie, zoznam paralelných pasáží s BT, a vysvetľuje ich rozdiely) Tieto jeho komentáre boli uverejnené v Žitomirskom vydaní JT v rokoch 1860-1867. R. Margoliotov komentár od svojho vydania sa stal "štandardný".[86]

Vilna Gaon (1720 –1797), Eljahu ben Šlomo Zalman z Vilny, akronym HaGRA-Ha-Gaon Rabi Elijahu.[87] Zvláštny dôraz kládol na JT, ktorý bol veľmi prehliadaný po celé stáročia. Napísal k nemu mnoho komentárov.[88] Bol žiakom Moshe Margoliota známeho komentátora JT. Talmud študuje kritickou metódou a používa aj literárnu kritiku. Aj pri vyučovaní sa snaží presadzovať JT, ktorý bol celé stáročia zanedbávaný.[89] JT sa zaoberal aj vo svojom komentári k halachickému kompen-

---

[82] Raši – Rabi Šlomo ben Jicchak (1040-1105) Komentátor Biblie a Talmudu. Študoval u talmudských autorít svojej doby vo Wormse a Mohúči. Porov. PAVLICOVÁ, H., HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 175.

[83] Porov. BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* http://en.wikipedia.org/wiki/David_ben_Naphtali_Fr%C3%A4nkel. (4.12.2008).

[84] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Albania : Universal – Publischers, 2002. s. 148.

[85] Porov. BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* http://en.wikipedia.org/wiki/Jacob_ben_Abraham_Kahana. (4.12.2008).

[86] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Albania : Universal – Publischers, 2002. s. 149.

[87] Porov. PAVLICOVÁ, H., HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 70.

[88] Porov. BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* http://en.wikipedia.org/wiki/Vilna_Gaon. (4.12.2008).

[89] Porov. BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=284&letter=E&search=commentary 20Jerusalem%20Talmud. (4.12.2008).

diu *Šulchan Aruch*. Na rozdiel od svojich predchodcov, pokúša sa o výklad JT z jeho vlastných predpokladov a nie z BT.[90]

19. storočie: V devätnástom storočí Litovská škola pokračuje v štúdiu JT a vychádzajú mnohé komentáre: *Shaare Yerushalmi* (Varšava 1866) od R. Dov Berish Ashkenazi; *Noam Yerushalmi* od R. Yehoshua Isaac Shapiro; *Nir* od R. Meir Marim Kobrin; *Yafeh Enayyim* od R. Aryeh Loeb; *Hiddushe ha-Ridbaz* a *Tosafot ha-Ridbaz* od R. Yaakov David Willovski uverejnené v JT Petrokowa edícia v roku (1898-1900).[91] Ďalší z komentátorov Yechiel Michel Epstein – (1829-1908), *Mical ha-Mayim komentár k* JT.[92] Meir Marim Joseph Saul Nathanson – (1808 - 1875), *Ner Ma'arabi*.[93]

Yaakov Dovid Wilovsky (1845–1913), vydal JT a okrem svojich komentárov doň začlenil aj komentáre z predošlých vydaní. Tiež vydal dva komentáre k JT a to: *Chiddushei Ridvaz* a *Tosafot haRid*. [94]

R. Zacharias Frankel[95] (1801-1875) narodil sa v Prahe. Talmudské vzdelanie sa mu dostalo u R. Bezalela Ronsburga, potom študoval filozofiu a prírodné vedy v Budapešti. Od roku 1854 až do svojej smrti bol Frankel riaditeľom novo založeného Židovského teologického seminára vo Vratislavi. Vydal dve publikácie o JT *Mevo ha-Yerushalmi* (1870), je to široký a podrobný úvod do JT a *Ahava Ziyyon* je komentárom na tri traktáty JT.[96]

Yisroel ben Shmuel of Shklov (1770–1839), uverejnil poznámky svojho učiteľa (Vilna Gaona) k traktátu *Škalim* (mo'ed) JT s vlastným komentárom, pod názvom *Taklin Chadtin* (Minsk, 1812).[97] Neskôr vydal komentár svojho učiteľa k oddielu *Zeraim* a doplnil ho vlastným veľmi obsiahlym komentárom *Bet Yisrael*. Práca vyšla v roku 1836 v Safede.[98]

---

[90] Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 231.
[91] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud*. Albania : Universal – Publischers, 2002. s. 151.
[92] Porov. SHAPIRO, CH.: The Aruch HaShulchan. In: WOLPIN, N.: *The Torah Personality*. New York : Mesorah publications, 1988. http://en.wikipedia.org/wiki/Yechiel_Michel_Epstein. (4.12.2008).
[93] Porov. BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia*. http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=125&letter=N. (4.12.2008).
[94] Porov. BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia*. http://en.wikipedia.org/wiki/Yaakov_Dovid_Wilovsky. (4.12.2008).
[95] Viac o jeho živote a diele. Porov. PAVLICOVÁ, H., HORYNA, B.: *Judaismus Křestanství Islám*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 70.
[96] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud*. Albania : Universal – Publischers, 2002. s. 151.
[97] Porov. BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia*. http://en.wikipedia.org/wiki/Yisroel_ben_Shmuel_of_Shklov. (4.12.2008).
[98] Porov. BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia*. http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=317&letter=I&search=commentary%20Jerusalem%20Talmud. (20.4.2009).

20. storočie: Yechiel Bar-Lev • Yisroel Chaim Daiches • Chaim Kanievsky Louis Ginzberg (1873-1953) sa narodil v Kovno v Litve a bol synovcom skvelého učiteľa a rabína Vilna Gaona. Študoval na ješive v Kovne a Telzi a po opustení Litvy študoval históriu, filozofiu a orientálne jazyky. V roku 1903, štyri roky potom, čo sa prisťahoval do Spojených štátov, prijal pozíciu učiteľa Talmudu na židovskom teologickom seminári. Prof. Ginzberg uverejnil mnoho diel, vrátane dvoch týkajúcich sa JT: *Commentaries and Innovations in the Yerushalmi*, ktorá obsahuje vynikajúci hebrejský a anglický predhovor k JT, a *Fragments of the Yerushalmi*, ktoré vydal na základe fragmentov nájdených v Káhire Genizah[99].[100]

Yitzchok Isaac Krassilschkov (1888–1965), od roku 1980 je vydávaný postupne JT vo svojich oddieloch s Krasilchikovými dvoma komentármi: *Toldos Iztaku* a *Tivuna*.[101]

Saul Lieberman (1898 – 1983), narodil sa v Bielorusku. Bol to skvelý talmudský učenec. Počas svojho života veľa publikoval a mnoho diel je aj o JT. V roku 1929 vydal *Al-ha Yerushalmi*. V roku 1931 vydal *Talmudah shel Keisaryah*, v ktorom sa tvrdí, že prvé tri traktáty z oddielu *Nizikin* z JT, boli napísané v Cézarei v polovici štvrtého storočia po Kristovi. V roku 1934 vydal *Yerushalmi Ha-ki-Feshuto* komentáre k *Shabbat, Eruvim* a *Pesahim*.[102]

R. Schlomo Goren (1917-1994). R. Shlomo Goren sa narodil v Zambrów, v Poľsku v roku 1917. Keď mal 8 rokov, presídlili sa do Palestíny. Vo veku 17 rokov publikoval svoju prvú prácu *Nezer ha-kodeš*. V roku 1961 vydal prácu *Yerushalmi ha-Meforash*, je to vynikajúci komentár JT k traktátu *Berakhot*. Za tento komentár dostal ocenenie Izraela. Práca zahŕňa všetky tanaitské a amoraitské zdroje, ktoré viac objasňujú tému, nachádzajú sa tam tiež odkazy na rukopisy, krížové odkazy na halachické zdroje, paralelné zdroje v oboch Talmudoch. V roku 1991 vydal *Ha-Yerushalmi viha-Gra*, ktorá sa zaoberá Graovým komentárom JT.[103]

---

[99] *genizah* – hebr. – úkryt, je to depozitár na posvätné hebrejské knihy, ktoré už nie sú použiteľné. *Genizot* pl. sa obvykle nachádzajú v podkroví, alebo podzemnom podlaží synagógy. Dnes sú tieto dokumenty z káhirských *genizah* z väčšej časti uložené v univerzitnej knižnici v Cambridgi. Porov. ORECK, A.: *The Cairo Genizah*. http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/Genizah.html. (2.12.2008).

[100] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud*. Albania : Universal – Publischers, 2002. s. 151-152.

[101] Porov. ZELCER, H.: *A Short Biography about Rabbi Issac Krasilschikov, the author of Toldos Yitzchak on Yerushalmi*. http://www.yerushalmionline.org/articles/biography_of_rabbi_krasilschikov.html. (20.01.2010).

[102] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud*. Albania : Universal – Publischers, 2002. s. 152.

[103] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud*. Albania : Universal – Publischers, 2002. s. 153-154.

Yaakov Sussmann narodil sa v Budapešti v roku 1931. Doktorát získal na Hebrew University v roku 1970. V súčasnosti prednáša JT na Hebrew University. Písal o nemeckých rukopisných fragmentoch, tiež o chýbajúcich kapitolách JT a o Leidenskom rukopise. V roku 2001 prof. Sussmann tiež publikoval kritické vydanie Leidenského rukopisu JT a napísal k nemu úvod.[104]

Stratené komentáre: Maimonides[105] - (1135 – 1204). Menachem Ziemba – (1883–1943), dielo o JT – *Menachem Yerushalaim* bolo zničené pri pálení Varšavského gheta.[106]

Nepublikované komentáre: Moses ben Mordecai Zacuto - (1625–1697). Moshe Feinstein - (1895–1986).

V súčasnosti sa pripravuje vydanie komentárov, nazývajúcich sa *Or Simchah v* meste Beerschebe, ďalšie vydanie v príprave je *Yedid Nefesh s* vysvetlivkami a v modernej hebrejčine. Rabín Adin Steinsaltz pripravuje vydanie JT v modernej hebrejčine aj s výkladom.[107]

JT väčšinou býva jednozväzkový. Nemá také systematické značenie ako BT, z toho dôvodu sa málo cituje. Učenci Izraela ho poznajú len útržkovite.[108]

Až dodnes zostáva Talmud pôdou, na ktorej ležia základy ortodoxného Judaizmu. Nové interpretácie ukázali jeho zlučiteľnosť so životom v modernej spoločnosti. Mnohé veci už nie sú aktuálne (civilné právo, atď.), ale predsa *„Talmud zostáva obrovským rezervoárom poznania, v ktorom sa aj dnes hľadajú odpovede na najrozličnejšie otázky."*[109] Čítať Talmud nie je jednoduché, jeho text je ťažko preložiteľný a každý preklad do istej miery deformuje text. Jeho štýl je veľmi rôznorodý, vyskytujú sa v ňom rôzne anachronizmy. je v ňom mnoho technických termínov a vyznačuje sa lakonickosťou idúcou až za hranice zrozumiteľnosti. [110]Prirodzeným dôsledkom toho je nutnosť sústrediť sa pri štúdiu na detail, čo však v dôsledku odvádza od nutnosti nahliadnuť talmudický text v jeho širších obrysoch. Výsledkom je potom dnes už prekonané hodnotenie talmudu ako neprehľadného „mora" či neorganizovaného zhluku postupne sedimentujúcich textových fragmentov[111]

[104] Porov. ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Albania : Universal – Publischers, 2002. s. 154.
[105] Viac o živote a diele. Porov. PAVLICOVÁ, H., HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 142.
[106] Porov. BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* http://en.wikipedia.org /wiki/Menachem_Ziemba. (4.12.2008).
[107] Porov. BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* http://en.wikipedia.org /wiki/Jerusalem_Talmud. (4.12.2008).
[108] Porov. COHEN, R.: *Talmud v otázkach a odpovediach.* Bratislava : Sofa, 2002. s. 89.
[109] FRANEK, J.: *Judaizmus.* Bratislava : Archa, 1998. s. 27.
[110] Porov. DE LANGE, N.: *An introduction to Judaism.* Cambridge : Cambridge University Press, 2002. s. 56.
[111] Porov. SLÁDEK, P.: *Malá encyklopedie rabínského judaizmu.* Praha : Libri, 2008. s. 226.

Kompletne je talmud preložený do angličtiny a nemčiny.[112] Preklady JT do angličtiny: vydavateľom jediného úplného prekladu do angličtiny je J. Neusner – *The Talmud of the Land of Israel*, 35 dielov, Chicago 1982 - 1994. Vynikajúcim prekladom do nemčiny je *Der Jerusalemer Talmud in deutscher Übersetzung,* ktorý vychádza od roku 1975 v Tűbingen, neskoršie diely sa nazývajú názvom *Übersetzung des Talmud Yerushalmi.*[113]

JT je neoceniteľným zdrojom poznania histórie Judaizmu a rozvoja rabínskeho zákona v neskorej antike. Tým, čím je talmud taký významný je to, že sa zaoberá všetkými oblasťami života. Hoci hovorí, že štúdium Tóry je podstatné, veľmi dôležité je však konanie, ktoré nie je možné nahradiť štúdiom. V talmudskej koncepcii sa neoddeľuje Božie od cisárovho a nehovorí sa, že niečo je sväté a niečo nie.[114] Celý svet je prejavom svätého „sacrum". Talmud je akýmsi sprievodcom, ktorý sprevádza človeka na jeho ceste životom.

Cieľom tejto práce bolo priblížiť čitateľom Jeruzalemský Talmud z teoretickej perspektívy, čiže jeho históriu, štruktúru, komentáre. Táto práca zároveň má byť aj akýmsi úvodom k štúdiu tohto monumentálneho diela nesmiernej hodnoty. Zároveň môže slúžiť študentom, ktorý sa venujú Judaizmu na oboznámenie sa s problematikou Talmudu.

Zoznam použitej literatúry:

COHEN, A.: *Talmud pro každého.* Praha : Sefer, 2006. 480 s. ISBN 80-85924-49-8.

COHEN, R.: *Talmud v otázkach a odpovediach.* Bratislava : Sofa, 2002. 1. vyd., 180 s. ISBN 80-89033-19-9.

DE LANGE, N.: *An introduction to Judaism.* Cambridge : Cambridge University Press, 2002. 246 s. ISBN 0 521 46073 5.

DROZDÍKOVÁ, J.: *Základy Judaizmu.* Bratislava : SNM, 1993. 79 s. ISBN 80-85753-15-4.

ELIADE, M.: *Dejiny náboženského myšlení III.* Praha : Oikoymenh, 1997. 280 s. ISBN 80-86005-53-4.

FRANEK, J.: *Judaizmus.* Bratislava : Archa, 1998. 3. vyd., s. 227. ISBN 80-7115-146-7.

GOLDENBERG, R.: *The Origins of Judaism.* Cambridge : Cambridge University Press, 2007. 299 s. ISBN-10 978-0-511-29518-8.

KARESH, S. – HURVITZ, M.: *Encyclopedia of Judaism.* New York : Infobase Publishing, 2006. 602 s. ISBN 0-8160-5457-6.

[112] Porov. FRANEK, J.: *Judaizmus.* Bratislava : Archa, 1998. s. 28-29.
[113] Porov. STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. s. 229.
[114] Porov.: COHEN, R.: *Talmud v otázkach a odpovediach.* Bratislava : Sofa, 2002. s. 111.

KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova.* Bratislava : F. R. & G. spol. s. r. o., 1997. 273 s. ISBN 80-85508-36-2.
KÖNIG, F., WALDENFELS, H.: *Lexikon náboženství.* Praha : Viktoria Publishing, a. s., 1998. 640 s. ISBN 80-85605-51-1.
NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Praha : Sefer, s. r. o., 2004. 285 s. ISBN 80-900895-3-4.
PAVLICOVÁ, H., HORYNA, B.: *Judaismus Křesťanství Islám.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. 661 s. ISBN 80-7182-165-9
RUNES, D., D.: *Slovník Judaizmu.* Bratislava : Danubiaprint, 1992. 223 s. ISBN 80-218-0113-1.
SLÁDEK, P.: *Malá encyklopedie rabínského judaizmu.* Praha : Libri, 2008. 1. vyd., 255 s. ISBN 978-80-7277-379-4.
STEMBERGER, G.: *Talmud a midraš.* Praha : Vyšehrad, 1999. 1. vyd., 448 s. ISBN 80-7021-301-9.
STROCK, H., L.: *Introduction to the Talmud and Midrash.* Illinois : Varda books : 2003. 363 s. ISBN 1-59045-773-0.
ZELCER, H.: *A Guide to the Jerusalem Talmud.* Albania : Universal – Publishers, 2002. 252 s. ISBN 1581126301.
BACHER, W.: *The Jewish Encyklopedia.* http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=32&letter=T. (2.12.2008).
BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=777&letter=B&search=benveniste#2238. (15.4.2009).
BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=284&letter=E&search=commentary%20Jerusalem%20Talmud. (20.4.2009).
BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=317&letter=I&search=commentary%20Jerusalem%20Talmud. (20.4.2009).
BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=838&letter=S&search=commentary%20Jerusalem%20Talmud. (20.4.2009).
BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* http://en.wikipedia.org/wiki/Joshua_ben_Israel_Benveniste. (4.12.2008).
BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* http://en.wikipedia.org/wiki/David_ben_Naphtali_Fr%C3%A4nkel. (4.12.2008).
BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* http://en.wikipedia.org/wiki/Jacob_ben_Abraham_Kahana (4.12.2008).
BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* http://en.wikipedia.org/wiki/Vilna_Gaon (4.12.2008).
BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=125&letter=N. (4.12.2008).
BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia.* en.wikipedia.org/wiki/Yaakov_Dovid_Wilovsky (4.12.2008).

BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia*. http://en.wikipedia.org/wiki/Yisroel_ben_Shmuel_of_Shklov. (4.12.2008).
BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia*.http://en.wikipedia.org/wiki/Yechiel_Michel_Epstein. (4.12.2008).
BACHER, W. – SELIGSOHN, M.: *Jewish Encyklopedia*. http://en.wikipedia.org/wiki/Menachem_Ziemba (4.12.2008).
SHAPIRO, CH.: The Aruch HaShulchan. In: WOLPIN, N.: *The Torah Personality*. New York : Mesorah publications, 1988. http://en.wikipedia.org/wiki/Yechiel_Michel_Epstein. (4.12.2008).
ZELCER, H.: *A Short Biography about Rabbi Issac Krasilschikov, the author of Toldos Yitzchak on Yerushalmi*. http://www.yerushalmionline.org/articles/biography_of_rabbi_krasilschikov.html. (20.01.2010).

RECENZIA

JOZEF JARAB
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Jeden z mojich silných zážitkov sa viaže k letnej dovolenke pápeža Benedikta XVI. na severe Talianska v diecéze Bolzano-Bressanone. Spoločný hodinový rozhovor s kňazmi sa tam niesol v duchu dôležitých aktuálnych tém a týkal sa predovšetkým života kňazov v súvislosti s pastoračnou starostlivosťou o duše. Rôzne témy sa týkali kňazskej služby a súčasných problémov. Ako konštatovali médiá, pápež poskytol veľmi jasné svedectvo a zároveň osobné svedectvo pokory. Svoje odpovede na otázky kňazov uviedol pápež slovami: *„Toto je to, čo vám môžem povedať. Nie je to zaručená odpoveď. Tie musíme hľadať aj spoločne v Cirkvi, s biskupmi. Je to niečo, čo sa rodí z hľadania spoločnestva Cirkvi a nielen z mojej odpovede."*

Predkladané vybrané kapitoly z oblasti pastorálnej teológie sledujú rovnako túto líniu pápeža. Autor v nich predkladá základné pravdy o pastoračnej službe Cirkvi. Rovnako poukazuje a prezentuje dôležitosť poznania prameňov tejto služby, okrem prameňov Magistéria aj našich „domácich" akým je aj *„Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013"*. Napokon sa venuje hľadaniu odpovede na problematiku ako a nakoľko poznáme pastorálnu situáciu v našej Cirkvi, čo je „conditio sine qua non", aj dynamického, operatívneho a účinného pôsobenia, teda hľadaniu toho – slovami pápeža – čo sa *„rodí z hľadania spoločnestva Cirkvi"*. Preto autor prezentuje základné priestory a fenomény pastoračnej služby ako je služba slova, liturgická služba, pastorálne poradenstvo, duchovné vedenie. Hoci len na malom priestore zaoberá sa na záver autor aj problematikou, ktorú spomína pastorálna konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu **Gaudium et spes**: *„Aby mohla Cirkev plniť poslanie, jej povinnosťou je ustavične skúmať znamenia časov a vysvetľovať ich vo svetle Evanjelia..."* (GS, 4) Problematika sekularizácie, globalizácie, kultúry smrti si vyžaduje fundovanú odpoveď prinajmenej k tomu, čo naznačil autor v otáz-

ke: „Aké sú úlohy pastorácie pri eliminácií týchto znakov?“

Aj pre túto skutočnosť je predkladaná práca veľmi aktuálna. Je časová z dôvodu aktuálnej situácie, v ktorej je uložená aj hodnota našej pastoračnej služby, jej hodnota pre prítomnosť i večnosť *(„salus animarum suprema lex“).* Ukazuje, ako sa reálne týmito otázkami zaoberá Katolícka cirkev na Slovensku, jej pastoračný plán aplikovaný aj na podmienky života Gréckokatolíckej cirkvi. Je dobre, že bola napísaná táto monografia vybraných kapitol pastorálnej teológie, lebo je a ostane svedkom nášho života, kvasenia i dozrievania, zápasu o zachovanie a odovzdanie neporušeného daru Božích hodnôt, princípov života. Jej aktuálnosť v našom slovenskom prostredí zvyšuje skutočnosť, že autor dôverne zo svojich štúdií, z doterajšej vedeckej, pedagogickej a hlavne pastoračnej práce pozná fenomén pastoračnej služby a čo k vyslovenému pojmu prináleží. Naviac to pozná zo skúsenosti svojho kňazského pôsobenia a života.

Na záver v úvode citovaného stretnutia pápeža Benedikta XVI. s kňazmi uviedli médiá jeho ostatnú vetu, ktorú povedal a ktorá je príznačná aj pre túto prácu a jej autora ThDr. Michala Hospodára, PhD.: *„Kedysi som bol prísnejší. Potom ma Kristov príklad urobil ústretovejším v prípadoch, v ktorých snáď nebola viera celkom zrelá alebo pevná, ale prejavil sa záblesk hladania, túžba po spoločenstve s Cirkvou. Je teda možné byť otvorenejší alebo štedrejší pri vysluhovaní sviatostí.“*

Bratsky ďakujem spolubratovi o. Michalovi, že nám naznačil možnosti byť otvorenejší a štedrejší v pastoračnej službe.

RECENZIA
PETRÍK, Ľ.: *Knižné publikácie gréckokatolíckych kňazov na Slovensku 1968 – 2000*. Prešov : Petra, n. o., 2009. 160 s. ISBN 978-80-8099-040-4.

PAVOL DANCÁK
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Pri príležitosti Roka kňazov a 20. výročia nežnej revolúcie vyšla koncom roka 2009 vo vydavateľstve Petra, n. o. v Prešove zaujímavá monografia s názvom *Knižné publikácie gréckokatolíckych kňazov na Slovensku 1968 – 2000* od Ľubomíra Petríka, kancelára a hovorcu Gréckokatolíckeho arcibiskupského úradu v Prešove a odborného asistenta na Gréckokatolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove. V 160 stranovej publikácii nájdete prehľad oficiálne vydaných knižných publikácií, ktorých autormi, spoluautormi, zostavovateľmi či prekladateľmi sú gréckokatolícki kňazi na Slovensku v rokoch 1968 až 2000. Toto ohraničenie je veľmi aktuálne, pretože ak hovoríme o roku 1968, ide o rok obnovenia činnosti Gréckokatolíckej cirkvi v bývalom Československu po osemnástich rokoch jej umlčania a rok 2000 bol jubilejným rokom vykúpenia. Na tomto časovom úseku (33 rokov) sa autorovi podarilo poukázať na nemožnosť, resp. minimálnu a obmedzenú možnosť písať a publikovať v rokoch totality a na slobodu v publikačnej činnosti po nežnej revolúcii.

Publikácia je rozdelená na štyri kapitoly. V prvej sa autor venuje pohľadu na Gréckokatolícku cirkev vo svetle cirkevných dokumentov a jej krátkemu historickému náčrtu. Poukazuje na skutočnosť, že Gréckokatolícka cirkev je živou súčasťou Katolíckej cirkvi. Mimoriadne prínosná je druhá kapitola, v ktorej sa autor okrem pohľadu na publikačnú činnosť vo svetle cirkevných dokumentov, čo je už v odborných kruhoch pomerne známa skutočnosť, venuje aj pohľadu Cirkvi na cenzúru. Rozdeľuje ju na spravodlivú a nespravodlivú. Spravodlivú cenzúru vníma ako nevyhnutnosť etiky v médiách a uvádza, že je tu nebezpečnestvo, *„aby sme pri rozhodnom*

odsúdení totalitnej a každej inej nespravodlivej cenzúry spolu s ňou neodsúdili aj cenzúru, ktorá je legitímna, pretože myslí na skutočné dobro človeka."[1] A pokračuje, že sa dnes hľadajú *„vhodné ohraničenia, aby sa nesprávne chápaná sloboda v konečnom dôsledku nestala rafinovaným nástrojom proti človeku"* (s. 61). K spravodlivej cenzúre priraďuje aj cirkevnú cenzúru, v ktorej ide tiež *„o etiku v spoločenských komunikačných prostriedkoch, ale prežiarení Božím zjavením, s tým, že Cirkev je ešte naviac povolaná chrániť poklad viery"* (s. 61). Je to služba človeku. Zaoberá sa aj samizdatovou činnosťou gréckokatolíckych kňazov, pri ktorej uvádza, že by jej bolo potrebné venovať samostatnú monografiu. V tretej kapitole už autor ponúka konkrétny prehľad teologických a cirkevnoprávnych publikácií a v štvrtej sa zaoberá historickými a inými publikáciami. K tým posledným patria poézia a próza, ako aj vedecké a odborné knižné publikácie z bibliografie a geológie od dvoch gréckokatolíckych kňazov. V 1. prílohe je uvedená samotná bibliografia knižných publikácií gréckokatolíckych kňazov na Slovensku v rokoch 1968 – 2000. Je ich tu uvedených 162, ale autor uviedol aj tri bibliografické publikácie o. Michala Fedora SJ a štyri geologické publikácie o. Bartolomeja Leška spred roku 1968, teda v rokoch 1968 – 2000 je knižných publikácií gréckokatolíckych kňazov na Slovensku v skutočnosti 155. Nielen túto prílohu, ale celú publikáciu pokladám za prínos pre históriu. Čím ďalej budeme od spomínaného časového obdobia, tým je väčšia pravdepodobnosť, že by sa mohlo pozabudnúť na niektoré publikácie. Vďaka práci Ľubomíra Petríka sú však už pre históriu zdokumentované. Veď ide o vzácne diela, ktoré majú veľkú výpovednú hodnotu nielen o témach, ktorými sa zaoberajú, ale aj o dobe, v ktorej boli napísané. V 2. prílohe sú uvedené základné životopisné dáta 40-tich gréckokatolíckych kňazov – autorov, spoluautorov, zostavovateľov a prekladateľov publikácií a veľmi názorná je 3. príloha, v ktorej autor čitateľovi ponúka farebné grafické vyobrazenia rôznych rozdelení vo vzťahu k spracovanej téme.

Posolstvo recenzovanej monografie umocňuje skutočnosť, že autor vložil publikáciu do kontextu sláveného Roka kňazov a 20. výročia nežnej revolúcie. Je to naozaj originálny a hodnotný príspevok k Roku kňazov. Podľa autora publikácia *„chce byť prejavom úcty a obdivu voči gréckokatolíckym kňazom, ktorí dokázali svojím životom, utrpením a mnohí aj smrťou vernosť Bohu, Cirkvi, Svätému Otcovi a svojmu svedomiu"* (s. 6). Zároveň chce vzdať úctu a obdiv tým kňazom, *„ktorí po obnovení Gréckokato-*

[1] PETRÍK, Ľ.: *Knižné publikácie gréckokatolíckych kňazov na Slovensku 1968 – 2000.* Prešov : Petra, n. o., 2009. s. 61.

lickej cirkvi a hlavne po páde komunizmu nelenili a začali svojou publikačnou činnosťou dobiehať to, čo bolo toľké roky umelo hatené“ (s. 6). Chce byť aj prejavom vďaky Bohu za dar kňazstva a za dar slobody v našej krajine. Autor vybral teda jednu z mnohých skutočností zo života a účinkovania kňazov, ktorej sa venuje pomerne podrobne. *„Samozrejme, že kňazstvo nie je na prvom mieste o písaní a publikovaní kníh, ale ak sú kňazi, ktorí majú od Boha dar dať pútavo na papier dôležité skutočnosti, aj táto ich činnosť môže byť jednou z vynikajúcich foriem kňazskej služby“*, píše Ľ. Petrík (s. 7). Téma je jasne vsadená do učenia Katolíckej cirkvi a nielenže môže byť, ako sa autor nádeja v závere, ale skutočne je prínosom v oblasti poznávania vzťahov Gréckokatolíckej cirkvi a médií na prelome tisícročí.

RECENZIA
KOLEKTÍV AUTOROV: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku*. Prešov : GTF PU, 2009. 274 s. ISBN 978-80-555-0101-7.

MAREK PETRO
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Cirkev popri osobnom svedectve svojich členov ponúka osobitné inštitúcie, ktoré sa venujú rôznym činnostiam – sociálnym, charitatívnym, kultúrnym. Dôležitou inštitúciou v službe spoločnosti je aj cirkevná škola. Cirkev bola pri počiatku školstva ako takého. V minulosti bola totiž jedinou nositeľkou kultúry a vzdelanosti. Hlavnými šíriteľmi kultúrneho a náboženského života boli hlavne kňazi a rehoľníci. Ak chceme hľadať korene cirkevného gréckokatolíckeho školstva, musíme ísť ku koreňom, cez ktoré čerpali vodu z neviditeľných pramienkov všetci priekopníci cirkevného školstva.

Ambíciou riešiteľov vedeckého grantového projektu VEGA č. 1/4686/07, pod názvom *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku*, bolo analyzovať primárne tendencie historického vývoja cirkevného školstva v konfesionálnej, národnostnej, sociálnej, jazykovednej o spoločensko-kultúrnej oblasti.

Vedúcim riešiteľom daného projektu bol prof. ThDr. Peter Šturák, PhD., súčasný dekan Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. Význačnými riešiteľmi boli arcibiskup prof. ICDr. Cyril Vasiľ, PhD., súčasný sekretár Kongregácie pre Východné cirkvi v Ríme a ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., aktuálny arcibiskup prešovskej archieparchie a metropolita Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Ďalšími spoluriešiteľmi z domácej inštitúcie boli PhDr. Jaroslav Coranič, PhD., ThDr. Marcel Mojzeš, PhD., ThDr. Michal Hospodár, PhD., Mgr. Mária Poliaková, PhD. a ThDr. Jana Koprivňáková, PhD. Spoluriešiteľmi z iných inštitúcií boli PaedDr. Helena Galdunová, PhD., ThDr. PaedDr. Miroslav Janočko, PhD. a ks. Dr hab. Bogdan Węgrzyn. Títo riešitelia sú zároveň spoluautormi jednotlivých kapitol recenzovanej mono-

grafie. Okrem nich sa na spoluautorstve podieľali ThLic. Daniel Galajda, ThLic. Miroslav Šimko, ThLic. Peter Laca, Mgr. Ivana Halgašová a Mgr. Richard Lipták.

Personálne obsadenie riešiteľského a autorského kolektívu i ďalších spoluautorov je garanciou toho, že sa daný zámer podaril a jeho výstupy je možné študovať v recenzovanej monografii príspevkov. Recenzovaná monografia príspevkov pozostáva zo štyroch logicky usporiadaných kapitol, medzi ktorými je vyváženosť a vzájomná kompatibilita.

Prvá kapitola má názov *Z histórie školstva na území Slovenska*, kde sú preberané témy *Vzdelanosť Veľkej Moravy a jej odkaz v ranofeudálnom Uhorsku* a téma *Z dejín školstva v stredovekom a novovekom Uhorsku*.

Druhú kapitolu *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva v Mukačevskom a Prešovskom biskupstve do roku 1918*, tvoria štyri tematické okruhy: *Teologické vzdelávanie gréckokatolíckeho duchovenstva v Uhorsku do roku 1880*, *Gréckokatolícke cirkevné elementárne školstvo v Prešovskom biskupstve v rokoch 1818-1918*, *Teologické vzdelávanie gréckokatolíckeho duchovenstva v Prešovskom biskupstve v rokoch 1880-1918* a téma *Prešov – kultúrne stredisko Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku a osobnosti gréckokatolíckeho školstva*.

V tretej kapitole, ktorá má názov *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku v rokoch 1918-1989*, nachádzame témy: *Vzdelávacie a výchovné inštitúcie v Prešovskom gréckokatolíckom biskupstve v rokoch 1918-1945*, *Národnostná otázka v gréckokatolíckom cirkevnom školstve na Slovensku v rokoch 1918-1945* a tému *Vzdelávacie a výchovné inštitúcie v Prešovskom gréckokatolíckom biskupstve v rokoch 1945-1989*.

Posledná štvrtá kapitola pod názvom *Cirkevné gréckokatolícke školstvo na Slovensku v súčasnosti (po roku 1989)*, ponúka štyri témy: *Vybrané gréckokatolícke školské inštitúcie v Prešovskom arcibiskupstve po roku 1989*, *Cirkevné gréckokatolícke školstvo v Košickom biskupstve po roku 1989*, *Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach* a poslednú tému *Miesto cirkevného školstva v živote Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*.

Výchova a vzdelávanie človeka vždy bolo a bude exponovanou otázkou, ktorej sa musí každá spoločnosť s ohľadom na vyrastajúcu generáciu venovať čo najzodpovednejšie. Cieľom cirkevnej školskej edukácie je vychovať takého človeka, ktorý bude konať podľa Božích morálnych zásad pre prospech svoj, svojho blížneho i pre prospech spoločnosti.

Cirkev je Božia inštitúcia, ktorej poslaním je vychovávať v zmysle najvyššom. Kresťanská výchova je premyslené pôsobenie na dieťa, aby harmonicky rozvinulo všetky svoje somatické, in-

telektuálne, citové a sociálne schopnosti i transcendentálne predpoklady a mohlo docieliť svoj pozemský i večný cieľ.

Takáto charakteristika výchovy je typická pre cirkevné školy. Cirkevné gréckokatolícke školstvo má na našom území bohatú históriu, o čom svedčí i táto recenzovaná monografia príspevkov.

Všímajúc si dejinné súvislosti musíme uznať veľký vplyv cirkevných škôl v histórii vzdelanosti národa. Smutnou etapou v histórii cirkevného gréckokatolíckeho školstva bolo obdobie od rokov 1950 až 1989, kedy bola činnosť gréckokatolíckej cirkvi najprv zakázaná a neskôr značne obmedzená. V tomto období zaznamenávame stagnáciu cirkevného školstva.

Po roku 1989 zmenou legislatívnych zmien, zákonov o školstve, sústave základných a stredných škôl, boli dané do súladu právne predpisy štátu s medzinárodnými predpismi upravujúcimi ochranu ľudských práv a slobôd v oblasti výchovy a vzdelávania. Na základe týchto zmien aj Gréckokatolícka cirkev na Slovensku nadviazala na bohaté tradície cirkevného gréckokatolíckeho školstva a opätovne začala zriaďovať cirkevné školy za účelom vzdelávania a formovania svojich veriacich s ohľadom na posledný cieľ človeka.

Predkladaná monografia príspevkov môže byť výbornou pomôckou pre každého, kto výchovu a vzdelávanie – edukáciu, berie vážne a zodpovedne. Veď od nepamäti platí, že od kvality procesu výchovy závisí kvalita budúcej mravne zrelej ľudskej individuality – primárnym cieľom výchovy je zrelá ľudská osobnosť.

RECENZIA
PETRO, M. – ANDREJČÁKOVÁ, P.: *Čnosti*. Prešov : GTF PU, 2009. 94 s. ISBN 978-80-555-0105-5.

ŠTEFAN PALOČKO
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Koncom minulého roka vyšla publikácia s názvom Čnosti od autorov doc. ThDr. Mareka Petra, PhD. a Mgr. Petry Andrejčákovej. Autori si dali za cieľ upriamiť pozornosť na trvalé vlastnosti človeka, ktoré ho disponujú k vykonávaniu dobra rozličného druhu.

Východisko celého pojednania o čnostiach tvorí upozornenie na povinnosť človeka žiť morálnym životom, čo poznávame zo svedomia a z prirodzeného zákona. Nejde len o príležitostné alebo jednorazové konanie dobra, ale trvalý stav človeka, ktorý možno nazvať dobrým životom. Až takýto trvalý stav konania zodpovedá vyplneniu povinnosti vyplývajúcej z prirodzeného zákona.

Hneď v prvej kapitole nás tak autori vovádzajú do definície čnosti ako do trvalej dispozície človeka konať dobro. Stretávame sa tu s Aristotelovou definíciou, s definíciou Tomáša Akvinského, s Rahnerovým pohľadom i s vysvetlením Katechizmu Katolíckej cirkvi. K úvodnej časti patrí aj rozdelenie čností na prirodzené a nadprirodzené ako aj základná charakteristika čností. Prvú kapitolu zakončuje tradičné rozdelenie čností na teologálne a kardinálne a ďalšie čnosti tvoria dary Svätého Ducha, skutky telesného a duchovného milosrdenstva a napokon osem blahoslavenstiev.

Ťažisko práce tvorí rozobratie teologálnych čností – viery, nádeje a lásky.

Celá druhá kapitola je tak venovaná čnosti viery. Najprv sa stretávame s vysvetlením pojmu viery, ktoré je čerpané z rozličných dokumentov Cirkvi a zo Svätého písma. Následne je rozobratý subjekt a objekt viery. Ďalej nám autori poskytujú vlastnosti viery ako aj predpoklady a pohnútky tejto čnosti. Napokon dochádza k vysvetleniu samotného úkonu viery. Tým nás autori privádzajú k časti, v ktorej ukazujú miesto viery v praktickom ži-

vote kresťana. Do kapitoly o viere taktiež patrí poukázanie na hriechy proti tejto čnosti, ktoré sú tu vymenované a rozobrané.

Tretia kapitola je venovaná čnosti nádeje. Podobne ako v kapitole o viere sa tu stretávame najprv s pojmom nádeje a taktiež so subjektom a objektom tejto čnosti. Autori ďalej rozoberajú pohnútky a motívy nádeje a napokon jej vlastnosti. Časť o nádeji pokračuje poukázaním na miesto nádeje v praktickom kresťanskom živote a završuje ju rozobratie hriechov proti nádeji.

Štvrtá časť patrí teologálnej čnosti nazývanej láska. Podľa predošlej schémy je tu vysvetlený pojem lásky, subjekt a objekt tejto čnosti a napokon jej účinky a vlastnosti. V tejto časti je láska vyzdvihnutá ako stred kresťanskej morálky a je rozobraná zo strany vzťahu k Bohu, k sebe a k blížnym. Napokon sa tu opäť stretávame s hriechmi proti rozoberanej čnosti.

V posledne piatej časti sa stretávame so stručným vysvetlením kardinálnych čností. Každá čnosť je tu zadefinovaná a pri každej sa môžeme stretnúť s pridruženými čnosťami ale aj s neresťami, ktoré tvoria opak rozoberanej čnosti.

Už zo samotného predstavenia obsahu možno badať, že publikácia je zostavená prehľadne a systematicky. To uľahčuje jej zrozumiteľnosť a poskytuje možnosť dobrej sa v nej orientovať. Veľmi dobre sa hodí ako študijný materiál v odbore morálnej teológie, ale rovnako môže byť aj dobrou príručkou pre tých, ktorí chcú napredovať vo svojom praktickom kresťanskom živote. Pre kresťana usilujúceho sa o čo najdokonalejší život podľa Božej vôle je určite táto kniha istým nasmerovaním a povzbudením na jeho životnej ceste k Bohu.

Recenzia
LEŠKO, V. - PLAŠIENKOVÁ, Z. (eds.): *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*. Košice : FF UPJŠ, 2009. 304 s. ISBN 978-80-7097-768-2.

DUŠAN HRUŠKA
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Predkladaný filozofický zborník *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie* je prezentáciou výsledkov riešiteľského kolektívu výskumného projektu VEGA 1/0650/08 – *Heidegger a dejiny filozofie* (vedúci riešiteľského kolektívu Vladimír Leško). Výsledky boli prezentované na *II. medzinárodnej filozofickej konferencie*, ktorá sa uskutočnila v dňoch 5. – 7. novembra 2008 na akademickej pôde UPJŠ v Košiciach. Konferenciu pripravila Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v spolupráci so Slovenským filozofickým združením pri SAV v Bratislave.

Zborník je rozvrhnutý do troch základných častí. V prvej časti sú publikované príspevky, ktoré odzneli na konferencii a predstavujú rozhodujúcu obsahovú súčasť zborníka. V druhej časti zborníka sú publikované príhovory zo *slávnostnej inaugurácie* udeľovania čestného titulu *Doctor honoris causa* prof. Milanovi Sobotkovi a Dr. Teodorovi Münzovi. V tretej časti je publikovaním fotodokumentácie, v ktorej je zachytený slávnostný akademický akt udeľovania čestného titulu *Doctor honoris causa*.

Prvé dve štúdie sú napísané laureátmi titulu *Doctor honoris causa* Milanom Sobotkom a Teodorom Münzom. Milan Sobotka sa vo svojej štúdii venuje Kantovmu vzťahu k metafyzike. Štúdia ukazuje Kanta ako jedného z najvýznamnejších kritikov metafyziky, pričom ale hneď v úvode Sobotka nezabúda pripomenúť, že Kantova kritika nie je „bezhlavá“ v tej miere, v akej Kant ukazuje, že predmety starej metafyziky sú transcendentálne podmienené (nie sú teda svojvoľnou konštrukciou filozofie). Ich transcendentálne podmienenosť spočíva v štruktúre usudzovania – vyššia premisa má bezpodmienečnú platnosť. Funkciou ideí, ako Kant nazýva najvyššie entity metafyziky, je potom syntetizovať

naše poznanie. Metafyzické idei tak nie sú podľa *Kantovej transcendentálnej teórie regulatívneho poznania* pojmami skutočných vecí, nie sú pojmami (najvyšších) predmetov, ale sú fokusmi poznania, ktoré tvorí jednotu. Kantovu (kritickú, ale aj zmierlivú a rozumejúcu) pozíciu vo vzťahu k metafyzike potom Sobotka označuje ako *metakritiku metafyziky*. Z tejto pozície potom môžeme porozumieť Kantovmu riešeniu vzťahu teoretickej a praktickej filozofie tak, ako je formulované v *Kritike praktického rozumu*. Teodor Münz, ktorému, ako pripomínajú editori zborníka v úvode, vďačíme za slovenské preklady rozhodujúcich Kantoveých filozofických diel – *Kritiku čistého rozumu; Kritiku praktického rozumu; Prolegoména ku každej budúcej metafyzike, ktorá sa bude môcť nazývať vedou; K večnému mieru; Ideu ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* a *Domnelý začiatok ľudských dejín* svoju štúdiu v istom zmysle začína v mieste, v ktorom Sobotkova štúdia skončila (*Kritika praktického rozumu)* - Münz svoju pozornosť venuje primátu praktického rozumu pred teoretickým v mravnom konaní. Ak Kant v *Kritike čistého rozumu* hľadá odpoveď na otázku: Čo môžem vedieť?, a podáva v nej svoju teóriu poznania, svoju (kritiku) metafyziky, v *Kritike praktického rozumu* sa pýta toho istého rozumu: Čo mám robiť?, a podáva v nej svoju etiku. Kantovské nóvum v etike spočíva podľa Münza v tom, že Kant zdvihol latku mravných požiadaviek na človeka tak vysoko, ako nikto pred ním. Čistý rozum a čistá vôľa sú u Kanta jedno a to isté. Čistý rozum, obrátený do praktického života, kde nariaďuje ako sa máme správať, je čistá vôľa. Inú vôľu Kant neuznáva. Kant nechce čerpať mravnosť zvonku, z historicky podmieneného spoločenského života a jeho konkrétnych potrieb a záujmov, vždy zaťažených zmyslovosťou, ale len zvnútra. Nie však ani z nejakého mravného citu alebo zo súcitu, z ktorých sa vychádza už oddávna, ale len z čistého rozumu, vlastného podľa Kantovho presvedčenia všetkým ľuďom z pozície nadhistorickej a nemennej, ktorej hlasom je *kategorický imperatív*. Analýze *kategorického imperatívu* sa Münzova štúdia venuje podrobnejšie, zvlášť by som upozornil na Münzovu analýzu apriórneho rozmeru Kantovej etiky a (kritických) paralel Kantovej etiky vo vzťahu k problematike Boha. Czesław Głombik sa venuje predstaveniu detailnej (historickej) analýzy problému Husserlovej *prvej filozofie* - teda filozofie, ktorá by bola teoretickou a prísnou vedou s dosahom na posledné zdôvodnenia podstaty pojmových názorov uskutočňovaných v aktoch poznania. *Prvá filozofia* bola dôsledkom Husserlovho projektu fenomenológie, čistej fenomenológie, ktorá už nie je povýšená len na úroveň základnej filozofickej vedy, ale vedy dosahujúcej k *prvot-*

ným zdrojom, na úroveň samého *základu vied a filozofie*. Pri takto vymedzenom probléme sa Husserl musí nevyhnutne (problematicky) konfrontovať s Kantom, čo Glombik analyzuje zvlášť v neskorších novokantovských variáciách. Vladimír Leško sa vo svojej štúdii venuje vzťahu Heidegger – Kant prostredníctvom Heideggerovho vyrovnávania sa s Kantovou filozofiou zvlášť v reflektovaní problému metafyziky. Leitmotív Leškovej štúdie spočíva v historicko-filozofickej skutočnosti obrovského filozofického zápasu v prvých desaťročiach 20. storočia v Nemecku o Kantovo filozofické dedičstvo. Ako autor upozorňuje, práve tento problém je v našich domácich (československých) podmienkach veľmi málo predmetom vážnejšieho teoretického záujmu. Prostredníctvom odpovede na radikálne položenú otázku: *bol vôbec niekedy Heidegger skutočným fenomenológom?* sa potom Leško dostáva k formulovaniu problému Heideggerovej kritiky novokantovského chápania filozofie v tesnom spojení s Heideggerovou kritickou reflexiou Husserlovej fenomenológie. Pre porozumenie Heideggerovej *fenomenologickej* recepcii Kanta zvlášť zdôrazňuje modus operandi z predchádzajúcej Heideggerovej recepcie Aristotelovej filozofie. Štúdiu považujem za nosnú nielen z dôvodu jej rozsahu, ale zvlášť pre jej historicko – filozofický záber, ktorý detailne naznačuje hlavné problémy „trojice“ Kant – Husserl – Heidegger (teda precízne korešponduje s názvom celej konferencie), aj keď to robí (kriticky) z Heideggerovho zorného uhla pohľadu. Radosław Kuliniak sa venuje (v našich končinách) málo známemu sporu medzi Immanuelom Kantom a Christanom Garvem, ktorý mal nakoniec jeden z rozhodujúcich vplyvov na konečnú podobu Kantovej neskorej filozofie. Ide nielen o predstavenie odlišnej reflexie spoločensko – politickej problematiky, ale zvlášť o kritiku Garveho kritiky sporných problémov v Kantovom filozoficko-morálnom systéme. Andrzej J. Noras v istom zmysle vo svojej štúdii pokračuje v predchádzajúcom príspevku naznačenom rozvíjaní dobových reflexií Kantovej filozofie, snaží sa ale jednak o obšírnejšie ladené poňatie, a predmetom jeho záujmu je spor o metafyziku. Noras v zásade vidí prítomnosť Kanta v sporoch o metafyziku v 19. storočí len natoľko, nakoľko išlo o spor *o vec osebe*. Podľa Norasa skutočný spor o metafyziku tak, ako jej rozumel Kant, teda ako sporu o pochopenie jestvujúcna, sa začína až v 20. rokoch 20. storočia predovšetkým teoretickým úsilím Hartmanna a Heideggera. Stanislav Hubík vo svojom príspevku interpretuje Kantovu a Husserlovu filozofiu na podklade *gramatologických* analýz J. Derridu. Všíma si kľúčovú otázku *Kritiky čistého rozumu*: Ako sú možné syntetické súdy a priori? v jej matematickom rozmere, ktorý sa

ukazuje ako kľúčový rovnako pre Husserlovu filozofiu. V takto koncipovanom poli si všíma dve Husserlove požiadavky – pestovanie filozofie ako prísnej vedy, pre ktorú je dôležité vedieť, čím začína jej predmet, a Husserlova požiadavka akceptovania nového východiska filozofovania spočívajúceho v návrate *späť k veciam samým*. Filozofia sa tak ukazuje primárne ako text. Hubík teda umiestňuje Kantovu a Husserlovu filosofiu do neskoršieho filozofického kontextu, pričom ako na jednu z možností nového kontextuálneho nahliadnutia obidvoch filozofií sa sústredí na perspektívu *gramatológie*. Břetislav Horyna sa vo svojej štúdii venuje kritickej recepcii Heideggerovej (dez)intrpretácie kantovského transcendentálneho idealizmu, aby na jej podklade predstavil originálnosť „pôvodného" Kantovského zámeru vlastného rozpracovania metodológie metafyziky aj na podklade Kantovej korešpondencie s Johannom Heinrichom Lambertom. Jan Zouhar analyzuje problém času v Patočkových Máchovských štúdiách, čo znamená vnímať Patočkovu percepciu času u K. H. Máchu prostredníctvom, resp. v paralelách filozofického riešenia času Kantom, Husserlom a Heideggerom. Pavol Tholt naznačuje zhodu medzi Kantom a Husserlom v otázke prírodných vied v presvedčení, že vedy od chvíle, keď sa počiatkom novoveku v 17. storočí, vo vzťahu k filozofii osamostatnili, potrebovali od filozofie oživenie platónsko-aristotelovského ideálu, vďaka ktorému veda v pravom zmysle slova – najprv v podobe matematiky (geometrie) a neskôr ako prírodoveda – vznikla. Tholtova štúdia ukazuje, ako Kant interpretuje podstatu matematickej prírodovedy v kritickom porovnaní s interpretáciou Husserla. Peter Nezník sa vo svojom príspevku venuje problému metafyziky v koreláciách Kantovej a Leibnizovej filozofie s (kritickými) poznámkami zvlášť k Heideggerovej interpretácii Kanta. Dejinným rozmerom Kantovej a Husserlovej filozofie sa vo svojej štúdii zaoberá Milovan Ješič. Analyzuje a porovnáva Kantove úvahy o dejinách (v duchu hľadania *apriori*) a Husserlove úvahy o dejinách (problém času a časovosti; problém *prirodzeného sveta* a *intersubjektivity*). Na rozdiel od Kantovej koncepcie *filozofie dejín,* ktorá je integrálnou a neodmysliteľnou súčasťou jeho filozofovania ako celku, v ranej etape svojej tvorby Husserl odmieta chápať dejiny ako podstatný moment filozofického záujmu, aby v neskorej etape otázka dejín vystúpila výrazne do popredia jeho uvažovania. Konzekvenciám psychologizmu a formalizmu v logike u Kanta a Husserla sa vo svojom príspevku venuje Eugen Andreanský. Aj v poslednej štúdii zborníka sa Štefan Jusko venuje frekventovanej Heideggerovej interpretácii Kantovej filozofie, tento krát ale z pozície *transcen-*

dentálnej estetiky. Zaujíma ho zvlášť problém času, ktorý vymedzuje najskôr v Kantovskom pochopení, aby sa v ďalšom texte zameral na postup a vyústenie Heideggerovej interpretácie Kantovho vymedzenia času.

V druhej časti zborníka môže čitateľ nájsť slávnostné príhovory dvoch výnimočných osobností pôsobiacich v oblasti *dejín filozofie* v Čechách a na Slovensku prof. Milana Sobotku a Dr. Teodora Münza. Je viac ako symbolické, že slovenský preklad Kantovej *Kritiky čistého rozumu* urobil T. Münz a pre slovenského čitateľa úvodnú štúdiu napísal M. Sobotka. Aj z týchto dôvodov je pochopiteľné, že príhovory zo *slávnostného zavŕšenia konferencie* sa jej zostavovatelia rozhodli publikovať.

Za milú a neoddeliteľnú súčasť zborníka považujem aj publikovanie fotodokumentácie, v ktorej je zachytený slávnostný akademický akt udeľovania čestného titulu *Doctor honoris causa*.

Predkladaný zborník teda nie je *iba* súborom štúdií. Nakoniec, tak ako spomínajú v úvode jeho editori, Kantov *filozofický odkaz* je neustále živým, provokujúcim filozofickým dedičstvom, ktoré si vyžaduje stálu historicko-filozofickú pozornosť. Kant totiž nebol a nie je filozofom *minulosti*. Všetko podstatné, čo sa zrealizovalo vo filozofii 19. a 20. storočia, uskutočnilo sa vo viac či menej kriticko-pozitívnej reakcii na jeho filozofické výkony. Myslím si, že filozofický zborník *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie* je toho dobrým dôkazom.

Recenzia
NEMEC, R.: *Náčrt Whiteheadovej procesuálnej filozofie*. Trnava : Dobrá kniha, 2009. 184 s. ISBN: 978-80-7141-644-9

MICHAL CHABADA

Na Slovensku sa téma procesuálnej filozofie, teda filozofia A. N. Whiteheada veľmi nerozvíja. Preto treba privítať každý publikačný počin, ktorý sa pokúsi o sprostredkovanie filozofie tohto významného mysliteľa.

Autor sa stavia k tejto problematike v piatich kapitolách, no priblížime ich len tématicky. Whitehead vo svojich dielach, predovšetkým v diele *Process and Reality*, načrtáva novú metafyziku – metafyziku, ktorá musí svoje korene nájsť a stavať vo výdobytkoch novej vedy – fyziky a matematiky dvadsiateho storočia. Preto sa Nemec na začiatku prezentácie Whiteheadovej metafyziky zastavuje pri antických metafyzických predpokladoch a inšpiráciách. Predstavuje základné pojmy procesuálnej metafyziky, ako sú: kreatívnosť a procesuálnosť, ktoré sú chápané ako základné kategórie všetkého. Ďalej autor uvádza aj kategóriu večných objektov, ktoré spĺňajú vo Whiteheadovej filozofii úlohu „pravzorov" a „ideálov". Tie sú určujúce pre momentálny proces a dianie všetkých entít, sú „zákonitosťou" a pravidlom, v súlade s ktorým sa všetko deje.

Tieto základné predpoklady rozvíja Nemec aj v ďalšej kapitole, v ktorej sa dotýka Whiteheadovej teórie poznania. Ide predovšetkým o dôležitosť modov poznania. Whitehead rozlišuje kauzálnu pôsobnosť a prezenčnú bezprostrednosť. Tou prvou si nepriamo spájame jednotlivé vnemy do súvislostí, druhou vnímame svet aktuálne ako fenomén. Oba mody sú dôležité pre vyjadrenie spôsobu nášho chápania, ktorým je naša radikálna symbolizácia. Whitehead ju nazýva symbolickou referenciou, ktorá je dôležitá predovšetkým z hľadiska vnemov, aké si vo všednom, každodennom živote charakterizujeme A z toho vyplýva, že všetky naše vnemy nie sú „číre", jasné a rozlíšené, lež podľa Whiteheada interpretačné a vystihujú realitu pod spôsobom symbo-

lizácie. Symbolizácia nie je nikdy definitívna, ale ostáva znovu otvorená pre slobodnú možnosť vzdialiť sa od plnej aktuálnosti recipovaného sveta (a tým aj od jeho pravdivosti). Whitehead v tejto súvislosti podľa Nemca hovorí, že sústredenosť na predmet nášho vnímania je motivovaná inými perspektívami, než si myslíme a zaváži v nej viac aspekt nášho záujmu, než to, či vnímame pravdivo. Čo je teda skutočne dôležité, je spôsob, ako a čo zaujme, pritiahne našu pozornosť, a nie spôsob nášho pravdivého vnímania.

V poslednej kapitole autor aplikuje tieto Whiteheadove poznatky na rovinu náboženstva. V tejto sfére boli už oddávna známe rôzne „evolučné" pohľady na náboženstvo a otázku Boha. Whitehead priznáva náboženstvu určitý edukačný charakter, lebo má pre človeka podobný význam ako kultúra, vzdelanie, pozdvihuje ľudského ducha ako umenie. Zároveň však otázka božstva stále otvára novú dimenziu, ktorým je procesuálny rozmer a ten Whitehead aplikuje aj na Božiu prirodzenosť. V Bohu musí byť aj jeho stála, aj „relatívna" rovina, ktorou sa upiera k svetu a stará o neho. Boh podľa neho nemôže byť nadsvetovou, statickou veličinou, ktorá sa k svetu neobracia a sa oň ani nezaujíma. V tomto zmysle ako prvý rozvinul Whiteheadove myšlienky Ch. Hartshorne, ktorým sa na niekoľkých stranách autor tiež zaoberá spolu v spojitosti s Hartshornovou obmenou známeho ontologického argumentu.

Nemcova publikácia ponúka neľahký a neraz komplikovaný úvod do Whiteheadovej filozofie, ktorý podľa niektorých autorov, napr. Guattariho, predstavuje najprepracovanejší metafyzický systém v dvadsiatom storočí. S vysokým stupňom pravdepodobnsti môžeme povedať, že sa realita sa akémukoľvek systematizovaniu prieči a že aj v tých najprepracovanejších myšlienkových konštrukciách sa len hmlisto dotýkame toho, čo chápeme pod výrazom realita. Preto recenzovanú prácu môžeme pokladať skôr za výzvu a stupeň či návrh pre ďalší výskum a bádania v oblasti procesuálnej filozofie na Slovensku.

RECENZIA
LIPOVETSKY, G.: *Éra prázdnoty – Úvahy o současném individualismu*. Praha : PROSTOR, 2008. 357 s. ISBN 978-80-7260-190-5.

RADOVAN ŠOLTÉS
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Na náš knižný trh sa dostal český preklad knihy súčasného francúzskeho mysliteľa a filozofa Gillessa Lipovetského pod názvom *„Éra prázdnoty – Úvahy o současném individualismu“*. Gilles Lipovetsky (1944) je profesorom filozofie na univerzite v Grenobli. Vo svojich štúdiách sa zaoberá predovšetkým sociálnym rozmerom ľudského života v kontexte postmodernej doby druhej polovice 20. storočia. Snaží sa poukázať na problémy a riziká súčasného postomderného myslenia, ako aj na nové podnety, ktoré postmoderna prináša, pričom pojem postmoderny zahŕňa filozofický kontext.

Recenzovaná kniha sa zaoberá pohľadom na problém individualizmu v rozličných oblastiach ľudského života v súčasnej spoločnosti, čím dostáva epistemologicko-etický rozmer. V šiestich kapitolách sa autor pokúša poodhaliť povahu *otrasov*, ktoré zasahujú dnešnú masovú a konzumnú spoločnosť a poukazuje na vznik novej formy socializácie, ktorú by sme mohli označiť ako *individualistickú*.

Prvá kapitola pod názvom *„Zvádzanie dvadsaťštyrihodín denne“* poukazuje na problém hedonistickej a konzumnej vlny, ktorá sa stala normotvorným aspektom života spoločnosti. Pod *zvádzaním* Lipovetsky predstavuje rozličné formy individualizácie a spoločenskej izolácie na rozdiel od modernistického spôsobu myslenia, ktoré sa prejavujú vo fenoméne „samoobsluhy“, nezávislosti, súkromníctva. Tieto fenomény ovplyvnili ako súkromný, tak aj verejný – politický život.

Druhá kapitola nesie názov *„Číra ľahostajnosť“* a predstavuje apatiu postmodernej prázdnoty, ktorá je dôsledkom hodnotového vyprázdnenia, či už od metafyzických, ako aj spoločenských ideálov. „*Boh je mŕtvy*...*,* ale *všetkým je to fuk*.“, píše Lipovetsky. Tieto postoje so sebou prinášajú dôsledky, ktoré sa prejavujú napríklad v paradoxe vyhľadávania samoty a zároveň depresie, ktorá túto želanú samotu sprevádza.

Chceme byť sami a zároveň nedokážeme byť sami zo sebou.

Spomenuté postoje vytvárajú narcistickú kultúru, ktorá má charakter ako individuálnej, tak aj kolektívnej formy. Práve tretia kapitola pod názvom *„Narcis alebo stratégia prázdnoty“* charakterizuje dnešnú dobu ako prostredie zdôrazňujúce kult vlastného *Ja*, ktoré sa stáva centrom záujmu jednotlivca. Ciele presahujúce vlastné ego sa rozplývajú v „relatívnej“ hmle. Narcis však nepredstavuje výlučne neviazanú oddanosť egoistickým radovánkam, ako skôr istú formu *apatie* voči tomu, čo jednotlivca presahuje.

Štvrtá kapitola *„Modernizmus a postmodernizmus“* analyzuje pojem moderny a postmoderny z historického, ekonomického a spoločensko-etického hľadiska. Poukazuje na tradičné, ale aj nové prístupy a pohľady, ktoré predstavuje postmoderné myslenie oproti moderne, ako aj na limity, ktoré otvárajú otázky o smerovaní spoločnosti a kultúry. Ide predovšetkým o analýzu cez prizmu fenoménu konzumizmu, umenia, politického záujmu a angažovanosti.

V predposlednej kapitole pod názvom *„Zábavná spoločnosť“* Lipovetsky rozoberá fenomén zábavy a humoru, ktorý sa dostáva na rozličné úrovne spoločenského života. Historickou analýzou rozličných kultúrnych predstavení prichádza k dnešnému hrdinovi, ktorého by mohla zobraziť postava *Jamesa Bonda*; hrdinu, ktorý ani seba ani skutočnosť *neberie vážne* a je za všetkých okolností nad vecou. Zábava takto oberá vážnu životnú situáciu o vážnosť. Táto irónia vážnosti sa prejavuje napríklad vo fenoméne opotrebovanosti v móde, v reklame ale i v násilnom pretvarovaní sa, pretože dnes síce už nie je nevhodné dávať najavo svoje problémy, ale len vo forme nadhľadu a nezainteresovanosti - *humorne*.

Posledná kapitola *„Primitívne násilie a moderné násilie“* predstavuje historický exkurz o chápaní násilia v primitívnych kultúrach spojeného s cťou a pomstou. Civilizačný proces spôsobil potlačenie týchto agresívnych pudov a zaistil ochranu štátom, ktorý má na to patričnú moc. Lipovetsky však aj v tomto fenoméne vidí prejav individualizácie v zmysle vzťahu k veciam, ktoré sa stávajú novou hodnotou vyžadujúcou si ochranu, ako aj kvôli tomu, že druhý človek je rovnako vnímaný ako súčasť zvecneného sveta a teda je pozbavený svojej podstaty, čím prestáva byť zaujímavý i pre násilie. Násilie sa podľa Lipovetského totiž najviac prejavuje vo vzťahoch, ktoré sa *nezakladajú* na ľahostajnosti. Na druhej strane sa paradoxne rodí násilie, ktoré vyrastá z ľahostajnosti, keď sme svedkami trestných činov za bieleho dňa v centrách miest. Rozpustením podstaty osobnosti sa uvolnilo násilie, ktoré je o to drsnejšie, že je beznádejné a nezmyselné.

Éra prázdnoty teda predstavuje situáciu človeka v postmodernej spoločnosti, v ktorej sa objavili nové hodnoty, ktoré zmenili etický diskurz, spôsob života, vzťah k súkromným veciam i verejným inštitúciám. Individualizácia zasahuje rovinu spoločenskú, kultúrnu aj náboženskú. Ľudia ani tak nie sú ateistami, ako si skôr z náboženstva vyberajú to, čo sami považujú za dôležité. Ideály sa neodstránili, ale každý si ich prispôsobuje na vlastnú mieru. Kríza postomderného človeka je preto súčasne krízou metafyzickou a krízou obetavosti. V tomto zmysle je dielo Gillesa Lipovetského veľmi aktuálne.

RECENZIA

ZUBKO, P.: *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia I*. Ružomberok : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2009. 179 s. ISBN 978-80-8084-465-3.

ZUBKO, P.: *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia II*. Košice : Vienala, 2009. 151 s. ISBN 978-80-89232-81-9.

RICHARD LIPTÁK
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Medzi historikov, ktorý aj v roku 2009 viditeľne upozornili publikačnou činnosťou na svoju bádateľskú prácu patrí košický cirkevný historik a pedagóg Peter Zubko. V krátkom časovom slede vydal dve publikácie s rovnakým názvom *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia*, pričom druhá práca je bezprostredným pokračovaním a doplnením prvej. Obe sú výstupom z grantu Ministerstva školstva SR „Potridentská teologická starostlivosť Katolíckej cirkvi o veriacich v Above, Šariši a Zemplíne".

Prvý zväzok vysvetľuje a predstavuje pramene k dejinám gréckokatolíkov obývajúcich priestory prevažne východného Slovenska, ale zároveň aj časti dnešného severovýchodného Maďarska, Zakarpatskej oblasti dnešnej Ukrajiny a čiastočne aj Rumunska. Arcibiskupský archív v Košiciach poskytol autorovi množstvo informácií o katolíkoch východného obradu, ktoré sa mu podarilo chronologicky aj tematicky ujednotiť. Práca stojí na prameňoch latinskej jágerskej a košickej proveniencie, čo jej dáva, keďže sa orientuje na veriacich byzantského obradu, nový obohacujúci rozmer. Je rozdelená do šiestich kapitol. Prvá nosná časť sa venuje dokumentom z deviatich zasadaní, na ktorých východní duchovní podpísali text Zamočského vyznania. Uvádza súpis všetkých mien, signatárov dohody. Druhá kapitola, hoci je rozsahom najmenšia, podáva

cenný výpočet uniatských farností, kvality kostolov a výbavu farárov oblasti severného Zemplína. Tretia časť s podobnou štruktúrou ako predchádzajúca, je zameraná na súpisy Šarišských a Zemplínskych farností z roku 1746. Súpisy z roku 1746 boli pre autora nosným prameňom aj v nasledujúcej kapitole, ktorej názov *Drevené a murované cerkvi 18. storočia* pevne ohraničuje a zároveň vystihuje jej obsah. Významným tematickým okruhom publikácie je slávenie sviatkov gréckokatolíkmi na spoločnom území s katolíkmi západného obradu. Čitateľ musí súhlasiť s Petrom Zubkom, že informácie v nej *„sú vzácnym prameňom nielen pre dejiny liturgie, ale aj pre dejiny nositeľov gréckokatolíckeho obradu“.*[1] Posledný a úplný prehľad o gréckokatolíkoch pred vznikom prešovského biskupstva podaný podrobným súpisom farností aj s ich kvalitami, je obsahom záverečnej časti prvého dielu „práce z archívu“.

Druhá publikácia, či presnejšie druhá časť publikácie *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia* je pokračovaním prvej, a v ideálnych podmienkach by autor zaiste oba diely spojil do jednej monografie. Jej obsahom je všetkých 480 gréckokatolíckych lokalít Šariša, Zemplína, Abova a Užskej stolice, ako boli evidované v záznamoch jágerských biskupov. Autor systematicky spracoval obdobie i región a v abecednom poradí priblížil život gréckokatolíckych veriacich v 18-om a začiatkom 19-eho storočia. Súčasťou a treba povedať že veľmi cennou pomôckou tejto štúdie je mobilná záložka s vysvetlivkami k heslám v publikácii, ktorá čitateľovi umožňuje ľahké vyhľadávanie požadovaných informácií.

Nie často, ba môžeme povedať skôr výnimočne sa vedeckej či laickej verejnosti dostáva do rúk dielo takého charakteru, ako v prípade dvojdielnej publikácie cirkevného historika Petra Zubka s názvom *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia*. Ako prvá aj druha časť publikovanej práce dokladujú osobný vzťah autora ku katolíkom východného obradu žijúcim v oblasti Šariša, Zemplína, Abova, na východnom Slovensku ako aj v dnešnom Maďarsku. Zároveň sú svedkom spriaznenosti historika a Arcibiskupského archívu v Košiciach, v ktorom bolo treba bádaním stráviť mnoho času. Využitím prekladateľských schopností a geografickej metódy pri porovnávaní názvov obcí a máp, schopnosti autora predložiť nové poznatky cestou nekomplikovanou, Peter Zubko predkladá hodnotný výsledok, ktorý sa v najbližšej budúcnosti bezpochyby stane dôležitou pomôckou pri vedeckom objasňovaní našej národnej histórie.

[1] ZUBKO, P.: *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia I.* Ružomberok : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2009. s. 85.

Recenzia
McLeod, H.: Náboženství *a lidé západní Evropy (1789-1989)*. Brno : CDK, 2007. 215 s. ISBN 978-80-7325-124-6.

MARCINKOVA

Náboženstvo bolo a neustále je neoddeliteľnou súčasťou ľudskej spoločnosti. Veľká francúzska revolúcia začala epochu sekularizácie, ktorá preťala niekoľko sto rokov trvajúce puto medzi štátom a náboženstvom. Následne sa celé 19. storočie nieslo v znamení postupného odcudzovania sa oficiálnym cirkvám a namiesto spoločenskej jednoty sa náboženstvo stávalo prvkom osobitej jednoty špecifických spoločenstiev či tried spoločnosti. Postupne sa vytvorila spletitá sieť náboženských skupín, hnutí a siekt, ktorá poznačila nielen 19. ale aj 20. storočie. V dôsledku zložitosti tohto vývoja je každé jeho vysvetlenie či zmapovanie viac ako vítané.

V roku 2007 Centrum pre štúdium demokracie a kultúry v rámci svojej edície Dejiny a kultúra vydalo publikáciu pod názvom *Náboženství a lidé západní Europy (1789-1989),* ktorej autorom je anglický historik Hugh McLeod. Odborná verejnosť má možnosť oboznámiť sa s prácou uznávaného odborníka cirkevných dejín, ktorý svoj výskum zameral predovšetkým na problematiku vzťahu moderných dejín k náboženským fenoménom v rámci Západnej Európy a výsledky svojho výskumu prezentoval napríklad v prácach *Class and religion in the late Victorian city v* roku 1974 či *Secularisation in Western Europe 1848 - 1914* v roku 2000.

Náležite spracovať všetky oblasti náboženských dejín Západnej Európy vo vymedzenom období je veľmi náročná a do určitej miery aj nemožná úloha, čo si zreteľne uvedomuje aj autor tejto publikácie. Opierajúc sa výlučne o práce anglickej, francúzskej a nemeckej proveniencie, autor prezentuje rôzne podoby náboženstva predovšetkým v Anglicku, Francúzsku a Nemecku. V publikácii sa však nájdu príklady z a porovnania s inými krajinami ako napr. Taliansko, Škótsko, Holandsko, Škandinávske

krajiny, Írsko, Španielsko či Belgicko. Autor rovnako uplatnil selektívny prístup v súvislosti s celkovým prístupom práce. Zameral sa hlavne na úlohu, ktorú plnili oficiálne cirkvi a iné náboženské hnutia v živote rôznych spoločenských vrstiev, s dôrazom na robotnícku a mestskú strednú triedu a na to, ako pôsobenie urbanizácie, industrializácie či demokratizácie spoločnosti menilo sociálnu úlohu náboženstva.

Publikácia je rozčlenená do 8 kapitol. V prvej kapitole nazvanej Revoluce sa autor venuje revolúcii vo Francúzsku, ktorá začala „tradíciu" spojenia akéhokoľvek spochybnenia existujúceho politického a spoločenského poriadku a útoku na moc a vplyv oficiálnej cirkvi. V úvode kapitoly sa sústreďuje predovšetkým na prvé roky revolúcie vo Francúzsku a neúspešnú snahu o modernizáciu cirkvi. Zároveň prezentuje situáciu, v ktorej sa Francúzsko ocitlo po prijatí občianskej ústave duchovných. Náboženskú polarizáciu francúzskej spoločnosti približuje na príklade postojov dvoch miest - Mauges a Saumur – k revolúcii. V závere prvej kapitoly autor stručne približuje náboženskú situáciu v ostatných krajinách (predovšetkým v Anglicku, Nemecku, Holandsku a Írsku) na konci 18. a začiatku 19. storočia.

V prvej časti druhej kapitoly s názvom Sociálni propast objasňuje ako sa v dôsledku hospodárskych zmien rozšírila priepasť medzi bohatými a chudobnými. V ďalšej časti analyzuje vzťah mužov a žien k cirkvi v danom období. Aj napriek tomu, že ženy vždy boli nábožensky viac angažované ako muži, vychádzajúc z osobných výpovedí a štatistických údajov poukazuje na fakt, že devätnáste storočie túto priepasť medzi pohlaviami v tomto ohľade výrazne prehĺbilo.

V tretej kapitole autor prehľadne mapuje situáciu, ktorá nastala po zániku náboženskej jednoty spoločností v Západnej Európe. Je nazvaná Tri druhy náboženstva. Autor v tejto kapitole prezentuje tri základné typy náboženských hnutí - protestantské sektárstvo, náboženstvo ľudskosti a ultramontánny katolicizmus, ktoré sledovali náboženskú obrodu spoločnosti. V súvislosti s prvou skupinou sa autor zmieňuje napr. o metodistickom hnutí v Anglicku či hnutí Réveil vo Francúzsku. Medzi náboženstvá ľudskosti v tejto kapitole autor zaradil slobodomurárstvo, ktoré prekvitalo predovšetkým vo Francúzsku či pozitivizmus, ktorý bol kladne prijatý najmä vo Francúzsku a Španielsku. Prekvapivo je do tejto skupiny zaradený aj socializmus.

Štvrtá kapitola je nazvaná Venkov. Ako vyplýva z názvu, autor približuje situáciu a postavenie oficiálnych cirkví na vidieku. Poukazuje na fakt, že spoločenské a hospodárske zmeny devätnásteho storočia a ich drvivý dopad na vidiecke obyvateľstvo viedli v prípadoch niektorých oblastí krajín Západnej Európy k silnejším prejavom lojality

voči cirkvi ako kedykoľvek predtým. Na druhej strane sa však vo väčšej miere prejavila opačná tendencia, odcudzovanie sa vidieckeho obyvateľstva, ktorú opisuje v ďalšej časti tejto kapitoly.

Neustály prílev novej pracovnej sily z vidieka do miest zásadným spôsobom menil charakter miest. Podmienky života v nich vytvárali nové a nové problémy. V štvrtej kapitole s názvom Urbanizace autor prezentuje tri najmarkantnejšie problémy mestských oblastí a poukazuje na to, akú úlohu na ich riešení zohralo náboženstvo. V prvej časti autor opisuje ako Cirkev pomáhala prisťahovalcom so zachovaní vlastnej identity, ako podnecovala ich vzájomnú podporu či ako v robotníckych spoločnostiach ustanovovala určitý typ mravného poriadku v období chaosu, a v neposlednej miere poskytovala ochranu pred nebezpečenstvom okolitého prostredia. V ďalšej časti kapitoly autor následne poukazuje na negatívny dopad urbanizácie a industrializácie, ktoré oslabovali vplyv náboženstva okrem iného aj tým, že v mestách vytvárali podmienky, v ktorých množstvo novo založených inštitúcií preberalo funkcie, ktoré predtým plnila cirkev.

Šiesta a siedma kapitola mapujú vzťah dvoch spoločenských vrstiev k náboženstvu v priebehu skúmaného obdobia. Ide konkrétne o strednú mestskú triedu a robotnícku triedu. V súvislosti s mestskou strednou triedou opisuje niekoľko faktorov, ktoré sa podieľali na kolísaní náklonnosti tejto spoločenskej vrstvy k cirkvi. Poukazuje na fakt, že náboženské prepojenie robotníkov s cirkvou bolo najsilnejšie u prvej generácie prisťahovalcov. Nasledujúce generácie sa postupne odvracali od cirkvi, okrem iného aj v dôsledku šíriacich sa myšlienok socializmu.

Posledná ôsma kapitola je nazvaná Rozdrobení. V úvode kapitoly autor opisuje dve základné línie vývoja vzťahu k náboženstvu po druhej svetovej vojne. Na jednej strane je to návrat k viere, predovšetkým ku katolíckej, na strane druhej náboženské prenasledovanie veriacich. Autor ďalej poukazuje na to, že od 60-tých rokov charakterizuje európsku spoločnosť narastajúca nábožneská rozmanitosť spôsobená okrem iného aj stúpajúcim počtom prisťahovalcov z krajín mimo Európy. Popri „tradičných“ náboženstvách sa v Európe objavuje hinduizmus či budhizmus, ale aj nové smery ako je napr. scientologická cirkev a hnutie „New age“. Zároveň poukazuje na fakt, že v uvedenom období vo výraznej miere narastá počet obyvateľov, ktorí sa označovali „bez náboženského vyznania“. V závere kapitoly autor zdôrazňuje, že aj napriek zaradeniu náboženstva v 20. storočí čisto do súkromnej sféry, to neprestáva zohrávať dôležitú verejnú úlohu a cirkvi sa angažujú napríklad v oblasti vzdelávania či sociálnej starostlivosti.

Publikácia okrem úvodu a hlavných kapitol obsahuje aj poznámkový aparát a menný register. Súčasťou práce sú ďalej aj dva dodatky, ktoré prinášajú prehľad o percentuálnom zastúpení jednotlivých náboženstiev v krajinách Európy. Okrem toho súčasťou publikácie je aj ďalšia literatúra, ktorá ponúka zoznam prác publikovaných k téme každej kapitoly prevažne v anglickom jazyku a umožňuje tak odbornej verejnosti získať ďalšie informácie o skúmanej problematike.

Publikácia *Náboženství a lidé západní Europy (1789-1989)* svojím komplexným a priehľadným spracovaním umožňuje odbornej verejnosti ľahko sa zorientovať v skúmanej problematike.

ADRESÁR AUTOROV
ADDRESSES OF AUTHORS

doc. Dr Ubaldo COMITE
Università della Calabria,
Facoltà di Economia,
Ponte Pietro Bucci
87036 Arcavacata di Rende (CS)
ubaldo.comite@unical.it

Ks. dr Aleksy KOWALSKI
Instytut Teologiczny w Częstochowie

Anton RUS
Università Babes-Bolyai,
Facoltà di Teologia
Greco-Cattolica,
Blaj (Romania)

Mgr. Marián AMBRÓZY, PhD.
Gymnázium Pavla Ušáka Olivu, Poprad

PaedDr. Eduard BEKE

Mgr. Erika BRODŇANSKÁ, PhD.
Prešovská univerzita, Filozofická fakulta,
Inštitút románskych a klasických filológií
brodnan@unipo.sk

ThDr. Ján ĎURICA SJ, PhD.
Trnavská univerzita, Teologická fakulta
Katedra pastorálnej teológie, liturgiky a kánonického práva
jan.durica@tftu.sk

prof. ThDr. Mgr. Helena HREHOVÁ, PhD.
Trnavská univerzita
Katedra etiky a morálnej filozofie

Daniel Atanáz MANDZÁK, CSsR

prof. ThDr. Ján ZOZUĽÁK, PhD.
Prešovská univerzita,
Pravoslávna bohoslavecká fakulta

prof. ThDr. Vojtech BOHÁČ, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
bohacvoj @unipo.sk

doc. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
pdancak@unipo.sk

doc. ThDr. PaedDr. Andrej SLODIČKA, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
andrejslg@unipo.sk

doc. ThDr. Marek PETRO, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
mpetro@unipo.sk

JCDr. František ČITBAJ, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
fcitbaj@unipo.sk

PhDr. ThDr. Daniel SLIVKA, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
dany@unipo.sk

ThDr. Peter BORZA, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
borza@grkatpo.sk

ThDr. Štefan PALOČKO, PhD. *98*
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta, *111*
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
spalocko@unipo.sk

ThDr. PaedDr. Monika SLODIČKOVÁ, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
monos@unipo.sk

Mária ZORVANOVÁ

Mgr. Petra ANDREJČÁKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
pandrejcakova@unipo.sk

Mgr. Ivana HALGAŠOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
ikovalova@unipo.sk

Mgr. Matúš DEMETER
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
mdemeter@unipo.sk

ThLic. Peter LACA
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
peter.laca@post.sk

Mgr. Oľga FEJERČÁKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
ofejercakova@unipo.sk

Mgr. Tomáš PEŠEK
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
tpesek@unipo.sk

Mgr. Katarína HARDOŇOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
katarina.hardonova@centrum.sk

Marek BALABAS
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
hruska@unipo.sk

Michal CHABADA
Univerzita Komenského,
Filozofická fakulta

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
rsoltes@unipo.sk

Mgr. Richard LIPTÁK
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
rliptak@unipo.sk