



ACTA theologica et religionistica

ročník

10

Internetový recenzovaný časopis doktorandov
GRÉCKOKATOLICKEJ TEOLOGICKEJ FAKULTY
Prešovskej univerzity v Prešove

1/2021



ACTA THEOLOGICA ET RELIGIONISTICA 1/2021

INTERNETOVÝ RECENZOVANÝ ČASOPIS DOKTORANDOV GTF PU V
PREŠOVE

PEER REVIEWED E-JOURNAL OF DOCTORAL STUDENTS OF GTF PU IN
PREŠOV

REDAKČNÁ RADA

Predseda: Mons. prof. ThDr. PETER ŠTURÁK, PhD. (*Prešovská univerzita v Prešove, Prešov*)

Podpredsedovia: Dr.h.c. prof. PhDr. PAVOL DANCÁK, PhD. (*Prešovská univerzita v Prešove, Prešov*), prof. ThDr. PaedDr. Ing. GABRIEL PAĽA, PhD. (*Prešovská univerzita v Prešove, Prešov*), doc.ThDr. MÁRIA KARDIS, PhD. (*Prešovská univerzita v Prešove, Prešov*), Mgr. MAREK FATĽA (*Prešovská univerzita v Prešove, Prešov*)

Členovia

doc. ThDr. MAREK PETRO, PhD. (*Prešovská univerzita v Prešove, Prešov*), doc. PhDr. JAROSLAV CORANIČ, PhD. (*Prešovská univerzita v Prešove, Prešov*), dr MONIKA GWÓŹDŹ (*Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice*), ThLic. PETER NÁKAČKA (*Katolícka univerzita v Ružomberku*), mgr MARIA MISIK (*Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice*), Mgr. MAREK FATĽA (*Prešovská univerzita v Prešove, Prešov*), Mgr. ĽUBICA LENARTOVÁ (*Prešovská univerzita v Prešove, Prešov*)

Redakcia

Šéfredaktor: Mgr. MAREK FATĽA (*Prešovská univerzita v Prešove, Prešov*)

Výkonný redaktor: Mgr. ĽUBICA LENARTOVÁ (*Prešovská univerzita v Prešove, Prešov*)

Vedeckí redaktori: Mons. prof. ThDr. PETER ŠTURÁK, PhD. (*Prešovská univerzita v Prešove, Prešov*), Ph.D. Dr.h.c. prof. PhDr. PAVOL DANCÁK, PhD. (*Prešovská univerzita v Prešove, Prešov*), prof. ThDr. PaedDr. Ing. GABRIEL PAĽA, PhD. (*Prešovská univerzita v Prešove, Prešov*), doc. ThDr. MÁRIA KARDIS, PhD. (*Prešovská univerzita v Prešove, Prešov*)

© Internetový časopis Acta theologica et religionistica vydáva Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Prešov 2021

ISSN 1338-7251

EDITORIAL BOARD

Chairman: Mons. prof. ThDr. PETER ŠTURÁK, PhD. (*University of Prešov in Prešov, Prešov*)

Vice-chairmans: Dr.h.c. prof. PhDr. PAVOL DANCÁK, PhD. (*University of Prešov in Prešov, Prešov*), prof. ThDr. PaedDr. Ing. GABRIEL PAĽA, PhD. (*University of Prešov in Prešov, Prešov*), doc.ThDr. MÁRIA KARDIS, PhD. (*University of Prešov in Prešov, Prešov*), Mgr. MAREK FATĽA (*University of Prešov in Prešov, Prešov*)

Members

doc. ThDr. MAREK PETRO, PhD. (*University of Prešov in Prešov, Prešov*), doc. PhDr. JAROSLAV CORANIČ, PhD. (*University of Prešov in Prešov, Prešov*), dr MONIKA GWÓŹDŹ (*Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice*), ThLic. PETER NÁKAČKA (*Katolícka univerzita v Ružomberku*), mgr MARIA MISIK (*Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice*), Mgr. MAREK FATĽA (*University of Prešov in Prešov, Prešov*), Mgr. ĽUBICA LENARTOVÁ (*University of Prešov in Prešov, Prešov*)

Editors

Editor in chief: Mgr. MAREK FATĽA (*University of Prešov in Prešov, Prešov*)

Executive editor: Mgr. ĽUBICA LENARTOVÁ (*University of Prešov in Prešov, Prešov*)

Science editors: Mons. prof. ThDr. PETER ŠTURÁK, PhD. (*University of Prešov in Prešov, Prešov*), Ph.D. Dr.h.c. prof. PhDr. PAVOL DANCÁK, PhD. (*University of Prešov in Prešov*), prof. ThDr. PaedDr. Ing. GABRIEL PAĽA, PhD. (*University of Prešov in Prešov, Prešov*), doc.ThDr. MÁRIA KARDIS, PhD. (*University of Prešov in Prešov, Prešov*)

© E-Journal Acta theologica et religionistica issued by University of Prešov in Prešov, Greek-Catholic Theological Faculty

Prešov 2021

ISSN 1338-7251

TOMÁŠ PRIEHRADNÝ IMAGODEIAKO ARGUMENT PROTINATURALIZMU (PLANTINGOV EVOLUČNÝ ARGUMENT PROTINATURALIZMU)	13
KRZYSZTOF MYJAK ODNOWA FUNKCJI PRZEPOWIADANIA W PARAFII.....	25
VERONIKA PÉTIOVÁ ZÍSKANIE ODPUSTKOV AD NORMAM ENCHIRIDION	31
AGNIESZKA ZIĘBA-DĄBROWSKA DZIAŁALNOŚĆ.NAUKOWA PROF. EUGENIUSZA KUCHARSKIEGO (1880-1952) NA UNIWERSYTECIE JANA KAZIMIERZA WE LWOWIE W LATACH 30-TYCH XX WIEKU.....	41
PETR MUCHA HNUTÍ FOKOLÁRE A PERSPEKTIVY MEZINÁBOŽENSKÉHO DIALOGU.....	49
ALENA KRKOŠKOVÁ SPOLKY V LIPTOVSKOM SVÄTOM MIKULÁŠI V ROKOCH PREDMNÍCHOVSKEJ ČSR	61
JANA PULIKOVÁ SOCIÁLNO-PATOLOGICKÉ JAVY V KONTEXTE RODINNÉHO PROSTREDIA	69
ĽUBICA LENARTOVÁ VYBRANÉ TOPONYMÁ LIPTOVA A ORAVY V PREMENE RELIGIOZITY A DEJÍN	81
LUCIA MATÚZOVÁ PREMENY KAMBODŽSKÉHO NÁBOŽENSTVA POČAS OBDOBIA ANGKORU	87
DANIELA NGUYEN TRONG NÁBOŽENSKÁ SITUÁCIA V POVOJNOVEJ ZÁPADNEJ EURÓPE	97
ANDREA SOTÁKOVÁ NÁBOŽENSKÁ SITUÁCIA STREDOVEKÉHO MOSLIMSKÉHO ŠPANIELSKA	107
STANISLAV ŠVEDA LEGENDY A ZAUJÍMAVOSTI SPIŠSKÉHO ŠTVRTKA III.	115
HAMENI BLAISE - MARIANNA ZEYKAN TOŻSAMOŚĆ MORALNA I RELIGIJNA W SPOŁECZEŃSTWIE GLOBALNYM	125
SLAVOMÍR PRIBIŠ NEDEMOKRATICKOSŤ REŽIMU SLOVENSKÉHO ŠTÁTU 1939-1945 A ORGANIZÁCIÍ HLINKOVÁ GARDA, HLINKOVÁ MLÁDEŽ	133

TOMAŠ PRIEHRADNÝ IMAGO DEI AS THE ARGUMENT AGAINST NATURALISM (PLANTINGA'S EVOLUTIONARY ARGUMENT AGAINST NATURALISM)	13
KRZYSZTOF MYJAK RENEWAL OF THE PREACHING FUNCTION IN A PARISH	25
VERONIKA PÉTIOVÁ INDULGENCES AD NORMAM ENCHIRIDION	31
AGNIESZKA ZIĘBA-DĄBROWSKA SCIENTIFIC ACTIVITY PROF. EUGENIUSZ KUCHARSKI (1880-1952) AT THE JAN KAZIMIERZ UNIVERSITY IN LVIV IN THE 1930 S.....	41
PETR MUCHA FOCOLARE MOVEMENT AND PERSPECTIVES OF THE INTERFAITH DIALOGUE.....	49
ALENA KRKOŠKOVÁ ASSOCIATIONS IN LIPTOVSKÝ SVÄTÝ MIKULÁŠ IN YEARS OF PRE-MUNICH ČSR.....	61
JANA PULIKOVÁ SOCIAL-PATHOLOGICAL PHENOMENA IN THE CONTEXT OF THE FAMILY ENVIRONMENT	69
ĽUBICA LENARTOVÁ SELECTED TOPONYMS OF LIPTOV AND ORAVA IN THE TRANSFORMATION OF RELIGIOSITY AND HISTORY ...	81
LUCIA MATÚZOVÁ METAMORPHOSIS OF THE CAMBODIAN RELIGION DURING ANGKOR PERIOD.....	87
DANIELA NGUYEN TRONG RELIGIOUS SITUATION IN POSTWAR EUROPE.....	97
ANDREA SOTÁKOVÁ RELIGIOUS SITUATION OF THE MEDIEVAL MUSLIM SPAIN	107
STANISLAV ŠVEDA LEGENDS AND INTERESTING FACTS OF SPIS STVRTOK III.	115
HAMENI BLAISE - MARIANNA ZEYKAN MORAL AND RELIGIOUS IDENTITY IN A GLOBAL SOCIETY	125
SLAVOMÍR PRIBIŠ UNDEMOCRATIC REGIME OF SLOVAK STATE 1939-1945 AND HLINKA GARDA, HLINKA YOUTH ORGANIZATIONS	133

OBSAH

RECENZIE / ANOTÁCIE

RÓBERT TOPORCER

VANKOVÁ, K.: Mediácia v civilnom práve v službách človeka. Nitra : OZ „SPONKA“ Sociálno-poradenská činnosť s orientáciou na sociálne-znevýhodnené obyvateľstvo, 2018. s. 97. ISBN 978-80-570-0227-7 143

JOZEF POLAČKO

HARARI, Y.N.: Sapiens. Stručná história ľudstva. Bratislava : AKTUELL, 2018. 424 s. ISBN 978-80-89873-06-7 147

DOMINIKA KMECOVÁ

DI SANTE, C.: Židovská modlitba. Praha : OIKOYMENH, 2018. 244 s. ISBN 80-86005-00-3..... 149

DOMINIKA KMECOVÁ

TRÖGER, K.: Biblia a Korán. Martin : Slovenská biblická spoločnosť, 2016. 272 s. ISBN 978-80-89846-04-7..... 151

RÓBERT TOPORCER

BRZOBOHATÝ,R., POLÁKOVÁ, L., HORÁČEK, T.: Rukověť mediátora aneb co je dobré vědět nejen ke zkouškám mediátora. Praha : Wolters Kluwer ČR, 2016. s. 173. ISBN 978-80-7552-221-4..... 153

MAREK FATĽA

PETRO, M. (zost.): Sondáž do etickej determinácie človeka. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017. 198 s. ISBN 978-80555-1882-4..... 157

ADRESÁR AUTOROV 161

ZOZNAM RECENZENTOV 163

INFORMÁCIE PRE AUTOROV 165

CONTENTS

REVIEWS / ANNOTATIONS

RÓBERT TOPORCER

VANKOVÁ, K.: Mediácia v civilnom práve v službách človeka. Nitra : OZ „SPONKA“ Sociálno-poradenská činnosť s orientáciou na sociálne-znevýhodnené obyvateľstvo, 2018. s. 97. ISBN 978-80-570-0227-7 143

JOZEF POLAČKO

HARARI, Y.N.: Sapiens. Stručná história ľudstva. Bratislava : AKTUELL, 2018. 424 s. ISBN 978-80-89873-06-7..... 147

DOMINIKA KMECOVÁ

DI SANTE, C.: Židovská modlitba. Praha : OIKOYMENH, 2018. 244 s. ISBN 80-86005-00-3..... 149

DOMINIKA KMECOVÁ

TRÖGER, K.: Biblia a Korán. Martin : Slovenská biblická spoločnosť, 2016. 272 s. ISBN 978-80-89846-04-7..... 151

RÓBERT TOPORCER

BRZOBOHATÝ,R., POLÁKOVÁ, L., HORÁČEK, T.: Rukověť mediátora aneb co je dobré vědět nejen ke zkouškám mediátora. Praha : Wolters Kluwer ČR, 2016. s. 173. ISBN 978-80-7552-221-4..... 153

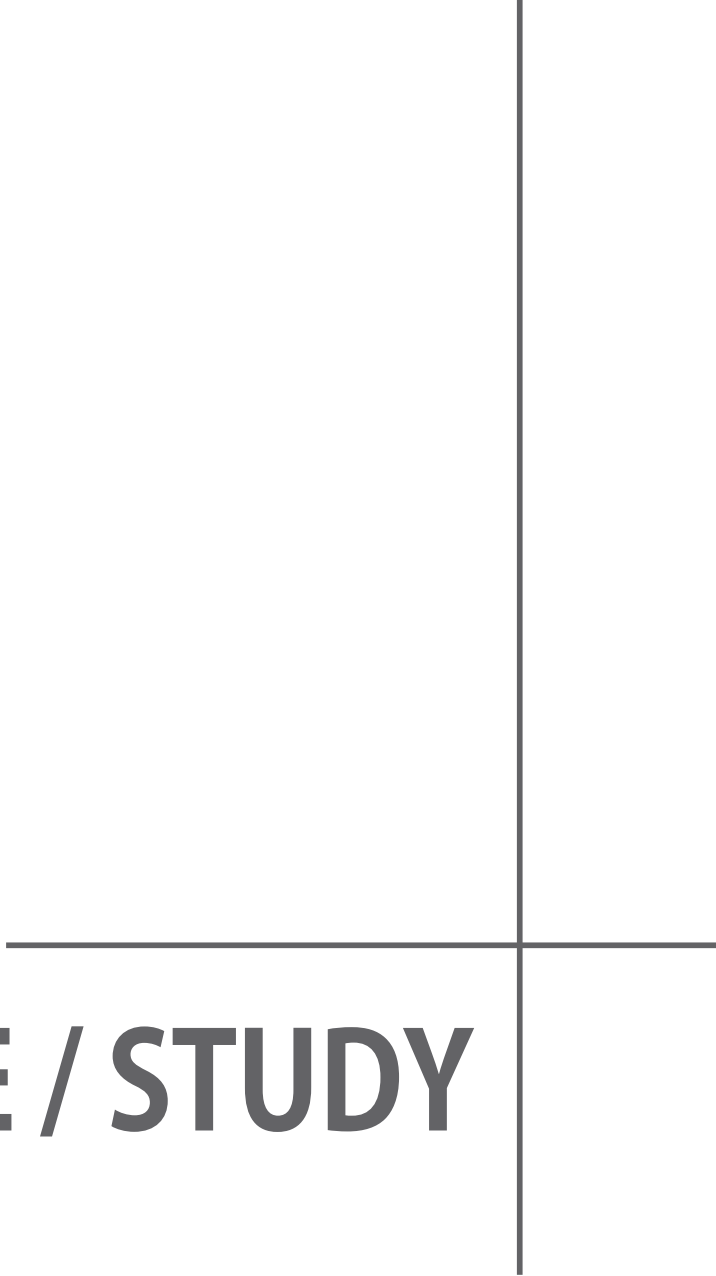
MAREK FATĽA

PETRO, M. (zost.): Sondáž do etickej determinácie človeka. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017. 198 s. ISBN 978-80555-1882-4..... 157

ADRESSES OF AUTHORS 161

ADRESSES OF REVIEWERS 163

INFORMATION FOR CONTRIBUTORS 165



ŠTÚDIE / STUDY

IMAGO DEI AKO ARGUMENT PROTI NATURALIZMU (PLANTINGOV EVOLUČNÝ ARGUMENT PROTI NATURALIZMU)

TOMÁŠ PRIEHRADNÝ

Abstract: *In our paper, we describe evolutionary argument against naturalism by philosopher Alvin Plantinga. This argument uses probabilistic logic to argue that to accept metaphysical naturalism and current evolutionary theory at the same time, is irrational. The reason is that metaphysical naturalism (which includes metaphysical materialism) can not to guarantee the reliability of our cognitive faculties. If our cognitive faculties are not reliable then we can not rationally accept position of metaphysical naturalism but, on the contrary, theism can guarantee reliability of cognitive faculties because we are created in the image of God. Imago Dei is then the guaranty of our cognitive faculties and that is why the theism is in this way more rational position than naturalism.*

Key words: *Alvin Plantinga. Evolutionary argument against naturalism. Imago Dei. Cognitive faculties. Naturalism. Epistemology.*

Predložený príspevok predstavuje evolučný argument proti naturalizmu, ktorý vytvoril súčasný americký filozof Alvin Plantinga (*1932). Zámerom je predložiť slovenskej teologickej odbornej verejnosti tento závažný intelektuálny počin. Dielo A. Plantingu je v súčasnej filozofii náboženstva absolútne kľúčové a na Slovensku jeho myšlienky zatiaľ vo väčšom rozsahu známe nie sú. Plantingov argument bude predstavený v celistvosti, aj s námietkami a jeho slabšími miestami.

Skorá verzia Plantingovho evolučného argumentu proti naturalizmu (evolutionary argument against naturalism, EAAN) sa nachádza v jeho knihe *Warrant and Proper Function*¹. Argument bol vystavený kritike² a Plan-

tinga ho postupne dopĺňal a upravoval. Konečná verzia sa nachádza v knihe *Where the Conflict Really Lies*.³

Povšimnutiahodný je vzťah argumentu k myšlienke *imago Dei*. Príspevok predstaví samotný argument a v závere aj jeho vzťah k *imago Dei*.

To, o čo ide Plantingovi v celom jeho diele, je opodstatnenie (warrant) teistickej viery.⁴ EAAN je súčasťou širšieho celku jeho diela v ktorom chce ukázať racionalitu teizmu. Plantinga je tak súčasťou náboženskej apologetiky.⁵ Jeho dielo obsahuje premyslenie problému zla a ontologického dôkazu Božej existencie za využitia teórie možných svetov.⁶ Zaslúžil sa o rozvoj epistemológie za využitia konceptov *vlastná funkcia* (*proper function*) a *opodstatnenie* (*warrant*). Pomocou týchto konceptov argumentuje v prospech teistickej viery.

Príspevok najprv predstaví vzťah Plantingovho myslenia k súčasnej evolučnej teórii. Následne bude predstavený samotný EAAN a obhajoba jeho jednotlivých premís voči námietkam rôznych autorov. Bude taktiež predložený aj iný Plantingov, jednoduchší argument. Posledné strany príspevku sa zamerajú na otázku vzťahu myšlienky *imago Dei* k argumentu. Bez myšlienky *imago Dei* by bol totiž argument deficitný. Práve táto myšlienka je hlavným oporným bodom Plantingovho argumentu voči naturalizmu. Zároveň na tejto myšlienke však argument môže padnúť.

Cieľom príspevku je v prvom rade predstaviť Plantingov argument. Jeho kritika preto nie je v článku rozpracovaná tak podrobne, ako predstavenie samotného argumentu. Článok chce priniesť detailné predstavenie Plantingových názorov.

¹ Citujeme ako: PLANTINGA, A.: *Is Naturalism Irrational?* in *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*, ed. James F. Sennett. Grand Rapids, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998. p. 72-96.

² Najrelevantnejšie kritické ohlasy na Plantingov EAAN sú zahrnuté do zbierky: BEILBY, J. (ed.): *Naturalism Defeated?* Ithaca: Cornell University Press, 2002.

³ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011.

⁴ PLANTINGA, A.: *Knowledge and Christian Belief*. Grand Rapids, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2015. s. 20.

⁵ MASCORD, K. A.: *Alvin Plantinga and Christian Apologetics*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2006.

⁶ PLANTINGA, A.: *Essays in the Metaphysics of Modality*. New York: Oxford University Press, 2003.

Vzt'ah evolučnej teórie a teizmu u Plantingu

Plantinga vo svojej knihe *Where the Conflict Really Lies* vychádza z nasledujúceho stanoviska:

„Medzi vedou a teistickým náboženstvom je povrchný konflikt, ale hlboká zhoda; ale medzi vedou a naturalizmom je povrchná zhoda, ale hlboký konflikt.“⁷

Plantinga chce pomocou EAAN dokázať tento „hlboký konflikt“ medzi vedou a naturalizmom. Naturalizmus definuje ako „názor, že neexistuje taká osoba ako Boh ani ktokoľvek či čokoľvek ako on.“⁸ Toto negatívne vymedzenie môžeme považovať za definíciu tzv. metafyzického naturalizmu. Metafyzický naturalizmus sa samozrejme spája s epistemologickým naturalizmom. Plantingov argument sa však týka metafyzického naturalizmu, a tak budeme v texte naturalizmus chápať ako metafyzický, a nie ako epistemologický. (Epistemologický) naturalizmus je forma pozitivistckej metafyziky, podľa ktorej sú všetky fenomény vysvetliteľné vedou. Vedu je však (hyperbolicky povedané) povýšená až na úroveň náboženstva. Z naturalizmu sa tak stáva „kvázi-náboženstvo“, ako o tom hovorí Plantinga.⁹ Spomína tri základné Kantove otázky: Je taká osoba ako Boh? Máme my, ľudské bytosti, slobodnú vôľu? Môžeme my, ľudské bytosti, očakávať život po smrti? To sú práve tie otázky, na ktoré môže dať odpoveď náboženstvo. A naturalizmus na všetky tieto otázky odpovedá: taká osoba ako Boh nie je; slobodná vôľa neexistuje; po smrti nás nečaká žiaden (druhý) život. Poskytnutím odpovede na tieto otázky môže naturalizmus plniť funkciu náboženstva. Pre Plantinga je však takýto „kvázi-náboženský“ prístup v rozpore s vedou (prinajmenšom s evolučnou teóriou) a chce to dokázať pomocou EAAN. V tomto kontexte tvrdí:

„Ak sa chceme zamerať na fakt, že naturalizmus je kvázi-náboženstvo, potom je pravda, že existuje konflikt vedy a náboženstva, samozrejme, ide o konflikt medzi vedou a naturalizmom, nie vedou a teistickým náboženstvom.“¹⁰

Medzi teizmom a vedou Plantinga vidí len povrchný konflikt, avšak hlbokú zhodu. Odvoláva sa napríklad na prácu M. Beheho, známeho biochemika, ktorý poukazuje na slabiny evolučnej teórie. Plantinga sa teda snaží o dialóg medzi vedou a náboženstvom, nevidí v nich pro-

tivníkov, ale partnerov.¹¹ Plantingov zámer spočíva v tom, že chce poukázať na teizmus ako metafyzický systém s väčšou explanačnou silou než metafyzický naturalizmus. Podľa neho je náboženstvo plne kompatibilné s vedou.

Pre úplnosť je však nutné dodať, že práca M. Beheho je kritizovaná mnohými odborníkmi,¹² a preto nie je vhodné, ako to robí Plantinga, na ňom stavať argumenty. Behe totiž zavádza termín „neredukovateľné štruktúry“. Ide o anatomicko-fyziologické štruktúry, ktoré podľa neho nemohli vzniknúť postupným vývojom pomocou adaptácie, ale museli byť vytvorené cielene pomocou inteligentného zámeru. Toto stanovisko nemusí byť udržateľné, pretože takéto štruktúry mohli vzniknúť napríklad aj ako vedľajší produkt, čo je situácia niektorých enzýmov. Behe tvrdí, že enzým s konkrétnou funkciou nemohol vzniknúť postupne, pretože by v „medzi-stavoch“ nebol plne funkčný. Aby mohol plniť svoju funkciu, musel vzniknúť naraz v celom svojom biochemickom kontexte. Behe však neberie do úvahy, že tieto „medzi-stavy“ daného enzýmu mohli v danej fáze vývoja plniť aj inú funkciu, pričom funkcia danej chemickej látky sa mohla postupne meniť. Dlho bolo za „neredukovateľnú štruktúru“ pokladané oko. Tu však platí rovnaká argumentácia, ako pri prípade enzýmu. Dnes sa už vie, že napríklad ľudské oko je nedokonalý „výrobok“ a to vďaka tzv. slepej škvrne. Je to miesto, kadiaľ prechádza zrakový nerv a teda na tom mieste nemôžu byť svetlocitlivé bunky.¹³ Na tento problém upozorňuje aj Daniel Dennett.¹⁴ Plantinga však argumentáciu pomocou teórie Inteligentného dizajnu (ID) používa. Cieľom článku je priblížiť Plantingov argument, avšak na tomto mieste je vhodné poukázať na túto, zrejme najslabšiu časť jeho argumentácie. Teória M. Beheho dnes už nie je všeobecne prijímaná.

Plantinga vidí problém naturalizmu v tom, že zastáva myšlienku „neriadenej evolúcie“. Ak totiž vylúčime z evolučného procesu Stvoriteľa, proces sa stane náhodným a „slepým“. Plantinga teda prijíma evolučnú teóriu, odmieta však jej neriadenosť. Podľa neho je evolučný proces riadený Bohom.¹⁵

V knihe *Science and Religion: Are They Compatible?*¹⁶ Daniel Dennett odpovedá na Plantingov názor, že náboženstvo a veda sú plne kompatibilné. Súhlasne reaguje: aj

⁷ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. ix.

⁸ PLANTINGA, A.: *Warranted Christian Belief*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2000. s. 227.

⁹ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 311.

¹⁰ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 311.

¹¹ BARBOUR, I. K.: *Keď sa veda stretne s náboženstvom: Nepriatel'ia? Cudzinci? Partneri?*, trans. Ľubica Hábová. Bratislava: Kalligram, 2009. s. 24-61.

¹² Pozri napríklad: FLEGR, J.: *Úvod do evolučnej biologie*. Praha: Academia, 2007. s. 526.

¹³ BEHE, M. J.: *Darwinova čierná skříinka*, trans. Karolína Jelínková and Alena Koželuhová. Praha: Návrat domů, 2001.

¹⁴ Pozri DENNETT D. – PLANTINGA, A.: *Science and Religion: Are They Compatible?* New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 32.

¹⁵ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 311.

¹⁶ DENNETT D. – PLANTINGA, A.: *Science and Religion: Are They Compatible?* New York, Oxford: Oxford University Press, 2011.

podľa neho je náboženstvo kompatibilné s vedou.¹⁷ Rovnako tak aj to, čo nazval „supermanizmus“.¹⁸ Idea „supermanizmu“ spočíva v nasledujúcej viere:

„*Superman, syn Jor-ela, neskôr tiež známy ako Clark Kent, prišiel z planéty Krypton okolo 530 miliónov rokov dozadu a spôsobil Kambrickú explóziu.*“¹⁹

Superman mohol vybrať ktoré organizmy prežijú, či spôsobiť správne mutácie a tak ovplyvniť nasledujúci vývoj organizmov.²⁰ Dennett chcel touto trefnou, avšak ad absurdum, myšlienkou poukázať na fakt, že s vedou je kompatibilná ľubovoľná metafyzická teória. V jeho predstave sa „supermanizmus“ nelíši od teizmu.

Plantinga má samozrejme iný názor.²¹ Vychádza z jednoduchého faktu, a to, že teória „supermanizmu“ je zjavne absurdná. Nie tak, podľa neho, klasický teizmus. Ten má totiž väčšiu explanačnú silu, než „supermanizmus“. Nejde len o fakt, že k teizmu sa hlási viac ľudí, ale aj o celkový apologetický kontext náboženskej viery. Teizmus má jednoducho na svojej strane viac argumentov, než „supermanizmus“. Viera, že svet stvoril Boh sa zdá byť Plantingovi plauzibilnejšia, než viera, že evolúciu riadi Clark Kent.²²

„Supermanizmus“ je očividne absurdná teória. A čo napríklad teória Veľkého tresku? Je táto teória plauzibil-

nejšia než teizmus? Plantinga by mohol povedať, že takto otázka nestojí. Veľký tresk totiž a priori nevylučuje teizmus. „Supermanizmus“ áno. Celok Plantingovho diela sa snaží práve s týmito problémami vysporiadať. Teizmus je rovnocenné metafyzické stanovisko voči naturalizmu aj voči teórii Veľkého tresku. Ak je podľa Dennetta naturalizmus kompatibilný s evolučnou teóriou, je to tak aj s teizmom. Otázka však stojí na tom, ako rozlíšiť metafyzický systém, ktorý je najplauzibilnejší. Tu už nejde len o vzťah vedy a náboženstva, ale o apologetiku.

Na záver dodajme, že táto charakteristika naturalizmu, ako ju podáva Plantinga, nie je úplná a vyčerpávajúca. Naturalizmus je pre Plantingu skratka pre materialistický redukcionizmus. Naturalizmus má v skutočnosti viacero podôb, a nie všetky musia nutne nieť materializmus, či dokonca ateizmus. Je potrebné chápať Plantingovú „definíciu“ ako súčasť jeho argumentu, nie ako definíciu v pravom slova zmysle.

Evolučný argument proti naturalizmu

Plantingov argument spočíva na dôkaze, že zastávať naraz pozíciu súčasnej evolučnej teórie (neodarwinizmu)²³ a pozíciu metafyzického naturalizmu, je nekonzistentné. Nechce tvrdiť, že tieto dve pozície sa navzájom vylučujú. Ide mu o to ukázať, že ich nemôžeme zastávať súčasne.²⁴ Práve z toho dôvodu sa argument nazýva „evolučný“. Plantinga tvrdí, že nemôžeme zastávať súčasne evolučnú teóriu a byť konzistentne zástancovia metafyzického naturalizmu. Avšak evolučná teória je fakt, ktorý podľa súčasných poznatkov nemôžeme poprieť.²⁵ Ak teda niekto prijme Plantingov EAAN, musí sa rozhodnúť, či bude zastávať evolučnú teóriu alebo metafyzický naturalizmus. Racionálnejšie je samozrejme prijať evolučnú teóriu. Potom však musí odmietnuť metafyzický naturalizmus.

Základným pojmom EAAN sú *kognitívne schopnosti* (*cognitive faculties*). Sú to základné prejavy nášho (ľudského) psychického aparátu. Plantinga²⁶ medzi tieto schopnosti radí *pamäť*, teda schopnosť poznávať minulosť; *vnímanie*, schopnosť poznávať naše fyzikálne prostredie;

¹⁷ Čo je iný názor, aký zastával v knihe *Darwin's Dangerous Idea*, kde zastával stanovisko konfliktu medzi vedou a náboženstvom. DENNETT, D.: *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. New York : Simon & Schuster, 1995.

¹⁸ DENNETT D. – PLANTINGA, A.: *Science and Religion: Are They Compatible?* New York, Oxford : Oxford University Press, 2011. s. 26-29.

¹⁹ DENNETT D. – PLANTINGA, A.: *Science and Religion: Are They Compatible?* New York, Oxford : Oxford University Press, 2011. s. 28.

²⁰ Odvolávanie sa na tzv. Kambrickú explóziu nie je náhodné. Je to odkaz na dielo slávneho evolučného biológa S. J. Goulda, ktorý v diele *Wonderful Life* predstavil teóriu „pretočenia pásky“. Túto teóriu ilustroval práve Burgesskou bridlicou, náleziskom skamenelín z obdobia Kambridskej explózie. V tomto období sa vyskytovalo nemierné množstvo druhov. Do dnešných čias však z tohto množstva prežilo len niekoľko vývojových línií. Gouldova otázka znie: keby sme sa pozreli na živý svet v dobe Kambrickej explózie, mohli by sme predpovedať, ktoré taxonomické jednotky uspejú a ktoré nie? Podľa neho nie, jedinou rolu tu hrá náhoda. Teória „pretočenia pásky“ tvrdí, že keby sme imaginárnu „pásku“ evolúcie života na Zemi pretočili na začiatok a opäť spustili, vždy by sme sa dostali k inému výsledku. Preto, keď Dennett hovorí o Supermanovi, ktorý ovplyvňuje budúcnosť Kambrickej explózie, paroduje tým teistickú predstavu „riadenej“ evolúcie a stavia ju do protikladu s rolou náhody. GOULD, S. J.: *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*. New York : W.W. Norton & Company, 1990.

²¹ DENNETT D. – PLANTINGA, A.: *Science and Religion: Are They Compatible?* New York, Oxford : Oxford University Press, 2011. s. 41-43.

²² Dennett logicky namieta, že keby svoju teóriu „supermanizmu“ propagoval dostatočne dlho a intenzívne, možno by to už o pár tisícročí bola rovnako (pre Plantingu) prijateľná teória ako napr. kresťanstvo. DENNETT D. – PLANTINGA, A.: *Science and Religion: Are They Compatible?* New York, Oxford : Oxford University Press, 2011. s. 46.

²³ Plantinga a jeho oponenti hovoria o neodarwinizme ako o súčasnej evolučnej teórii. Sme si vedomí, že v aktuálnej diskusii v obore evolučnej teórie sa hovorí aj o iných modeloch, viac napríklad práca českého evolučného biológa J. Flegra. Pre jednoduchosť však budeme za súčasnú evolučnú teóriu považovať neodarwinizmus. Plantingov argument je však možné aplikovať aj na iný model evolúcie, než je neodarwinizmus.

²⁴ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 310.

²⁵ Plantinga hovorí, že neodarwinizmus je „*only game in town*“. (Nie tak naturalizmus.)

²⁶ Zoznam a definície sa nachádzajú: PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 311-312.

a priori *intuícia*, schopnosť poznávať pravdy aritmetiky a logiky; *empatia*, teda schopnosť poznávať myšlienky a pocity druhých ľudí; *introspekcia*, schopnosť poznávať náš vlastný mentálny život; schopnosť učiť sa od druhých (*testimony*); *indukcia*, schopnosť učiť sa zo skúsenosti; *morálny zmysel*, schopnosť rozpoznávať čo je dobré, čo je zlé; a najvyššie stojí to, čo Kalvín nazýva *sensus divinitatis*, čo je prirodzené poznanie Boha vrodené všetkým ľuďom.²⁷ Tieto schopnosti konštituuju celok našej viery. Znamená to, že vďaka týmto schopnostiam môžeme nejakú vieru nadobudnúť, či už ide o teistickú alebo inú (vrátane naturalistickej). Aby sme mohli takúto vieru nadobudnúť, musíme predpokladať, že naše kognitívne schopnosti sú spoľahlivé. Na tomto predpoklade stojí EAAN.

To, že naše kognitívne schopnosti sú spoľahlivé spoznáme tak, že komplex našej viery²⁸ je pravdivý. Teda, že to, čo spoznáваме zodpovedá realite, naše presvedčenia o svete sú pravdivé. Naše poznanie sveta môže byť samozrejme aj chybné. Môžeme si napríklad niečo zle pamätať. Znamená to, že naša kognitívna schopnosť - pamäť nesprávne poznáva minulosť. Rovnako sa spoľahlivosť môže meniť vzhľadom na rôzne podmienky. Fyzikálne objekty vyzerajú inakšie v rôznych vzdialenostiach. Môže teda nastať situácia, keď naše vnemy sú v rozpore (*defeater*)²⁹ s realitou.

Na základe čoho však môže teista tvrdiť, že jeho kognitívne schopnosti sú spoľahlivé? Tu prichádza do hry *imago Dei*.³⁰ Vyznávači teizmu (prinajmenšom kresťania, židia a moslimovia) veria, že Boh stvoril človeka na svoj obraz. Byť božím obrazom pre Plantingu znamená mať spoľahlivé poznanie. Vďaka konceptu *imago Dei* môže teista tvrdiť, že jeho kognitívne schopnosti sú spoľahlivé. Dôvod je, že Plantinga chápe *imago Dei*, ako vlastníenie racionality, čo implikuje spoľahlivosť kognitívnych schopností. K tomu sa však ešte vrátíme na konci článku.

EAAN znie:³¹

(1) P (R/N&E) je nízka.

(2) Každý, kto akceptuje (verí) N&E a chápe, že P(R/N&E) je nízka, je v rozpore s R.

(3) Každý, kto je v rozpore (*defeater*) s R, je v rozpore s každým ďalším presvedčením, ktoré má; vrátane N&E samotnej.

(4) Ak niekto akceptuje N&E, tak získava rozpor v N&E, N&E je sama v sebe rozporná a nemôže byť racionálne akceptovaná.

Záver: N&E nemôže byť racionálne akceptovaná.

R= kognitívne schopnosti sú spoľahlivé

N= metafyzický naturalizmus

E= súčasná evolučná teória (neodarwinizmus)

Premisu (1) čítame: pravdepodobnosť, že naše kognitívne schopnosti sú spoľahlivé za podmienky, že platí metafyzický naturalizmus a zároveň súčasná evolučná teória, je nízka. Pokiaľ by platili N aj E zároveň, naše kognitívne schopnosti by neboli moc spoľahlivé. Toto je kľúčová premisa celého argumentu a budeme musieť uviesť viac dôvodov na to, aby sme ju mohli akceptovať. Pokiaľ prijímame N a zároveň E, a pripúšťame, že R, potom sme v rozpore s N&E. Teda, pokiaľ stojíme na stanovisku, že naše kognitívne schopnosti sú spoľahlivé, nemôžeme prijímať N a zároveň E. Pokiaľ stojíme za N&E, potom musíme spochybniť spoľahlivosť našich kognitívnych schopností. Keď však spochybníme naše kognitívne schopnosti, nemôžeme prijať žiadnu vieru, ktorú vytvoríme na ich základe. To však znamená, že nemôžeme dôverovať ani našej viere v N&E. Tak zistíme, že viera v N&E je sama v sebe rozporná. Musíme sa teda rozhodnúť prijať buď N alebo E, nie však oboje zároveň. To by bolo neracionálne. Neracionálne by však bolo aj opustiť E. Preto musíme opustiť metafyzický naturalizmus.

Spôľahlivosť kognitívnych schopností

Dôvod, prečo sa Plantinga domnieva, že naše kognitívne schopnosti sú za podmienky N&E nespoľahlivé (respektíve, že pravdepodobnosť, že spoľahlivé sú, je nízka) spočíva v tom, čo nazýva *Darwinova pochybnosť* (*Darwin's Doubt*). Darwin napísal:

„Rastie u mňa vždy veľká pochybnosť, či úsudky ľudskej mysle, ktorá sa vyvinula z mysle nižších zvierat, sú nejako hodnotné či celkovo dôveryhodné. Môže niekto dôverovať úsudku opičej mysle, ak tam nejaké úsudky vôbec sú?“³²

Túto základnú pochybnosť o spoľahlivosti našich kognitívnych schopností vzniesli aj iní myslitelia, Plantinga spomína F. Nietzscheho, T. Nagela, B. Strouda a P. Churchlandovú, ktorá napísala:

²⁷ Táto myšlienka (myšlienka *sensus divinitatis*) patrí medzi základy Plantingovej filozofie náboženstva. Práve ona stojí ako báza pre ontologický dôkaz Božej existencie.

²⁸ V tomto kontexte rozumieme vierou nie náboženskú vieru, ale presvedčenie, že svet, ako ho chápeme, zodpovedá realite. Teda, že naše presvedčenia o svete sú pravdivé.

²⁹ V celom článku prekladám slovo *defeater* ako (byť) v rozpore, aj keď to nie je doslovný preklad. V danom kontexte však ide o rozpor medzi mojou vierou a daným faktom.

³⁰ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 313.

³¹ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 344 -345.

³² Cit. podľa PLANTINGA, A.: *Is Naturalism Irrational?* in *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*, ed. James F. Sennett. Grand Rapids, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998. s. 75.

„Zredukované na základy, nervový systém umožňuje organizmu uspieť v štyroch F: prijímanie potravy (feeding), útek (fleeing), boj (fighting) a rozmnožovanie (reproducing). Základná funkcia nervového systému je dostať časti tela tam, kde majú byť tak, aby organizmus mohol prežiť... Vylepšenia v senzomotorickej kontrole prideluje evolučné vylepšenie, lepší model reprezentovania je výhodný tak dlho, pokiaľ zdokonaľuje spôsob života organizmu a zlepšuje jeho šancu na prežitie. Pravda, čokoľvek to je, je definitívne na poslednom mieste.“³³

Churchlandová tu naráža na fakt, že to, o čo sa evolučný proces zaujíma, nie sú naše kognitívne schopnosti, ale naše správanie. V evolučnom súboji nezáleží na tom, čomu organizmus verí, ale záleží na tom, ako sa organizmus správa. Protiargument znie, že na to, aby sme sa mohli správať spôsobom, ktorý by nám zaručil prežitie, potrebujeme spoľahlivé kognitívne schopnosti. Na tomto sú založené kritiky Plantingovho dôkazu z pera W. Ramseyho³⁴, J. Fodora³⁵ a E. Falesa³⁶.

Plantinga voči tejto kritike argumentuje myšlienkovým experimentom o prehistorickom človekovi Paulovi. Chce poukázať na fakt, že organizmus môže veriť čomukoľvek, ale pokiaľ sa správa „tým správnym spôsobom“, zaručí mu len samotné toto správanie prežitie. Prerozprávame tu Plantingov príklad o Paulovi:³⁷ Paul je prehistorický človek. Keď vidí tigra, musí utiecť, inakšie by bol tigrom zjedený. Teda správanie, ktoré mu umožní prežiť, je útek. Evolúcia sa však už nepozera na vieru, ktorá vedie Paula k úteku. Adekvátna viera je, že tiger je nebezpečné zviera, ktoré nepohrdne Paulovým mäsom a preto je nutné pred takýmto nebezpečenstvom utiecť. Paul však môže mať na mysli aj inú vieru, keď vidí tigra. Môže si myslieť, že tiger je roztomilé zvieračko a Paul ho môže potešiť tým, že bude utekať preč, pretože sa domnieva, že práve to majú tigre najradšej. Alebo chce Paul zhodiť váhu a je presvedčený, že vždy, keď vidí tigra, je čas na tréning a rozbehne sa. Možné je aj to, že Paul je fanúšik atletiky a vždy, keď stretne tigra, považuje to za štartovací signál pre šprint. A tak ďalej, možných scenárov je veľké množstvo.

Je však očividné, že tieto scenáre sú absurdné. Je to tak preto, lebo veríme, že naše kognitívne schopnosti sú spoľahlivé. My vieme ako sa správať pri stretnutí s tigrom. Otázka však je, či si môžeme byť práve týmto istí. Z pozície skepticizmu kritizovali Plantingov argument M. Bergmann³⁸, E. Sosa³⁹ a J. Van Cleve⁴⁰. Na tento problém naráža aj W. J. Talbott⁴¹, prerozprávame jeho príklad o droge XX (eventuálne o všeobecnej schizofrénii): existuje psychotropná droga XX. Každý, kto užije túto drogu má na osem hodín nespoľahlivé kognitívne schopnosti. Užil som túto drogu. Je však známe, že 5% obyvateľov Zeme má gén, ktorý spôsobuje, že táto droga neúčinkuje. Ja však neviem, či daný gén mám. Po tom, ako som drogu užil mi zavolať môj lekár a povedal mi, že som jeden z tých šťastných, ktorí daný gén majú. Droga XX by na mňa nemala pôsobiť.

Analogický je prípad so všeobecnou schizofréniou. Uvážme hypotézu, že 95% populácie má vrodenú schizofréniu. 5% populácie je zdravých. Domnievam sa, že mám schizofréniu a teda, že moje kognitívne schopnosti sú nespoľahlivé. Zavolať mi však lekár a povie mi, že patrím medzi tých 5%, ktorí sú zdraví.

Pointou týchto príbehov je fakt, že nikdy neviem, či to, že mi volá lekár je pravda. Ak som užil drogu XX (prípadne mám schizofréniu⁴²), nemôžem vedieť, či to, že mi volá lekár, je skutočnosť alebo moja halucinácia.

Tento argument slúži ako proti-príklad na Plantingov príbeh o Paulovi. Chce nám ukázať, že tým, že naše kognitívne schopnosti sú spoľahlivé, si nemôžeme byť nikdy istí.

Plantinga v odpovedi na kritický článok W. Alstona⁴³ uvádza ešte iný príklad na podporu priority správania nad spoľahlivosťou kognitívnych schopností, a to *Descartesovo blázna*.⁴⁴ Tento príklad môže slúžiť aj ako protiargument predchádzajúcej kritiky. Blázon si myslí, že má hlavu zo skla. Táto predstava sa nám zdá neracionálna. Otázka však znie, ako zdôvodniť racionalitu. Blázon začne nosiť prilbu, aby si nerozbil sklenenú hlavu. Je toto blázno rozhodnutie racionálne, či nie? Predstava, že mám hlavu zo skla je absurdná. Avšak, ak tejto predstave verím, rozhodnutie nosiť prilbu je racionálne. Pokiaľ nemám zdô-

³³ Cit. podľa PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 315.

³⁴ RAMSEY, W.: *Naturalism Defended*. In *Naturalism Defeated?* ed. Beilby. Ithaca : Cornell University Press, 2002.

³⁵ FODOR, J.: *Is Science Biologically Possible*. In *Naturalism Defeated?* ed. Beilby. Ithaca : Cornell University Press, 2002.

³⁶ FALES, E.: *Plantinga's Case Against Naturalistic Epistemology*. In *Philosophy of Science*, 63 (September 1996).

³⁷ PLANTINGA, A.: *Is Naturalism Irrational?* in *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*, ed. James F. Sennett. Grand Rapids, Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998. s. 82-83.

³⁸ BERGMANN, M.: *Commonsense Naturalism*. In *Naturalism Defeated?* ed. Beilby. Ithaca : Cornell University Press, 2002.

³⁹ SOSA, E.: *Plantinga's Evolutionary Meditations*. In *Naturalism Defeated?* ed. Beilby. Ithaca : Cornell University Press, 2002.

⁴⁰ VAN CLEVE, J.: *Can Atheists Know Anything?* . In *Naturalism Defeated?* ed. Beilby. Ithaca : Cornell University Press, 2002.

⁴¹ TALBOTT, W. J.: *The Illusion of Defeat*. In *Naturalism Defeated?* ed. Beilby. Ithaca : Cornell University Press, 2002. s. 160-161.

⁴² Predpokladajme, že neliečenú s permanentnými psychotickými príznakmi.

⁴³ ALSTON, W.: *Plantinga, Naturalism, and Defeat*. In *Naturalism Defeated?* ed. Beilby. Ithaca : Cornell University Press, 2002.

⁴⁴ PLANTINGA, A.: *Reply to Beilby's Cohorts*. In *Naturalism Defeated?* ed. Beilby. Ithaca : Cornell University Press, 2002. s. 274-275.

vodenie proti racionalite svojho rozhodnutia, môžem ho považovať za racionálne. Ak som užil drogu XX a zavolá mi lekár, že mám gén imunity, je racionálne mu dôverovať a predpokladať, že moje kognitívne schopnosti sú spoľahlivé. Zároveň tento príklad ukazuje, že správanie môže byť absurdné a v tej istej chvíli racionálne. Bláznova viera nejakým spôsobom ovplyvňuje jeho prežitie v evolučnom súboji.

Všetky tieto príklady mali ukázať, že naše správanie nemusí byť závislé na spoľahlivosti našich kognitívnych schopností (aj keď sa nám to tak môže zdať, ako ukázal posledný príklad). Môžeme mať správanie, ktoré je z pohľadu adaptácie výhodné a pritom nemá spoľahlivé kognitívne schopnosti.

Materializmus

Naturalistický pohľad na svet v sebe zahŕňa metafyzickú metafyziku. Metafyzický naturalista je zároveň metafyzický materialista, ako to vyplýva z Plantingovej definície naturalizmu.⁴⁵ Teda, naturalista neakceptuje predstavu nemateriálnej duše, mysle⁴⁶ či ega. Jediné, čo existuje, je materiálne telo. Je dôležité myslieť na to, že keď Plantinga hovorí o naturalizme, má zároveň na mysli materializmus, ktorý v sebe naturalizmus zahŕňa. Vyplýva z toho, že aj naša viera (a teda kognitívne schopnosti) sú, podľa naturalistov, závislé na materiálnom tele, to je, na neurologickej štruktúre nášho mozgu.

Podľa materializmu je viera výsledkom práce neurónov. Nejaký impulz podráždi neurón, ten prenesie impulz do mozgu, ten ho spracuje a vyšle opačný signál do svalov či ganglií. Celý tento proces je založený na elektro-chemických procesoch a je sledovateľný fyziologicky. Teda viera je redukovateľná na neuro-fyziologickú (NP) rekvizitu našej viery. Viera však má aj svoj obsah. Myšlienka je tak tvorená NP rekvizitou, avšak vždy myslíme niečo. Toto *niečo* je pojem. Tak rozpoznávame NP a pojmovú rekvizitu našej viery. To, že viera (myšlienka) obsahuje pojem znamená, že je tvorená *propozíciou*, teda, môžeme jej priradiť pravdivostnú hodnotu. Viera je pravdivá vtedy, keď je *propozícia*, ktorá ju tvorí, pravdivá (a paralelne to platí o nepravdivéj viere). NP považujeme za *fyzickú* vlastnosť. Pojmovú rekvizitu považujeme za *mentálnu* vlastnosť.⁴⁷

Plantinga rozlišuje reduktívny a nereduktívny materializmus.⁴⁸ Reduktívny materializmus charakterizuje nasledujúce vyjadrenie Sira F. Cricka:

⁴⁵ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 318.

⁴⁶ Je otáznosť, či je možné u nereduktívneho materializmu hovoriť o „mysli“. Určite nie, ako o niečom nemateriálnom.

⁴⁷ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 321-322.

⁴⁸ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 323.

„...tvoje radosti a tvoje bolesti, tvoje spomienky a tvoje ambície, tvoja osobná identita a slobodná vôľa nie sú v skutočnosti nič viac, než správanie nekonečnej súpravy nervových buniek a im pridružených molekúl.“⁴⁹

Reduktívny materializmus redukuje mentálne pojmové rekvizity na NP rekvizity. Nie je nič viac, než len elektro-chemické a fyziologické procesy. Nereduktívny materializmus netvrdí, že pojmové rekvizity sú redukované na NP rekvizity, ale že sú determinované NP rekvizitami. Z toho vyplýva, že podľa reduktívneho materializmu nie sú iné rekvizity, než NP. Mentálne pojmové rekvizity sú len špeciálne druhy NP rekvizít. Podľa nereduktívneho materializmu rozpoznávame dva druhy rekvizít, pojmové a NP.

Pre evolučný vývoj to znamená, že čím viac je rozvinutá nervová sústava (anatomicky a fyziologicky), tým rozvinutejší je mentálny život organizmu. Človek by v tom prípade tvoril vrchol evolučného vývoja. Rozdiel medzi mentálnym životom baktérie a človeka je zjavný, tak ako je zjavný aj rozdiel v ich nervovej sústave. Nervová sústava podlieha evolučnému vývoju. Podľa materialistického pohľadu by tak evolučnému vývoju podliehali aj mentálne pojmové rekvizity.

Evolučná adaptácia nervovej sústavy spôsobuje potom správanie umožňujúce prežitie. Základom evolučného procesu je adaptácia organizmu. Táto adaptácia je spôsobená vonkajšími činiteľmi. Vylepšenia organizmu (a jeho správania) sú teda výsledkom adaptácie. V evolučnom procese nevzniká nič mimo adaptácie.⁵⁰ Keďže nervová sústava je výsledkom takejto adaptácie organizmu a podľa materializmu sú jediné rekvizity, ktoré tvoria naše kognitívne schopnosti, NP rekvizity, aj tieto musia byť výsledkom adaptácie. Čo nás potom ale oprávňuje povedať, že naše kognitívne schopnosti sú spoľahlivé? Respektíve, ako vieme, že viera, ktorú tieto rekvizity vytvoria, je pravdivá?

P (R/N&E) je nízka

S týmito poznatkami o materializme, ktorý je súčasťou metafyzického naturalizmu, ukážeme ďalej argumenty pre prvú premisu EAAN. Táto prvá premisa, ako už vieme, hovorí, že pravdepodobnosť (P), že naše kognitívne schopnosti sú spoľahlivé (R), za predpokladu, že platí konjunkcia metafyzického naturalizmu (N) a súčasnej evolučnej teórie (E), je nízka.

⁴⁹ Cit. podľa PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 322.

⁵⁰ Respektíve, vznikajú náhodné štruktúry, avšak to, čo zvyšuje fitness organizmu (jeho schopnosť prežiť) je to jediné, čo hrá v evolučnom procese rolu. Náhodné štruktúry, ktoré bezprostredne nezvyšujú fitness, sú v tomto procese nerelevantné.

Z hľadiska nereduktívneho materializmu, tvrdí Plantinga, sú pojmové rekvizity determinované NP rekvizitami. Podľa tohto názoru evolučné vylepšenie fyziológie nervovej sústavy (ktoré by teda zvýšilo aj funkčnosť NP rekvizít nervovej sústavy) by malo viesť aj k vylepšeniu mentálnych rekvizít nervovej sústavy. Tento proces je adaptívny. Plantinga sa domnieva, že v tomto prípade nemôžeme predpokladať, že naša viera by bola pravdivá.⁵¹

Obsah viery, teda obsah toho, čomu veríme (ktorý je, ako vieme, tvorený propozíciami) za predpokladu, že je determinovaný NP rekvizitami, ktoré vznikajú slepou adaptáciou, by pravdepodobne nemal byť pravdivý. Dôvod spočíva v tom, že adaptácia organizmu ma len jednu úlohu – zvyšovať *fitness* (schopnosť prežiť). Spomeňme si na Plantingov príklad o prehistorickom človeku Paulovi. Dôležité je to, ako sa organizmus správa, nie to, čomu verí. Preto fakt, či je obsah našej viery pravdivý, pre prežitie organizmu nehrá rolu, tento fakt nie je relevantný pre *fitness*.

Na kameni sedí žaba. Letí okolo mucha, žaba vystrelí jazyk a muchu zožerie. Plantinga sa pýta: je nutné, aby kognitívne schopnosti muchy boli spoľahlivé?⁵² Iste, mucha potrebuje spoľahlivé zmyslové orgány, potrebuje odoslať vnem z oka, ktorým uvidela muchu, do mozgu a z mozgu odoslať signál do jazyka, aby muchu chytila. Potrebuje však k tomuto *pravdivú vieru*? Žaba sa správa spoľahlivo na základe svojej adaptácie. Jej schopnosti jej umožňujú prežiť. Reaguje na stav okolitého prostredia a čím spoľahlivejšie na tento stav reaguje, tým má väčšiu šancu prežiť. Avšak jej *viera* nezávisí na stave okolitého prostredia. Môžeme teda usúdiť, že *indikátory* organizmu, ktoré reagujú na okolité prostredie, sú spoľahlivé, avšak nemôžeme na ich základe usúdiť na pravdivosť viery, ktorú organizmus má.

Čo z toho vyplýva pre nereduktívny materializmus? NP rekvizity, ktoré by sme mohli označiť za adaptívnu zložku, sú vystavené adaptačnému procesu a teda sú aj nutné k prežitiu organizmu. Môžeme ich tak považovať v najvyššej možnej miere za spoľahlivé. Je možné však to isté usúdiť o mentálnych pojmových rekvizitách, ktoré sú determinované NP rekvizitami? Zjavne nie. Prirodzený výber pôsobí len na NP rekvizity, nie však na mentálne. Mentálne pojmové rekvizity tvoria obsah našej viery a ten nie je zahrnutý v adaptácii na prostredie. Vzhľadom na materializmus, organizmus nemá dôvod dôverovať svojej viere (tvorenej kognitívnymi schopnosťami). Pre prežitie a rozmnožovanie nehrá rolu, aký obsah determinujú NP rekvizity. Nezáleží, či je táto viera pravdivá, alebo nepravdivá. Dôležité je len to, ako sa organizmus

správa vzhľadom na mechanické pôsobenie NP rekvizít. Mentálny život organizmu je „na druhej koľaji“. Z toho Plantinga usudzuje, že vzhľadom na nereduktívny materializmus je pravdepodobnosť spoľahlivosti našich kognitívnych schopností nízka.⁵³

Platí to aj pre reduktívny materializmus, ktorý, ako vieme, nepozná iné rekvizity nervovej sústavy, ako NP rekvizity? Mentálne vlastnosti sú fyzické vlastnosti, teda plne vystavené adaptácii. Platí tu teda to isté. Fyzická vlastnosť (a žiadna iná nie je) nervovej sústavy je pod vplyvom adaptácie, teda zaručuje zvyšovanie *fitness* organizmu. To, akú má organizmus vieru, tu nehrá rolu. Len na základe fyzickej vlastnosti nervovej sústavy nemôžeme usúdiť na spoľahlivosť jej kognitívnych schopností.⁵⁴

Protiargument znie, že my vieme, že naše schopnosti sú spoľahlivé. Plantinga s tým súhlasí a dodáva, že ukazuje model nie taký, aký v skutočnosti je (v skutočnosti nás, podľa jeho názoru, Boh stvoril na svoj obraz), ale taký, aký by bol, keby platil naturalizmus a teda materializmus. Teda, pýta sa na P(R/N&E) a nie P(R/svet, aký aktuálne je). My bežne veríme, že naše správanie je spôsobené (alebo aspoň čiastočne spôsobené) našou vierou. Podľa Plantingu to tak však v evolučnom zápase nemusí byť.⁵⁵ Pokiaľ záleží na NP rekvizitách, nezáleží na rekvizitách mentálnych pojmových. Ak nám NP rekvizita zvýši *fitness*, je irelevantné, či mentálna pojmová rekvizita (ktorú v nereduktívnom materializme determinuje alebo v reduktívnom zastupuje) je pravdivá, alebo nie. To, že v svete, kde žijeme, dôverujeme svojim kognitívnym schopnostiam je pre Plantingu argument, že materializmus je neudržateľná koncepcia.

Ďalšie premisy

Druhá premisa argumentu hovorí, že každý, kto verí v N&E a akceptuje premisu (I) je v rozpore s R. Čo znamená byť v rozpore (*to have a defeater for R*)? Plantinga to ilustruje na nasledujúcom príklade:⁵⁶ vidím na vzdialenom poli biely objekt a považujem ho za ovcu. Potom však príde majiteľ poľa a povie mi, že tam žiadne ovce nie sú, ale vyskytuje sa tam pes, ktorý sa na ovcu podobá. Teda, tento nový poznatok je v rozpore s mojim pôvodným presvedčením, že vidím na poli ovcu. Rovnako tak začíname s predstavou, že naše kognitívne schopnosti sú spoľahlivé. Potom však prijmem presvedčenie N&E a budeme v rozpore s R.

⁵³ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 331.

⁵⁴ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 334.

⁵⁵ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 337.

⁵⁶ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 340.

⁵¹ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 327.

⁵² PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 328.

Plantinga však dodáva, že to nie je tak, že naturalista nemá dost' evidencie pre R a preto je s ním v rozpore. Naopak, my nepotrebujeme evidenciu pre R.⁵⁷ Už samotným faktom, že prijímame premisy argumentu, implicitne potvrdzujeme pravdivosť R. Pravdivosť R znamená, že dôverujeme svojej viere v premisy. Viera v N&E už vyžaduje pravdivosť R. V tom spočíva krása argumentu. Poprieť ho môžeme jedine tak, že ho potvrdíme. Pochopiť argument totiž znamená mať spoľahlivé kognitívne schopnosti.

Keď sa teda akceptujú premisy argumentu, stáva sa zrejme, že ak sa držíme viery v N&E sme v rozpore s N&E a teda musíme byť vzhľadom na R buď agnostický alebo ho úplne odmietnuť. Tak pripustíme, že naše kognitívne schopnosti nie sú spoľahlivé. Kognitívne schopnosti však vytvárajú každú našu vieru. Zistujeme potom, že *žiadna* naša viera nie je spoľahlivá. To sa však týka aj viery v N&E! Pokiaľ teda veríme v N&E, sme s touto vierou v rozpore. Veriť v N&E je teda neracionálne.

Plantinga uvádza, že aj rozpor môže byť v rozpore.⁵⁸ Tento spôsob argumentácie by znamenal spochybniť premisu, že sme po prijatí premisy (I) v rozpore s R. To však podľa Plantingu nie je možné.⁵⁹ Každá argumentácia by totiž už vyžadovala dôveru v R. Avšak tá je podľa prvej premisy pri akceptácii N&E spochybnená. Pokiaľ teda prijmeme prvú premisu nevyhnutne musíme prijať aj premisy zvyšné.

Iný argument

Keby niekoho neuspokojil vyššie ponúknutý argument, Plantinga navrhol ešte jeho jednoduchšiu variáciu, ktorá však pôsobí presvedčivo.⁶⁰

Táto jednoduchšia verzia sa vyhýba protiargumentu, že kognitívne schopnosti môžu byť súčasťou procesu adaptácie (a tak by sa zvýšila pravdepodobnosť ich spoľahlivosti). Nejde však o nový argument, len o upresnenie pôvodného. EAAN totiž hovorí, že všetky naše kognitívne schopnosti sú nespoľahlivé. V druhom argumente Plantinga upresňuje R na MR, to znamená, na metafyzické viery. Metafyzické viery sú len časťou našich kognitívnych schopností. Medzi metafyzické viery patrí teizmus aj naturalizmus. Takéto viery nie sú relevantné pre prežitie a rozmnožovanie.⁶¹ Prvá premisa by tak znela:

(I*) P(MR/N&E) je nízka.

V tomto argumente je zjavnejší cieľ, ktorý chce Plantinga dosiahnuť. Ak by niekto pochyboval, že kognitívne schopnosti (ich mentálne pojmové rekvizity) nie sú pod vplyvom adaptácie, pri metafyzických vierach je to jednoznačnejšie. Žaba, ktorá zožerie muchu môže byť teista i ateista. Jej prežitie to však neovplyvní.

Imago Dei

Je zjavné, že ak by platil metafyzický naturalizmus, naše kognitívne schopnosti by (pravdepodobne) boli nespoľahlivé. Prečo však Plantinga tvrdí, že ak by platil teizmus, nebolo by to tak? V čom je teizmus plauzibilnejšie vysvetlenie? Z argumentu je jasné, že naše kognitívne schopnosti spoľahlivé sú. Naturalizmus je teda neplatný a zjavne by mal platiť teizmus, čo je záver, ktorý chce Plantinga dokázať. Musel by však dokázať, že kognitívne schopnosti by boli spoľahlivé práve v prípade, že by platil teizmus.

Plantinga sa hlási k tradícii reformovanej cirkvi. Heideberský katechizmus hovorí o imago Dei nasledujúce:

„Boh stvoril človeka dobrého a na svoj obraz, v opravdivej spravodlivosti a svätosti, aby Boha, svojho Stvoriteľa, v pravde poznal, zo srdca miloval a žil s Ním vo večne trvajúcej radosi, Jeho oslavoval a zveleboval.“⁶²

Plantinga však uvádza aj vyjadrenia Tomáša Akvinského z jeho *Summa Theologiae*:

„...člověk podle rozumové přirozenosti (se) nazývá k obrazu Božímu, podle toho je nejvíce k obrazu Božímu, podle čeho rozumová přirozenost může nejvíce Boha napodobit. (Ia q. 93 a. 4)

...v jediném stvoření rozumovém se shledává podoba Boží na způsob obrazu. ... Neboť pokud se týká podoby božské přirozenosti, zdá se, že rozumová stvoření nějak dosahují znázorňování druhu, pokud napodobují Boha nejen v tom, že je a žije, ale také v tom, že rozumí, jak bylo svrchu řečeno. (Ia q. 93 a. 6)“⁶³

Pre Plantingove účely lepšie slúži výklad Tomáša. *Imago Dei* je pre neho totiž dôkazom spoľahlivosti našich kognitívnych schopností.⁶⁴ Zatiaľ čo podľa Heideberského

University Press, 2011. s. 349.

⁶² Dostupné online: https://www.cb.sk/download/vyznania/Heidelbergsky_katechizmus.pdf (august, 2020).

⁶³ Dostupné online: <http://www.cormierop.cz/Summa-teologicka-l-cast.html> (august, 2020).

⁶⁴ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 4-5.

⁵⁷ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 340.

⁵⁸ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 345.

⁵⁹ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 346.

⁶⁰ PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. s. 348.

⁶¹ Len pre členov *Young Atheist's Club*, vtípne dodáva Plantinga. PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford

katechizmus (a podobne sa vyjadrujú aj iné protestantské vyznania, napríklad *Belgické vyznanie* či *Westminster-ské vyznanie*) myšlienka stvorenia na obraz Boží znamená, že človek má schopnosť poznávať svojho Stvoriteľa. Musí ho však poznávať *nejakým spôsobom*, a preto Tomáš stotožňuje *imago Dei* s rozumom.

Ak však náš ľudský rozum participuje na rozume Boha, musí byť tento rozum spoľahlivý. Boh pri stvorení povedal, že to, čo stvoril, je dobré. Keďže sme teda stvorení na obraz Boha, to znamená, máme rozum, musí byť tento rozum v najvyššej možnej miere dobrý, t. j. spoľahlivý. Boh je najdokonalejšia bytosť a človek na tejto dokonalosti participuje. Preto Plantinga tvrdí, že ak pripustíme teizmus (príjajme kresťanstvo, judaizmus a islam) a prijímame jeho vierouku, prijímame zároveň aj myšlienku *imago Dei* a teda prijímame myšlienku, že náš rozum (teda naše kognitívne schopnosti) je spoľahlivý. To naturalizmus, ako sme videli, zaručiť nemôže. Plantingov argument sa týka pravdepodobnosti. Pravdepodobnosť spoľahlivosti kognitívnych schopností je (na základe dogmy o *imago Dei*) za predpokladu, že platí teizmus, väčšia, ako za predpokladu, že platí naturalizmus. Tak vidíme, že premisa (I) argumentu vyjadruje hypotetický stav, keby platil naturalizmus. Keďže tento stav neodpovedá našej skúsenosti, je pravdepodobnejšie, že platí teizmus.

Problém tejto myšlienky vyjadril v svojom kritickom článku J. Van Cleve.⁶⁵ Ide o problém, ktorý sa nazýva *kar-teziánsky kruh*. Descartes totiž vytvoril nasledujúci paradox: aby som mohol spoznať Boha, musím mať čisté a rozlíšené vnímanie. Aby som mohol mať čisté a rozlíšene vnímania, musí ho garantovať Boh. Je to známa námietka na Descartesovo riešenie skepsy. Postuloval, že jediné idey, ktorým môžeme veriť, sú tie, ktoré sú čisté a rozlíšené. Potom však musel nejakým spôsobom garantovať, že naše poznanie sveta, je spoľahlivé. A tak dokázal Božiu existenciu, pomocou ontologického dôkazu. Tento dôkaz založil na *vrodených ideách*, medzi ktoré patrí prirodzené poznanie Boha, ktoré vnímame čisto a rozlíšene (jedine takéto idey môžeme považovať za spoľahlivé). Následne však postuloval, že čisté a rozlíšené idey garantuje Boh, keby nebolo Boha, nemohli by sme spoľahlivo poznávať svet, neexistovala by žiadna istota. Tak sa dostal Descartes do argumentačného kruhu. Musel nejakým spôsobom dokázať Boha, ale už vopred musel existenciu Boha predpokladať (čo je tradičný problém ontologických dôkazov).⁶⁶

Podobne postupuje aj Plantinga pri dôkaze spoľahlivosti kognitívnych schopností za predpokladu *imago Dei*.

⁶⁵ VAN CLEVE, J.: Can Atheists Know Anything. In *Naturalism Defeated?* ed. Beilby. Ithaca : Cornell University Press, 2002. s. 103-104.

⁶⁶ Ide o značné zjednodušenie. Nechceme tu v úplnosti rozoberať Descartesov ontologický argument. V takom prípade by sme museli zvážiť väčšie množstvo argumentov. Chceme len poukázať na problém, ktorý uviedol Van Cleve.

Garantom spoľahlivosti kognitívnych schopností je Boh. Aby sme však mohli tento argument prijať, musíme už mať spoľahlivé kognitívne schopnosti. Točíme sa v kruhu, rovnako ako Descartes.

Tu je dôležité prejsť na teologickú rovinu. Táto kar-teziánska námietka je veľmi silná a odôvodnená. Na rovine filozofie táto námietka platí, na teologickej rovine však môžeme prejsť aj k vysvetleniu pôsobením Ducha Svätého, čo však môže pôsobiť ako barlička pre nedostatok argumentov. Treba si však uvedomiť, a to platí pre celé Plantingovo apologetické dielo, že teistická viera je vždy niečo viac, než len formálne argumenty. To platí aj pre spomenuté ontologické dôkazy. Plantingovo dielo sa nesnaží imanentne, na úrovni filozofie a logiky, *dokázať*, že kresťanská viera je pravdivá, ale snaží sa demonštrovať jej racionalitu. Aby však človek mohol skutočne *uveriť*, musí pôsobiť Boh sám.

Inú námietku proti opieraniu sa pri obhajobe spoľahlivosti kognitívnych schopností o koncept *imago Dei* priniesol E. Fales⁶⁷:

„Ako vážne, potom, môže niekto prijať svedectvo Gen 1:26-27? Téma vskutku zaberá viac priestoru, než jej môžem dať, takže sa obmedzím na niekoľko všeobecných pozorovaní. Prvé, existuje známa komplikácia, že opisy stvorenia v Gen 1 a v Gen 2 sú v protiklade, špeciálne ide o konflikt v opise stvorenia človeka. Potom, Genesis má všeobecný mýtický charakter vypožičaný z (alebo nimi ovplyvnený) iných starovekých blízko-východných kultúr. Ďalej, existuje archeologická evidencia, že príbeh egyptského otroctva a exodus sú mytologické a nie historické príbehy. Všetky tieto hľadiska znižujú dôveryhodnosť Genesis ako zdroja historických informácií. Konečne, existujú početné problémy interpretácie, ako napríklad, čo mal autor Gen 1 na mysli, keď povedal, že sme stvorení na Boží obraz? Mal autor na mysli naše kognitívne schopnosti?“

Ako sa postaviť tejto námietke, ktorá je úplne prirodzená? Myslíme, že ide o nepochopenie Plantingovho názoru. Plantinga samozrejme neobhajuje historickosť udalostí opísaných v knihe Genesis. V tomto kontexte nechápeme, prečo Fales hovorí o egyptskom otroctve a exode. Iste, súčasná teológia s ním môže plne súhlasiť. Kniha Genesis (a aj kniha Exodus) nie sú doslovným vyjadrením historických udalostí. Falesov názor, že ide o mýtus je pravdivý. Neznižuje však *teologickú výpoveď*, ktorú tieto knihy obsahujú. Po prečítaní Plantingovho diela musí byť každému jasné, že odmieta doslovný význam prvých dvoch kapitol Biblie. Nejdeme sa tu púšťať do výkladov biblickej exegézy. Plantingovi nejde o historické udalosti (akoby fakt, že sme stvorení na Boží obraz bol

⁶⁷ FALES, E.: Plantinga's Case Against Naturalistic Epistemology. In *Philosophy of Science*, 63 (September 1996). s. 448.

historickým faktom, dokázateľný empirickým skúmaním), ale práve o mytologický charakter udalosti stvorenia.

Posledné vety Falesovej námietky sú však relevantné. Skutočne, to, čo *imago Dei* znamená, teda to, čo mal autor Gen 1 na mysli, nevieme. Presvedčenie, že tým autor myslel spoľahlivosť našich kognitívnych schopností je Plantingova interpretácia, aj keď sa opiera o autoritu Tomáša Akvinského. Avšak práve Tomášovo stotožnenie *imago Dei* s rozumom sa zdá byť presvedčivé.

V knihe *Warranted Christian Belief* Plantinga píše:

„... Boh stvoril nás, ľudské bytosti, na svoj obraz. To istotne zahŕňa našu podobnosť Bohu v bytí osobou, to je, bytosti s intelektom a vôľou. Ako Boh, sme druhom bytostí, ktoré majú viery a porozumenia – máme intelekt. Je tu aj vôľa, avšak Bohu sa tiež podobáme tým, že máme pocity (lásku a nenávisť) vo formovaní cieľov a intencií a sme schopní konať tak, aby sme uskutočnili tieto ciele a intencie. Nazvime to široký obraz Boží. Ale ľudské bytosti, ako originálne stvorenie, tiež javia úzky obraz: majú rozsiahle a intímne poznanie Boha a vhodnú náklonnosť, zahŕňajúcu oslavovanie Boha pre Jeho dobrotu. Milujú a nenávidia, čo je hodné milovania a nenávisťi a nad tým všetkým poznajú a milujú Boha. Súčasťou tohto obrazu bol *sensus divinitatis*...“⁶⁸

Myšlienka *imago Dei* sa vyskytuje naprieč celou Plantingovou prácou. Bohu sa podobáme práve vlastnením kognitívnych schopností. Medzi tieto schopnosti nepatrí len rozum (ako u Tomáša), ale patria tam aj pocity. A čo je dôležité, patrí tam aj *sensus divinitatis*, prirodzené poznanie Boha. Práve na toto prirodzené poznanie sa odvolávajú všetky Plantingove argumenty. Bez takého (implicitného) poznania Boha, ktoré stojí pred každým ďalším poznaním, by myslenie o Bohu nedávalo zmysel. Toto poznanie je spoločná pôda na ktorej sa stretáva každý, kto chce argumentovať za (alebo proti) vieru v Boha.

Záver

Plantinga stotožňuje *imago Dei* s ľudským rozumom, ktorý participuje na rozume Božom, čím nasleduje názor Tomáša Akvinského. Na základe toho je presvedčený, že naše kognitívne schopnosti sú spoľahlivé. Bez tohto úsudku by bol jeho argument deficitný. Môžeme uzavrieť: pokiaľ fakt, že podľa (mytologického) podania knihy Genesis, ktoré však môžeme interpretovať teologicky, sme stворení na Boží obraz a tento fakt znamená, že naše kognitívne schopnosti sú spoľahlivé, argument proti naturalizmu ukazuje teizmus ako kompatibilný s evolučnou teóriou a naturalizmus naopak nie. Naturalizmus (vzhľadom na prepojenie s materializmom) totiž nemôže zaručiť

spoľahlivosť kognitívnych schopností. Je teda racionálnejšie byť teistom (teistkou) než metafyzickým naturalistom (naturalistkou).

Samozrejme, v konečnom dôsledku je nutný predpoklad viery. Plantinga sa pokúša *opodstatniť* teistickú vieru argumentmi prirodzenej teológie. Z teologického hľadiska však musíme vziať do úvahy aj pôsobenie Duha Svätého. Tak ako teizmus, aj naturalizmus vyžaduje akt viery. Mohlo by sa dokonca zdať, čím ukončíme tento článok, že na naturalistické presvedčenie treba minimálne toľko viery, ako na vieru v Boha.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

BARBOUR, I. K.: *Keď sa veda stretne s náboženstvom: Nepriatel'ia? Cudzinci? Partneri?*, trans. Ľubica Hábová. Bratislava : Kalligram, 2009. ISBN 978-80-8101-305-8.

BEHE, M. J.: *Darwinova černá skříinka*, trans. Karolína Jelínková and Alena Koželuhová. Praha : Návrat domů, 2001. ISBN 80-7255-008-X.

BEILBY, J. (ed.): *Naturalism Defeated?* Ithaca : Cornell University Press, 2002. ISBN 0801487633.

DENNETT, D.: *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. New York : Simon & Schuster, 1995. ISBN 068482471X.

DENNETT D. – PLANTINGA, A.: *Science and Religion: Are They Compatible?* New York, Oxford : Oxford University Press, 2011. ISBN 978-0199738427.

FALES, E.: Plantinga's Case Against Naturalistic Epistemology. In *Philosophy of Science*, 63 (September 1996).

FLEGR, J.: *Úvod do evoluční biologie*. Praha : Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1539-6.

GOULD, S. J.: *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*. New York : W.W. Norton & Company, 1990. ISBN 039330700X.

MASCORD, K. A.: *Alvin Plantinga and Christian Apologetics*. Eugene : Wipf and Stock Publishers, 2006. ISBN 978-1556351563.

PLANTINGA, A.: *Essays in the Metaphysics of Modality*. New York : Oxford University Press, 2003. ISBN 978-0195103779.

PLANTINGA, A.: *Is Naturalism Irrational?* in *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*, ed. James F. Sennett. Grand Rapids, Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998. p. 72-96. ISBN 978-0-8028-4229-9.

PLANTINGA, A.: *Knowledge and Christian Belief*. Grand Rapids, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2015. ISBN 978-0802872043.

PLANTINGA, A.: *Warranted Christian Belief*. New York, Oxford : Oxford University Press, 2000. ISBN 978-0195131932.

⁶⁸ PLANTINGA, A.: *Warranted Christian Belief*. New York, Oxford : Oxford University Press, 2000. s. 204.

PLANTINGA, A.: *Where the Conflict Really Lies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2011. ISBN 0199812098.

ODNOWA FUNKCJI PRZEPOWIADANIA W PARAFII

KRZYSZTOF MYJAK

Abstract: *The subject of the parish played an important role in the teaching of St. John Paul II as it was a natural place for seeking spiritual goods. The emerging social and cultural changes require the community to continuously renew in order to fulfill its mission of proclaiming the Word in the modern world. Various states of life present in the parish are realized through belonging, first and foremost, to the Church, but also within it to groups, movements and religious associations. A human being meets the word of God in the parish community, which is realized through the deepening of the kerygma in sermons and catechesis, as well as the testimony of the life of the faithful on various levels on which the Church is made present in time and space, through the power of the Holy Spirit.*

By getting to know the word of God, we become closer to God and meet Him, and this leads to experiencing the closeness of God, as well as brings us the wish to share Him with our brothers and sisters. The encounter with the Word of the community takes place primarily in the liturgy and Holy Sacraments and is of benefit to those who participate in the life of the parish. However, one should look for opportunities to meet people who are far from the parish. Hence the need for various forms of preaching that include extraordinary methods: meetings, talks, lectures, retreats, discussion panels, workshops and even evangelistic festivals or concerts. In all of this, it is important to define the recipient of the preaching, which allows us to read his/her needs and reach deeply inside, to delve into their life and open them to God who reveals himself. The goal of preaching is to lead to the assimilation of the Word by people in their lives, family and the entire community.

Key words: *The Word of God. the mission of the Church. the task of proclaiming the Word. preaching the Word. renewing the Word. renewing the Parish. New evangelization.*

Wstęp

Człowiek przełomu wieków, zajęty zdobywaniem dóbr materialnych, trosk o godziwy byt, coraz częściej skupia się na tym, by „mieć”, zapominając o konieczności zabiegania o dobra duchowe. Św. Jan Paweł II w swym nauczaniu nader często wskazywał parafię jako jednostkę wspólnotową ale też jako część struktury Kościoła, wskazując różnego rodzaju postulaty, które mają posłużyć odnowie. W każdym ze swoich dokumentów papież w jakiś sposób nawiązywał do parafii, w sposób pośredni lub bezpośredni odnosił się do duszpasterstwa parafialnego i parafii. Szczególne miejsce parafii widoczne jest w encyklikach papieskich, jak również w posynodalnych adhortacjach apostolskich, które posiadają profil pastoralny. Tematyka parafii zajmowała również ważne miejsce w listach apostolskich, orędziach, katechezach w czasie audiencji generalnych jak i w czasie modlitwy *Anioł Pański*. Polski papież wiele razy podkreślał wagę wspólnoty parafialnej w swoich przemówieniach i homiliach w trakcie podróży apostolskich, jak również w czasie spotkań ze swoimi współpracownikami.¹

Przepowiadanie Słowa Bożego misją Kościoła.

W adhortacji *Ecclesia in Europa* (2003) Papież wyraził przekonanie, że „Ewangelia wciąż wydaje owoce we wspólnotach parafialnych, wśród osób konsekrowanych, w stowarzyszeniach laikatów, w grupach modlitewnych i apostolskich, w różnych wspólnotach młodzieżowych, jak również poprzez nowe ruchy i dzieła kościelne i ich rozpowszechnianie się. W każdym z nich bowiem ten sam Duch potrafi wzbudzać wciąż na nowo oddanie sprawie Ewangelii, wielkoduszną gotowość do służby, życie chrześcijańskie nacechowane ewangelicznym radykalizmem i zapałem misyjnym. Dziś

¹ DUDA, M.: *Myśląc parafia... Papieża Jana Pawła II wizja parafii. Studium teologiczno-pastoralne*. Częstochowa-Gliwice : Epigraf, 2006, s. 564.

jeszcze w Europie, tak w krajach postkomunistycznych, jak i na Zachodzie, parafia – choć potrzebuje ciągłej odnowy – nadal ma do spełnienia i spełnia swoje niezbędne, bardzo aktualne posłannictwo w wymiarze duszpasterskim i eklezjalnym. Nadal potrafi ona dawać wiernym możliwość rzeczywistego prowadzenia życia chrześcijańskiego. Jest wciąż miejscem autentycznej humanizacji i socjalizacji, zarówno w bezimiennym i samotnym tłumie wielkich współczesnych miast, jak na słabo zaludnionych obszarach wiejskich”.²

Misją Kościoła jest między innymi głoszenie słowa Bożego całemu światu. Pierwszym przepowiadającym jest zawsze Bóg, który wypowiada swoje odwieczne Słowo – Jezus Chrystus. Z kolei biskupi, prezbiterzy, diakoni nie są samoistnymi oraz samodzielnymi podmiotami przepowiadania. Są oni w ścisłej łączności z Chrystusem i Kościołem. Przepowiadający nadaje słowu Bożemu konkretny wyraz, który jest nośnikiem objawienia i zbawienia. Kościół stanowi wspólnotę kerygmatyczną, głoszącą słowo i dzieła Boga w historii zbawienia, szczególnie dzieła dokonywane w Jezusie Chrystusie. Samo przekazywanie Objawienia zasadniczo traktuje się jako wydarzenie słowa, nawet wtedy, gdy Boskie słowo wdiera się w środek ludzkiego języka i przyjmuje różnego rodzaju postacie, poczynając od słów proroków aż po nauczanie księży w Kościele. Następuje tylko zmiana kształtu i formy słowa, a treść pozostaje ta sama oraz działanie jest takie samo, posiada moc i wymiar Boży.

Funkcja przepowiadania.

Funkcja przepowiadania słowa jest ujmowana w trzech aspektach jako przepowiadanie (kazanie) misyjne, parafialne, katechetyczne. Parafia jest określoną wspólnotą wiernych utworzona, na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą, pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi.³ Z zasady ogólnej parafia powinna być terytorialna, a więc obejmującą wszystkich wiernych określonego terytorium. Gdzie jednak jest to wskazane, należy tworzyć parafie personalne, określone z racji obrządku, języka, narodowości wiernych jakiegoś terytorium albo innego jeszcze powodu. Kodeks Prawa Kanonicznego, ukazuje rzeczywistość, w której większość parafii katolickich jest określona terytorialnie. Na małym obszarze zamieszkują jednak dość zróżnicowane grupy ludzi. Pasterz powinien przede wszystkim poznawać ludzi, którzy są powierzeni jego pieczy duszpasterskiej.

Ważną rolę pełni wizyta duszpasterska, w czasie niej ksiądz ma możliwość spotkania z drugim człowiekiem w jego domu. Ma możliwość poznać realia życia całej rodziny, dowiedzieć się jakie są radości i smutki rodziny. Kancelaria parafialna stanowi czasami możliwość spotkania się z parafianinem, który nie zawsze bywa w kościele, ale którego pewne sprawy skłoniły do odwiedzin kancelarii⁴. Kapłan uczestnicząc w uroczystościach radosnych lub smutnych rodziny ma możliwość poznania rodziny i dzielenia się z nimi Słowem Bożym, przeżywając z domownikami radość lub smutek poznaje swoich parafian i całą parafię. Ważne jest obecnie wzięcie pod uwagę współczesnych możliwości dotarcia do parafian poprzez media. Stają się one coraz częściej miejscem spotkania człowieka ze Słowem Bożym. Człowiek obecnej rzeczywistości obcuje mentalnie nie tylko w realnym świecie ale też w medialnym i wirtualnym świecie.

Parafie stanowią miejsce, gdzie chrześcijanie nawet Ci niepraktykujący są złączeni ścisłymi więzami. Nie ma poza parafią takiego miejsca w Kościele, gdzie mogą dokonywać się różne i wielokrotne spotkania człowieka z Chrystusem, które go rozwijają. Parafia staje przed ogromnym zadaniem znalezienia nowych sposobów skutecznego identyfikowania się z wiernymi, którzy ulegają poważnej religijno-moralnej destabilizacji.⁵ Każda z parafii stanowi podmiot jak i przedmiot ewangelizacji najlepsze miejsce dokonywania jej. Ewangelizację określa się jako uobecnienie przez Kościół w czasie i przestrzeni mocą Ducha Świętego Dobrej Nowiny o zbawieniu, dzięki Jezusowi Chrystusowi. Nakaz głoszenia ewangelizacji stanowi pierwszoplanowy i naturalny posłannictwem Kościoła. Nie można rozwijać wiary bez ewangelizacji, która stanowi przejaw natury Kościoła.

Zadanie przepowiadania Słowa Bożego.

Pasterz wzywany jest do głoszenia Słowa tym parafianom, którzy przychodzą na liturgię. Stanowi to zadanie umacniania i pomocy we wzrastaniu duchowym, w realizowaniu do świętości ludzi zaangażowanych w parafii. Kolejną grupę stanowią osoby ochrzczone, ale te które nie żyją w zgodzie z wymogami chrztu. Nie są przynależne do Kościoła całym sercem, nie czerpią pociechy z wiary. Kościół powinien się starać, żeby powrócili na jego łono, oraz pragnęli zaangażowania się w Ewangelię.

Wezwanie do głoszenia Dobrej Nowiny jest kierowane do każdego człowieka, w szczególności do

² ŚW. JAN PAWEŁ II: *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*. Kraków: Wydawnictwo M, 2003, p. 15.

³ ŚW. JAN PAWEŁ II: *Codex Iuris Canonici auctoritate, Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski [w] Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań: Pallottinum, 1984, kan. 515.

⁴ WOLAŃSKI, B.: *Kierunki odnowy ewangelizacji pastoralnej w parafii*, w: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, red. PRZYGODA W. - ROBKA E., Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, 2011, s. 245.

⁵ WOLAŃSKI, B.: *Kierunek odnowy ewangelizacji pastoralnej w parafii*, [w] *Odnova pastoralna parafii w świetle II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. BIELA, B., Śląskie Studia Historyczno - Teologiczne, 36(2003), s. 72.

kapłana, który ma troszczyć się o powierzony mu lud. Kapłan przewodzi, inspiruje, pomaga w rozumieniu Słowa Bożego. Przepowiadanie jest zadaniem całego Kościoła, każdego ochrzczonego. Musi ono docierać do serca ludzi. Przepowiadanie Słowa Bożego stanowi wielki zaszczyt. Człowieka sam Bóg zaprasza do współpracy ze sobą. Posiada wówczas udział w historii zbawienia. Stanowi dar i zadanie, ma to związek z odpowiedzialnością. Kapłan stara się sam zrozumieć, poznać Słowo Boże, żeby mógł je przekazać w jak najbardziej wierny sposób przekazać innym wiernym. Poznawanie Słowa Bożego stanowi zadanie w służbie innemu człowiekowi ale też jest przygodą dla osoby głoszącej. Czytając Słowo Boże może słuchać samego Boga, spotykać się z Nim.

Niezbędne jest określenie do kogo kierowane jest przepowiadanie. Słowo wypowiedziane tysiące lat temu, nadal stanowi żywe, aktualne słowo Boga skierowane do człowieka. Dotyka najbardziej wrażliwej sfery człowieka, przenika do życia i świadomości człowieka. Stanowi ono fundament odniesienia oraz kryteria niezniszczalnych wartości prawdy, życia ludzkiego, godności. Obecnie nie jest to zbyt wygodne, w świecie mody na relatywizm słuchanie i życie według Słowa Bożego nie jest „modne”. Kościół nieustannie chce docierać do człowieka, szczególnie właśnie odsuwającego się od Kościoła, od słuchania tego Słowa. Organizowane są w parafiach spotkania ewangelizacyjne, prelekcje, wykłady, rekolekcje. Organizowane są różnego rodzaju zaproszenia na festyny czy koncerty, gdzie można usłyszeć Słowo Boże. Organizowane są akcje mające na celu czytanie pisma świętego w parafiach publicznie, przez osoby świeckie ale i duchowne, organizowane są pewnego rodzaju panele dyskusyjne, warsztaty. Czasami parafie wydają specjalne gazetki, w celu propagowania Słowa Bożego. Wychodzą także naprzeciw mediów, prasą, radia, telewizji czy Internetu. Dość popularne są strony internetowe parafii, które stwarzają możliwości komunikowania się z osobami uczestniczącymi w życiu parafii ale też z osobami, które są daleko od niego.

Kapłani nie mają jednak możliwości bezpośredniego spotkania każdego człowieka, zwłaszcza tego, który stoi od Kościoła. Ludzie świeccy często spotykają te osoby w rodzinach, w zakładach pracy i przy różnych okazjach życia codziennego. Konieczne jest więc, aby przepowiadanie było realizowane także przez osoby świeckie. Świeccy zaangażowani w różnych grupach sami stają się świadkami, katechistami i głosicielami Ewangelii. Ważną rolę odgrywa tu formacja grup i stowarzyszeń. Kregi i szkoły Słowa Bożego, wspólne rozważanie w ramach spotkań formacyjnych to doskonałe okazje karmienia się, a zarazem przepowiadania Słowa. Niezwykle istotna jest również przestrzeń katechizacji. Mogą tu występować bogate formy głoszenia Słowa. Tu także można realizować

przepowiadanie na wzór głoszenia Słowa w liturgii, gdyż głoszenie Go w liturgii jest sercem przepowiadania. Spotkanie ze Słowem i rozważanie Go ma umacniać i prowadzić człowieka do osobistego spotkania z Bogiem w liturgii, która stanowi centrum życia chrześcijańskiego.⁶

Ten, kto doświadcza bliskości Boga, gdy na swoich życiowych drogach spotyka zagubionego brata lub siostrę, może podjąć z nimi dialog i niekiedy doprowadzić ich do osobistego spotkania z Jezusem w sakramentach świętych. Ks. Józef Kudasiewicz w jednym z rozważań rekolekcyjnych powiedział, że „do Boga najlepiej prowadzi, przyjaciele Boga”.

Przepowiadanie Słowa Bożego ma prowadzić do spotkania z Bogiem. Kto przyjmuje je przyjmuje Jezusa, Słowo które stało się ciałem. Stanowi to najpiękniejszy owoc przepowiadania. Parafia stanowi wspólnotę ludzi, którzy są powierzani kapłanowi. Jako najważniejsze zadania kapłana należy wskazać doprowadzenie do Boga ludzi, którzy są mu oddani w opiekę. Kapłan ma pomagać w osobistym spotykaniu się człowieka z Bogiem. Odbyna się to w czasie liturgii, w sakramentach, przez działanie łaski Bożej, która umocni człowieka w wierze prowadzi do życia wiecznego. W Eucharystii dokonuje się komunika Boga i człowieka, we wspólnocie. Pomaga to w mężnym wyznawaniu wiary i do pobudzania do postępowania według zasad bożych.

Odnova przepowiadania Słowa Bożego.

Ożywienie przepowiadania ma za zadanie prowadzić do asymilacji Słowa wśród ludzi w ich życiu, którzy tworzą parafię, rodzinę. Im bardziej skutecznie kapłan dociera ze słowem do serc ludzkich tym bardziej autentyczne jest spotkanie człowieka z Bogiem w liturgii, bardziej urzeczywistnia się królestwo Boże w parafii. Kościół ożywia się mocą Słowa Bożego i sakramentów. Dzięki temu realizuje się pełniej relacja człowieka ze sobą, z innymi ludźmi i Bogiem. Tak powstaje wzrastanie powołania do świętości.

Problematyka odnowy ciągle towarzyszy w życiu Kościoła. Każda epoka wskazuje, że istnieje potrzeba i konieczność odnowy, zależy ona od potrzeb i umiejętności odczytywania znaków czasu. Bez względu na różnego rodzaju przeciwności jest ona podejmowana nieustannie i realizowana w miarę możliwości. Potrzebę odnowy widzi także teologia i socjologia. Dotyczy to także parafii jako jednostki kościelnej.

Chociaż istnieje niezmienności mandatu Chrystusa uwidacznia się konieczność przystosowania funkcji parafii do konkretnych warunków. Podstawowe funkcje parafii, niepodważalne przez żadne procesy, domagają się ożywienia na miarę zachodzących w świecie przemian. W

⁶ MAZUREK, M.: *Duszpasterstwo w dobie hiperkonsumpcji*, Wrocławski Przegląd Teologiczny, 2017. s. 105-118.

procesie przeobrażeń parafia nie może być bierna, lecz twórcza i dynamiczna.

Trzeba dokonać aktywizacji nowe funkcje parafii, wśród których znajduje się funkcja tworzenia i rozwijania małych grup będących środowiskiem wzrostu życia chrześcijańskiego i środkiem do utożsamiania się ze wspólnotą.⁷

Biblijna droga odnowy nastawia się na ciągłe słuchanie i bycie posłusznym słowu Bożemu, stanowi to ogromne wyzwanie dla współczesnych ludzi, żyjących w kontekście wszechobecnej kultury konsumpcyjnej. W niej wszystko jest płynne, ulotne, do jednorazowego użycia. Takie nastawienie widzenia życia jest postrzegane jako nieustanne przyjemności, bez określonego celu i sensu. Pomimo takich zagrożeń Kościół nie może zrezygnować z nowości, niesionych i sprawianych przez słowo Boże. W nim można odszukać ciągle żywe i aktualne wzory do odnowy i ożywienia wspólnoty kościelnej. Biblia w sposób szczegółowy opisuje wizję Jezusa Chrystusa jeśli chodzi o każdą ze wspólnot, które chcą Go naśladować. Z tego powodu przy jej odnawianiu wizja ta powinna pomóc w rozpoznawaniu znaków czasu i być wyznacznikiem odpowiedniego kierunku zmian. Trzeba też pamiętać, iż nie można zdradzać orędzia zbawczego, stanowiącego depozyt chrześcijańskiej wiary, nie naszą własnością. W przypadki kiedy Kościół wyznawałby wartości, jakimi żyje świat, wówczas stanowiłby organizację nie potrzebną nikomu. Misją Kościoła jest przecież służenie królestwu Bożemu, które objawiło się w słowach i czynach Jezusa, jednak odnosząc się do świata i ludzkości.

W celu przynoszenia owoców przez odnowę biblijną w Kościele, trzeba stawiać na parafię. W każdej parafii na poziomie lokalnym uobecnia się bowiem Kościół diecezjalny i powszechny. To w parafii toczy się zwyczajne życie Kościoła. W niej realizuje się wszelka działalność duszpasterska i życie chrześcijańskiej wspólnoty w konkretnym miejscu. Każda parafialna wspólnota budowana jest na słowie Bożym, posłudze sakramentalnej i służbie. W parafii w mocy Ducha Świętego urzeczywistnia się żywy Chrystusowy Kościół.⁸

Podsumowanie i refleksje na przyszłość.

Uwidaczniają się przemiany społeczno-kulturowe stawiają pytania o przyszłość parafii, czy jest skuteczna w swojej misji, ale nic nie wskazuje na to, żeby Kościół miał zrezygnować z tego rodzaju formy obecności w świecie. Parafia to ciągle pierwszy sposób obecności Kościoła w określonym miejscu i katolicy w większości mają z nią

kontakt w takiej właśnie formie. Potrzeba istnienia parafii ujawnia się jeszcze bardziej w dzisiejszych czasach, gdy słabnie proces przekazywania wiary w rodzinach. Z kolei parafia zawsze daje możliwość wprowadzania długo trwałego programu formacyjnego w miejscu przebywania i życia wiernych.

Obecnie życie i działanie parafii w obecnych czasach, w szczególności w miastach, uwidacznia się konieczność zmiany i daleko widocznej odnowy jej. W adhortacji „*Evangelii gaudium*” papież Franciszek wskazuje na następujące jej powody: *mało gościnny klimat i struktury, biurokratyczne postawy duszpasterzy, przewaga administracji nad duszpasterstwem, sprawowanie sakramentów bez innych form ewangelizacji*.⁹

Odnosząc się do ducha odnowy, trzeba przywrócić parafii „moc przemieniania” ludzkiego życia. Można osiągnąć to dzięki odchodzeniu od powierzchownemu traktowaniu w duszpasterstwie, co powoduje mało skuteczną ewangelizację. Podczas zaniku więzi między ludźmi parafia może stawać się fundamentem, uwidacznia się to na wielu płaszczyznach komunikowania, budowania parafii będącej wspólnotą. Troszczenie się o parafian, przez inicjację różnego rodzaju działań związanych z ewangelizacją, ożywianiem wiary, pogłębianiem życia. Duże znaczenie ma docieranie do parafian, którzy są zagubieni, nie mogą odnaleźć się w świecie, zagubili się w życiu wygodnym, bez zasad, bez Boga, w celu przyprowadzenia ich do Chrystusa, ukazania im możliwości życia w zgodzie z zasadami.

Zrealizowanie odnowy parafii jest możliwe pod warunkiem, że ta odnowa będzie prawdziwie biblijna, czyli oparta na słowie Bożym. Jedynie wówczas parafia będzie mogła odzyskać zdolność przemieniania ludzkiego życia i stać się wspólnotą żyjącą wiarą poprzez słuchanie i posłuszeństwo słowu Bożemu. Warunek ten wynika ze ścisłej relacji między słowem Bożym a Kościołem.

Słowo Boże na ustach autoryzowanego głosiciela nasączonego mocą Boga samego staje się Słowem Bożym. Słowo ratuje tych, którzy wierzą w nie, natomiast skazuje tych, którzy odrzucają je i nie chcą w nie wierzyć. Przepowiadanie Kościoła, którego odgłos w świecie przynosi zbawczą obecność Boga, nosi ze sobą obietnicę, że realność zbawienia, o którym ono świadczy, i akceptacja Ewangelii jest aktualnie zbawieniem. Dlatego głosiciel słowa Bożego powinien cenić i troszczyć się o przekaz Dobrej Nowiny.

Dla wiernych musi być jasne, że kapłanowi zależy na ukazaniu Chrystusa, który powinien być w centrum każdej homilii. Przepowiadanie Słowa Bożego w parafiach ma doprowadzić do prawdziwego spotkania z Bogiem. Przyjmując je przyjmuje się Jezusa, to On stał się ciałem.

⁷ SIEKIERSKI, S.: *Kulturotwórcze funkcje parafii katolickich w społecznościach lokalnych w świetle pamiętników*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1995. s. 20-21.

⁸ WHITE, M. – CORCORAN, T.: *Odbudowana. Czyli jak przebudzić wiernych, dotrzeć do zagubionych i nadać Kościołowi znaczenie*, tł. K. Zabawa, Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus. 2013.

⁹ FRANCISZEK: *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie Evangelii Gaudium*. Kraków: Wydawnictwo M, 2013.

Nie da się ukryć, że nie istnieje niezmiennosc nauki Chrystusa, nie można zmieniać Jego nauki według naszej ludzkiej dobrowolności. Jednakże zmieniający się świat domaga się konieczności zmian, nie zawsze są one zgodne z nauczaniem Jezusa Chrystusa. Dlatego tak konieczna jest odnowa Kościoła, jest ona uzależniona od potrzeb jak również umiejętności odczytywania znaków. Konieczność odnowy widoczna jest przez teologię, socjologię, ale dostrzega tę konieczność także parafia jako część Kościoła.

Dzięki temu, że parafia ma możliwość dotarcia do ludzi, którzy zostali jej powierzeni, tworzą swego rodzaju rodzinę, to poprzez właśnie takie małe grupy w parafii istnieje możliwość dotarcia do pozostałej społeczności z nauką Jezusa Chrystusa. Kościół nie może dokonać „reform” w swoim nauczaniu bez względu na to, jakie społeczności będą się tego domagały. Jednak nie powinien zostawać zamknięty na nowości, dzięki którym można doszukać się wzorów odnowy i ożywienia wspólnoty. Może czasami wykorzystanie mediów pozwoli na lepszy kontakt z młodą częścią parafii i dzięki temu zachęci młodych ludzi do zapoznania się z nauczaniem Jezusa Chrystusa i zrozumie Jego nauczanie.

Źródła i bibliografia:

DUDA, M.: *Myśląc parafia... Papieża Jana Pawła II wizja parafii. Studium teologiczno-pastoralne*, Częstochowa-Gliwice: Epigraf, 2006.

FRANCISZEK: *Adhortacja apostołska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie Evangelii Gaudium*, Kraków: Wydawnictwo M, 2013, ISBN 978-83-7595-713-6.

ŚW. JAN PAWEŁ II: *Adhortacja apostołska Ecclesia in Europa*, Kraków: Wydawnictwo M, 2003, ISBN: 83-7221-907-9.

ŚW. JAN PAWEŁ II: *Codex Iuris Canonici auctoritate, Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski [w] Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań: Pallottinum, 1984 ISBN 978-83-7014-605-4.

MAZUREK, M.: *Duszpasterstwo w dobie hiperkonsumpcji*, *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 25(2017), s. 105-118, ISSN 1231-1731.

SIEKIERSKI, S.: *Kulturotwórcze funkcje parafii katolickich w społecznościach lokalnych w świetle pomników*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1995, ISBN 83-2309-995-2.

WHITE, M. – CORCORAN, T.: *Odbudowana. Czyli jak przebudzić wiernych, dotrzeć do zagubionych i nadać Koś-*

ciółowi znaczenie, tł. K. Zabawa, Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus, 2013, ISBN 978-83-63739-04-1.

WOLAŃSKI, B.: *Kierunek odnowy ewangelizacji pastoralnej w parafii*, [w] *Odnova pastoralna parafii w świetle II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. BIELA, B., *Śląskie Studia Historyczno -Teologiczne*, 36(2003), s. 70-87.

WOLAŃSKI, B.: *Kierunki odnowy ewangelizacji pastoralnej w parafii*, w: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, red. PRZYGODA W. - ROBKA E., Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, 2011.

ZÍSKANIE ODPUSTKOV AD NORMAM ENCHIRIDION

VERONIKA PÉTIOVÁ

Abstract: *So far, there is no complete list of acts for which indulgences can be obtained in the Slovak language, and so we often encounter in practice a confused understanding among the faithful whether it is possible to obtain indulgences for a given act or not and under what circumstances. We have decided to shed more light on this issue and analyze this fact on the basis of the available current legal norms and issue in this study. Its aim was to provide the faithful with a complex view of all the possibilities of obtaining indulgences, both plenary and partial as they are in the Enchiridion of Indulgences, along with the specific acts that the faithful must perform in order to obtain the indulgences in question.*

Key words: *Apostolic Penitentiary. Enchiridion of Indulgences. Indulgentiarum doctrina. indulgences. punishments for sins.*

Úvod

Počas pontifikátu Pavla VI. bola kompletne zreformovaná prax odpustkov v Katolíckej cirkvi. Táto reforma vychádzajúca z náuky II. vatikánskeho koncilu a bola završená vydaním Apoštolskej konštitúcie *Indulgentiarum doctrina*. V nadväznosti na to bol vydaný Enchiridion odpustkov, ktorý je oficiálnou zbierkou ustanovení o odpustkoch, ktoré môžu získať všetci veriaci, a to akéhokoľvek stavu alebo postavenia. Väčšinu z nich je možné získať kdekoľvek, len niektoré sú viazané na určité posvätné miesto: kostol, cintorín a pod.¹ Prvý pokoncilový Enchiridion odpustkov bol vydaný 29. 6. 1968 a pozostával z troch častí. Prvá obsahla konkrétne 36 noriem zahŕňajúcich materiú odpustkov. V druhej časti boli potom uvedené tri všeobecné podmienky a v poslednej 70 konkrétnych možností na ich získanie. Predmetný prameň znamenal značnú redukciu ustanovení o odpustkoch, keďže Enchiridion z roku 1952 obsahoval

prípádov 781.² Posledné a najnovšie je štvrté vydanie Enchiridionu, ktoré vyšlo v roku 1999, konkrétne v rámci príprav na Jubilejný rok 2000. Oproti predchádzajúcej edícii bola do neho vložená štvrtá všeobecná podmienka, boli pridané niektoré konkrétne ustanovenia o odpustkoch a rozšíril sa i počet modlitieb obdarených odpustkami vychádzajúcich z východnej tradície.³ Prirodzene, jeho oficiálne znenie sa nachádza v latinskom origináli, pričom Apoštolská Penitenciária vydala i jeho taliansky preklad (*Manuale delle indulgenze*). Jednotlivé biskupské konferencie majú možnosť požiadať o povolenie vydať preklad v iných jazykoch, čo mnohé už aj využili. K dispozícii tak napríklad je český preklad a existuje aj opodstatnená nádej na vydanie toto prameňa v slovenskom jazyku.

I Štyri podmienky všeobecného charakteru

Odpustky nemajú byť odčlenené od každodenného života kresťana, ale majú ho pobádať k ustavičnému rastu ku kresťanskej dokonalosti, respektíve majú za cieľ udávať tón každodenného kresťanského života.⁴ G. Sessolo dodáva, že „... často ide o malé veci, ale tieto malé veci, ak sú vykonané s pravou láskou majú veľký význam. Ak sú tieto malé veci opakované počas dňa, tak môžeme trénovať ako zvíťaziť nad lenivosťou a egoizmom a vzrastať tak v láske k Bohu a blížnemu.“⁵ Cyklus opakovaného konania každodenných dobier nás uschopňuje ku konaniu väčších. Každodenné získavanie čiastočných odpustkov nám pomáha k získavaniu úplných, ktoré je náročnejšie získať. A k tomu smerujú aj štyri všeobecné ustanovenia o odpustkoch.

² Porov. KASYNA, R.: *Leindulgenzenellanuovalegislazione canonica : in riferimento ai fontistorici e teologici*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1999. s. 63.

³ Porov. PA: *Dekrét Zásluhy Ježiša, vykupiteľa ľudského rodu z dňa 16. 7. 1999* (Prot. č. 69/99/I).

⁴ Porov. GERVAIS, J. M.: *Giubileo e indulgenza. Alla luce della nuovissima edizione dell'Enchiridion indulgentiarum*. Milano: Ancora, 1999. s. 42.

⁵ Porov. SESSOLO, G.: *Anno Santo e Indulgenze*. Milano: Ancora, 1974. s. 40.

¹ Porov. SESSOLO, G.: *L'aggiornamento delle indulgenze*. Milano: Ancora, 1968. s. 57.

Prvá všeobecná podmienka znie: „Udeľujú sa čiastočné odpustky veriacemu, ktorý pri plnení svojich povinností a pri znášaní ťažkostí života s pokornou dôverou dvíha svoju myseľ k Bohu a pripája k tomu, aj ak len vo svojom vnútri, nejakú nábožnú invokáciu.“⁶ Toto ustanovenie nabáda veriaceho k tomu, aby svoj každodenný život prežíval vo vzťahu s Bohom, a tým naplňal príkaz „ustavične sa modlite a neochabujte!“⁷ Taktiež pozýva veriacich k zodpovednému plneniu svojich povinností a pokornému prijímaniu ťažkostí, ktoré prináša život. Človek, ktorý sa takto cvičí v čnostiach, získava na základe svojho konania čiastočné odpustenie trestov za hriechy.

Enchiridion odpustkov definuje druhú všeobecnú podmienku nasledovne: „Udeľujú sa čiastočné odpustky veriacemu, ktorý v duchu viery a s milosrdným srdcom dáva seba samého i svoj majetok k dispozícii bratom, ktorí sa nachádzajú v núdzi.“⁸ Táto podmienka hovorí o skutkoch dobročinnej lásky voči chudobným. Dar odpustkov dáva ten, kto sa zrieka svojho majetku alebo seba samého v prospech tých, ktorí to potrebujú. Dôležitý je aj postoj srdca darujúceho, ktorý sa zrieka s milosrdným srdcom toho, čo je jeho a tak dostáva dar odpustkov. Toto ustanovenie vedie kresťana k tomu, aby podľa Kristovho príkladu čo najčastejšie konal skutky lásky a milosrdenstva.⁹

„Čiastočné odpustky sa udeľujú veriacemu, ktorý sa v duchu pokánia dobrovoľne zrieka niečoho, čo je dovolené a čo je mu drahé,“¹⁰ pripomína tretia všeobecná podmienka, ktorá pozýva veriacich k skutkom pokánia. Avšak pôst nemá byť len odopieraním si niečoho čo mám rád, ale zároveň aj prejavom lásky voči tomu, kto to potrebuje. Ako povedal pápež Lev I. Veľký (440–461): „... venujme čnosti to, čo sme zobrali radosti. Pôst toho, kto sa postí, nech sa stane pokrmom chudobných.“¹¹

Posledná štvrtá podmienka je novinkou aktuálneho vydania Enchiridionu a znie: „Udeľujú sa čiastočné odpustky veriacemu, ktorý v špecifických podmienkach každodenného života dobrovoľne vydáva svedectvo viery pred druhými.“¹² Táto podmienka pozýva veriacich k

otvorenému priznávaniu sa k hodnotám, v ktoré veríme, pred druhými osobami, vydávajúc tak svedectvo viery. Nie každý je povolaný vydať svedectvo viery vlastnou krvou, tak ako mučeníci, ale všetci sme povolaní vydávať svedectvo o Kristovi vo svojom každodennom živote, tam kde sme. Sv. Augustín († 450) k tomu dodáva: „... tvoje vyznanie viery nech je pre teba ako zrkadlo. Pozeraj naň v sebe, aby si videl či naozaj veríš v to, čo vyznávaš, že veríš, a každý deň sa raduj zo svojej viery.“¹³

2 Konkrétne ustanovenia o odpustkoch

Okrem všeobecných podmienok obsahuje Enchiridion 33 konkrétnych ustanovení, na základe ktorých je možné získať dar odpustkov, či už úplných alebo čiastočných. My sme kvôli prehľadnosti tieto možnosti rozdelili do piatich skupín na základe kritéria, kedy je možné odpustky získať na:

- úplné odpustky, ktoré je možné získať v určité dni v roku;
- úplné odpustky, ktoré je možné získať pri určitých príležitostiach;
- úplné odpustky, ktoré je možné získať v hociktorý deň v roku;
- čiastočné odpustky, ktoré je možné získať v hociktorý deň v roku;
- úplné odpustky pre prípad smrti – *in articulo mortis*.

2.1 Úplné odpustky, ktoré je možné získať v určité dni v roku

Enchiridion obsahuje viacero ustanovení o úplných odpustkoch viažucich sa k určitým liturgickým sviatkam roka. V tejto časti štúdie prinášame ich zoznam, spolu s podmienkami, za ktorých je ich možné dosiahnuť. Pri jeho tvorbe sme vychádzali z Enchiridionu odpustkov.

I. január, **slávnosť Panny Márie Bohorodičky**. Tento deň je prvým dňom nového kalendárneho roku a Cirkev udeľuje úplné odpustky za obvyklých podmienok všetkým tým, ktorí sa v kostole alebo v kaplnke zúčastnia verejnej recitácie alebo spevu hymnu *Veni Creator Spiritus* – Príd', Stvoriteľu Duchu Svätý.¹⁴ Pri vzývaní Ducha Svätého majú veriaci takýmto spôsobom možnosť vyprosiť si potrebné milosti do ďalšieho roku. Väčšinou sa tento hymnus spieva na úvod Svätej omše, keďže je táto slávnosť zároveň aj cirkevne prikázaným sviatkom.

Týždeň modlitieb za jednotu kresťanov. Cirkev týždeň pred sviatkom obrátenia sv. Pavla Apoštola slávi týždeň modlitieb za jednotu kresťanov, naplňajúc

⁶ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum. Quarto editur. Città del Vaticano* : Typis Vaticanis, 1999, všeobecná podmienka I.: „Conceditur indulgentia partialis christi fideliqui, in officiis suis gerendis et vitae aerumnis tolerandis, animo ad Deum humili fiducia erexerit, addita, etiam tantum mente, pia aliqua invocatione.“

⁷ Porov. Lk 18,1.

⁸ PA: *Enchiridion indulgentiarum*, všeobecná podmienka II.: „Conceditur indulgentia partialis christifideli qui, spiritu fidei ductus, in servitium fratrum necessitate laborantium, se ipsum vel bona sua misericordiae animo impenderit.“

⁹ Porov. PA: *Manuale delle Indulgenze. Città del Vaticano* : Libreria Editrice Vaticana, 2008, s. 38.

¹⁰ PA: *Enchiridion indulgentiarum*, všeobecná podmienka III.: „Conceditur indulgentia partialis christifideli qui a re licita et sibi grata, in spiritu paenitentiae, sponte abstinerit.“

¹¹ Sermo 13 (alebo 12) – *De ieiunio decimi mensis*, 2 (PL 54,172).

¹² PA: *Enchiridion indulgentiarum*, všeobecná podmienka IV.: „Conce-

ditur indulgentia partialis christifideli quia per tum testimonium fidei coram aliis, in peculiaribus quotidianae vitae adiunctis, sponte.“

¹³ Sermo 58, I 1, 13 (PL 38,399).

¹⁴ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 26 § 1.

tak výzvu z Ježišovej veľkňazskej modlitby: „... aby všetci jedno boli.“¹⁵ Za týchto okolností sa udeľujú úplné odpustky veriacemu, ktorý sa počas tohto týždňa zúčastní na niektorom z obradov a tiež na jeho závere.¹⁶ Veriaci tak majú možnosť budovať spoločenstvo s bratmi a sestrami z iných kresťanských spoločenstiev a napomáhať rozvoju ekumenizmu.

V deň **sviatku Katedry sv. Petra apoštola**, čiže 22. februára je možné získať úplné odpustky pri nábožnej návšteve katedrálneho chrámu spojenej s modlitbou Otče Náš a Verím v Boha.¹⁷ Tento sviatok nám dáva možnosť hlbšie si uvedomiť pápežský primát a moc, ktorá bola zverená sv. Petrovi a všetkým ostatným Rímskym veľkňazom. Pri tomto ustanovení je možnosť získať dar odpustkov len v katedrálnom chráme, a tak si hlbšie uvedomiť nielen autoritu pápeža, ale aj diecézneho biskupa, ktorému je zverená starostlivosť o partikulárnu cirkev.

Počas pôstneho obdobia sú aktuálnejšie úplné odpustky spojené s modlitbou krížovej cesty. V pôste má možnosť získať dar úplných odpustkov veriaci, ktorý sa pomodlí v piatok počas pôstneho obdobia po svätom prijímaní pred obrazom ukrižovaného Ježiša modlitbu Dobrý a prelaskavý Ježišu.¹⁸

Odpustkami sú obdarené aj najvýznamnejšie kresťanské sviatky roka, teda **Veľkonočné trojdnie**. Na **Zelený štvrtok** je možné ich získať počas slávnostného vystavenia Najsvätejšej sviatosti po Svätej Omši pamiatky Pánovej večere pri nábožnej recitácii alebo speve *Tantum ergo* („Čtíme túto sviatosť slávnou...“)¹⁹ a počas obradov **Veľkého piatku** pri nábožnej poklone krížu.²⁰ Taktiež v tento deň sa tradične koná modlitba krížovej cesty v rímskom Koloseu, ktorej predsedá svätý otec. Odpustky môžu získať tí, ktorí sa jej zúčastnia osobne alebo v prípade, že nemôžu byť na slávnosti prítomní, budú sledovať jej prenos cez televíziu, rádio alebo internetové siete.²¹ Je však potrebné sledovať prenos v reálnom čase, nie zo záznamu. Počas slávania Veľkonočnej vigílie na **Bielu sobotu** je možnosť získať úplné odpustky pri obnove krstných sľubov.²² Ako môžeme vidieť, každý jeden deň Veľkonočného trojdnia so sebou prináša možnosť získania úplných odpustkov. Na Zelený štvrtok je vyzdvihnutá Eucharistická úcta, Veľký piatok nás vovádza do Tajomstva Kristovho utrpenia a Biela Sobota je oslavou Vzkriesenia, porazenia smrti a možnosti vojsť do večnej blaženosti, vďaka tomu, že Kristus porazil smrť. Tiež je to deň, keď zvyknú katechumeni prijímať sviatosť krstu a je výzvou

aj pre nás, zopakovať si svoje krstné rozhodnutie patriť Kristovi.

Je možné získať úplné odpustky aj počas slávania **Nedele Božieho milosrdenstva**. Toto ustanovenie, však nenájde v Enchiridione odpustkov, keďže bolo vydané až v roku 2002. Týmto ustanovením sa „... udeľujú úplné odpustky za obvyklých podmienok veriacemu, ktorý počas druhej nedele vo Veľkonočnom období, čiže v Nedeľu Božieho milosrdenstva v akomkoľvek kostole alebo kaplnke, s dušou vylučujúcou akúkoľvek naviazanosť na hriech, aj všedný, sa zúčastní pobožnosti k úcte k Božiemu milosrdenstvu alebo sa aspoň pomodlí pred sviatosťou oltárnou, verejne vyloženou alebo uloženou v bohostánku modlitby Otče náš a Verím v Boha, s pridaním nábožnej invocácie k milosrdnému Pánovi Ježišovi (napríklad Ježišu dôverujem Ti). Ak to nie je možné vykonať, môžu veriaci v rovnaký deň získať úplné odpustky, keď sa zjednotia s úmyslom duše s tými, ktorí praktizujú skutok získavania odpustkov v riadnej forme a odovzdať Milosrdnému Bohu modlitbu spolu s ťažkosťami ich slabostí a nepohodlia života. Tiež je potrebné, aby si predsavzali, splniť hneď ako to bude možné, tri podmienky vyžadované k získaniu úplných odpustkov.“²³

Tak ako na sviatok Panny Márie Bohorodičky, aj počas **Slávnosti zoslania Ducha Svätého** môžu veriaci, ktorí sa zúčastnia na verejnej recitácii alebo speve hymnu Veni Creator Spiritus, získať úplné odpustky.²⁴

Slávnosť najsvätejšieho Kristovho tela a krvi je už tradične spojená s eucharistickou procesiou. Práve pri nábožnej účasti na nej je možné získať úplné odpustky. Procesia sa môže konať vnútri posvätné budovy, ako aj vonku.²⁵ V Direktórii môžeme nájsť ustanovenia, podľa ktorého je možné získať úplné odpustky v tento deň pri recitácii alebo speve hymnu *Tantum ergo*, avšak Enchiridione sa o tom nezmieňuje vôbec.²⁶

Veriacemu, ktorý sa v deň **slávnosti Najsvätejšieho Srdca Ježišovho**, verejne pomodlí text zadost'účinenia (Najmilší Ježišu – *Jesu dulcissime*) sa udeľujú úplné odpustky.²⁷

V deň **slávnosti svätých apoštolov Petra a Pavla** je možné získať úplné odpustky dvomi spôsobmi. Jednak návštevou posvätných miest, konkrétne Baziliky menšej alebo katedrálneho chrámu a vykonaním nábožnej mod-

¹⁵ Jn 17,2.

¹⁶ PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 11 § 1.

¹⁷ PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 33 § 1 3°.

¹⁸ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 8 § 1, 1°.

¹⁹ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 7 § 1 2°.

²⁰ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 13 1°.

²¹ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 13 2° a PA: Prot. č. 550/13/I.

²² Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 28 § 1.

²³ Porov. PA: Prot. č. 116/02/I. V prípady modlitby Korunky k Božiemu milosrdenstvu môžu veriaci na Slovensku získať úplné odpustky aj v iné dni v roku ako na sviatok Božieho milosrdenstva. Avšak táto možnosť nie je na základe Noriem Enchiridionu, ale rozhodnutím Apoštolskej penitenciárie a nevzťahuje sa celú univerzálnu Cirkev. Bližšie PA: Prot. č. 393/17/I.

²⁴ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 26 § 1 1°.

²⁵ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 7 § 1 3°.

²⁶ Porov. LITURGICKÁ KOMISIA KBS: *Direktórium na rok 2021*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2020, s. 207.

²⁷ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 3.

litby Otče náš a Verím v Boha počas návštevy²⁸ alebo nábožným používaním nejakého predmetu slúžiaceho k náboženským účelom²⁹ (zobrazenie Ukrižovaného alebo križ, ruženec, škapuliar, medaila a pod.), ktorý je požehnaný najvyšším veľkňazom alebo biskupom. Veriaci musí pripojiť aj vyznanie viery v akejkoľvek legitímnej formule.³⁰

Od poludnia 1. augusta do polnoci 2. augusta je možné získať úplné odpustky vo všetkých františkánskych kostoloch (teda minoritských aj kapucínskych), farských kostoloch, katedrálach chrámov, bazilikách pri príležitosti slávenia „**Porciunkuly**“.³¹ Pôvod porciunkulových odpustkov siaha do roku 1216, keď sv. František z Assisi vo videní žiadal Krista o milosť, aby všetci ozajstní kajúnci, ktorí navštívia kostol Porciunkulu mohli získať kompletne odpustenie svojich hriechov a trestov za ne. Kristus Františka poslal za svojim vikárom na zemi, rímskym pápežom, ktorý sa v tom čase nachádzal neďaleko v Perugii. František mu predstrel svoju žiadosť a svätý otec Honorius III. mu udelil toto povolenie, avšak iba na jediný deň v roku, ktorý bol ustanovený na 2. augusta, deň posviacky tohto kostola.³² Tento počín sv. Františka ocenil aj blahoslavený Pavol VI. v liste pri príležitosti 750. výročia tohto ustanovenia.³³ Neskôr bola rozšírená možnosť získať odpustky pri putovaní do Porciunkulového kostola každý deň v roku Benediktom XV.³⁴ Po reforme odpustkov bol vydaný dekrét³⁵, ktorý potvrdil toto ustanovenie, a teda *ad perpetuum* je možné získať úplné odpustky za obvyklých podmienok pri nábožnej návšteve Porciunkulového kostola a modlitbou Kréda a Otče náš.

Existuje aj možnosť rozšíriť toto privilegium na kostoly, ktoré nie sú františkánske, farské, katedrálne alebo baziliky, a to na základe žiadosti adresovanej Apoštolskej Penitenciárii.

Asi najznámejším obdobím, keď je možné získať dar úplných odpustkov, sú prvé novembrové dni. O odpustkoch v „**dušičkovom**“ čase sa toho už napísalo veľmi veľa, avšak veriacim nie je vždy táto problematika jasná. V prvom rade podotýkame, že v tomto prípade je možné odpustky získať len pre duše v očistci na spôsob príhovoru, nie pre seba, a to buď v dňoch od 1. do 8. novembra pri nábožnej návšteve cintorína spojenej s modlitbou za zosnulých, aj keď len vnútornou. Druhá možnosť je v deň spomienky všetkých verných zosnulých, čiže 2. novembra,

konkrétne pri návšteve kostola alebo kaplnky, spojenej s modlitbou Otče náš a Verím v Boha.³⁶

V deň **výročia posviacky Lateránskej baziliky**, ktorý slávime 9. novembra je možné získať úplné odpustky pri nábožnej návšteve katedrálneho chrámu spojenej s modlitbou Otče Náš a Verím v Boha.³⁷

Úplné odpustky sa v deň **slávnosti Krista Kráľa** udeľujú veriacemu, ktorý verejne recituje text zasvätenia ľudstva Kristu Kráľovi (Ježišu, Vykupiteľ ľudského pokolenia...)³⁸

Taktiež je možné získať úplné odpustky v **posledný deň v kalendárneho roka**, a to veriaci zúčastníci sa v kostole alebo kaplnke verejnej recitácie alebo spevu hymnu Te Deum, aby tak poďakoval Bohu za všetky dobrodenia, ktoré dostal v uplynulom roku.³⁹

2. 2. Úplné odpustky, ktoré je možné získať pri určitých udalostiach

Úplné odpustky je možné získať aj pri iných životných príležitostiach. Zväčša ide o slávnostné príležitosti, pričom ich opatrenie odpustkami ešte viac podčiarkuje ich slávnostný charakter.

Odpustkami zväčša nebýva obdarená účasť na sviatostiach, keďže ony samé majú významnú účinnosť, pokiaľ ide o posväcovanie a očisťovanie. Ak sa udeľujú odpustky v súvislosti s nejakou sviatosťou, tak sa nevzťahujú na účasť na Svätej omši alebo k prijatiu sviatosti, ale vzťahujú sa k danej mimoriadnej udalosti, ktorú sprevádza účasť na Svätej omši alebo sviatosti.⁴⁰ Medzi takéto prípady patria: odpustky udelené veriacemu, ktorý po prvýkrát pristupuje k Eucharistii alebo sa nábožne zúčastňuje na **prvom svätom prijímaní** iných veriacich;⁴¹ nábožne sa zúčastní na **eucharistickej procesii**⁴² alebo slávnostného obradu na záver eucharistického kongresu;⁴³ odpustky udelené veriacemu, ktorý v **deň výročia svojho krstu** obnovuje svoje krstné sľuby;⁴⁴ odpustky udelené kňazovi, ktorý pri dvadsiatom piatom, päťdesiatom, šesťdesiatom a sedemdesiatom **výročí svojej vysviacky** obnoví pred Bohom predsavzatie verne plniť povinnosti svojho stavu; biskupovi, ktorý pri dvadsiatom piatom, štyridsiatom a päťdesiatom výročí svojej vysviacky obnoví pred Bohom predsavzatie verne plniť povinnosti svojho stavu a veriacim, ktorí sa nábožne zúčastnia na slávení výročnej Svätej omše.⁴⁵

²⁸ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 33 § 1 2° a 3°.

²⁹ Odpustky spojené s používaním určitého predmetu slúžiacemu jeho zbožným účelom končia jedine jeho zničením alebo predajom. Bližšie pozri PA: *Enchiridion indulgentiarum*, P 16.

³⁰ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 14 a P 15.

³¹ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 33.

³² Porov. BRUFANI, S.: *Il diploma del vescovo Teobaldo d'Assisi per l'indulgenza della Porziuncola*, in *Franciscana* 2 (2000), s. 43-136.

³³ AAS 58 (1966) 631-634.

³⁴ AAS 13 (1921) 298-302.

³⁵ Prot. č. 47/88/l.

³⁶ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 29.

³⁷ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 33 § 1 3°.

³⁸ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 2.

³⁹ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 26 § 1 2°.

⁴⁰ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, Predbežná poznámka 3.

⁴¹ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 8 § 1 1°.

⁴² Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 7 § 1 3°.

⁴³ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 7 § 1 4°.

⁴⁴ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 28.

⁴⁵ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 27 § 2.

Taktiež je možné získať úplné odpustky pre kňaza, ktorý slúži svoju **prvú Svätú omšu** za prítomnosti ľudu, a pre veriacich na nej zúčastnených. Toto ustanovenie však neznamená, že všetky primičné Sväte omše, ktoré novokňaz slúži, sú spojené s úplnými odpustkami. Platí to len pre prvú slávenú za prítomnosti ľudu. V praxi sa často môžeme stretnúť s tým, že novokňaz slúži viacero primičných Svätých omší – v rodisku, mieste formácie, rodisku svojich rodičov a pod. Ak by chcel, aby aj tieto ďalšie boli spojené s úplnými odpustkami, musí o ne požiadať Apoštolskú Penitenciáriu. Všetky primičné Sväte omše novokňaza tak so sebou neprinášajú dar úplných odpustkov.⁴⁶

„V súlade s tradíciou sú s odpustkami spojené aj rôzne súkromné alebo verejné skutky zbožnosti, skutky lásky a pokánia, ktorým sa dnes prikladá zvláštna dôležitosť.“⁴⁷ Medzi takéto úkony patrí: **Zasvätenie rodín** – udeľujú sa úplné odpustky členom rodiny v deň, keď sa po prvýkrát koná – pokiaľ je to možné, v prítomnosti kňaza alebo diakona – zasvätenie tejto rodiny Najsvätejšiemu srdcu Ježišovmu alebo Svätej rodine, teda Ježišovi, Márii a Jozefovi. K tomu je potrebné recitovať právoplatne schválenú modlitbu pred obrazom Najsvätejšieho srdca alebo Svätej rodiny.⁴⁸ Pri účasti na **duchovných cvičeniach** sa udeľujú úplné odpustky veriacemu, ktorý sa nábožne zúčastní aspoň trojdňových duchovných cvičení.⁴⁹

Cirkev taktiež udeľuje úplné odpustky pri **dňoch zameraných na určitý náboženský cieľ**. Tie sa udeľujú veriacemu, ktorý sa v niektorý z dní všeobecne zasvätených k sláveniu určitého náboženského cieľa (napríklad modlitieb za duchovné povolania, špeciálnej pastoračnej služby o chorých a postihnutých, na pomoc mladým k posilneniu ich viery a úsilia o svätý život a pod.), nábožne zúčastní príslušných obradov.⁵⁰ Dar odpustkov so sebou nesú aj ľudové misie, ak veriaci počúva počas ľudových misií niektoré kázne a zúčastní sa ich slávnostného ukončenia.⁵¹

Kvôli podpore úcty k novým svätým a blahoslaveným sa udeľujú jedenkrát úplné odpustky veriacemu navštevujúcemu kostol alebo kaplnku, v ktorom sa počas prvého roku od **beatifikácie alebo kanonizácie** koná slávnostná bohoslužba k úcte týchto svätých alebo blahoslavených a pomodlí sa tam Otče náš a Verím v Boha (Krédó).⁵²

Odpustkami sú obdarené aj momenty dôležité pre partikulárnu cirkev, ako napríklad pastoračná vizitácia a

diecézna synoda. Jedenkrát sa udeľujú úplné odpustky aj veriacemu, ktorý sa v priebehu **pastoračnej vizitácie** zúčastní posvätného zhromaždenia za predsedania vizitátora.⁵³ Raz sa udeľujú úplné odpustky taktiež veriacemu, ktorý počas konania **diecéznej synody** nábožne navštívi kostol, v ktorom sa konajú zasadania a pomodlí sa tam Otče náš a Krédó.⁵⁴

Aktuálne platný Enchiridion pozná aj viacero druhov odpustkov spojených s **návštevou posvätných miest**. Úplné odpustky sa v stanovených dňoch získavajú na základe nábožnej návštevy spojenej s modlitbami Otče náš a Krédó. Tie sa dajú získať v dňoch titulárnych slávnosti: bazilikách minor, katedrálach chrámov, vo svätyni, ktorú kompetentná autorita zriadila ako medzinárodnú, národnú alebo diecéznu a vo farskom kostole. Veriacemu sa dáva možnosť zvoliť si jeden deň v roku, kedy môže získať úplné odpustky v bazilike minor a vo svätyni, ktorú kompetentná autorita zriadila ako medzinárodnú, národnú alebo diecéznu. V tejto svätyni ich môže veriaci získať vždy, keď sa zúčastní spoločnej púte konanej na tomto mieste. Odpustkami je obdarený aj kostol alebo oltár v deň ich posviacky a kostol alebo kaplnka inštitútu zasväteného života alebo spoločnosti apoštolského života v deň liturgickej oslavy ich zakladateľa. Rovnako sa udeľujú úplné odpustky veriacemu, ktorý sa v stanovený deň zúčastní liturgie v niektorom zo stacionálnych kostolov.⁵⁵

Najznámejším **pápežským požehnaním**, s ktorým sa stretávame, je požehnanie Urbi et Orbi (mestu a svetu) udeľované najvyšším veľkňazom. Pápež ho tradične udeľuje vo sviatok Narodenia Pána a na Veľkonočnú nedeľu. Úplné odpustky môžu získať nielen osobne zúčastnení veriaci, ale aj tí, ktorí z objektívnych dôvodov nemôžu byť fyzicky prítomní na posvätných obradoch, ale sledujú ich priebeh s nábožnou myslou prostredníctvom televízneho, rozhlasového alebo internetového prenosu.⁵⁶

Pápežské požehnania spojené s úplnými odpustkami majú možnosť udeliť aj diecézny alebo eparchiálny biskup vo vlastnej diecéze alebo eparchii, a to trikrát do roka pri slávnostiach alebo sviatkoch podľa vlastného výberu, aj keby pri Svätej omši iba koncelebrovali.⁵⁷ K tomuto ustanoveniu pridala Apoštolská Penitenciária ešte jednu možnosť, a to v prípade konkatedrál, ktoré boli kedysi katedrálami, ale v dôsledku zlučovania diecéz nimi už nie sú. V týchto chrámoch je možné udeliť najviac jedenkrát v roku v deň výročia slávnosti, ktorá bude určená biskupmi, pápežské požehnanie spojené s úplnými odpustkami.⁵⁸

⁴⁶ Porov. LITURGICKÁ KOMISIA KBS: *Direktórium na rok 2021*, s. 205.

⁴⁷ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, Predbežná poznámka 3.

⁴⁸ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 1.

⁴⁹ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 10 § 1.

⁵⁰ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 5.

⁵¹ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 16 § 1.

⁵² Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 21 § 2.

⁵³ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 32.

⁵⁴ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 31.

⁵⁵ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 33.

⁵⁶ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 4.

⁵⁷ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, P 7 2°.

⁵⁸ Porov. PA: Prot. č. 25/02/I.

Taktiež ho môžu udeliť patriarchovia na jednotlivých miestach, a to aj v exempciách, kostoloch svojho rítu na území vlastného patriarchátu aj mimo neho a taktiež kdekoľvek pre veriacich svojho rítu trikrát do roka. Okrem toho ho môžu udeliť aj vtedy, keď nastane pre veriacich nejaká okolnosť náboženskej povahy, ktorá pre ich dobro vyžaduje úplné odpustky. Táto právomoc prislúcha aj všetkým arcibiskupom.⁵⁹

Pápežské požehnanie spojené s úplnými odpustkami sa udeľuje na konci Svätej omše namiesto zvyčajného požehnania, pričom má slávnostnú formulu zakončenú slovami: „Na príhovor svätých apoštolov Petra a Pavla nech vás žehná všemohúci Boh Otec i Syn + i Duch Svätý. R. Amen.“⁶⁰

2. 3 Úplné odpustky, ktoré je možné získať v ktorýkoľvek deň v roku

Podľa platného práva, veriaci môže získať úplné odpustky jedenkrát za deň, pričom druhé úplné odpustky je možné získať len v prípade nebezpečenstva smrti.⁶¹ Čo sa však často nepripomína je skutočnosť, že odpustky možno získať každý deň, bez toho, aby boli viazané na nejakú udalosť v roku.

Odpustky je možné získať každodenne pri **eucharistickej adorácii**, ktorá trvá aspoň pol hodinu.⁶² Cirkev tak pozýva veriacich, aby si našli čas zastaviť sa a byť „so svojim ženíchom“ eucharistickým Kristom. Adorácia je možnosť byť pred reálne a substanciálne prítomným Kristom, teda nachádzať sa na privilegovanom mieste chvály a Božej prítomnosti.⁶³

Taktiež je možné získať ich pri modlitbe a pobožnosti **krížovej cesty**. Tá má byť vykonaná pred riadne zriadenými zastaveniami krížovej cesty, pričom pri jej modlitbe stačí nábožná meditácia o umučení a smrti Pána. Nie je potrebné zvláštnym spôsobom meditovať nad tajomstvami jednotlivých zastavení. Je vhodné premiestňovať sa od jedného zastavenia k ďalšiemu; ak to však nie je možné, stačí aby medzi jednotlivými zastaveniami prechádzal aspoň ten, kto pobožnosť vedie, pričom ostatní zostávajú na svojich miestach. Pre veriacich, ktorí majú opodstatnené prekážky, je daná možnosť získať úplné odpustky vtedy, ak sa určitý čas venujú nábožnému čítaniu a meditácii o umučení a smrti nášho Pána Ježiša Krista, v trvaní napríklad štvrt' hodiny. U východných kresťanov, kde neexistuje zvyk tejto pobožnosti, platí

pre získanie týchto odpustkov pobožnosť pripomínajúca umučenie a smrť Pána, ktorú ustanoví pre svojich veriacich patriarcha.⁶⁴

Úplnými odpustkami je obdarená aj modlitba **ruženca**, ak sa nábožne pomodlí v kostole či kaplnke, rodine, rehoľnej komunite, združení veriacich a všeobecne vtedy, keď sa viac veriacich zhromaždí za nejakých čestným účelom. Pre získanie úplných odpustkov spojených s recitáciou mariánskeho ruženca je postačujúca recitácia piatich desiatkov, ktoré však musia byť recitované bez prerušenia. K ústnej modlitbe je potrebné pripojiť aj nábožnú meditáciu nad tajomstvami; pri verejnej recitácii treba jednotlivé tajomstvá vyslovovať podľa schválených a platných miestnych zvykov. Pri súkromnej modlitbe stačí, keď veriaci pripája k ústnej modlitbe meditáciu nad príslušnými tajomstvami.⁶⁵

Odpustky sa pri modlitbe ruženca a krížovej cesty dajú získať aj nábožným sledovaním prenosu týchto modlitieb prostredníctvom rádia, televízie alebo internetových sietí, ak im predsedá najvyšší veľkňaz.⁶⁶

Vzhľadom na stúpajúcu popularitu východnej tradície u veriacich latinského obradu, ale aj na skutočnosť, že možnosť získania úplných odpustkov nie je upravená v Kódexe kánonov východných cirkví, boli v *Enchiridione* obdarené úplnými odpustkami aj modlitby pochádzajúce z východnej tradície. Úplné odpustky sa udeľujú veriace-mu, ktorý sa pomodlí hymnus **Akathistos**⁶⁷ alebo oficium **Paraclisis** v kostole, v kaplnke, v rodine, v rehoľnej komunite, v združení veriacich a všeobecne vtedy, keď sa viac veriacich zhromaždí za nejakých čestným účelom.⁶⁸

Ak chce veriaci kráčať za Kristom cestou ku kresťanskej dokonalosti, je potrebné, aby sa živil Božím slovom. Cirkev veriacich motivuje k tomu, aby **čítali a rozjímali nad Božím slovom** aj tým, že ich obdarúva úplnými odpustkami. Tie je možné získať pri čítaní Božieho slova, ktorého text je schválený príslušnou autoritou. Je potrebné, aby sa jednalo o duchovné čítanie, ktoré má trvať aspoň pol hodinu. Pokiaľ veriaci nie je schopný čítať, tak môže odpustky získať pomocou počúvania textu Svätého Písma, ktorý číta niekto iný alebo je nahraté na nejaké prenosové médium.⁶⁹

Púť do Ríma a návšteva niektorej zo štyroch **pápežských bazilík** je významným momentom v živote veriaceho. Z týchto dôvodov je možné získať úplné odpustky pri návšteve jednej zo štyroch pápežských bazilík v Ríme, buď pri púti s ostatnými pútnikmi, alebo keď pri návšteve

⁵⁹ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, P 9.

⁶⁰ Porov. KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Caeremoniale episcoporum*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1995, s. 273.

⁶¹ Porov. SESSOLO, G.: *Indulgenze e fervore di carità*. Roma : Libreria Editrice Leoniana, 1978, s. 47.

⁶² Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 7 § 1, 1°.

⁶³ Porov. PETERS, E.: *A modern guide to Indulgences. Rediscovering this often misinterpreted teaching*. Chicago : HillenbrandBooks, 2008, s. 81.

⁶⁴ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 13.

⁶⁵ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 17.

⁶⁶ Porov. PA: Prot. č. 550/13/1 a PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ustust. 13 2° a 17 § 1 2°.

⁶⁷ K získaniu úplných odpustkov sa nevyžaduje recitácia celého textu, stačí súvislá recitácia určitej vhodnej časti podľa legitímnej obyčaje.

⁶⁸ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 23.

⁶⁹ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 30.

vyjadri svoju synovskú oddanosť Rímskemu veľkňazovi, keď sa tu pomodlí modlitbu Otče náš a Verím v Boha. Cirkev taktiež obdarúva odpustkami okrem pápežských bazilik aj svätyne, ktoré majú svoj význam najmä pre partikulárnu cirkev. Je možné získať úplné odpustky vo **svätyni, ktorú kompetentná autorita zriadila ako medzinárodnú, národnú alebo diecéznu** vždy, keď sa veriaci zúčastní na spoločnej púti, ktorá sa koná na tomto mieste a pomodlí sa tu modlitbu Otče náš a Verím v Boha.⁷⁰

2. 4 Čiastočné odpustky, ktoré je možné získať v ktorýkoľvek deň v roku

Okrem úplných odpustkov majú veriaci možnosť získavať aj čiastočné odpustky, pričom na ich získanie nie sú vyžadované obvyklé podmienky ako pri odpustkoch úplných, teda svätá spoveď, sväté prijímanie a modlitba na úmysel svätého otca. Avšak je potrebné mať úmysel ich získať. Z toho dôvodu ich získava veriaci, ktorý so skrušeným srdcom vykoná aspoň odpustkový úkon.⁷¹ Enchiridion obsahuje mnoho ustanovení o možnostiach získať čiastočné odpustky. Ide často o prípady, ktoré mnoho veriacich koná pravidelne, napríklad spytovanie svedomia, mesačná duchovná obnova a pod., čím sa zdôrazňuje skutočnosť prepojenia odpustkov a každodenného života ako prostriedku rastu na ceste ku kresťanskej dokonalosti.

Čiastočné odpustky môže získať ten, kto⁷²: si obnovuje svoje zasvätenie rodiny vo výročný deň; pomodlí sa text zasvätenia ľudstva Kristovi Kráľovi v iný deň ako v deň slávnosti Krista kráľa; pomodlí sa úkon zadost'učinenia; nábožne sa modlí za úmysly dní zameraných ku konkrétnemu náboženskému cieľu (napríklad modlitieb za duchovné povolania, špeciálnej pastoračnej služby o chorých a postihnutých, na pomoc mladým k posilneniu ich viery a úsilia o svätý život a pod.); vyučuje alebo prijíma kresťanskú náuku; navštívi najsvätejšiu sviatosť; obracia sa na Ježiša prítomného v najsvätejšej sviatosti slovami právoplatne schválenej modlitby (napríklad hymnus *Adoro te devote* alebo modlitba *O sacrum convivium* alebo slohami *Tantum ergo*); vykoná duchovné sväté prijímanie; po svätom prijímaní vykoná vzdávanie vďaky (napríklad: Duša Kristova; Dobrý a prelaskavý Ježišu); spytuje si svedomie a má úmysel polepšiť sa; pomocou recitácie niektorej právoplatne schválenej formuly si nábožne vzbudzuje úkon ľútosti (napríklad: Vyznávam sa; žalm *De profundis*; žalm *Miserere*; Vstupné spevy; Kajúčne žalmy); zúčastní sa mesačnej duchovnej obnovy; nábožne sa po-

modlí nejakú právoplatne schválenú modlitbu za jednotu kresťanov; nábožne používa predmet určený k náboženským účelom, požehnaný kňazom alebo diakonom; kvôli svojmu osobnému rastu sa oddane venuje vnútornej modlitbe; nábožne a pozorne sa zúčastní kázania Božieho slova; súkromne sa pomodlí ruženec, Akathistos alebo Paraclisis; nábožne recituje hymnus *Magnificat*; ráno, na poľudnie a večer nábožne recituje modlitbu Anjel Pána s príslušnými veršami a oráciami, alebo vo Veľkonočnom období recituje antifónu Raduj sa nebies kráľovná s obvyklými oráciami; nábožne sa pomodlí k Preblahoslavenej Panne Márii nejakú schválenú modlitbu (napríklad Spomeň si sv. Panna Mária; Zdravas Kráľovná; Pod tvoju ochranu a pod.); vzyva svojho vlastného Anjela strážcu prostredníctvom právoplatne schválenej modlitby (napríklad Anjel Boží, strážca môj); vzyva sv. Jozefa, snúbenca Preblahoslavenej Panny Márie prostredníctvom právoplatne schválenej modlitby (napríklad K tebe sa utiekame); nábožne recituje modlitbu Svätí apoštoli Peter a Pavol; v deň spomienky na niektorého svätca zapísaného v kalendári nábožne recituje príslušnú modlitbu k jeho cti z misálu, alebo nejakú inú právoplatne schválenú modlitbu; nábožne navštívi kostol alebo kaplnku, v ktorých sa počas prvého roku od beatifikácie alebo kanonizácie koná slávnostná bohoslužba k úcte týchto svätých alebo blahoslavených a pomodlí sa tam Otče náš a Verím v Boha (Krédó), pričom sa jedná o druhú alebo ďalšiu takúto návštevu; nábožne sa zúčastní verejne konanej novény (napríklad príprava na slávnosť Narodenia Pána, slávnosť Zoslania Ducha Svätého, slávnosť Nepoškvrneného počatia Panny Márie); nábožne recituje litánie (napríklad: k najsvätejšiemu menu Ježiš, k najsvätejšiemu srdcu Ježišovmu, k predrahej krvi Krista Pána, Loretánske litánie, k sv. Jozefovi, k svätým); nábožne recituje „malé hodinky“, ktoré boli právoplatne schválené (napríklad: umučenie nášho Pána Ježiša Krista, najsvätejšieho srdca Ježišovho, preblahoslavenej Panny Márie, Nepoškvrneného počatia, sv. Jozefa); nábožne recituje niektorú z nasledujúcich modlitieb: Modlitba vzdávania vďaky za Cirkev (z arménskej tradície), Večernú modlitbu, Modlitbu za zosnulých (z byzantskej tradície), Modlitbu svätyne, Modlitbu Lakhu Mara alebo Tebe, Pane (z chaldejskej tradície), Kadidlovú modlitbu, Oslavu Márie (z koptskej tradície), Modlitbu za odpustenie hriechov, Modlitbu za nasledovanie Krista (z etiópskej tradície), Modlitbu za Cirkev, Modlitbu pred odchodom z chrámu po skončení liturgie (z maronitskej tradície), Prihovory za zosnulých z liturgie sv. Jakuba (zo sýrsko-antiochijskej tradície); pohnutý nadprirodzeným citom vďačnosti nábožne recituje za dobrodincoz niektorú právoplatne schválenú modlitbu (napríklad Odplat' Pane); v duchu synovskej nábožnosti recituje niektorú právoplatne schválenú modlitbu za najvyššieho veľkňaza (napríklad Modlime sa za nášho svätého otca); nábožne

⁷⁰ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 33.

⁷¹ Porov. NYKIEL, K. J.: *La natura della potestà dell'achiesanella concessione delle indulgenze*. Roma : PUG, 2002, s. 59.

⁷² Nasledujúci zoznam bol vytvorený podľa ustanovení Enchiridion indulgentiarum z roku 1999.

sa pomodlí zodpovedajúcu modlitbu z misálu za diecézneho alebo eparchiálneho biskupa na začiatku jeho pastierskej služby alebo na výročie začiatku jeho služby; na začiatku alebo na konci dňa, na začiatku alebo na záver plnenia svojej povinnosti, pred jedlom alebo po jedle sa nábožne pomodlí nejakú právoplatne schválenú prosebnú alebo ďakovnú modlitbu (napríklad: Všemohúci Bože, *Te Deum*; *Veni Creator*; Príď o Duchu Presvätý, Navštív Bože a pod.); obnovuje si krstné sľuby prostredníctvom akejkoľvek formuly; nábožne vykonáva znamenie kríža a vyslovuje pritom zvyčajné slová: V mene Otca i Syna i Ducha Svätého; nábožne recituje Apoštolské vyznanie viery alebo Nicejsko-konštantínopolské vyznanie viery; recituje schválenú formulu vzbudení sa aktu viery, nádeje a lásky; nábožne navštívi cintorín a pomodlí sa, aj keď len vnútorne za zosnulých, nábožne recituje Ranné chvály alebo Vešpery oficia za zosnulých alebo invokáciu Odpočinutie večné, pričom tieto odpustky je možné získať len pre zosnulých; číta Božie slovo kratšie ako pol hodinu a nábožne navštívi kresťanské katakomby.

2. 5 Úplné odpustky v prípade smrti (in articulo mortis)

Cirkev koná mnoho, aby napĺňala jej najvyšší zákon, ktorým je spása duší. Robí to pomocou služby ohlasovania Božieho slova, sviatostí, zvlášť pokánia a pomazania chorých. K spáse človeka napomáha taktiež pomocou odpustkov. Ved' zmyslom a cieľom odpustkov je, aby boli človeku zmazané tresty za jeho hriechy preto, aby mohol po smrti dosiahnuť večnú blaženosť v nebi. To je zmysel odpustkov, ktorý je ešte viac podčiarknutý v prípade odpustkov *in articulo mortis*.

V prípade nebezpečenstva smrti, podľa normy kánonov 976 a 986 § 2 CIC 1983, každý kňaz, aj ten ktorý nemá spovednú fakultu, je povinný vyspovedať každého penitenta, rozhrešiť ho od hriechov a sňať z neho trest exkomunikácie, dišpenzovať ho od iregularít a udeliť mu úplné odpustky.⁷³ Odpustky sa v prípade, že je prítomný kňaz, udeľujú apoštolským požehnaním spojeným s úplnými odpustkami.⁷⁴ Aktuálne platné obrady sviatosti pomazania chorých povoľujú dve formulácie. Prvá hovorí o tom, že kňaz, ktorý udeľuje toto apoštolské požehnanie, naozaj koná na základe splnomocnenia od Apoštolskej stolice, ktoré mu bolo pre tento prípad udelené: „Ja, na základe splnomocnenia, ktoré mám od Apoštolskej stolice, udeľujem ti úplné odpustky a odpustenie všetkých hriechov v mene Otca i Syna † i Ducha Svätého.“⁷⁵ Dru-

há formulácia je upriamená na Tajomstvo Vykúpenia a blízky prechod do večnosti zomierajúcim: „Pre posvätné tajomstvo vykúpenia ľudstva, nech ti všemohúci Boh odpustí všetky tresty terajšieho i budúceho života, nech ti otvorí brány raja a vovedie ťa do večných radostí.“⁷⁶

V prípade, že nemôže byť prítomný kňaz, svätá matka Cirkev udeľuje veriacemu taktiež úplné odpustky pre prípad smrti. V tomto prípade supluje obvyklé podmienky potrebné pre získanie odpustkov, avšak je potrebná disponovanosť veriaceho, teda, aby sa nenachádzal v stave ťažkého hriechu a fakt, že sa počas života obvykle modlieval.⁷⁷ Tieto odpustky môže veriaci získať aj v prípade, ak už v ten deň získal iné úplné odpustky.⁷⁸ Cirkev takto úplne konkrétne a špecificky čerpá z pokladu, ktorý má, aby pomohla človeku k spáse.

Záver

Bohu záleží na spáse človeka, inak by nevydal vlastné Syna ako obeť za hriech. Božia starostlivosť však zašla ešte ďalej. Kristus po svojom víťazstve nad smrťou ako prvý veľkonočný dar ustanovuje sviatosť pokánia. Tým však snaha o večnú záchranu neskončila a Cirkev čerpajúc z nevyčerpatelného pokladu udeľuje dar odpustkov. Odpustky sú prejavom Božej starostlivosti o veriacich. Nato, aby z nich veriaci mohli čerpať je potrebné, aby poznali jednotlivé možnosti získavania odpustkov, či už tie, ktoré sú dané pre univerzálnu cirkev a sú uvedené v ustanoveniach *Enchiridionu* odpustkov, alebo tie, ktoré sú výsledkom rozhodnutia tribunálu Apoštolskej penitenciárie. Máme nádej, že aj táto štúdia môže prispieť k tomu, aby si veriaci hlbšie uvedomovali dar odpustkov v Cirkvi a využívali ho na ceste k Bohu.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

Pramene:

Kódex kánonického práva = *Codex iuris canonici* : latinsko-slovenské vydanie. I. vyd. Trnava : Spolok sv. Vojtech, 1996. 893 s. ISBN 80-7162-061-0;

KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Caeremoniale episcoporum „biskupský ceremoniál“*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1995;

KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Obrad pomazania chorých a pastoračná starostlivosť o nich*. Trnava : Spolok svätého Vojtech, 2010, 256 s.;

⁷³ Porov. NJEN, G.: *Congregazione per il culto divino e la Disciplina dei Sacramenti, aspetti disciplinari*, In: SODI, M.(ed.): *La Penitenzieria Apostolica e il sacramento della penitenza : percorsi storici - giuridici-teologici e prospettive pastorali*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2009, s. 281.

⁷⁴ Porov. kán. 530 CIC.

⁷⁵ Porov. KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIA-

TOSTÍ: *Obrad pomazania chorých a pastoračná starostlivosť o nich*. Trnava : Spolok svätého Vojtech, 2010, s. 92.

⁷⁶ Porov. KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Obrad pomazania chorých a pastoračná starostlivosť o nich*, s. 92.

⁷⁷ Porov. PA: *Enchiridion indulgentiarum*, ust. 12.

⁷⁸ Porov. PAVOL VI.: *Indulgentiarum doctrina*, P. 6.

PAVOL VI., *apoštolská konštitúcia Indulgentiarum doctrina* in AAS 59 (1967) 5-24;

PENITENZIERIA APOSTOLICA: *Enchiridion indulgentiarum*. Quarto editur. Typis Vaticanis, 1999;

PENITENZIERIA APOSTOLICA: *Dekrét Zásluhy Ježiša, vykupiteľa ľudského rodu zo dňa 16. 7. 1999* (Prot. č. 69/99/I);

PENITENZIERIA APOSTOLICA: *Manuale delle Indulgenze*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2008, 158 s. ISBN 978-88-209-2823-0;

PENITENZIERIA APOSTOLICA: Prot. č. 47/88/I;

PENITENZIERIA APOSTOLICA: Prot. č. 25/02/I;

PENITENZIERIA APOSTOLICA: Prot. č. 116/02/I;

PENITENZIERIA APOSTOLICA: Prot. č. 550/13/I;

PENITENZIERIA APOSTOLICA: Prot. č. 393/17/I;

Sermo 13 (alebo 12) – *De ieiunio decimimensis*, 2 (PL 54,172);

Sermo 58, 11, 13 (PL 38,399).

Literatúra:

BRUFANI, S.: Il diploma del vescovo Teobaldo d'Assisi per l'indulgenza della Porziuncola, in *Franciscana* 2 (2000), s. 43-136;

GERVAIS, J. M.: *Giubileo e indulgenza. Alla luce della nuovissima edizione dell'Enchiridion indulgentiarum*. Milano : Ancora, 1999, 90 s. ISBN 88-7610-758-4;

KASYNA, R.: Le indulgenze nella nuova legislazione canonica : in riferimento ai fonti storici e teologici. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1991, 186 s.;

LITURGICKÁ KOMISIA KBS: *Direktórium na rok 2021*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2020, 344 s. ISBN 9788081614095;

NJEN, G.: Congregazione per il culto divino e la Disciplina dei Sacramenti, aspetti disciplinari, In: SODI, M.(ed.): *La Penitenzieria Apostolica e il sacramento della penitenza : per consistorici- giuridici-teologici e prospettive pastorali* . Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2009, 330 s. ISBN: 9788820982447;

NYKIEL, K. J.: *La natura della potestà della chiesa nella concessione delle indulgenze*. Roma : PUG, 2002, 200 s.;

PETERS, E.: *A modern guide to Indulgences. Rediscovering this often misinterpreted teaching*. Chicago : HillenbrandBooks, 2008, 118 s. ISBN 978-1-59525-024-7;

SESSOLO, G.: *Anno Santo e Indulgenze*. Ancora : Milano 1974, 64 s.;

SESSOLO, G.: *Indulgenze e fervore di carità*. Roma : Libreria Editrice Leoniana, 1978, 103 s.

SESSOLO, G.: *L'aggiornamento delle indulgenze*. Milano : Ancora, 1968, 65 s.

DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA PROF. EUGENIUSZA KUCHARSKIEGO (1880-1952) NA UNIWERSYTECIE JANA KAZIMIERZA WE LWOWIE W LATACH 30-TYCH XX WIEKU.

AGNIESZKA ZIĘBA-DĄBROWSKA

Abstract: *Eugeniusz Kucharski was a famous professor of the Polish comparative literature history at Jana Kazimierza University in Lviv. In 1928 He was given a position of associate professor taking the Cathedral of comparative literature after Jan Kasprówicz. In 1935 Eugeniusz Kucharski was nominated associate professor of this subject.*

This article is focused on professor scientific activity at Lviv University in 30th of XX century. They took into consideration scientific interests of professor, his publications, and also Lectures with students at university. The work with academic society was also very important which was undertaken by professor who was the member of numerous Scientific Societies. The goal of the article was to propagate the person of professor among modern historians of the Polish literature.

Key words: *Polish comparative literature. 20 year interwar period. Science.*

1. Stan badań

Ilość literatury na temat profesora Eugeniusza Kucharskiego nie jest obszerna. Do znaczących pozycji wydawniczych można zaliczyć pracę zbiorową, wydaną w 1957 roku po śmierci uczonego. W niej swój artykuł zamieścił m. in. Bronisław Nadolski: Eugeniusz Kucharski – badacz historii literatury, a także Władysław Floryan – Eugeniusz Kucharski jako teoretyk literatury¹. Artur Hutnikiewicz z kolei był autorem biogramu uczonego zamieszczonego w wielotomowej publikacji Polskiego Słownika Biograficznego PSB². Sporządził także Bibliografię prac profesora.

¹ HUTNIKIEWICZ, A.: *Eugeniusz Kucharski (1880-1952). Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Praca zbiorowa wyd. filolog-filozof. Toruń: Polskie Wydawnictwo Naukowe, 1957, tom VI., zeszyt 3, s. 84.*

² HUTNIKIEWICZ, A.: *Kucharski Eugeniusz. W: Polski Słownik Biograficzny (PSB). Wrocław: Państwowa Akademia Nauk i Państwowa Akademia Umiejętności, 1971, t. 16/1., zeszyt 68, s. 47 - 48.*

2. Pochodzenie Eugeniusza Kucharskiego

Eugeniusz Kucharski wywodził się z rodziny inteligentnej. Urodzony w 1880 roku pochodził z Drohobycza, który do roku 1918 wcielony był do monarchii Habsburgów. Znajdował się na terytorium ówczesnej Galicji. Dziś leży w obrębie Ukrainy w obwodzie lwowskim. Ojciec Eugeniusza, Jan, pracował jako mechanik w przemyśle wiertniczym.³ Matką uczonego była Tekla z rodziny Bortwików. Kucharski nauki pobierał najpierw w Felsztynie, obecnie Skeliwka oraz Samborze, gdzie po ukończeniu gimnazjum klasycznego uzyskał w lipcu 1901 roku świadectwo dojrzałości.⁴ Na przełomie roku 1901/1902 odbywał jednoroczną służbę wojskową w austriackim 30 p. p. we Lwowie zakończoną egzaminem oficerskim.⁵ Od 1902 do 1906 roku studiował na C. K. Uniwersytecie im. Cesarza Franciszka we Lwowie filologię polską i romańską.⁶ W maju 1908 r. złożył egzamin kandydacki i otrzymał dyplom uprawniający do nauczania języka polskiego i francuskiego w szkołach średnich z językiem wykładowym polskim i francuskim.⁷ W latach 1907-1908 E. Kucharski odbył z zasiłku stypendialnego kilkumiesięczne podróże naukowe do Paryża i Włoch celem przestudiowania na miejscu literatury nowszej, teatru i sztuki obu tych krajów.⁸

3. Doktorat i niewola

Eugeniusz Kucharski obronił doktorat w kwietniu 1909 roku na Uniwersytecie Lwowskim z tematu:

³ Archiwum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, AUMK sygn. K-I/382 (teczka personalna Eugeniusza Kucharskiego), Curriculum vitae profesora Kucharskiego, k. 30.

⁴ HUTNIKIEWICZ, A.: *Kucharski Eugeniusz, W: PSB. Wrocław: Państwowa Akademia Nauk i Państwowa Akademia Umiejętności, 1971, t. 16/1., zeszyt 68, s. 47.*

⁵ AUMK w Toruniu, sygn. K-I/382, k. 30.

⁶ Tamże, k. 30.

⁷ Tamże, k. 30.

⁸ Tamże, k. 30.

Romantyzm w komediach Fredry. Praca została opublikowana w „Bibliotece Warszawskiej” w roku 1911.⁹

Będąc profesorem gimnazjalnym we Lwowie został E. Kucharski zmobilizowany jako oficer austriacki pospolitego ruszenia w 1914 roku. Brał udział w całej kampanii wschodnio-galicyskiej i walkach twierdzy przemyskiej, a po jej kapitulacji 28 marca 1915 roku dostał się do niewoli rosyjskiej. Przeznaczony do wymiany jako jeńiec-inwalida w 1916 r. nie mógł opuścić Rosji z powodu wybuchu rewolucji.¹⁰ Zwolniony z obozu staraniem Polskiego Komitetu Pomocy Ofiarom Wojny udał się do Orenburga.¹¹ W ciągu roku szkolnego 1917/1918 pracował jako nauczyciel i kierownik polskiej szkoły średniej. Pomimo niesprzyjających okoliczności nie tylko wywiązał się z tego trudnego i odpowiedzialnego zadania z korzyścią dla sprawy polskiej na obczyźnie, ale także położył dla niej prawdziwe zasługi. Wiązały się one z życiem kulturalnym i narodowym kolonii polskiej w Orenburgu. Eugeniusz Kucharski prowadził wykłady z dziedziny dziejów języka i piśmiennictwa polskiego oraz historii ojczystej.¹² Działalność ta miała zarazem społeczny jak i polityczny charakter.

4. Habilitacja

W dokumentacji dołączonej do aktu habilitacyjnego Eugeniusza Kucharskiego znalazły się takie załączniki jak: program wykładów, pismo z Polskiej Akademii Umiejętności oraz dwa egzemplarze sprawozdania związku Naukowo-Literackiego. Otrzymał je profesor Wilhelm Bruchnalski¹³, który zapoczątkował dyskusję habilitacyjną Kucharskiego.

Na początku poprosił, aby kandydat określił stosunki kulturalno-duchowe Galicji przed wystąpieniem Aleksandra Fredry. Kolejne z pytań brzmiało: *Teatr lwowski, krytyka teatralna*. Trzecie i ostatnie pytanie Bruchnalskiego dotyczyło rozwoju *Komedii polskiej i związku z nią Aleksandra Fredry*.

⁹ Tamże, k. 30.

¹⁰ Tamże, k. 30.

¹¹ Tamże, k. 30.

¹² AUMK w Toruniu, sygn. K-1/382, *Odpis dokumentu z Polskiego Towarzystwa Pomocy Ofiarom Wojny w Rosji. Oddział w Orenburgu. Sekcja kulturalno-oświatowa. Zarząd Orenburskiego Oddziału Towarzystwa Pomocy Ofiarom Wojny. Komitet Polski. Po trzech latach oddano szkoły i ochrony założone i utrzymywane w ręce nowo powstałej Polskiej Rady Wygnańczej. Towarzystwo zaświadczało w piśmie zasługi Eugeniusza Kucharskiego dla sprawy polskiej, Orenburg 30.05. 1918, k. 63. Odpis dokumentu zawierającego podziękowanie od Pana Kazimierza Kalinowskiego, przewodniczącego Sekcji kulturalno-oświatowej Polskiego Towarzystwa Pomocy Ofiarom Wojny w Rosji dla Eugeniusza Kucharskiego dla jego pracy obywatelskiej na wygnaniu Orenburg 25.06. 1918, k. 22.*

¹³ Lwowskie Państwowe Archiwum Obwodowe, (LPAO) Uniwersytet Jana Kazimierza, (UJK), f. 26, op. 5, spr. 1028 (teczka personalna Eugeniusza Kucharskiego), *Pismo z Dziekanatu Filozoficznego Uniwersytetu Lwowskiego do profesora Wilhelma Bruchnalskiego, Lwów 25. 06. 1920*, k. 1.

Po Wilhelmie Bruchnalskim wiedzę kandydata z zakresu literatury polskiej postanowił sprawdzić Juliusz Kleiner. Czy i o ile literatura galicyska współczesna Fredrze i późniejsza odzwierciedla społeczeństwo galicyskie?, brzmiało pytanie. To jedna z kwestii, które interesowały profesora. Następne pytanie skierowane było w stronę romantyzmu. *Jakie stanowisko zajmował wobec humoru i komiczmu romantyzm polski i europejski?*

Eugeniusz Kucharski wysłuchał następnie pytań Jana Kasprowicza. Pierwsze dotyczyło Stosunku Papkina do Miles gloriosus, a drugie było sformułowane następująco: Czy w opracowaniach angielskich występują motywy odpowiadające motywom komicznym, ariostowskim w poezji angielskiej epoki elżbietańskiej i czy Eugeniusz Kucharski je zna? Jako uzupełnienie padło jeszcze jedno pytanie od profesora Jana Kasprowicza. *Czy dr. E. Kucharski zna motyw komiczny jako broń satyry w poezji angielskiej?*

Na zakończenie dyskusji habilitacyjnej z pytaniem wystąpił profesor Edward Porębowicz, którego interesowała geneza pomysłu *L amore solegno*.

Wyżej wymienieni profesorowie ustalili, że odbyta dyskusja habilitacyjna i poziom wiedzy kandydata był zadowalający, a tym samym przeszła ona pomyślnie dla doktora E. Kucharskiego.¹⁴

Następnie dopuszczono kandydata do trzeciego, ostatniego już aktu habilitacji - wygłoszenia wykładu. Profesor Wilhelm Bruchnalski zwrócił uwagę i podał informację Radzie Wydziałowej, że dr Eugeniusz Kucharski wygłosił we Lwowie znaczną ilość wykładów publicznych i to właśnie w jego obecności. To przekonało Wilhelma Bruchnalskiego, że Kucharski wykazał się jako dobry mówca, nauczyciel i prelegent. W ostateczności został przyszły uczyony zwolniony z wygłoszenia wykładu. Do wniosku profesora Bruchnalskiego przychylił się profesorowie: Juliusz Kleiner, Jan Kasprowicz i Edward Porębowicz, a także cała Rada Wydziałowa.

Eugeniusz Kucharski otrzymał prawo wykładania historii literatury polskiej oraz tytuł docenta. Spisano protokół z osobnego posiedzenia Rady Wydziału, której przewodniczył dziekan, profesor Zygmunt Weyberg. Senat zatwierdził habilitację Eugeniusza Kucharskiego 24 czerwca 1921 roku¹⁵, a następnie przesłano tę uchwałę do zatwierdzenia Ministerstwu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie.

5. Objęcie Katedry Porównawczej Historii Literatury Polskiej

Rada Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie zgłaszała potrzebę w 1923 roku

¹⁴ LPAO, UJK, f.26, op. 5, spr. 1028, *Sprawozdanie z dyskusji habilitacyjnej dr Eugeniusza Kucharskiego za osobnego posiedzenia Rady Wydziału Filozoficznego UJK we Lwowie, Lwów 8.06. 1921 r.*, k. 14.

¹⁵ Tamże, k. 21.

powiększenia ilości katedr historii literatury polskiej, motywując to coraz większym napływem słuchaczy na polonistykę.¹⁶ Zwracała się wielokrotnie z tą prośbą do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Na katedrę proponowano kandydaturę Eugeniusza Kucharskiego, który w tym czasie był zastępcą profesora.¹⁷ Niestety, nie doczekano się uzasadnienia, dlatego III Katedra nie może powstać. Kucharski uczył również w XII gimnazjum we Lwowie. Dwa lata później, w 1925 roku dostał propozycję od MWR i OP i powiadomienie, że jego osobą zaproponowano na katedrę literatury polskiej we szwajcarskim Fryburgu, gdzie znajdował się uniwersytet. Ministerstwo zwróciło się w tej sprawie do Ministerstwa Spraw Zagranicznych.¹⁸ Kucharski odmówił jednak przyjęcia katedry.

Uczony objął dopiero w 1928 roku, opuszczoną po śmierci Jana Kasprowicza Katedrę Literatury Porównawczej, zacieśniając i precyzując jednocześnie zakres tej katedry jako Porównawczej Historii Literatury Polskiej.¹⁹ Rada Wydziału Filozoficznego UJK brała pod uwagę linię rozwojową tej katedry. Wykłady i ćwiczenia Eugeniusza Kucharskiego budziły wielkie zainteresowanie słuchaczy, a jeden z wykładów: *Powieść - rozwój i teoria rodzajów powieściowych na tle ogólnoporównawczym* świadczył swoim tytułem o tym, że profesor wyklada właśnie porównawczą historię literatury polskiej.²⁰

Tak wypowiadał się Dziekan Wydziału Humanistycznego UJK Edmund Bulanda uzasadniając wybór E. Kucharskiego na w. w. katedrę:

Profesor Kucharski badanie zjawisk literatury polskiej łączył z literaturą obcą, głównie francuską, włoską i niemiecką. Zależało mu nie tylko o zbadanie samych wpływów i zależności między literaturami. Chodziło także profesorowi o określenie istoty zjawiska i wydobycie indywidualnych różnic w stosunku do zjawisk analogicznych. W kręgu zainteresowań profesora znajdowała się także teoria literacka, teoria

*badaw, technika dramatu i powieści, metoda liryki. Nie pomijał nigdy teorii i nie zapominał o tle porównawczym dzieł.*²¹

Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej, Ignacy Mościcki mianował Eugeniusza Kucharskiego postanowieniem z dnia 28 stycznia 1928 roku, profesorem nadzwyczajnym Katedry Porównawczej Historii Literatury Polskiej.²² Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego poinformowało również, że w wyniku nominacji, zwolniło dr Eugeniusza Kucharskiego, profesora XII gimnazjum państwowego we Lwowie z zajmowanego stanowiska. Decyzja ta miała ważność od 13 lutego 1928 r.²³ Pomimo wcześniejszych wniosków Rady Wydziału Humanistycznego UJK o awans zawodowy dla prof. Kucharskiego składanych do ministerstwa nie odnosiły one skutku.²⁴ Dopiero siedem lat później 27 września 1935 roku, profesor E. Kucharski uzyskał nominację na profesora zwyczajnego UJK we Lwowie.²⁵

6. Zainteresowania badawcze profesora Eugeniusza Kucharskiego

Dorobek naukowy profesora Eugeniusza Kucharskiego i zakres jego zainteresowań można podzielić na kilka grup. Na onomastyce opierały się tezy uczonego dotyczące stosunków etnicznych na ziemiach polskich w dobie przedślowiańskiej. Mówiły one o bałtyckim charakterze zaludnienia w strefie pod Karpatami i Sudetami, a także o początkach kultury polskiej. W pracach z tej tematyki Kucharski dotykał kwestii językowych, ustrojowych, religijnych, konstruując hipotezy najazdów. W roku 1927 ogłosił studium o *Mazowszu pierwotnym i zagadnieniach szczepów polskich*. Zostało ono zamieszczone w *Księdze pamiątkowej ku czci Aleksandra Brucknera* wydanej w Krakowie. Do innych prac zaliczono: *Etniczne oblicze ziem polskich przed przyjściem Słowian na podstawie nazw miejscowych i rodowych (1930)*, a także *Stosunki etniczne na ziemiach polskich w dobie przedślowiańskiej (1930)*.²⁶

¹⁶ LPAO, UJK, f. 26, op. 5, spr. 1028, *Pismo Rady Wydziału Filozoficznego UJK we Lwowie skierowane do MWR i OP w sprawie powołania III Katedry Historii Literatury Polskiej na tym uniwersytecie Lwów 6.06. 1923 r.*, k. 40.

¹⁷ Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego AAN, MWR i OP, sygn. (teczka osobowa Eugeniusza Kucharskiego), *Wniosek Ministra WR i OP do Prezydenta RP O mianowanie dr Eugeniusza Kucharskiego, profesora nadzwyczajnego, profesorem zwyczajnym porównawczej historii literatury polskiej na Wydziale Humanistycznym UJK we Lwowie Warszawa 18.09.34.* k. 102.

¹⁸ AUMK w Toruniu, sygn. K-1/382, *Odpis pisma MWR i OP w sprawie powołania prof. dr Eugeniusza Kucharskiego na katedrę literatury polskiej Uniwersytetu we Fryburgu (Szwajcaria) Toruń, 28.06. 1947.*, k. 28.

¹⁹ LPAO, UJK, f. 26, op. 5, spr. 1028, *Pismo Rady Wydziału Humanistycznego UJK we Lwowie, skierowane do MWR i OP w Warszawie w sprawie nominacji dr E. Kucharskiego, profesorem nadzwyczajnym porównawczej historii literatury polskiej oraz powierzenia mu kierownictwa seminarium od 1 stycznia 1927 r.*, Lwów 27.12. 1926, k. 90.

²⁰ Tamże, k. 90.

²¹ LPAO, UJK, f. 26, op. 5, spr. 1028, *Wypowiedź dziekana Wydziału Humanistycznego Edmunda Bulandy w piśmie skierowanym do MWR i OP w Warszawie w sprawie nominacji dr E. Kucharskiego, profesorem nadzwyczajnym porównawczej historii literatury polskiej oraz powierzenia mu kierownictwa seminarium od 1 stycznia 1927 r.*, Lwów 27.12. 1926, k. 90.

²² LPAO, UJK, f. 26, op. 5, spr. 1028, *List nominacyjny z MWR i OP do Pana dr Eugeniusza Kucharskiego dotyczący awansu zawodowego na profesora nadzwyczajnego UJK we Lwowie.* k. 104.

²³ AAN, MWR i OP, sygn. 3784, *List z MWR i OP do Kuratorium Okręgu Szkolnego Lwowskiego w sprawie zwolnienia prof. Eugeniusza Kucharskiego z dotychczasowej posady nauczyciela gimnazjalnego Warszawa 7.04.1928.*, k. 63.

²⁴ LPAO, UJK, f. 26, op. 5, spr. 1028, *Wniosek o mianowanie profesora nadzwyczajnego Eugeniusza Kucharskiego profesorem zwyczajnym porównawczej historii literatury polskiej.* Lwów 2.06. 1932, k. 149.

²⁵ AUMK w Toruniu, sygn. K-1/382, *Odpis nominacji prof. dr Eugeniusza Kucharskiego na profesora zwyczajnego UJK we Lwowie.* Toruń 28.06. 1947, k. 29.

²⁶ LPAO, UJK, f. 26, op. 5, spr. 1028, *Pismo Wydziału Humanistycznego UJK do MWR i OP w Warszawie zawierające uchwałę Rady Wydziału z*

Inną dziedzinę reprezentował szkic Eugeniusza Kucharskiego o *Teatrach ludowych w Polsce*, napisany na 10-lecie odrodzonej Polski w 1928 roku. Profesor jako znawca kultury teatralnej charakteryzował w szkicu dwa różne kierunki działalności w zakresie teatru ludowego, lwowskiego i warszawskiego wydobywając ich zasługi na poczet dalszych perspektyw rozwoju teatrów. Był także autorem cennej rozprawy poświęconej Spazmom modnym Wojciecha Bogusławskiego (1925).²⁷

Do prac z zakresu historii literatury polskiej należało zaliczyć szkic jubileuszowy Jan Kochanowski (1930) ujemnie oceniający humanizm i uważający wielkie i doskonałe twory poety za owoc uwolnienia się z pęt włoskiej poetyki humanistycznej oraz rozprawę Eugeniusza Kucharskiego *Pani zabiła pana jako zabytek średniowiecznej poezji dworskiej* (1931). Po raz pierwszy badacz polski pokusił się o rekonstrukcję zaginionego zabytku poezji. Profesor uważał, że pieśń ludowa o pani, co zabiła pana pochodząca z czasów świetności możnowładztwa z przełomu XII i XIII wieku została zniekształcona. W stronę tej rekonstrukcji wiodła Kucharskiego analiza inkongrucencji kompozycyjnych i deformacji w przekazach ludowych. Uczony wyjaśnił je jako skutki nieporozumienia archaizmów językowych sięgających wieku XIII. Tworzył całość zaginioną w staropolskich formach językowych i nakreślił z niezwykłym bogactwem rysów tło historyczno-kulturalne. Za ojczyznę pieśni uważał Śląsk, dlatego też uwydatnił w badaniach rolę tej dzielnicy w dziejach duchowych Polski w XIV wieku. Studium to było wstępem do prac przygotowawczych poświęconych Bogurodzicy. Niestety nie zostały one dokończone z powodu niedostępności materiału porównawczego w bibliotekach. Z roku 1931 pochodziła też rozprawa o tytule: *Podłoże, na którym zakwitły Lilie Mickiewicza-Filomata*. Była to trafna charakterystyka ballad mickiewiczowskich i powierzchniowy ich stosunek do poezji ludowej.²⁸

Zajmował się także Kucharski teorią literatury.²⁹ Swoje postulaty dotyczące tej nauki sformułował w roz-

prawie Naukowe potrzeby historii literatury polskiej (1929). Krytykując stan badań literackich w całej Europie, profesor domagał się, aby nauka o literaturze była nauką opisową, nie historyczną. Historię literatury pojmował natomiast jako historię rozwoju poszczególnych form pisarskich. Rozdziałem z teorii literatury była rozprawa o Kompozycji literackiej. Autor przekazywał w niej, że kompozycja to wszystkie funkcje i zabiegi twórcze, które z licznych wytworów wyobraźni starają się stworzyć całość zamkniętą, wystarczającą dla siebie i aktywnie zadowalającą.

Eugeniusz Kucharski znaczną część swoich badań poświęcił twórczości Aleksandra Fredry. Zbierał materiały do monografii o Fredrze oraz do wydania zbiorowego komedii. W latach 1926-1927 ukazało się pierwszych sześć tomów edycji naukowej i krytycznej Pism wszystkich Fredry. Mieściły one komedie i inne utwory dramatyczne.³⁰ Tomy te zostały opatrzone wstępem Eugeniusza Kucharskiego, który przez krytyków został określony arcydziełem biografii i charakterystyki literackiej.

7. Praca dydaktyczna na uczelni.

Profesor Eugeniusz Kucharski prowadził na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie ze studentami *Teorię i analizę liryki* przez trzy trymestry, jedną godzinę tygodniowo. Poza tym w ciągu roku akademickiego wykładał również t. z. w. *"Grupę ukraińską" w dobie romantyzmu* oraz *Stanisława Wyspiańskiego - życie i twórczość literacką po roku 1898*, a także temat: *Stanisław Wyspiański w I okresie twórczości literackiej. Z kolei dwugodzinne były ćwiczenia z Bibliografii literackiej czasopism XIX wieku*. Profesorowi towarzyszył na tych zajęciach w osobie asystenta dr Władysław Florjan. Odbywały się one w I i III trymestrze. Uczęszczali na nie obowiązkowo studenci z seminarium wyższego.

Eugeniusz Kucharski był również kierownikiem seminarium niższego, na którym studenci zmagali się z zadaniami dotyczącymi analizy literackiej. W seminarium wyższym akademicy pisali samodzielne prace z teorii literatury i historii literatury polskiej wygłaszając referaty. SeminaRIA były dwugodzinne.

Wśród wykładów u profesora Kucharskiego pojawiała się tematyka Teorii literatury i Form literackich. Była to część druga szczegółowa, a także Preromantyzmu i romantyzmu polskiego. Ponadto profesor mówił o *Powieści i noweli, Teorii i rozwoju rodzajów powieściowych na tle porównawczym*. Uczony mówił także o *Antonim Malczewskim, jego życiu i twórczości, Powieści polskiej w drugiej*

dnia 2 marca 1932 r., w sprawie mianowania nadzwyczajnego profesora Eugeniusza Kucharskiego profesorem zwyczajnym historii literatury polskiej porównawczej UJK Lwów 19.06. 1934, k. 156.

²⁷ LPAO, UJK, f. 26, op. 5, spr. 1028, Pismo z Wydziału Humanistycznego UJK do MWR i OP w Warszawie w sprawie mianowania Eugeniusza Kucharskiego profesorem nadzwyczajnym porównawczej historii literatury polskiej oraz powierzenia mu kierownictwa seminarium od 1 stycznia 1927 roku, Lwów 27.12. 1926, k. 90.

AAN, MWR i OP, sygn. 3784, Pismo Wydziału Humanistycznego UJK we Lwowie do MWR i OP w sprawie nominacji prof. nadzwyczajnego Eugeniusza Kucharskiego na profesora zwyczajnego Uniwersytetu Lwowskiego Lwów 25.03.1932, k. 85.

²⁸ AAN, MWR i OP, sygn. 3784, Pismo Wydziału Humanistycznego UJK we Lwowie do MWR i OP w sprawie nominacji prof. nadzwyczajnego Eugeniusza Kucharskiego na profesora zwyczajnego Uniwersytetu Lwowskiego Lwów 25.03.1932, k. 85.

²⁹ HUTNIKIEWICZ, A.: Eugeniusz Kucharski, W: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Na-

ukowe, 1984, t. I, A-M, s. 534-535.

³⁰ CZAJKOWSKA, K., GOLIŃSKI, Z.: *Z konferencji edytorskiej IBL PAN: o wydaniu Aleksandra Fredry Pism wszystkich pod redakcją Stanisława Pigońa*. W: *Pamiętnik Literacki*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, 1974, tom. 65, nr 65/3, s. 342.

połowie XIX wieku.³¹ Profesora interesowała ponadto Teoria i analiza dramatu i ją też starał się słuchaczom przekazywać jak również Powieść polską przed wystąpieniem Sienkiewicza oraz Romantyzm polski na tle porównawczym.³²

8. Działalność w Towarzystwach Naukowych

Eugeniusz Kucharski już na studiach udzielał się w stowarzyszeniach akademickich. Były to organizacje o wymownych nazwach „Życie” i „Odrodzenie”. Kucharski prowadził w ich strukturach w latach 1904-1905 kurs przysposobienia wojskowego. Będąc nauczycielem w szkołach średnich przewodniczył Związkowi Naukowo-Literackiemu im. Juliusza Słowackiego w Stanisławowie, zapisując się także w historii stowarzyszenia jako jego współzałożyciel.

Na początku swojej drogi naukowej, Eugeniusz Kucharski prelekcje wygłaszał m.in. w Towarzystwie Literackim im. Adama Mickiewicza we Lwowie. Jeden z takich odczytów miał miejsce 21 stycznia 1921 roku. Odbył się w sali konferencyjnej gimnazjum Stefana Batorego w trakcie posiedzenia naukowego. Temat wykładu profesora brzmiał: *Jowialski wulgarny a Jowialski Fredry*. Prelegent zajął się też innymi postaciami uwydatniając ich charakterystyczne rysy oraz role i znaczenie w sztuce. Następnie w dyskusji wzięli udział: dyrektor placówki Konstanty Wojciechowski, profesor Wilhelm Bruchnalski oraz Eugeniusz Kucharski.³³

W roku 1927 zostając czynnym członkiem Towarzystwa uczony objął funkcję redaktora „Sprawozdań”. Zdolności redakcyjne Kucharskiego przydały się również przy składzie i redakcji „Pamiętnika Literackiego” w latach: 1938-1939. Nadal prowadzone co miesięczne odczyty w Towarzystwie służyły wsparciu tej gazety. Oprócz prof. Eugeniusza Kucharskiego występowali na odczytach profesorowie: Stanisław Łempicki, Mieczysław Piszczkowski, Janina Garbaczowska, Franciszek Bujak, Roman Ingarden, Wacław Borowy czy Juliusz Kleiner.³⁴ Po II wojnie światowej Towarzystwo kontynuowało działalność w nawiązaniu do przedwojennych tradycji. Profesor Kucharski w dalszym ciągu propagował referowanie prac naukowych przez jego członków, aby organizacja spełniała wymogi towarzystwa naukowego.³⁵ Eugeniusz Kucharski w swo-

jej karierze uniwersyteckiej pisząc rozprawy czy recenzje, oprócz „Pamiętnika Literackiego” umieszczał je w czasopiśmie takich jak „Przegląd Warszawski” czy „Przegląd Filozoficzny”.³⁶

W okresie od września 1923 do marca 1925 roku uczony sprawował funkcję wiceprezesa Zawodowego Związku Literatów Polskich we Lwowie. Od 12 marca 1925 roku Kucharski decyzją Walnego Zgromadzenia został członkiem czynnym miejscowym, Wydziału Filozoficznego Lwowskiego Towarzystwa Naukowego piastując również od roku 1927 funkcję sekretarza.³⁷ Składka roczna, o której mówił statut wynosiła 18 złotych. Była ona płatna w dwóch półrocznych ratach. W zamian tego członkowie Towarzystwa otrzymywali bezpłatnie „Ruch Filozoficzny” i „Przegląd Filozoficzny”.³⁸ Z kolei do Instytutu Teatrów Ludowych profesor został przyjęty wiosną 1930 roku.³⁹

Wybrano także Kucharskiego członkiem-korespondentem Polskiej Akademii Umiejętności (PAU) oraz członkiem Polskiej Komisji Międzynarodowej Współpracy Intelktualnej. Organizacja ta została powołana z inicjatywy Rady Ligi Narodów. Współdziałała z Instytutem Współpracy Intelktualnej w Paryżu oraz z licznymi Narodowymi Komisjami Międzynarodowej Współpracy Intelktualnej. Współdziałanie to znajdowało wyraz w stałej wymianie informacji, w organizowaniu zjazdów międzynarodowych, w uczestniczeniu w konferencjach zagranicznych, przygotowaniu i opracowaniu materiałów o życiu umysłowym Polski, zarówno naukowym, jak i literacko-artystycznym itp. Dlatego Polska Komisja Współpracy Intelktualnej musiała oprzeć się na współdziałaniu z przedstawicielami życia umysłowego w całej Polsce prosząc ich o opinię, wskazówkę lub pośrednictwo z miejscowymi instytucjami naukowymi lub artystycznymi.⁴⁰

9. Życie rodzinne

Pomimo intensywnej pracy dydaktyczno-naukowej na lwowskim uniwersytecie i działalności w Towarzystwach naukowych Eugeniusz Kucharski posiadał rodzinę. Był żonaty z Marią z Serwackich, zaślubioną 17 lipca 1910 roku. Była ona na utrzymaniu męża. Mieli dwoje dzieci.

³¹ Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie. Spis wykładów na rok akademicki 1936/1937 Lwów 1936, s. 59.

³² Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie. Spis wykładów na rok akademicki 1939/1940 Lwów 1939, s.55-56.

³³ Centralne Historyczne Archiwum Ukrainy (CHAU), f. 202. op. 1, spr. 22, (teczka Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza), k. 1.

³⁴ NADOLSKI, B.: *Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza w latach 1886 – 1944 1962*. W: *Pamiętnik Literacki*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, 1962, tom. 53, nr 53/3, s. 24, 3-35

³⁵ NADOLSKI, B.: *Oddział Toruński (1946)*. W: *Pamiętnik Literacki*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, tom. 53, 53/3 s. 317.

³⁶ A. Hutnikiewicz, *Kucharski Eugeniusz*, w: PSB, t.16, Wrocław 1971, s. 47.48.

³⁷ AUMK w Toruniu, sygn. K-1/382, Odpis pisma Zarządu Towarzystwa Naukowego we Lwowie w sprawie powołania Prof. Eugeniusza Kucharskiego na członka czynnego Towarzystwa Lwów 17 marca 1925, k. 64.

³⁸ AUMK w Toruniu, sygn. K-1/382, Odpis dokumentu Zarządu Towarzystwa Filozoficznego w sprawie powołania Prof. Eugeniusza Kucharskiego w poczet członków czynnych Towarzystwa Lwów 27. 02. 1929, k. 67.

³⁹ AUMK w Toruniu, sygn. K-1/382, Odpis dokumentu Prezydium Instytutu Teatrów Ludowych w sprawie powołania Prof. Eugeniusza Kucharskiego na członka Instytutu Warszawa 4. 03. 1930, k. 17.

⁴⁰ AUMK w Toruniu, sygn. K-1/382, Odpis dokumentu Polskiej Komisji Międzynarodowej Współpracy Intelktualnej w sprawie powołania Prof. Eugeniusza Kucharskiego na członka – korespondenta tejże Komisji Warszawa 11. 03. 1927, k. 66.

Jerzego, urodzonego 24 kwietnia 1911 roku oraz Witolda Eugeniusza, który przyszedł na świat 28 sierpnia roku 1914.⁴¹ Na podstawie przedłożonych przez Kucharskiego zaświadczeń szkolnych synów z okresu międzywojennego do Rektoratu UJK, można było stwierdzić, m.in., że starszy syn profesora Jerzy, był studentem IV roku Wydziału Prawa, a młodszy Witold, studentem Wydziału Lekarskiego.⁴² Niestety, dwa lata po II wojnie światowej jak wynikało z dokumentacji, profesor był już wdowcem. Na jego częściowym utrzymaniu znalazła się siostra Zenobia, emerytowana nauczycielka.⁴³ Akta osobowe nie zawierały informacji o relacjach towarzyskich uczonego.

Podsumowanie

Profesor porównawczej historii literatury polskiej Eugeniusz Kucharski, uchodził w Polsce międzywojennej za jednego z najznajniejszych badaczy naukowych Fredry. Był również czołowym przedstawicielem teorii literatury, autorem szeregu prac docenianych przez innych historyków literatury polskiej. Znany był z oryginalności sądów, stosując opracowaną przez siebie metodę analizy dzieł. Starał się wypracowywać własną szkołę badaczy literatury.

Podczas II wojny światowej prof. Eugeniusz Kucharski brał udział w tajnym nauczaniu. Nadal wykładał na Uniwersytecie Lwowskim nazwanym im. Iwana Franki. Był kierownikiem katedry humanistycznej.⁴⁴ Do grupy nielicznych uczonych, którzy zostali na uczelni należał właśnie profesor Kucharski. Kierował w latach 1940-41, a później także w okresie lat 1944-46 Katedrą Literatury Polskiej.⁴⁵ Po tym czasie zmuszony był opuścić Lwów. Udał się do Torunia i tam zamieszkał nawiązując współpracę z Uniwersytetem Mikołaja Kopernika. Tymczasowo objął na uczelni stanowisko profesora zwyczajnego w Katedrze Literatury, a następnie został kierownikiem Katedry Teorii Literatury i Literatury Porównawczej. Toruń był ostatnim przystankiem na drodze kariery naukowej profesora. Do końca pozostał na katedrze. Zmarł 12 sierpnia 1952 roku.

Pomimo zasług tej wybitnej postaci w świecie nauki w okresie II RP, a także w okresie powojennym, profesor nie doczekał się monografii, która zawierałaby w sobie aspekty życia rodzinnego i naukowego spinając je w całość.

⁴¹ LPAO, UJK, f. 26, op. 5, spr. 1028, *Stan rodzinny Eugeniusza Kucharskiego* Lwów, 28. 02. 1928, k. 118.

⁴² LPAO, UJK, f. 26, op. 5, spr. 1028, *Pismo z Rektoratu UJK we Lwowie do Eugeniusza Kucharskiego w sprawie dodatku ekonomicznego na dzieci* Lwów, 18. 10. 1932, k. 152.

⁴³ AUMK w Toruniu, sygn. K-1/382, *Życiorys Eugeniusza Kucharskiego* Toruń 6.06.1947, k. 12.

⁴⁴ Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie został zamianowany na Uniwersytet im. Iwana Franki dekretem z dnia 8 stycznia 1940 roku. Był to dekret Prezydium Rady Najwyższej Ukraińskiej Republiki Radzieckiej.

⁴⁵ BONUSIAK, W.: *Kto zabił profesorów lwowskich?* Rzeszów: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1989, s. 17.

Eugeniusz Kucharski był jednym z dwudziestu dwóch profesorów historii literatury polskiej na katedrze tego przedmiotu w dwudziestoleciu międzywojennym. Dziś zapomniany i mniej popularny od innych profesorów w tej dziedzinie: Juliusza Kleinera, Stanisława Pigonia czy Wacława Borowego zasługuje na przypomnienie swoich naukowych dokonań i przybliżenie historykom swojej osoby.

Źródła i bibliografia:

Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN). Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWR i OP).

Archiwum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (AUMK). Teczka personalna Eugeniusza Kucharskiego.

BONUSIAK, W.: *Kto zabił profesorów lwowskich?* Rzeszów: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1989, s. 113. ISBN 830328766.

Centralne Historyczne Archiwum Ukrainy (CHAU), Teczka Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza we Lwowie.

CZAJKOWSKA, K., GOLINSKI, Z.: Z konferencji edytorskiej IBL PAN: o wydaniu Aleksandra Fredry Pism wszystkich pod redakcją Stanisława Pigonia. W: *Pamiętnik Literacki*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, 1974, tom. 65, nr 65/3, s. 339-364. ISSN 0031-0514.

HUTNIKIEWICZ, A.: Kucharski Eugeniusz. W: *Polski Słownik Biograficzny (PSB)*. Wrocław: Państwowa Akademia Nauk i Państwowa Akademia Umiejętności, 1971, tom. 16/1., zeszyt 68, s. 47-48. ISBN 83-86301-01-5

HUTNIKIEWICZ, A.: Eugeniusz Kucharski, W: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984, t. 1, A-M, s. 702. ISBN 83-01-05368.

HUTNIKIEWICZ, A.: Eugeniusz Kucharski (1880-1952). *Towarzystwo Naukowe w Toruniu*. Praca zbiorowa wyd. filolog.-filozof. Toruń: Polskie Wydawnictwo Naukowe, 1957, tom. VI., zeszyt 3, s. 84. ISSN 0371-375X.

Lwowskie Państwowe Archiwum Obwodowe, (LPAO) Uniwersytet Jana Kazimierza (UJK). Teczka personalna Eugeniusza Kucharskiego.

NADOLSKI, B.: Oddział Toruński (1946). W: *Pamiętnik Literacki*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, tom. 53, 53/3 s. 317-323. ISSN 0031-0514

NADOLSKI, B.: *Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza w latach 1886 – 1944 1962*. W: *Pamiętnik Literacki*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, 1962, tom. 53, nr 53/3, s. 3-35. ISSN 0031-0514

Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie. Spis wykładów na rok akademicki 1936/1937 Lwów 1936.

Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie. Spis wykładów na rok akademicki 1939/1940 Lwów 1939.

HNUTÍ FOKOLÁRE A PERSPEKTIVY MEZINÁBOŽENSKÉHO DIALOGU

PETR MUCHA

Abstract: *This study deals with the interfaith dialogue in the context of the Focolare Movement. Based on the author's research and study of relevant sources, it analyzes main characteristics of the movement, its spirituality, institutional forms and activities. It pays special attention to the question of how these characteristics affect the movement's potential for interfaith relations and dialogue. The study includes an overview and analysis of dialogic activities that this movement has developed over more than seventy years of its existence.*

Key words: *Focolare movement. New Ecclesial Movements. Interfaith dialogue. Catholic Church. Spirituality.*

Úvod

Nová církevní hnutí patří beze sporu mezi nejdynamičtější částí dnešní katolické církve. V mnoha svých aspektech projevují vitalitu a schopnost reagovat na aktuální znamení doby a reprezentují tak jednu z odpovědí církve na výzvy Druhého vatikánského koncilu. Mezi tyto výzvy patří nesporně téma existence církve v multikulturní a nábožensky pluralitní globalizované společnosti. Vzhledem k daleko větší propojenosti dnešní globální společnosti musí církev, daleko více než dříve, řešit otázku svého vztahu k jiným náboženským a ideovým systémům. V této oblasti se ukazuje schopnost mnoha nových hnutí aktuálně reagovat na proměňující se prostředí církve a odpovídat na pokoncilní požadavek ohledně dialogu s jinými náboženstvími.

Patří mezi ně především Hnutí fokoláre, charakteristické důrazem na sociální a komunitární rozměr, známé svým otevřeným vztahem k jiným náboženstvím a bohatými aktivitami v oblasti mezináboženského dialogu. Svým inklusivistickým postojem kontrastuje s řadou hnutí, která pro kerygmatický důraz své spirituality inklinují spíše k exklusivistickým postojům a namísto dialogu více tematizují evangelizační poslání. Ačkoliv tedy v otázce vztahu k mezináboženské problematice vykazují nová církevní hnutí poměrně rozdílné tendence, Hnutí fokoláre ukazuje, nakolik spiritualita hnutí může vytvářet pozitivní postoje k náboženské pluralitě.

Zajímavě ilustruje, kterak sociálně podmíněná podoba spirituality, úzce spjatá s okolnostmi vzniku hnutí,¹ vytváří dialogický potenciál a poskytuje prostor pro rozvoj aktivit v oblasti mezináboženských vztahů.

Tato studie se věnuje analýze výše uvedené souvislosti a zkoumá vliv, jaký mají klíčové charakteristiky spirituality Hnutí fokoláre a kontext jeho vzniku na rozvoj jeho institucionálních podob a činnosti, včetně aktivit v oblasti mezináboženských vztahů. Vedle stručné úvodní charakteristiky jsou nejdříve analyzovány souvislosti vzniku fokoláre a jejich vliv na doktrinní zaměření a spiritualitu hnutí. Poté následuje rozbor sociálních charakteristik, institucionálních vlastností a forem činnosti, které hnutí rozvinulo na základě své spirituality. Zvláštní pozornost je pak věnována postojům a činnostem v oblasti mezináboženských vztahů, včetně deskripce konkrétních ekumenických a mezináboženských aktivit.

Vedle řady odborných prací byly pro účely této studie využity především primární prameny v podobě publikací zakladatelky fokoláre Chiary Lubichové, která představuje klíčovou autorku a interpretátorku spirituality hnutí.² Dalším primárním zdrojem jsou oficiální prezentace na internetu a vlastní časopisy hnutí.³ Užitečným pramenem jsou i biografické texty mapující počátky hnutí například od Jima Gallaghery,⁴ nebo publikace věnující se specifickým projektům hnutí.⁵ Samotnou tematikou mezináboženského dialogu se pak

¹ Dobrou charakteristiku spirituality hnutí poskytuje například LUBICH, Chiara. „What is the Focolare Movement.“ Living City, Vol. 45 (May 2006).

² Především LUBICH, Chiara: *Essential Writings: Spirituality, Dialogue, Culture*. Roma: New City Press, 2007; LUBICH, Chiara. *La dottrina spirituale*. Roma: Città Nuova, 2006.

³ Například časopis zaměřený na podporu mezioborového a mezikulturního dialogu. Více Claritas, Journal of Dialogue and Culture. Oficiální website, dostupné 25.3.2020, <https://docs.lib.purdue.edu/claritas/>

⁴ GALLAGHER, Jim. *Chiara Lubich, A Woman's Work: The Story of the Focolare Movement and its Founder*. New York: New City Press, 1996.

⁵ BRUNI, Luigino, ed. *Toward a Multi-Dimensional Economic Culture - The Economy of Communion*. New York: New City Press, 2002.

ve svých pracích zabývají například Donald Mitchell⁶ a Roberto Catalano.⁷

Charakteristika hnutí

Hnutí fokoláre, též Dilo Mariino, patří do kategorie sociálně orientovaných hnutí⁸ a představuje významný proud v rámci katolické církve. Své poslání vnímá zejména v úsilí o vzájemné porozumění a jednotu mezi lidmi, národy i náboženstvími. Biblickým východiskem jeho spirituality i činnosti je Ježíšova modlitba „aby všichni byli jedno“ (Jan 17, 21), přičemž se snaží přispívat ke všeobecnému bratrství a budovat jednotu velké lidské rodiny. I název hnutí, italské „focolare“ – rodinný krb či ohniště, odkazuje symbolickým způsobem na fenomén jednoty. K uvedenému cíli směřují hlavní aktivity hnutí, jako jsou vzdělávací programy, humanitární činnost, veřejná a politická angažovanost, ekumenismus a v neposlední řadě i mezináboženský dialog.⁹

Fokoláre se během šedesáti let své existence rozšířilo v podstatě po celém světě a není omezeno ani hranicemi katolické církve. Patří spíše k hnutím, která mají poměrně zřetelnou strukturu a organizaci, přičemž členství na sebe bere podobu různých stupňů závaznosti, od sympatizantů se spiritualitou hnutí, až po závazné celoživotní formy členství, s různými stupni odpovědnosti a participace. Členové se zpravidla zapojují v rámci místních skupin a přijímají odpovědnosti za určité sféry činnosti hnutí, jako například příprava místních setkání, organizace vzdělávacích programů, pastorace rodin apod. Zároveň pro své členy Hnutí fokoláre rozvíjí bohatou škálu podpůrných vzdělávacích a formačních programů.¹⁰

Vznik a kořeny hnutí

Fokoláre patří k hnutím s jasnou zakladatelskou osobností, která svým charismatem výrazně ovlivnila vznik a vývoj hnutí a vtiskla mu poměrně specifické zaměření. Chiara Lubichová (1920-2008), zakladatelka a vůdčí osobnost fokoláre, kolem sebe shromáždila skupinu mladých žen, coby nukleus budoucího hnutí, během dramatických událostí druhé světové války. Rozhodujícím

momentem pro její životní orientaci, jak později napsala, se stalo válečné utrpení během bombardování Tridentu v roce 1944. Se skupinou několika mladých žen se rozhodla zůstat ve válkou sužovaném městě, aby pomohla potřebným a trpícím.¹¹ Tento akt solidarity s druhými a zkušenost evangelijní lásky v kontrastu s válečným strádáním se staly základem pro sociálně podmíněné paradigma vznikajícího hnutí.

Ještě během válečného období, vedle svých humanitárních a charitativních aktivit, se uvedená skupina žen začala scházet i ke společnému čtení Bible a náboženskému vzdělávání. Intenzivně sdílené aktivity vedly posléze k potřebě společného života, který lépe akcentoval naplňování vize jednoty a zároveň efektivnější pomoci chudým a potřebným. Záhy se k jejich iniciativě a vznikajícímu hnutí začali přidávat další jedinci z řad křesťanských laiků i kněží, přičemž se mezi prvními objevily i osobnosti veřejného života, jako Igino Giordani, politik a poslanec italského parlamentu. Ten měl později výrazný podíl na pronikání myšlenek hnutí do širší společenské sféry. Pasquale Foresi, katolický kněz a teolog, měl zase podíl na teologickém zakotvení rodícího se církevního hnutí, stejně jako na vzniku jeho nakladatelství Città Nuova.¹²

Oficiálního církevního uznání na místní úrovni se hnutí dostalo již roku 1947 od tridentského biskupa Carla de Ferrari a v roce 1962 bylo uznáno papežem Janem XXIII. s celocírkevní platností. V té době již fokoláre proniklo i do nekatolických církví a z Evropy se šířilo nejprve do Severní a později do Jižní Ameriky, kde poměrně rychle zakořenilo. V roce 1990 se mu dostalo aktuálního církevního uznání, které se snaží ukotvit a reflektovat posun hnutí za více než čtyři desetiletí jeho vývoje.¹³ K etablování fokoláre uvnitř církve i k jeho prosazení se ve společnosti výrazně přispěla Chiara Lubichová, inspirátorka a po více než šedesát let hlavní reprezentantka hnutí. Jako žena a laická křesťanka v roli vůdčí osobnosti církevního proudu, s nímž se dnes identifikují miliony věřících po celém světě, představuje Lubichová poměrně unikátní jev nejen v katolické církvi, ale do jisté míry i v kontextu náboženství vůbec.¹⁴

Během svého života byla Lubichová oceněna řadou mezinárodních ocenění, například Templetonovou cenou za přínos k rozvoji náboženství (1977), cenou UNESCO za přínos k vzdělání a míru (1996), cenou Rady Evropy za ochranu lidských práv (1998) a mnoha čestnými

⁶ MITCHELL, Donald W. „The Focolare Movement and a Buddhist-Christian Dialogue of Deeds and Collaboration.“ *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 5 (1985); MITCHELL, Donald W. „A Revealing Dialogue.“ *The Way*, Vol. 78 (1993): s. 42-53.

⁷ CATALANO, Roberto. „Spiritual Friendship and Interreligious Dialogue: The Experience of Chiara Lubich and Nikkyo Niwan.“ *Claritas, Journal of Dialogue and Culture*, Vol. 6, No. 1 (March 2017): s. 57-69; CATALANO, Roberto. „Gülen, Focolare, and Rissho Kosei-Kai Movements: Commonalities for Religious and Social Renewal.“ *Claritas, Journal of Dialogue and Culture*, Vol. 4, No. 1 (March 2015): s. 42-61.

⁸ MUCHA, P.: „K problematice klasifikace nových církevních hnutí.“ *Acta theologica et religionistica*, 9, č. 1 (2020): s. 29.

⁹ Více VERONESI S., G. BOSELLI, G. MARCHESI. *L'unità é la nostra avventura: Il Movimento dei Focolari*. Roma: Città Nuova, 1993.

¹⁰ Hnutí fokoláre. Oficiální website, dostupné 14.3.2020, <https://www.focolare.cz/>

¹¹ Více GALLAGHER, Jim. Chiara Lubich. *A Woman's Work: The Story of the Focolare Movement and its Founder*. New York: New City Press, 1996.

¹² Více ZANZUCCHI, Michele, ed. *Focolari: La fraternita in movimento*. Roma: Città Nuova, 2009.

¹³ Papežská rada pro laiky udělila 29.6.1990 Hnutí fokoláre právní status „všeobecné soukromé sdružení věřících papežského práva“. Hnutí je uznáno i civilním právem v různých zemích světa

¹⁴ Více GALLAGHER, Chiara Lubich, *A Woman's Work*.

doktoráty v oblasti teologie, filozofie a humanitních věd. Udělení Templetonovy ceny se pro ni a pro fokoláre stalo podnětem k rozvoji mezináboženských kontaktů a k pronikání myšlenek hnutí za hranice křesťanství.¹⁵ Chiara Lubichová kladla důraz na uplatňování principu jednoty a dialogu nejen ve smyslu ekumenickém a společenském, ale i ve smyslu mezináboženském a přispěla tím k rozvoji mezináboženského dialogu ještě dlouho před Druhým vatikánským koncillem.

Spiritualita a zaměření

Myšlenka jednoty a vzájemné lásky formuje stěžejní ideu hnutí, charakterizovanou a definovanou v rámci fokoláre jako „spiritualita společenství“. Vedle základních křesťanských evangelijních principů, zdůrazňuje fokoláre tzv. dvanáct základních pilířů spirituality, které slouží jako inspirace pro každodenní život ve společenství. Jejím centrálním prvkem je percepce Boha v bližních. Zatímco v mnoha spiritualitách křesťanské tradice je duchovní zkušenost spojena primárně s fenomény modlitby, charismat a mystiky, fokoláre staví do popředí především zkušenost Boha v druhých, v každodenním prožívání vzájemných vztahů a skutků lásky v rámci společenství. Biblické principy „cokoli jste učinili jednomu z mých nejmenších bratří, mně jste učinili,“ (Mat 25,40) a „kde jsou dva nebo tři ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich“ (Mat 18,20) jsou pro spiritualitu tohoto hnutí charakteristické.

Zmíněné zaměření spirituality se silně odráží jak v každodenním životě členů, tak i ve strukturách a činnosti hnutí. Je například hluboce vtělené do základních buněk hnutí, „domácností fokoláre“, kde žijí společně fokolarínky nebo fokolaríni se závazky řeholního typu a které jsou charakteristické společným vlastnictvím majetku. Podstatným prvkem těchto základních buněk je společný život v radikální blíženské lásce, v níž se dle spirituality hnutí zpřítomňuje Bůh. Fokoláre staví svůj život na přesvědčení, že vzájemná láska přivádí do středu společenství Boha, který tak může být skrytým a zároveň konkrétním způsobem přítomen ve společnosti.¹⁶ Celý model společného života v domácnostech fokoláre je proto koncipován tak, aby dával co nejvíce příležitosti k vzájemné interakci v lásce a tudíž k zpřítomňování Boha, ať cestou vzájemných skutků lásky, tak v aktech smíření a odpuštění. Stejný model lze nalézt i v životě fokolarínských rodin a v principech soužití ve velkých centrech hnutí, nazývaných citadely.¹⁷

Kategorie lásky a jednoty, akcentované v rámci spirituality, se vztahují nejen na úroveň mezilidských vztahů a základních společenství, ale i na rovinu společenskou. Fokoláre se díky tomu stalo aktivním elementem ve společenském smyslu a rozvíjí bohatou činnost v oblastech sociální, politické a ekonomické. Ze sociálních principů spirituality vyplývá humanitární program hnutí a aktivity v rozvojových zemích, časté zapojení členů v politické sféře a zároveň ekonomické projekty typu „ekonomika společenství.“¹⁸ Výrazné sociální paradigma spirituality a její důraz na vztahový aspekt vytváří rovněž inklusivní charakter hnutí. Otevírá prostor pro participaci lidí mimo hranice katolické církve, včetně věřících jiných náboženství či lidí bez vyznání a vytváří tak přirozenou platformu pro toleranci a dialog v nejširším smyslu.¹⁹

Zajímavým fenoménem je feminní aspekt spirituality fokoláre, který se projevuje jak ve stanovách zakotveným pravidlem, že vůdčí osobou hnutí musí být žena, tak i silným důrazem na roli Marie, Ježíšovy matky.²⁰ Pro spiritualitu fokoláre představuje mariánský aspekt důležitý rozměr, přičemž hnutí je dokonce nazýváno Dílo Mariino. Spirituální inspiraci poskytuje zejména Mariin nenápadný život v centru nazaretské rodiny, ve skrytosti a přitom v blízkosti vtěleného Boha. „Focolare“, neboli rodinný krb, představuje prostor běžného života, kde se realizuje jednota rodiny, a Maria symbolizuje mateřský rozměr „strážkyně rodinného krbu“, k němuž se členové hnutí vztahují. Ve svých aktivitách zaměřených na vytváření jednoty ve společnosti, chápáné jako „univerzální lidská rodina“, ale i v ekumenickém a mezináboženském dialogu, předkládají členové fokoláre Marii jako integrující model.²¹

Hnutí fokoláre má výrazně laický charakter, což ostatně dokresluje výše zmíněná klauzule o vedoucí roli ženy.²² Naprostá většina členů jsou laičtí věřící, přičemž zastupci kléru, kteří se hlásí ke spiritualitě fokoláre, nejsou jeho členy v pravém slova smyslu. Mohou žít spiritualitu hnutí a scházet se v rámci jeho skupin, nepodléhají však autoritě hnutí, nýbrž hierarchické autoritě církve. Těžiště hnutí spočívá v řadách laických věřících, a to nejen katolických, kterých je nejvíce, ale i věřících jiných církví a náboženství a dokonce lidí bez vyznání. Výrazně laické zaměření tak přispívá k výše zmíněné inklusivní povaze

¹⁵ Srov. ZANZUCCHI, Michele, PALIOTTI, Oreste. *Chiara Lubich: il cielo e l'umanità*. Roma: Città Nuova, 2009, s. 45.

¹⁶ Srov. LUBICHOVÁ, Chiara. *Meditace*. Bratislava: Nové mesto, 1991, s. 12.

¹⁷ Například v první citadele v italském Loppianu. Více Loppiano. Oficiální website, dostupné 12.3.2020, <http://www.loppiano.it/citta/C/storia-1820437LUO9082030052>

¹⁸ Srov. BRUNI, Luigino, ed. *The Economy of Communion: Toward a Multi-Dimensional Economic Culture*. New York: New City Press, 2002.

¹⁹ Srov. VERONESI S., G. BOSELLI, G. MARCHESI. *L'unità è la nostra avventura: Il Movimento dei Focolari*. Roma: Città Nuova, 1993, s. 65.

²⁰ Více například LUBICH, Chiara. *Maria: trasparenza di Dio*. Roma: Città Nuova, 2003.

²¹ Srov. LUBICH, Chiara. *Essential Writings: Spirituality, Dialogue, Culture*. Roma: New City Press, 2007, s. 231.

²² Po smrti zakladatelky Chiary Lubichové se dalšími prezidentkami hnutí staly Maria Voce (v roce 2008) a Margaret Karram (v roce 2021).

hnutí a jeho otevřenosti sympatizantům napříč sociálním i náboženským spektrem.²³

Institucionální aspekty a činnost

V současnosti se k Hnutí fokoláre hlásí 4,5 miliónu sympatizantů, kteří zastupují různé stavy i rozmanitá náboženská i sociální prostředí.²⁴ Počet vlastních členů, kteří jsou v rámci hnutí angažovaní, přesahuje 140 tisíc. Členové i sympatizanti hnutí fokoláre se rekrutují především z řad katolické církve, nicméně od šedesátých let dvacátého století, kdy se začal zřetelněji projevovat ekumenický a mezináboženský aspekt hnutí, přibývá mezi členy stále více křesťanů nekatolických církví a stoupenců mimokřesťanských náboženství. Z celkového počtu sympatizantů je zhruba padesát tisíc z nekatolických křesťanských církví a třicet tisíc z jiných náboženských tradic. Okolo sedmdesáti tisíc sympatizantů se dokonce označuje za osoby bez náboženské příslušnosti.²⁵ Tak pestré zastoupení napříč náboženským spektrem je mezi novými církevními hnutími ojedinělé.²⁶

Význam fokoláre uvnitř katolické církve ilustruje skutečnost, že se k jeho spiritualitě hlásí asi 1200 katolických a 200 nekatolických biskupů.²⁷ I Česká republika patří mezi země, kde má Hnutí fokoláre v rámci katolické církve poměrně významné postavení a vliv. Do českých zemí hnutí proniklo již v průběhu sedmdesátých let minulého století během komunistického režimu a v prostředí neoficiální církve se rychle uchytilo.²⁸ V tomto období si získalo stovky příznivců a stihlo vychovat řadu osobností, které se po listopadu 1989 dostaly na významné posty katolické církve. Jmenujme alespoň pražského arcibiskupa kardinála Miloslava Vlka, olomouckého arcibiskupa Jana Graubnera a plzeňského emeritního biskupa Františka Radkovského. V rámci biskupské konference České republiky tvoří příznivci Hnutí fokoláre významnou skupinu.

V čele fokoláre stojí prezidentka, viceprezident z řad kněží a mezinárodní rada, jejíž členové zastupují jednotlivé sféry činnosti hnutí. Všichni výše jmenovaní jsou voleni generálním shromážděním jednou za šest let. Na

regionální úrovni se činnost hnutí soustřeďuje kolem tzv. stálých center života, v nichž žijí především zasvěcení členové hnutí, a center Mariapoli, která slouží k vzdělávání a náboženské formaci členů hnutí. Speciální formu sdíleného života v rámci hnutí představují tzv. citadely, jakási „města budoucnosti“, žijící podle principů spirituality fokoláre. Nejznámějším z nich je v italském Loppianu blízko Florencie, kde žije okolo devíti set stálých obyvatel a kde operuje celá řada vzdělávacích a podnikatelských projektů na principech spirituality fokoláre.²⁹

Život hnutí se odehrává především v malých lokálních skupinách, které se scházejí buď ve farnostech, v domácnostech nebo centrech hnutí. Jejich program obvykle koordinuje pověřený moderátor a setkání se zpravidla sestávají ze tří částí: vzdělávání, diskuse a sdílení zkušeností ze života podle spirituality hnutí. Pomůckou k programu je tzv. Slovo života, neboli úryvek z Bible komentovaný z perspektivy principů fokoláre. Součástí setkání bývá i některá z forem společné modlitby. Hnutí fokoláre klade důraz na rodiny, včetně zapojení dětí do programu, protože vnímá rodinu jako „obraz celého hnutí“.³⁰

Hnutí fokoláre patří mezi církevní hnutí disponující spíše pevnější organizační strukturou. Klade důraz na zastoupení různých věkových a sociálních skupin a v jejich kontextu usiluje o implementaci spirituality jednoty. Princip jednoty je chápán v poměrně širokém pojetí, od jednoty v rodině, přes jednotu náboženskou, až po jednotu globální společnosti.³¹ Díky takto široce pojaté spiritualitě se fokoláre postupně stalo platformou celého spektra sociálních a humanitárních programů, kulturních a vzdělávacích aktivit, publikační činnosti, politické a společenské angažovanosti a v neposlední řadě i mezináboženského dialogu. Jeho členové a příznivci se angažují v různých oblastních, stavovských či zájmových skupinách a společenstvích, mezi něž patří například tzv. Nové rodiny, Mladí za sjednocený svět, Farní hnutí, nebo Nové lidstvo.³² Pro rozvoj spirituality ve fokolárinských v rodinách slouží pravidelné mezinárodní festivaly Familyfest a pro zapojení mladých lidí slouží zase pravidelné mezinárodní festivaly Genfest, či světová fóra mládeže.³³

Podobně jako sociální citění podnítilo samotný vznik fokoláre ve čtyřicátých letech, tak i později zaujalo téma sociální spravedlnosti přední místo v aktivitě hnutí. Zakladatelka Lubichová vždy kladla důraz na pomoc marginalizovaným a volala po sociální spravedlnosti v lokálním

²³ Srov. ZANZUCCHI, Focolari, s. 29.

²⁴ Kromě vlastních členů počítáme mezi sympatizanty i příznivce, kteří přijímají spiritualitu fokoláre za svou a snaží se o její naplňování ve svém životě, aniž by se stali plnohodnotnými členy hnutí.

²⁵ Srov. Papežská rada pro laiky. International Associations of the Faithful: Directory. Libreria Editrice Vaticana, dostupné 14.3.2020, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_20051114_associazioni_en.html#-WORK%20OF%20MARY

²⁶ Srov. CASSIDY, Edward. *Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate*. Mahwah: Paulist Press, 2005, s. 237.

²⁷ VLK, Miloslav. Oficiální website, dostupné 12.3.2018, <http://www.kardinal.cz/http://www.kardinal.cz/index.php?cmd=article&articleID=235>

²⁸ Více např. PIRNOSOVÁ, Blanka. *Koho má za zády? Čtyřicet dramatických let kardinála Miloslava Vlka*. Praha: Nové Město, 2002.

²⁹ Více VERONESI, *L'unità é la nostra avventura*, s. 48-53.

³⁰ Tamtéž, s. 28.

³¹ Srov. LUBICH, Chiara. *In unità verso il Padre*. Roma: Città Nuova, 2004, s. 25-28.

³² Srov. TORNO, Armando. *Chiara Lubich: A Biography*. New York: New City Press, 2012, s. 95.

³³ Srov. LUBICHOVÁ, Chiara. „Pedagogika ve zkušenosti hnutí fokoláre.“ Nové město, Vol. 2 (2009): s. 22-23.

i globálním kontextu. Konkrétní výzvy Lubichové se často staly podnětem ke vzniku nových sociálních projektů, ať šlo již o pomoc v zemích sužovaných válkou, přírodními katastrofami nebo nefunkčními politickými systémy. Celosvětově dnes fokoláre provozuje přes tisíc sociálních a humanitárních iniciativ, přičemž jde o programy ve zdravotnictví, vzdělávání a humanitární oblasti.

Mezi nejvýznamnější patří například humanitárně zaměřená Azione per un mondo unito, sociální program New Humanity a projekty Adopce na dálku.³⁴ K oblasti vzdělávání patří především Škola Abba, zaměřená na interdisciplinární studium fenoménu jednoty,³⁵ nebo univerzitní Institut Sophia v Loppianu, který usiluje o rozvoj principů fokoláre v kontextu společenských a teologických oborů.³⁶ Na poli ekonomiky a podnikání pak spiritualita fokoláre dala vzniknout tzv. ekonomii společenství.³⁷ V tomto ekonomickém modelu, inspirovaném myšlenkou jednoty a sdílení, hraje ústřední roli princip solidarity, podle kterého ekonomický subjekt poskytuje část zisku na vzdělání a sociální programy. Tímto způsobem operuje již téměř osm set podnikatelských projektů v rámci hnutí fokoláre a ačkoliv někteří autoři hodnotí projekt jako dlouhodobě neudržitelný, z praktického hlediska jde o zajímavý experiment aplikace myšlenek sociálního učení církve do ekonomické a podnikatelské sféry.³⁸

Mezináboženské vztahy

Ve vztahu k ostatním náboženstvím patří fokoláre mezi nejaktivnější a nejviditelnější hnutí v katolické církvi. Počátky jeho mezináboženských kontaktů se počítají od konce sedmdesátých let, kdy byla Chiara Lubichová oceněna Templetonovou cenou za přínos v oblasti náboženství, ekumenismu a sociální práce v rozvojových zemích. Právě při přebírání této ceny se Lubichová setkala se zástupci jiných náboženství, což ji inspirovalo k další vzájemné výměně.³⁹

V šedesátých letech dvacátého století, když se začalo šířit mimo evropský kontinent, si fokoláre získalo pozornost stoupenců jiných náboženství. Především jeho praxe „Slova života“, společné čtení a sdílení Bible, na které byli zváni i věřící z jiných náboženských tradic. Mnozí z nich, inspirováni touto praxí, začali hledat podobné pasáže ve svých svatých knihách. Donald Mitchell uvádí jako příklad muslimy v Alžírsku, Turecku, Sýrii a Pákistánu, kteří vyhledávali obdobné pasáže v Koránu a po vzoru fokoláre se text snažili uvádět do každodenní praxe, aby následně sdíleli své zkušenosti. Tyto iniciativy, sdílející obdobné etické imperativy napříč náboženstvími, utvářely vzájemnou důvěru a vedly k prohlubování mezináboženských vztahů.⁴⁰ Na tomto základě začalo fokoláre svou bohatou praxi mezináboženského dialogu, který postupně rozvinul všechny čtyři úrovně, o nichž mluví dokument Dialog a hlásání papežské rady pro mezináboženský dialog, totiž dialog života, jednání, teologické výměny a dialog náboženské zkušenosti.⁴¹

1. Buddhismus a hinduismus

První kontakty stoupenců fokoláre a buddhismu začaly především díky buddhistickému hnutí Risshō Kōsei Kai v Japonsku, jehož členové přišli do kontaktu s myšlenkami fokoláre prostřednictvím lokálních fokolářských skupin. Na základě těchto kontaktů se v roce 1979 prezident hnutí Nikkyō Niwano⁴² setkal v Římě s Chiarou Lubichovou, se kterou navázal osobní přátelství.⁴³ Niwano pozval Lubichovou v roce 1981 do Japonska s cílem spolupráce obou hnutí na společných projektech zaměřených na jednotu a mír. Lubichová při této příležitosti vystoupila před deseti tisíci členy hnutí Risshō Kōsei Kai v Tokiu. Toto setkání znamenalo významný podnět pro další rozvoj křesťansko-buddhistických vztahů jak na místní, tak i mezinárodní úrovni a členové obou hnutí se začali setkávat k pravidelnému dialogu. Skupiny fokoláre z asijských zemí začaly projevoval zájem o hlubší porozumění buddhismu a dalším východním náboženstvím, v jejichž tradičních oblastech působily, aby s nimi mohly vést autentický dialog.⁴⁴

Jedním z praktických důsledků těchto kontaktů bylo roku 1982 založení vzdělávacího centra School for Oriental Religions ve městě Tagaytay na Filipínách, zaměřeného na studium východních náboženství. Akademické programy byly vedeny experty na východní náboženství a bis-kupy z asijských zemí a zahrnovaly jak studium různých

³⁴ Srov. Focolare. Oficiální website, dostupné 12.3.2020, <https://www.focolare.org/en>

³⁵ Více ROSSÉ, Gérard, ed. *An Introduction to the Abba School: Conversations from the Focolare's Interdisciplinary Study Center*. Rome: New City Press, 2002.

³⁶ Více „Univerzitní institut Sophia.“ Nové město, Vol. 2 (2009): s. 17-20.

³⁷ Více BRUNI, *The Economy of Communion*; LUBICH, Chiara. *L'Economia di comunione: storia e profezia*. Roma: Città nuova, 2001.

³⁸ Více k tématu také GOLD, Lorna. *The Sharing Economy: Solidarity Networks Transforming Globalisation*. Burlington: Ashgate Publishing, 2004; OZZANO, Luca. „Social Movements, Innovation, and Governance: The Case of the Economy of Communion in Italy.“ *Politics and Religion*, Vol. 13, No. 2 (2019): s. 267-284.

³⁹ Srov. LEAHY, Brendan. *Ecclesial Movements and Communities: Origins, Significance, and Issues*. New York: New City Press, 2011, s. 171; MITCHELL, Donald W. „The Focolare Movement and a Buddhist-Christian Dialogue of 'Deeds and Collaboration.'“ *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 5. (1985): s. 196.

⁴⁰ Srov. MITCHELL, „The Focolare Movement,“ s. 196.

⁴¹ Srov. MITCHELL, „A Revealing Dialogue,“ s. 42-53.

⁴² Niwano se stal laureátem Templetonovy ceny dva roky po udělení téže ceny Lubichové. Srov. Templeton Prize. „Previous Prize Winners.“ Oficiální website, dostupné 14.3.2020, <http://www.templetonprize.org/previouswinner.html>

⁴³ Srov. CATALANO, „Spiritual Friendship,“ s. 57.

⁴⁴ Srov. MITCHELL, „The Focolare Movement,“ s. 197.

proudů buddhismu, tak i teologii mezináboženského dialogu, a to na základě relevantních církevních dokumentů. Mitchell podtrhuje zásadní význam tohoto projektu pro další rozvoj mezináboženského dialogu v Asii. Do té doby totiž převládala mezi křesťany asijského původu rezervovanost vůči konfrontaci se členy jiných náboženství z obavy o rozředění vlastní víry. Studium jiných náboženství v absolventech tohoto programu z řad křesťanů posílilo zájem o dialog a zároveň o hlubší poznání a prožívání své vlastní náboženské tradice. Tento program přispěl k překonání obav ze vzájemného dialogu, posílil respekt vůči náboženské různosti a zároveň oslabil obavy stoupenců buddhismu, že ze strany křesťanů jde o proselytismus pod rouškou dialogu.⁴⁵

K zintenzivnění vztahů mezi fokoláre a hnutím Rissho Kosei Kai přispěla nesporně vzájemná úcta a důvěra mezi hlavními osobnostmi Lubichovou a Niwanem, korespondující se spiritualitami obou hnutí. Pro stoupence na obou stranách představovala nejen inspiraci, ale i metodu k vytváření společných dialogických projektů. Regionální komunity fokoláre a Rissho Kosei Kai, zvláště jejich mladí členové, tak rozvíjely společné iniciativy primárně na principu vzájemné důvěry a přátelství, z nichž pak vycházela témata setkání, jako smíření a mezinárodní spolupráce. Příkladem mohou být The World Conference of Religions for Peace v Nairobi v roce 1984, nebo asijské mezináboženské fórum mladých, které se konalo v květnu roku 1985 v Manile a kterého se zúčastnilo na 130 zástupců z asijských zemí, reprezentujících třináct různých náboženských hnutí a organizací. Tyto iniciativy, vzešlé ze spolupráce dvou výše uvedených hnutí, otevřely platformu dialogu mnohem širšímu počtu náboženských organizací napříč tradicemi. Vrcholným pak bylo setkání dvou set tisíc mladých, organizované Papežskou radou pro laiky v Římě 1985, kam přijelo i čtyři sta mladých členů různých buddhistických hnutí.⁴⁶

V říjnu 1986 se v italském Assisi uskutečnilo historické mezináboženské setkání z iniciativy papeže Jana Pavla II., na které přicestoval i významný buddhistický představitel Etai Yamada, představený buddhistické školy Tendai-Shu, který již dříve navázal vztah s hnutím fokoláre. V dalších letech spolupráce obou hnutí pokračovala setkáními na hoře Hiei poblíž Kjóta v Japonsku, která se postupně rozvinula v masová mezináboženská setkání s účastí zástupců dalších náboženských tradic. Řada těchto iniciativ měla svá prvenství, jako když se v roce 1997 Lubichová setkala s hlavním představitelem thajského buddhismu, Somdet Phra Nyanasamvarou a s mnichy buddhistického kláštera Chiang Mai, bylo to vůbec poprvé, kdy se žena z křesťanské tradice takto oficiálně

setkala s buddhistickými mnichy.⁴⁷ V posledních dvaceti letech se úsilí fokoláre v této oblasti zaměřuje i na mezináboženská sympozia a doktrinální dialog, přičemž první buddhisticko-křesťanské setkání tohoto druhu se uskutečnilo v dubnu 2004 v Castel Gandolfo, za účasti zástupců různých buddhistických škol a směrů. Následující sympozia se pak konala na různých místech, například v japonské Osace, v thajském Chom Thong nebo italském Assisi. Tato setkání byla příležitost k teologickému dialogu nejen mezi buddhisty a křesťany, ale i mezi různými proudy uvnitř buddhismu.⁴⁸

Počátky mezináboženských kontaktů mezi členy fokoláre a stoupenci hinduismu se datují do roku 2001, kdy Lubichová poprvé navštívila Indii, při příležitosti udělení ceny Defender of Peace za její úsilí o jednotu a mír. Slavnostní předání v indickém Coimbatore se dělo z iniciativy hinduistické organizace Shanti Ashram a hnutí Sarvodaya, hlásícího se k odkazu Mahátmy Gándhího. Hinduističtí představitelé během svých projevů oceňovali především snahy Lubichové o implementaci univerzálního náboženského poselství pokoje a lásky k bližnímu v řešení problémů dnešního světa. Na tuto událost navázala řada mezináboženských setkání mezi stoupenci fokoláre a spřízněných proudů v rámci hinduismu.⁴⁹

V roce 2002 se z iniciativy fokoláre uskutečnilo v Římě první hinduisticko-křesťanské sympozium The Way of Love: Union with God and Universal Fraternity in Hinduism and Christianity.⁵⁰ Mezináboženský dialog mezi experty obou náboženství vyvrcholil audiencí u papeže, a jak uvádí Kala Acharya z univerzity v Bombaji, sympozium bylo více než jen expertní setkání. Šlo o intenzivní duchovní zkušenost jednoty v dialogu, který by se měl stát normou pro třetí tisíciletí. Účastníci z řad hinduistických hnutí referovali, že náboženskou zkušenost, tak jak ji prezentovala Lubichová, shledali velmi podobnou s těmi, které jsou zaznamenány v hinduistické tradici.⁵¹ Kromě dalších hinduisticko-křesťanských sympozií se v následujících letech, za účasti Lubichové a dalších zástupců fokoláre, uskutečnilo několik navazujících mezináboženských setkání v Indii. Fokoláre zde uskutečňuje dialog především s takovými náboženskými hnutími, se kterými ho pojí úsilí o větší sociální a ekonomickou solidaritu. Jedná se například o hnutí Swadhyaya, k němuž se v zá-

⁴⁵ Tamtéž, s. 197-198.

⁴⁶ Srov. MITCHELL, „The Focolare Movement“, s. 199-200.

⁴⁷ Srov. „Dialogue with Buddhists.“ Focolare. Oficiální website. Dostupné 15.3.2019 <http://www.focolare.org/page.php?codcat2=1064&codcat1=298&lingua=EN&titolo=ways%20to%20dialogue&tipo=with%20Buddhists>

⁴⁸ Tamtéž.

⁴⁹ Srov. TORNO, Armando. *Chiara Lubich: A Biography*. New York: New City Press, 2012, s. 108.

⁵⁰ Více o sympoziu referuje sborník ACHARYA, Kala et al. *Bhakti: Pathway to God*. Mumbai: Somaiya Publications, 2003.

⁵¹ Srov. „Hindus Meet John Paul II. at Audience.“ ZENIT News Agency (20.6.2002), dostupné 17.3.2019, <https://zenit.org/articles/hindus-meet-john-paul-ii-at-audience-2/>

padní Indii hlásí přes osm milionů stoupenců a které sdílí s fokoláre i koncept náboženského hnutí jako duchovní rodiny. Setkání tohoto druhu pokračovala i pod vedením druhé prezidentky fokoláre Marie Voce.⁵²

2. Islám a judaismus

Zapojení fokoláre do dialogu s islámem spadá do devadesátých let dvacátého století, kdy se uskutečnila série mezinárodních setkání Muslim Friends of the Focolare Movement.⁵³ Intenzivní formu těchto vztahů pak představuje především spolupráce fokoláre s organizací The American Society of Muslims (ASM), největší afroamerickou muslimskou organizací ve Spojených státech, jejíž členové patří k sunnitským muslimům.⁵⁴ Tuto spolupráci inicioval kardinál William Keeler, který v roce 1995 vyzval fokoláre k navázání vztahů s ASM. Představitelé fokoláre pozvali nejdříve imáma Waritha Deen Mohammeda k návštěvě svého centra v Chicagu. O dva roky později byli pozváni zástupci fokoláre do mešity Malcolm X v Harlemu, kde se uskutečnilo setkání považované za nejvýznamnější událost ve vzájemných vztazích.⁵⁵ Chiara Lubichová tu vystoupila v květnu 1997 před zhruba třemi tisíci afroamerickými muslimy a stala se tak první běloškou a křesťankou, která promluvila ke shromáždění. Ve svém projevu vyzvedla vzájemnou blízkost poukazem na centrální prvek obou náboženství, na hlubokou víru v Boží lásku.⁵⁶

Další příležitost k mezináboženské spolupráci se otevřela v roce 1999, kdy byla Lubichová v Milwaukee oceněna výroční cenou Friends of Clara Mohammed School Award, na což navázala celá řada křesťansko-muslimských setkání na různých úrovních. V reakci na další mezináboženské shromáždění, uskutečněné tentokrát v listopadu 2000 ve Washingtonu, kde Lubichová promluvila na téma jednoty náboženských společenství před pěti tisíci zástupci křesťanů a afroamerických muslimů, projevilo zájem o spolupráci dalších několik desítek mešit z různých amerických států.⁵⁷ Dalším společným projek-

tem fokoláre a ASM byla v roce 2003 římská konference Call to a New Vision of Others and of Ourselves through Interreligious Dialogue: Focus on Islam. Jo-Ellen Karstens z fokoláre a imám David Shaheed z ASM zde prezentovali společné projekty na komunální úrovni, zejména pak program nazvaný Encounters in the Spirit of Universal Brotherhood, který započal po washingtonské konferenci o tři roky dříve a v rámci nějž se ve Spojených státech pravidelně scházejí různé skupiny fokolárinů a muslimů.⁵⁸

Jako jeden z konkrétních příkladů těchto mezináboženských setkání na lokální úrovni uvádí Judith Cebula reportáž z americké Indiany, kde se mnoho let schází neformální skupina křesťanů a muslimů. Čtyři místní muži různých profesí, dva muslimové a dva křesťané, se na výzvu Waritha Deen Mohammeda z ASM a Chiary Lubichové, aby členové obou náboženství navázali přátelské vztahy, začali scházet k pravidelným společným obědům. Dialog, který se odehrává zejména na rovině sociálních vazeb, bez snahy o doktrinární debaty, postupně přerostl v přátelství a vztahy, které sami aktéři berou téměř jako „rodinné“. Členové skupiny se účastní i výročních setkání muslimské organizace Supporters of Imam W. Deen Mohammed v Chicagu a Muslimové se naopak zúčastnili setkání s papežem Janem Pavlem II. v St. Louis v roce 1999.⁵⁹

I v případě vztahů s muslimy se fokoláre v posledním období věnuje rozvoji dialogu na teologické úrovni. První muslimsko-křesťanské sympozium uspořádalo hnutí fokoláre již rok po tom křesťansko-buddhistickém, a to v dubnu 2005. Na téma svého pojetí Boha diskutovala vedle křesťanských delegátů i stovka muslimských účastníků reprezentujících 33 zemí, včetně Alžírsko, Libanonu, Turecka, Jordánska, Pákistánu a Indonésie.⁶⁰ Obdobnou muslimsko-křesťanskou konferencí pořádanou Hnutím fokoláre bylo setkání v roce 2008 v Castel Gandolfo, jehož mottem bylo Lásky a milosrdenství v Bibli a Koránu.⁶¹ Kardinál Jean-Louis Tauran, prezident papežské rady pro mezináboženský dialog, při něm zdůraznil potenciál mezináboženského dialogu pro vzájemné sblížení lidí. Skutečný dialog se podle něj nesnaží o zavedení jakési minimalistické základní roviny náboženské pravdy na základě redukčních či synkretistických kritérií. Spíše jde o uznání skutečnosti, že každý, kdo hledá Boha nebo absolutno,

⁵² Srov. „In India with the Swadhyaya Movement.“ Focolare. Oficiální website. Dostupné 17.3.2019, <https://www.focolare.org/en/news/2016/02/22/in-india-con-il-movimento-swadhyaya/>

⁵³ Mezi roky 1992 a 2008 se těchto setkání uskutečnilo osm. Srov. „Islam.“ Focolare Movement. Oficiální website, dostupné 14.3.2020, <https://www.focolare.org/en/dialogue/grandi-religioni/islam/>

⁵⁴ Srov. CIABATTINI, Giuliano M. „Společná touha po jednotě lidské rodiny.“ Nové město, Vol. 2 (2009): s. 4-5.

⁵⁵ Srov. CIABATTINI, Giuliano M. „Společná touha po jednotě lidské rodiny.“ Nové město, Vol. 2 (2009): s. 4-5.

Srov. MAMIYA, Lawrence A. „American Muslim Mission.“ In PINN, Anthony B., ed. *African American Religious Cultures*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2009, s. 85.

⁵⁶ Srov. „Dialogue with Muslims.“ Focolare. Oficiální website. Dostupné 12.3.2020, <https://www.focolare.org/en/chi-siamo/#organizzazioni>

⁵⁷ Srov. „Dialogue with Muslims.“ Focolare. Oficiální website. Dostupné 27.10.2018, [http://www.focolare.org/page.php?codcat2=1066&](http://www.focolare.org/page.php?codcat2=1066&codcat1=298&lingua=EN&titolo=ways%20to%20dialogue&tipo=with%20Muslims)

[codcat1=298&lingua=EN&titolo=ways%20to%20dialogue&tipo=with%20Muslims](https://www.focolare.org/page.php?codcat2=1066&codcat1=298&lingua=EN&titolo=ways%20to%20dialogue&tipo=with%20Muslims)

⁵⁸ VICE NUMRICH, Paul D. *The Faith Next Door: American Christians and Their New Religious Neighbors*. New York: Oxford University Press, 2009, s. 104-116.

⁵⁹ Srov. CEBULA, Judith. „Men of the Table Cloth.“ *Indianapolis Monthly*. Vol. 30 (Nov 2007): s. 91-96.

⁶⁰ Srov. „Muslims to Attend General Audience.“ ZENIT News Agency (26.4.2005), dostupné 18.3.2020, <https://zenit.org/articles/muslims-to-attend-general-audience/>

⁶¹ Srov. „Musulmani e cristiani insieme.“ *Citta nuova*, Vol. 21 (Nov 2008): s. 19.

má stejnou důstojnost. Dialog mezi náboženstvími je třeba vnímat jako pout', na niž jsme společně všichni.⁶²

Hnutí fokoláre je samozřejmě aktivní i v oblasti dialogu s judaismem. Přestože nejde o mezináboženský dialog v pravém slova smyslu a vzhledem ke kořenům křesťanství v judaismu má spíše blízko k dialogu ekumenickému, je vhodné ho v tomto kontextu také krátce zmínit. Kontakty hnutí s judaismem začaly již v sedmdesátých letech minulého století, nicméně první mezinárodní židovsko-křesťanské shromáždění z iniciativy fokoláre se uskutečnilo v roce 1995 v Castel Gandolfu a to na téma lásky k Bohu a bližnímu, principu společnému oběma tradicím. Na obdobném setkání v Buenos Aires roku 1998 Lubichová poukázala na sdílené body fokolární spirituality jednoty a tradice judaismu, přičemž započala místní tradici pravidelných mezináboženských setkání Day of Peace. Od roku 2005 se z iniciativy fokoláre konají mezinárodní sympozia v Castel Gandolfu, Jeruzalémě a Buenos Aires. Jejich cílem je expertní dialog nejen mezi křesťany a židy, ale v některých případech i dialog mezi různými proudy judaismu.⁶³

Mezináboženský dialog v rámci hnutí fokoláre nezůstává jen záležitostí dvoustranných akcí, ale i velkých shromáždění, kde se k dialogu setkávají stoupenci více náboženských tradic najednou. Například římského Pochoďdu za mír v roce 2002 se zúčastnilo devět tisíc mladých z osmdesáti sedmi zemí světa, reprezentujících křesťanství, judaismus, islám, buddhismus, hinduismus, zoroastrismus a tradiční africká náboženství. Na setkání vystoupili například vrchní římský rabín Riccardo Di Segni, Mitsu Miyamoto z japonského buddhistického hnutí Myochikai, Vinu Aram z indického hnutí Shanti Ashram, španělský imám Allal Bachar a kardinál Francis Arinze, předseda papežské rady pro mezináboženský dialog.⁶⁴ Fokoláre se aktivně angažuje i v některých mezinárodních multi-náboženských organizacích, jako například Religions for Peace⁶⁵ a od roku 1988 uděluje mezinárodní cenu Lumino-sa Award for Unity za přínos v oblasti mezináboženského dialogu a ekumenismu.⁶⁶

⁶² Srov. ALVAREZ, Immaculada. „Pontiff Backs Muslim-Christian Meeting: Cardinal Tells Participants About Way of Peace.“ ZENIT News Agency (13.10.2008), dostupné 18.3.2020, <https://zenit.org/articles/pontiff-backs-muslim-christian-meeting/>.

⁶³ Srov. „Judaism.“ Focolare. Oficiální website. Dostupné 17.3.2019, <https://www.focolare.org/en/dialogue/grandi-religioni/ebraismo/>

⁶⁴ Srov. „Nine Thousand Jewish, Christian, and Muslim Youths March for Peace.“ ZENIT News Agency (21.5.2002), dostupné 17.3.2019, <https://zenit.org/articles/9-000-jewish-christian-and-muslim-youths-march-for-peace/>

⁶⁵ Srov. „Dossier Interreligious Dialogue.“ Focolare. Oficiální website. Dostupné 17.3.2019, <https://www.focolare.org/en/download/italiano-scheda-dialogo-tra-le-religioni/>

⁶⁶ Srov. „Award for Unity.“ Focolare. Oficiální website. Dostupné 17.3.2019, <https://www.focolare.org/mariapolisluminosa/award-for-unity/>

Charakteristiky dialogu

Dialogický charakter Hnutí fokoláre je především praktický a projevuje se nejčastěji sdílením běžných forem života a spoluprací na konkrétních projektech. Fokoláre nejčastěji hovoří o dialogu života, jehož těžiště spočívá ve sdílení každodenní praxe víry, spíše než spirituálních projevů, jako jsou modlitba či meditace. Na základě církevního dokumentu Dialog a hlásání lze tudíž nejčastější aktivity hnutí v této oblasti klasifikovat jako dialog života a dialog činu. S postupem času však hnutí rozvinulo i iniciativy, které lze klasifikovat jako dialog náboženské zkušenosti či dokonce teologický dialog.⁶⁷ Jde například o doktrinární diskuse, které bývají obsahem mezináboženských sympozií jmenovaných výše. Nicméně i ty spočívají především v teologické reflexi praktických aspektů náboženského života a služby. Takový přístup vytváří pro aktéry dialogu snadnější platformu pro vzájemnou výměnu a je přijímán většinou pozitivně. V tomto kontextu je vhodné poznamenat, že v teologii frekventovaný termín „mezináboženský dialog“ je v rámci Hnutí fokoláre používán spíše opatrně. Zejména pro aktivity na nejnižší úrovni, kde jde primárně o setkávání řadových věřících na rovině praktických vztahů a spolupráce, aktéři tento termín nepovažují za přiměřený. Pokud nejde o doktrinární diskusi, používají spíše kategorie jako již zmíněný „dialog života“ nebo „sdílení“, které ostatně lépe vystihují i základní principy spirituality hnutí.⁶⁸

Dalším podstatným znakem dialogických aktivit fokoláre je klíčová role zakladatelky hnutí. Chiara Lubichová měla již od počátku rozhodující vliv na utváření mezináboženského dialogu, stejně jako na většinu činností hnutí. Její prvotní iniciativa a osobní intervence zpravidla sehrála jakousi „prorockou roli“ a otevřela nový prostor pro další aktivity.⁶⁹ Z výše uvedených příkladů je například zřejmé, že Lubichová navázala první kontakty a položila základy dialogu s buddhistickým hnutím Risho Kosei Kai. Teprve pak se rozvinuly vztahy i na dalších úrovních.

⁶⁷ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. Dialog a hlásání: o mezináboženském dialogu a hlásání evangelia, čl. 42. Datováno 19.5.1991. Oficiální website, dostupné 25.1.2020, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamation_en.html.

⁶⁸ Zajímavě se k tomu vyjadřuje Suwanda Sugunasiri z buddhistické tradice. Poznamenává, že zatímco termín „mezináboženský dialog“ klade důraz na slovo jako takové, buddhistická perspektiva komunikace je založena na všech šesti smyslech. Proto navrhuje alternativní termín „spiritual interaction“, duchovní výměna nebo duchovní vzájemnost. Srov. SUGUNASIRI, Suwanda H. J. „Spiritual Interaction, not Interfaith Dialogue: A Buddhist Contribution.“ *Buddhist-Christian Studies*. Vol. 16 (1996): s. 143-165.

⁶⁹ Srov. CATALANO, Roberto. „The Role of Ecclesial Movements in the Implementation of Nostra Aetate.“ In LATINOVIĆ, Vladimir, MANIÖN, Gerard, WELLE, Jason, ed. *Catholicism Engaging Other Faiths: Vatican II and its Impact*. New York: Palgrave Macmillan, 2019, s. 88.

Osobnost zakladatelky stojí obdobným způsobem za většinou dialogických aktivit hnutí a její odkaz je v tomto smyslu stále velmi silný i více než deset let po její smrti. Příklady aktivit ukazují nicméně i na skutečnost, že po etapě setkávání na rovině náboženských představitelů se těžiště dialogu zpravidla přesouvá na úroveň místních vztahů a iniciativ.

Postoj Hnutí fokoláre k ostatním náboženstvím je možné charakterizovat jako otevřený, inkusivistický, s tendencemi k pluralismu. Z pohledu spirituality hnutí je Bůh přítomen tam, kde je vzájemná láska mezi lidmi, přičemž každodenní naplňování přikázání lásky vůči bližním je způsob prožívání Boha a esencí náboženského života. V tom spočívá i podstata otevřenosti fokoláre k jiným náboženstvím, která nejsou primárně vnímána prizmatem doktrinální odlišnosti. Stoupenci jiných náboženství jsou vnímáni spíše jako partneři v naplňování etických imperativů lásky k bližnímu a jednoty mezi lidmi, což jsou hodnoty většiny náboženských tradic blízké. Podle fokoláre je možné vidět a zažít Boha v každém člověku, bez ohledu na jeho náboženskou či ideovou příslušnost, což umožňuje vytváření náboženské kultury dialogu. Mezináboženský dialog tak představuje prostředek k vytváření jednoty v lásce a tím zpřítomňování Boha mezi lidmi, což fokoláre vnímá jako hlavní ideu své spirituality a poslání.⁷⁰

Závěr

Cílem této studie byla analýza hlavních charakteristik Hnutí fokoláre a jejich vztahu k mezináboženské problematice. Podrobnější rozbor spirituality ukázal na výrazné sociální paradigma tohoto hnutí, které má kořeny v okolnostech vzniku hnutí a životní zkušenosti zakladatelky během válečné strádání. Étos pomoci bližním, smíření a jednoty, který z tohoto kontextu vzešel, stejně jako charisma zakladatelky, položily základ sociálnímu programu a zaměření fokoláre. Ideál lásky a jednoty, který Chiara Lubichová vtiskla do základních principů hnutí, našel silnou odezvu především v sociálně citlivém poválečném období, stejně jako v mírovém hnutí šedesátých a sedmdesátých let dvacátého století, v době významných společenských proměn. Hnutí fokoláre nabídlo křesťanské ideály smíření a jednoty v období, kdy po nich byla ve světě silná společenská poptávka. V tom je možné hledat jeden hlavní z důvodů úspěšného rozvoje hnutí, včetně jeho mezináboženských aktivit.⁷¹ Enzo Fondi v této souvislosti uvádí fakt, že střediska fokoláre, přítomná uprostřed měst dnešního světa, působí jako otevřená centra spirituality jednoty. Vytvářejí tak přirozený pros-

tor pro všechny, včetně věřících jiných náboženství, k setkání s živou křesťanskou spiritualitou.⁷²

Z této studie je zřejmé, že fokoláre patří mezi aktivní církevní hnutí na poli mezináboženského dialogu, k němuž dospělo v reakci na aktuální potřeby a výzvy doby. Kontakty a iniciativy se rozvíjely postupně na základě osobních vztahů nebo příležitostí ke spolupráci s konkrétními subjekty jiných náboženských tradic. Dialog s jinými náboženstvími se rozvinul v souvislosti s hlavním zaměřením fokoláre, kterým je sociální angažovanost, a hnutí v tomto směru prokázalo mimořádnou dialogickou otevřenost. Sociální paradigma ve spiritualitě a zaměření hnutí se stalo platformou pro přirozený a aktivní dialog ve smyslu společenském i mezináboženském. Podpora jednoty na různých úrovních, stejně jako každodenní úsilí o uskutečňování bliženské lásky jsou fenomény, které vytvářejí přirozený dialogický potenciál, ať již směrem k jiným subjektům uvnitř křesťanství, tak vůči ostatním náboženstvím a sekulární společnosti. Fokoláre tak během posledních čtyřiceti let navázalo úzké vztahy se všemi velkými náboženskými tradicemi, se stoupenci judaismu, islámu, buddhismu, hinduismu a dalších. Dialogické pojetí fokoláre je široké a jeho sociální platforma spirituality otevírá prostor pro vztahy s širokou škálou subjektů napříč společenskou i náboženskou sférou.

Z výše uvedené analýzy je nicméně zřejmé, že fokoláre nachází partnery pro dialog především ve skupinách a hnutích, které jsou mu v sociálně ideových rysech blízké. Za protějšky k dialogu přirozeně volí například takové subjekty, které mají analogický sociální akcent a aspekty s tím související, které je uschopňují k otevřenějším vztahům. Na tento fakt poukázal Robert Catalan, který zdokumentoval podobnost charakteristik tří hnutí z různých náboženských tradic, která jsou dialogicky aktivní: fokoláre, buddhistické Risshō Kōsei Kai a muslimské hnutí Hizmet Fethullah Gülena. Všechna tři hnutí podle něj spojuje několik charakteristických rysů, které je uschopňují k mezináboženské otevřenosti. Vykazují výrazný antropologický doktrinální rozměr, silný komunitotvorný potenciál, usilují o rovnováhu mezi osobní spiritualitou a odpovědností za společnost, využívají moderní hermeneutický přístup k náboženským textům a jejich významní představitelé se rekrutují z řad laických věřících.⁷³

Pro další studium této problematiky se nabízí důležitá otázka dalšího vývoje mezináboženského dialogu a jeho konkrétních podob. Zdá se totiž, že některé formy po nějaké době ztrácejí na aktuálnosti a naopak se objevují nové podoby a přístupy. Zároveň by bylo vhodné podrobit další analýze, nakolik dialogický potenciál Hnutí

⁷⁰Více GALLAGHER, Chiara Lubich, *A Woman's Work*.

⁷¹ Srov. CALLEBAUT, Bernhard. „Between Tradition and Prophecy: The Impact of the Personality of Chiara Lubich.“ *Claritas, Journal of Dialogue and Culture*, Vol. 7, No. 1/2 (Nov 2018): s. 60-71.

⁷² Srov. MITCHELL, „The Focolare Movement,“ s. 200.

⁷³ Srov. CATALANO, Roberto. „Gülen, Focolare, and Risshō Kōsei-Kai Movements: Commonalities for Religious and Social Renewal.“ *Claritas, Journal of Dialogue and Culture*, Vol. 4, No. 1 (March 2015): s. 42-61.

fokoláre směřuje v čase k univerzálnějšímu pojetí a zda bude schopen překračovat výše zmíněný okruh subjektů, které jsou si navzájem podobné.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY:

ACHARYA, Kala et al. *Bhakti: Pathway to God*. Somaiya Publications, 2003.

BRUNI, Luigino, ed. *The Economy of Communion: Toward a Multi-Dimensional Economic Culture*. New York: New City Press, 2002.

CALLEBAUT, Bernhard. „Between Tradition and Prophecy: The Impact of the Personality of Chiara Lubich.“ *Claritas, Journal of Dialogue and Culture*, Vol. 7, No. 1/2 (Nov 2018): s. 60–71.

CASSIDY, Edward. *Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate*. Mahwah: Paulist Press, 2005.

CATALANO, Roberto. „Gülen, Focolare, and Risshō Kōsei-Kai Movements: Commonalities for Religious and Social Renewal.“ *Claritas, Journal of Dialogue and Culture*, Vol. 4, No. 1 (March 2015): s. 42–61.

CATALANO, Roberto. „Spiritual Friendship and Interreligious Dialogue: The Experience of Chiara Lubich and Nikkyō Niwano.“ *Claritas, Journal of Dialogue and Culture*, Vol. 6, No. 1 (March 2017): s. 57–69.

CATALANO, Roberto. „The Role of Ecclesial Movements in the Implementation of Nostra Aetate.“ In LATINOVIĆ, Vladimir, MANNION, Gerard, WELLE, Jason, ed. *Catholicism Engaging Other Faiths: Vatican II and its Impact*. New York: Palgrave Macmillan, 2019, s. 88.

CEBULA, Judith. „Men of the Table Cloth.“ *Indianapolis Monthly*. Vol. 30 (Nov 2007): s. 91–96.

CIABATTINI, Giuliano M. „Společná touha po jednotě lidské rodiny.“ *Nové město*, Vol. 2 (2009): s. 4–5.

GALLAGHER, Jim. *Chiara Lubich. A Woman's Work: The Story of the Focolare Movement and its Founder*. New York: New City Press, 1996.

GOLD, Lorna. *The Sharing Economy: Solidarity Networks Transforming Globalisation*. Burlington: Ashgate Publishing, 2004.

LEAHY, Brendan. *Ecclesial Movements and Communities: Origins, Significance, and Issues*. New York: New City Press, 2011.

LUBICH, Chiara. „What is the Focolare Movement.“ *Living City*, Vol. 45 (May 2006).

LUBICH, Chiara. *Essential Writings: Spirituality, Dialogue, Culture*. Roma: New City Press, 2007.

LUBICH, Chiara. *In unità verso il Padre*. Roma: Città Nuova, 2004.

LUBICH, Chiara. *L'Economia di comunione: storia e profezia*. Roma: Città nuova, 2001.

LUBICH, Chiara. *La dottrina spirituale*. Roma: Città Nuova, 2006.

LUBICH, Chiara. *Maria: trasparenza di Dio*. Roma: Città Nuova, 2003.

LUBICHOVÁ, Chiara. „Pedagogika ve zkušenosti hnutí fokoláre.“ *Nové město*, Vol. 2 (2009): s. 22–23.

LUBICHOVÁ, Chiara. *Meditace*. Bratislava: Nové mesto, 1991.

MAMIYA, Lawrence A. „American Muslim Mission.“ In PINN, Anthony B., ed. *African American Religious Cultures*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2009, s. 77–87.

MITCHELL, Donald W. „A Revealing Dialogue.“ *The Way*, Vol. 78 (1993): s. 42–53.

MITCHELL, Donald W. „The Focolare Movement and a Buddhist-Christian Dialogue of 'Deeds and Collaboration.'“ *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 5 (1985): 195–202.

MUCHA, Petr. „K problematice klasifikace nových církevních hnutí.“ *Acta theologica et religionistica*, 9, č. 1 (2020): s. 25–32.

NUMRICH, Paul D. *The Faith Next Door: American Christians and Their New Religious Neighbors*. New York: Oxford University Press, 2009.

OZZANO, Luca. „Social Movements, Innovation, and Governance: The Case of the Economy of Communion in Italy.“ *Politics and Religion*, Vol. 13, No. 2 (2019): s. 267–84.

PIRNOSOVA, Blanka. *Koho má za zády? Čtyřicet dramatických let kardinála Miloslava Vlka*. Praha: Nové Město, 2002.

ROSSÉ, Gérard, ed. *An Introduction to the Abba School: Conversations from the Focolare's Interdisciplinary Study Center*. Rome: New City Press, 2002.

SUGUNASIRI, Suwanda H. J. „Spiritual Interaction, not Interfaith Dialogue: A Buddhist Contribution.“ *Buddhist-Christian Studies*. Vol. 16 (1996): s. 143–165.

TORNO, Armando. *Chiara Lubich: A Biography*. New York: New City Press, 2012.

VERONESI S., G. BOSELLI, G. MARCHESI. *L'unità è la nostra avventura: Il Movimento dei Focolari*. Roma: Città Nuova, 1993.

VERONESI S., G. BOSELLI, G. MARCHESI. *L'unità è la nostra avventura: Il Movimento dei Focolari*. Roma: Città Nuova, 1993.

ZANZUCCHI, Michele, ed. *Focolari: La fraternita in movimento*. Roma: Città Nuova, 2009.

ZANZUCCHI, Michele, PALIOTTI, Oreste. *Chiara Lubich: il cielo e l'umanità*. Roma: Città Nuova, 2009.

Internetové a další zdroje

„Award for Unity.“ Focolare. Oficiální website. Dostupné 17.3.2019, <https://www.focolare.org/mariapolisluminosa/award-for-unity/>

„Dialogue with Buddhists.“ Focolare. Oficiální website. Dostupné 15.3.2019 <http://www.focolare.org/page>.

php?codcat2=1064&codcat1=298&lingua=EN&tito-
lo=ways%20to%20dialogue&tipo=with%20Buddhists

„Dialogue with Muslims.” Focolare. Oficiální website. Dostupné 27.10.2018, <http://www.focolare.org/page.php?codcat2=1066&codcat1=298&lingua=EN&tito-lo=ways%20to%20dialogue&tipo=with%20Muslims>

„Dossier Interreligious Dialogue.” Focolare. Oficiální website. Dostupné 17.3.2019, <https://www.focolare.org/en/download/italiano-scheda-dialogo-tra-le-religioni/>

„Hindus Meet John Paul II. at Audience.” ZENIT News Agency (20.6. 2002), dostupné 17.3.2020, <https://zenit.org/articles/hindus-meet-john-paul-ii-at-audience-2/>

„In India with the Swadhyaya Movement.” Focolare. Oficiální website. Dostupné 17.3.2019, <https://www.focolare.org/en/news/2016/02/22/in-india-con-il-movimento-swadhyaya/>

„Islam.” Oficiální website Hnutí fokoláre, dostupné 14.3.2020, <https://www.focolare.org/en/dialogue/grandi-religioni/islam/>

„Judaism.” Focolare. Oficiální website. Dostupné 17.3.2019, <https://www.focolare.org/en/dialogue/grandi-religioni/ebraismo/>

„Muslims to Attend General Audience.” ZENIT News Agency (26.4.2005), dostupné 18.3.2020, <https://zenit.org/articles/muslims-to-attend-general-audience/>

„Musulmani e cristiani insieme.” Citta nuova, Vol. 21 (Nov 2008): s. 19.

„Nine Thousand Jewish, Christian, and Muslim Youths March for Peace.” ZENIT News Agency (21.5.2002), dostupné 17.3.2020, <https://zenit.org/articles/9-000-jewish-christian-and-muslim-youths-march-for-peace/>

„Univerzitní institut Sophia.” Nové město, Vol. 2 (2009): s. 17-20.

ALVAREZ, Immaculada. „Pontiff Backs Muslim-Christian Meeting: Cardinal Tells Participants About Way of Peace.” ZENIT News Agency (13.10.2008), dostupné 18.3.2020, <https://zenit.org/articles/pontiff-backs-muslim-christian-meeting/>

Claritas, *Journal of Dialogue and Culture*. Oficiální website, dostupné 25.3.2020, <https://docs.lib.purdue.edu/claritas/>

Hnutí fokoláre. Oficiální website, dostupné 14.3.202, <https://www.focolare.cz/>

Loppiano. Oficiální website, dostupné 12.3.2020, <http://www.loppiano.it/citta/C/storia-820437LUO9082030052>

Miloslav Vlk. Oficiální website, dostupné 12.3.2018, <http://www.kardinal.cz/http://www.kardinal.cz/index.php?cmd=article&articleID=235>

Papežská rada pro laiky. *International Associations of the Faithful: Directory*. Libreria Editrice Vaticana, dostupné 14.3.2020, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_lai-

ty_doc_20051114_assoziazioni_en.html#WORK%20OF%20MARY.

PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. Dialog a hlásání: o mezináboženském dialogu a hlásání evangelia. Datováno 19.5.1991. Oficiální website, dostupné 25.1.2020, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html

Templeton Prize. „Previous Prize Winners.” Oficiální website, dostupné 14.3.2020, <http://www.templetonprize.org/previouswinner.html>

SPOLKY V LIPTOVSKOM SVÄTOM MIKULÁŠI V ROKOCH PREDMNÍCHOVSKEJ ČSR

ALENA KRKOŠKOVÁ

Abstract: *In the first part this article will be discussing which associations were working in the area of Liptovský Svätý Mikuláš. Based on the study we can sum up that Liptovský Mikuláš was not a huge city but it was huge by its culture, cultural and social life. This article contains informations, how many associations worked in city which associated young, elder, those who were interested in culture, agriculture, singing, cinema. They were trying to make this place better for life and they were forgetting about their hard life in these associations. Based on the study we can analyze which interests have had citizens of Liptovský Mikuláš.*

Key words: *city, Liptovský Mikuláš. culture. association. theater. singing. cinema. owner. library. national minorities.*

Spolky v Liptovskom Svätom Mikuláši v rokoch predmníchovskej ČSR – prvá časť

V roku 1918 sa vo dvore Čierneho Orla uskutočnila mikulášska prvomájová manifestácia na ktorej Mikulášťania dali najavo, že chcú žiť v spoločnom štáte s Čechmi. Po vzniku ČSR prišlo aj do Liptovského Mikuláša mnoho českých pedagógov, úradníkov, ktorí nastúpili na miesta maďarských učiteľov a úradníkov. Českí pedagógovia prispeli k rozvoju kultúry a školstva (gymnázium a meštianka) v meste. Avšak do mesta prišli aj takí českí pedagógovia a úradníci, ktorým nezáležalo na rozvoji mesta, ale hľadali výhody len pre seba. Avšak takých bolo našťastie málo. Dôležitou skupinou obyvateľstva, ktorá sa podieľala na rozvoji kultúry v meste boli aj Židia.¹

Po vzniku ČSR sa spolky reštituovali v zmysle slovakizácie, celoslovenského pôsobenia a nadväzovali na spoluprácu s českými spolkami (športové, turistické spolky, Červený kríž, roľnícke a chovateľské spolky). Zakladali sa pobočky centrálnych spolkov (Živena, Matica slovenská), folklórne súbory. Veľmi rýchlo sa rozvíjali športové kluby (Sokol, Orol, Makabbi). V 20. rokoch 19. storočia sa snažili politické strany získať pod svoj

vplyv jednotlivé spolky, čo im zaručovalo určitú skupinu voličov. Preto dochádzalo aj k rozdrobenosti spolkov a k nespolupráci.² Chýbali aj osoby, ktoré by sa povzniesli nad politické pozadie a vytvorili v Liptovskom Mikuláši adekvátne podmienky na rozvoj kultúry napríklad výstavbou kultúrneho domu.

Členovia spolkov sa združovali v domoch, v prírode, na námestiach, uliciach. Po zriadení kaviarní – Kriváň a Európa sa koncerty a plesy konali v ich priestoroch. Divadelné predstavenia sa konali v aule gymnázia. Letné zábavy sa uskutočňovali v záhradách pri hostincoch. Najnavštevovanejšia bola Robonczyho záhrada. Na Háji v lesíku nad Liptovským Mikulášom existoval tanečný parket na majálesy a zábavy. Tanečný parket bol posypaný suchým ihličím, večer bol osvetlený žiarovkami alebo lampiónmi.³ V samotnom meste pracovalo v období predmníchovskej ČSR veľmi veľa spolkov. Či už katolíckych, evanjelických aj Židia sa angažovali v spoločenskej oblasti. Taktiež vzniklo aj veľa spolkov, ktoré pomáhali ľuďom v núdzi. Najznámejším spolkom, ktorý pracoval v tejto oblasti bol spolok Charita. Najstarším spolkom, ktorý bol založený v Liptovskom Svätom Mikuláši je spolok Dobrodej. Bol založený v roku 1867. Je to jeden z najstarších spolkov v Liptove a na Slovensku vôbec. Združoval evanjelické ženy vo vrbicko - sv. mikulášskej cirkvi. Spolok spravoval školu ručných prác a zaslúžil sa o otvorenie vyššej školy pre dievčatá v slovenskom a evanjelickom duchu. Dobrodej pomáhal otvoriť evanjelický sirotinec a starobinec. Podporoval charitatívnu činnosť. Spolok je aj tvorcom slovenskej evanjelickej Diakonie. Spolok bol spravovaný z členských príspevkov a milodarov. Aj v roku 1937 spolok rozdelil medzi chudobné rodiny mesta a blízkeho okolia 6000 Kč. Spolok v sirotinci platil aj diakonisu – ošetrovateľku. Sirotinec bol založený v roku 1917 na pamiatku 400-stého výročia reformácie. Pôvodne bol otvorený v súkromnom dome. Od roku 1931 bol presťahovaný do malej vilky a od roku 1926 mal svoju vlastnú budovu. Budova mala

¹ KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Liptovský Mikuláš, Mesto spolkov a kultúry v rokoch 1830-1945*. Liptovský Mikuláš, 1993, s. 27.

² KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Liptovský Mikuláš, Mesto spolkov a kultúry v rokoch 1830-1945*. Liptovský Mikuláš, 1993, s. 50.

³ KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Liptovský Mikuláš, Mesto spolkov a kultúry v rokoch 1830-1945*. Liptovský Mikuláš, 1993, s. 52.

kapacitu 60 detí. Od svojho založenia sirotinec vychoval 250 detí. V tom čase, keď bola táto správa písaná mal sirotinec 56 detí. Boli to siroty, polosirotky, ale aj deti z rozvrátených rodín. Deti boli z celého Slovenska. Všetky deti boli v tom čase školopovinné, vychovávané v národnom a kresťanskom duchu. Na čele ústavu stal kňaz evanjelickej cirkvi. O výchovu detí sa staral kvalifikovaný personál a sirotinec bol pod dohľadom krajinského úradu. Okrem budovy a zariadenia žiadny iný majetok nemal. Sirotinec sa udržiaval z darov a zbierok veriacich, ktoré sa konali po celom Slovensku. Ústav bol dotovaný krajinským úradom v sume 25 000 Kč, Ministerstvom sociálnych vecí 15 000 Kč a od jednotlivých okresoch a od mesta v sume asi 8 000 Kč. Ostatné prostriedky na plynulý chod boli zabezpečované z darov. Deti boli z 90% v sirotinci zadarmo. Dobrodej prispel aj 2000 Kč na sochu generála Štefánika, ktorá bola postavená v meste. Organizoval aj prednášky a kultúrne predstavenia. V tom čase spolok nemal majetok, pretože všetky finančné prostriedky daroval na výstavbu kultúrneho domu evanjelickej cirkvi v meste. Suma činila 100 000 Kč. Na rok 1938 bol rozpočet 20 000 Kč a členské činilo 3000 Kč. Finančné prostriedky na ďalší chod spolku musel byť pokrytý zbierkami a darmi.⁴

Spolok organizoval divadelné predstavenia a zábavné večierky. Z finančných prostriedkov získaných z tejto činnosti sa financoval sirotinec a škola. Divadelné hry boli zamerané na národné cítenie a náboženskú výchovu. Hrali sa aj ľudové rozprávky a živé obrazy. Živé obrazy hrali pri rôznych oslavách. V roku 1919 na valnom zhromaždení založili na návrh M. Lachovej-Milošovej „dišpenzár“ (ošetrovňu) TBC. Túto ošetrovňu mal na starosti MUDr. Ivan Stodola. Neskôr z ošetrovne vznikla Masarykova liga proti TBC.⁵ Hudba bola, je a bude súčasťou kultúrno-spoločenských podujatí. V období prvej ČSR hudobníci nadväzovali na hudobné tradície z uhorského obdobia. Po roku 1918 vzrástol vplyv českých hudobníkov (vojaci miestnych vojenských posádok zakladali hudobné skupiny, t. j. dychovky a symfonické orchestre).⁶

Najväčším a najznámejším spolkom, ktorý v Liptovskom Svätom Mikuláši pracoval bol Tatranský spevácky spevokol. Vznikol v roku 1876. Jeho hlavnou náplňou bolo cvičenie zborových spevov. V spevokole bola združená katolícka a evanjelická mládež, ale i dospelí. Spievali cirkevné, ľudové piesne v kostoloch, na svadbách, pohreboch, majálesoch, zimných zábavách.⁷ V 20. rokoch 20. storočia bol predsedom spevokolu Braňo Lacko z Liptovského Svätého Mikuláša, ktorý bol továrnikom. Ve-

dúcou spevokolu bola odborná učiteľka Marta Kujanová z Liptovského Svätého Mikuláša. Dátum a číslo úradného záznamu, ktorým boli schválené stanovy spevokolu poprípade zmenené stanovy boli zapísané na Ministerstve pre Slovensko v Bratislave pod číslom I 1403/41923. Stanovy speváckeho zboru Tatran boli nasledovné: Meno spolku bolo – Spevácky spolok Tatran v Liptovskom Svätom Mikuláši. Sídlo spolku bol Liptovský Svätý Mikuláš. Pečať spolku obsahovala lýru s kolopisom mena spolku. Odznakom spolku bola ovenčená lýra s nápisom názvu spolku. Cieľom spolku bolo pozdvihovať národnú osvetu a spríjemňovať spoločenský život podporovaním ľudového, národného a umeleckého spevu slovenského a slavianskeho v mužskom, ženskom a miešanom zbore a taktiež aj podporovaním nástrojovej hudby. Spolok aj vydával rozličné hudobné skladby. Hlavným prostriedkom ako dosiahnuť čo najlepší úspech bolo cvičiť spev a cvičiť aj rôzne odvetvia hudby. Spolok verejne vystupoval na besedách, večierkoch, akadémiách, koncertoch a takisto organizoval divadelné predstavenia. Usporiadával zábavy, koncerty, pestoval vzájomnú spoluprácu medzi ostatnými speváckymi spolkami, spolupracoval s inými združeniami, vystupoval pri rôznych slávnostiach, spieval pri sobášoch a pri pohreboch členov spolku. Politikou sa spolok nezaoberal. Jeho rečou bola slovenská a česká reč. Členovia spolku sa delili na členov činných, zakladajúcich, podporujúcich a čestných. Činným členom spolku sa mohol stať každý 16 ročný obyvateľ Liptovského Svätého Mikuláša alebo Vrbyce a blízkeho okolia a to bez ohľadu na stav, pohlavie a vek po dovŕšení 16 roku života. Kto sa chcel stať činným členom spolku musel prejsť speváckou skúškou u riaditeľa zboru. Prijatý člen podpísal vnútorný poriadok spolku a dostal členskú knižku.

Zakladajúcim a podporujúcim členom sa mohol stať každý občan ČSR. Prijímal ich výbor na základe odporúčania niektorého člena spolku. Za čestných členov spolku vymenovával výbor osoby, ktoré mali zásluhy na rozvoji spolku a týmto spôsobom chcel spolok ukázať ako si niektorých členov váži. Spolok volil čestných členov na valnom zhromaždení väčšinou hlasov a bol im udelený čestný diplom.

Všetci členovia mali právo na valnom zhromaždení spolku rokovať a hlasovať, voliť a byť volení. Mohli podávať ústne alebo písomne návrhy. O návrhoch, ktoré neboli pripravené na prerokovanie, sa môže rokovať ak ich podporí aspoň 5 hlasov. Všetci členovia sa mohli vyjadriť na zasadnutí, ale hlasovať mohli len členovia výboru. Každý člen si mohol vypožičať noty, hudobný materiál, hudobný nástroj, knihy na určitú dobu. Odznak spolku mohol nosiť každý člen spolku. Činní členovia mali aj povinnosti voči spolku. Každý člen musel zaplatiť 5 Kč zápisné a platil sa aj ročný príspevok, ktorého výška sa určovala každý rok na valnom zhromaždení. Výbor mohol

⁴ Obecny notarsky urad v Liptovskom Mikulási, č. 5861/1938 adm.

⁵ KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Liptovský Mikuláš, Mesto spolkov a kultúry v rokoch 1830-1945*. Liptovský Mikuláš, 1993, s. 114.

⁶ MAGDOLENOVÁ, A.: *Československý kontext v slovenskom hudobnom umení v medzivojnovom období (1918-1939)*, s. 540-557.

⁷ KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Liptovský Mikuláš, Mesto spolkov a kultúry v rokoch 1830-1945*. Liptovský Mikuláš, 1993, s. 140.

chudobného alebo veľmi aktívneho člena od príspevku oslobodiť. Ďalej sa musel každý člen podrobiť vnútornému poriadku spolku, jeho predpisom. Zakladajúci členovia okrem zápisného platili raz a navždy 200 Kč. Podporujúci členovia platili každoročne schválený príspevok valným zhromaždením.

Čestní členovia neplatili žiadne príspevky. Majetok spolku sa členil na vecný a finančný. Vecný majetok spolku tvorili hudobné nástroje, odborné knihy, notový materiál a administratívne knihy. Finančný majetok spolku tvorili vklady, cennosti. Majetok spolku spravovali poverení členovia spolku, ktorí boli kontrolovaní valným zhromaždením a výborom. Spolok spravovalo valné zhromaždenie a volení členovia na dobu 1 rok – predseda, podpredseda, riaditeľ spevu, tajomník, archivár, gazda a gazdiná. Výbor bol volený na jeden rok.⁸

V Liptovskom Svätom Mikuláši pracoval aj spolok okresnej pobočky „Roľníckej osvety“, ktorý združoval väčšinou poľnohospodárov, roľníkov a všetkých príslušníkov a priateľov roľníctva. Bol to spolok nepochybne, kultúrny a hlavné sídlo spolku bolo v Bratislava a patrilo do organizačnej štruktúry Agrárnej strany. Vznikol v rok 1934. Úradnou rečou bola štátna reč. Spolok bol financovaný zo zisku z odborných prednášok, ochotníckych divadiel, zo spolkových knižníc a čítární, zo spolkových speváckych krúžkov a zborov, z propagovania práce Roľníckej osvety a z dobrovoľných príspevkov. Členovia spolku sa delili na zakladajúcich a riadnych. Zakladajúci členovia boli fyzické osoby, ktoré raz a navždy zaplatili 500 Kč a právnické osoby, ktoré jednorazovo zaplatili 2000 Kč a tieto osoby boli prijaté výborom. Riadnym členom sa mohol stať každý, kto sa prihlásil a výbor spolku ho prijal za člena. Členské ročné sa platilo 20 Kč. Polovica z tohto členského príspevku bola vždy odvádzaná do centra Roľníckej osvety do Bratislavy. Riadni členovia spolku mali právo podávať písomné návrhy výboru a valnému zhromaždeniu aspoň 3 dni pred začatím schôdze. Mohli sa zúčastňovať schôdzí a všetkých podujatí usporadúvaných spolkom. Mali právo hlasovať, voliť a byť volení okrem zakladajúcich členov. Riadni členovia si užívali všetky spolkové výhody. Všetci členovia boli povinní zachovávať stanovy, dbať o všetky ustanovenia a nariadenia výkonných orgánov a taktiež sa im museli aj podrobiť. Všetci členovia prispievali a napomáhali k dosiahnutiu cieľov spolku a platili riadne členské príspevky. Členstvo v spolku zaniklo smrťou, dobrovoľným vystúpením, nezaplatením dvoch po sebe idúcich ročných členských príspevkov a vylúčením. Spolok mohol zaniknúť ak sa pre zánik vyslovilo valné zhromaždenie 4/5 väčšinou hlasov. Po zániku spolku všetok hnutelný a nehnuteľný majetok

prešiel pod správu centra spolu „Roľnícka osвета“ v Bratislave.⁹

Svoje zastúpenie mala aj Masarykova liga proti tuberkulóze. Vznikla z dišpenzára, ktorý bol založený v roku 1919 z podnetu M. Lachovej-Milošovej zo ženského spolku Dobrodej. Spolok bol nepochybne a vznikol v roku 1934. Svoje poslanie spolok vykonával prevádzaním praktického boja proti TBC propagačnou, sociálnou a zdravotnou starostlivosťou. Spolok organizoval prednášky, výstavy, divadelné a filmové predstavenia, koncerty, dobročinné slávnosti, uverejňoval odborné články v časopisoch, praktizoval zdravotnú a sociálnu starostlivosť o tuberkulózných pacientov a ľudí ohrozených TBC v rámci celej župy a patrilo pod Ministerstvo zdravotníctva. Mikulášska pobočka mala na starosti aj ozdravovňu Železnô, kde sa každoročne liečili deti z celého Slovenska. Spolok mohol zriaďovať útulky pre postihnutých TBC, záhradné školy. Zmeny činnosti spolku bolo treba oznamovať výboru Masarykovej Ligy. Spolok svoje finančné príspevky získaval z darov, fondov, nadácií, ale aj z členských príspevkov a z príjmov z akcií, ktoré spolok organizoval. Členom sa mohla stať každá fyzická alebo právnická osoba, ktorá o to požiadala. Povinnosťou členov bolo platiť členské príspevky a podporovať protituberkulóznú činnosť. Členstvo zanikalo úmrtím, zánikom právnickej osoby, vystúpením, odmietnutím platenia príspevkov alebo vylúčením z členstva. Liga vydávala aj svoj osvetový časopis „Boj o zdravie“. Autorom hlavných príspevkov bol MUDr. Ivan Stodola, ktorý časopis aj redigoval.¹⁰

Ďalší zdravotnícky spolok, ktorý pracoval v meste bol aj Československý Červený kríž, ktorý bol založený v roku 1919. Jeho hlavnou úlohou bolo obstarávať vystrojenie a výcvik vojensky organizovaných vlakov a dopravných prostriedkov pre transport chorých a ranených. Spolok sa staral o výcvik ošetrovateľov, vytváral dobrovoľné oddiely Červeného Kríža, obmedzoval rozširovanie epidémií, sociálnej biedy, zriaďoval a udržiaval v pohotovosti prenosné nemocnice, dopravné prostriedky, lekárske pomôcky. Organizoval kurzy pre dobrovoľné sestry, zamerával sa na rozvoj sociálnych a lekárskeho služieb.¹¹ Zriaďoval invalidovne, sirotince a ústavy pre výchovu mládeže. Poučoval obyvateľstvo o zdravotníctve, zaobstarával pomoc chorým, lieky, potraviny a posteľnú bielizeň v bielej zavinenej vojne, pri epidémiách a živelných pohromách. Zabezpečoval sklad s materiálom, spolupôsobil pri doprave ranených a chorých vlakmi, ošetroval ranených a

⁸ Štátny archív Bytča, pobočka Liptovský Mikuláš, fond OÚ LM, Stanovy speváckeho spolku Tatra v Liptovskom Sv. Mikuláši, K-359.

⁹ Štátny archív Bytča, pobočka Liptovský Mikuláš, fond OÚ LM, Stanovy spolku Okresná odbočka „Roľníckej besedy“ v Liptovskom Sv. Mikuláši, K-360.

¹⁰ Štátny archív Bytča, pobočka Liptovský Mikuláš, fond OÚ LM, Stanovy Masarykovej ligy proti tuberkulóze v Liptovskom Mikuláši, K-359.

¹¹ KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Liptovský Mikuláš, Mesto spolkov a kultúry v rokoch 1830-1945*. Liptovský Mikuláš, 1993, s. 111.

chorých v poľných nemocniciach, sprostredkoval dary raneným a chorým, zľahčoval stav invalidov, vojenských vdov, sirôt a rodín. Prostriedky získaval z členských príspevkov, darov, z príspevkov verejných inštitúcií, úradov a ústavov, z výnosov, z organizovaných prednášok a výstav a tiež prispievali mnohí svojou dobrovoľnou pomocou a prácou. Ročný príspevok bol aspoň 6 korún alebo naraz zložená suma 200 Kčs. V roku 1923 vznikol aj odbor starostlivosti o mládež na valnom zhromaždení Červeného Kríža. Členstvo zanikalo úmrtím, vystúpením alebo vylúčením.¹²

1. decembra 1919 bola v Liptovskom Mikuláši otvorená Kuchyňa československej starostlivosti o dieťa. Bola to vlastne jedáleň pre chudobné deti, do ktorej chodili deti z obecnej, evanjelickej, katolíckej, židovskej, meštianskej školy, z gymnázia, deti zo sirotinca. Detom sa každý deň navarila teplá strava a nové deti vždy prezrel lekár. O tieto chudobné deti sa starali ženy, ktoré chodili do vývarovne dobrovoľne.¹³

V meste pracoval aj spolok „Zväz priateľov ZSSR v Československu“. Spolok bol nepolitický a nezárobkový. Jeho založenie sa datuje do roku 1937. Hlavným cieľom spolku bola práca na prehlbovaní a rozširovaní hospodárskych a kultúrnych vzťahov medzi ČSR a ZSSR. Konali sa vzájomné výmeny kultúrnych a odborných informácií, organizovali sa návštevy. Finančné prostriedky sa získavali z členských a verejných schôdzí, prednášok, výstav, koncertov, divadelných a filmových predstavení, spoločenských večerov, zábav, kurzov, exkurzií, zájazdov, darov, z predaja kníh, časopisov. Knižnice sa zriaďovali zo zbierok, zo spolupráce s inými spolkami a organizáciami, ktoré mali rovnaký alebo podobný cieľ. Členom spolku sa mohol stať každý občan ČSR alebo právnická osoba, ktorá zaplatí zápisné a prvý mesačný príspevok. Výbor prijal člena do spolku a ďalej platil členské príspevky v stanovenej výške a do určitého dátumu, ktorý stanovil výbor. Členovia sa delili na činných, kolektívnych a čestných. Výbor mal právo odmietnuť prijatie za člena bez udania dôvodu.

Každý člen spolku bol súčasne aj členom Zväzu priateľov ZSSR v Prahe a mal všetky práva aj povinnosti tohto zväzu. Člen spolku bol povinný zachovávať stanovy a poriadok spolku a odovzdávať členský príspevok každý mesiac. Výšku členského príspevku a zápisného určil valný zjazd. Ak členovia prestupovali z jedného oblastného spolku do druhého z dôvodu presťahovania sa, členský príspevok neplatili. Každý platný člen mal právo zúčastniť sa všetkých členských schôdzí, voliť a byť volený do všetkých spolkových orgánov. Každý člen mal aj prá-

vo kedykoľvek vystúpiť zo spolku ak si splnil všetky povinnosti voči spolku a musel svoje vystúpenie zo spolku písomne oznámiť výboru. Člen mohol byť vylúčený výborom ak dlhoval bez dôvodu spolku členský príspevok dlhšie než pol roka, ak poškodil záujmy spolku, ak rokoval proti spolku, ak porušil stanovy spolku, poriadok, alebo ak sa dopustil nečestného činu. Sťažnosť proti vylúčeniu zo spolku mohol dotýčný člen poslať valnému zhromaždeniu do 14 dní po doručení písomného rozhodnutia o vylúčení. Ak by spolok nedodrжал svoje ciele a postupy alebo by konal protiprávne jeho činnosť mohol zastaviť príslušný úrad a po vyšetrení udalostí mohol spolok dokonca rozpustiť alebo prinútiť k presnému zachovávaniu stanov.¹⁴

Rádioklub bol ďalší zo spolkov, ktorý pôsobil na území Liptovského Svätého Mikuláša od roku 1928. Jeho pôsobnosť sa vzťahovala na mesto a širšie okolie mesta. Hlavnou úlohou spolku bolo podporovať rádiotelefonovanie a rádiotelegrafiu v meste a okolí. Úradná reč spolku bola slovenská, ale aj česká. Spolkový majetok pozostával z vyzbieraného zápisného, ročných a iných členských príspevkov, z darov, výťažkov z akcií, ktoré organizoval Rádioklub. Spolok bol zameraný na organizovanie rádioprodukcii, prednášok, výstav, koncertov, schôdzí. Vyučoval, radil, rozširoval a vydával časopisy súvisiace s touto tematikou. Zriaďoval klubové miestnosti, knižnice, spolkové domy. Spolok zariaďoval klubové stanice, pokusné laboratória, dielne na opravy prístrojov. Spolupracoval s Československým Rádiozväzom v Prahe. Vymieňal si skúsenosti, spolupracoval s týmto zväzom pri zakupovaní rádií a potrebných súčiastok. Spolok evidoval všetky rádiové stanice v Liptovskom Svätom Mikuláši a v blízkom okolí. Snažil sa zabráňovať, aby rádiá a telegrafia neboli zneužívané. Evidenciu rádií dal spolok vždy k nahliadnutiu Štátnej telegrafnej správe a Ministerstvu národnej obrany. Spolok združoval aj osoby, ktoré vlastnili rádiostanice a boli úradne dovolené. Sankciami bojoval proti zriaďovaniu a udržiavaniu nedovolených staníc. V prípade mobilizácie alebo vojny bol spolok i všetky rádiostanice členov k dispozícii Ministerstvu národnej obrany. Členom sa mohol stať každý občan Československej republiky. Členovia sa delili na zakladajúcich, činných a prispievajúcich. Zakladajúcim členom sa mohli stať fyzické a právnické osoby, ktoré vložili na účet spolku jednorazovo 300 Kč. Prijímal ich výbor dvoj tretinovou väčšinou hlasov prítomných. Zakladajúci členovia nemuseli platiť členský príspevok. Činným členom sa mohol stať každý majiteľ rádiostanice a osoba, ktorá mala záujem o rádio. Každá osoba, ktorá sa chcela stať členom spolku, musela podať písomnú žiadosť na prihlasovacie miesto. Členom sa

¹² Štátny archív Bytča, pobočka Liptovský Mikuláš, fond OÚ LM, Stanovy Československého červeného kríža v Liptovskom Mikuláši, K-359.

¹³ Republikán, 26.8.1920, roč. II, č. 6, s. 3.

¹⁴ Štátny archív Bytča, pobočka Liptovský Mikuláš, fond OÚ LM, Stanovy spolku „Zväz priateľov ZSSR v Československu“ v Liptovskom Mikuláši, K-360.

mohla stať aj nepľnoletá osoba, ale na prihláške musel byť aj podpis zákonného zástupcu. Ak niekto nebol prijatý do spolku, mohol tak urobiť opäť až po uplynutí troch mesiacoch. Prijatí členovia sa museli riadiť stanovami spolku, mali povinnosť platiť zápisné a príspevky vo výške, ktorá bola ustanovená valným zhromaždením. Zápisné na rok bol 5 Kč. Niekedy sa mohol členský príspevok znížiť na dve tretiny alebo úplne odpustiť. Členovia spolku sa mohli zúčastňovať všetkých valných zhromaždení a členských schôdzí. Činní a zakladajúci členovia mohli na valných zhromaždeniach rokovať, podávať námietky, hlasovať, voliť a byť volení. Nepľnoletí nemohli byť členovia výboru. Členovia spolku boli povinní platiť členské príspevky, zachovávať stanovy a spolkom vydané predpisy, dávať pozor na hmotný majetok spolku. Člen spolku mohol byť vylúčený ak ani po dvoch upomienkach nezaplatil členský príspevok. Avšak bol povinný aj po vylúčení zo spolku zaplatiť tento príspevok. Výbor mohol v ojedinelých prípadoch dovoliť zaplatiť príspevok aj na splátky. Vystúpenie zo spolku musel člen podať písomne a o vylúčení rozhodoval výbor. Spolok spravoval výbor a valné zhromaždenie.¹⁵

Ďalší spolok, ktorý pracoval na území Liptovského Svätého Mikuláša bolo Meštianske kasíno a divadelný spolok, ktorý bol založený v roku 1892. Jeho úlohou bolo organizovať zábavné a divadelné predstavenia, usporadúvať plesy, zábavy, organizovať spoločenské hry, prednášky. Spolok mal k dispozícii aj noviny, knihy. Členom spolku sa mohol stať každý bezúhonný občan, ktorý musel najskôr napísať písomnú žiadosť, že chce byť prijatý do spolu a odovzdať ju predsedovi spolku. O prijatí členov rozhodoval výbor. Ak bol občan prijatý za člena spolku musel sa vlastnoručne zapísať do pamätnej knihy a zaplatiť okrem členského príspevku ešte 1 zlatý. Členom spolku sa mohol stať občan bývajúcí v Liptovskom Svätom Mikuláši, ale aj občan bývajúcí mimo mesta. Člen, ktorý pochádzal z Liptovského Svätého Mikuláša platil ročný členský príspevok 5 zlatých a člen, ktorý pochádzal z blízkeho okolia zaplatil členský ročný poplatok 3 zlaté. Členovia mali právo hlasovať na spolkových zhromaždeniach, navštevovať spolkové miestnosti, kde mohli čítať, hrať spoločenské hry. Do spolkových miestností mohli pozývať aj hostí, organizovať prednášky, ale museli 8 dní pred konaním prednášky informovať predsedu spolku. Cudzinci mohli prísť do spoločenských miestností spolku len 3 krát do roka a na 3 dni. Ak chcel nejaký hosť ostať dlhšie musel mať povolenie predsedu spolku. Kto hosťa priviedol do spoločenských miestností, musel ho najskôr predstaviť predsedovi spolku alebo v jeho neprítomnosti niektorému členovi výboru. Hosťom mohol byť len slušný a bezúhonný človek mužského pohlavia za ktorého ručil

¹⁵ Štátny archív Bytča, pobočka Liptovský Mikuláš, fond OÚ LM, Stanovy Rádioklubu v Liptovskom Mikuláši, K-360.

uvádzajúci člen spolku. Členom spolku prestávala byť osoba, ktorá zomrela, presťahovala sa lebo bol zo spolku vylúčená. Zo spolku mohol byť vylúčený každý člen, ktorý neslušným správaním zapríčinil pohoršenie.¹⁶

V rámci tohto kasína rozvíjala svoju činnosť náučno-vzdelávacia organizácia Urania, ktorá usporadúvala prednášky v mestskom kasíne. Prednášky sa väčšinou týkali jednotlivých krajín (Švédsko, Palestína, Dánsko, Orient). Prednášateľmi boli miestni občania, ktorí danú krajinu navštívili. Prednášky boli spojené aj s premietaním diapozitívov. Organizovali sa aj prednášky o alkoholizme, slávnych maliarov.¹⁷

Ďalší spolok, ktorý pracoval na území Liptovského Svätého Mikuláša bola pobočka Robotníckej akadémie vzdelávajúceho ústredia československých spolkov robotníckych so sídlom v Prahe. Sídlom tejto pobočky bol Liptovský Svätý Mikuláš a spolok mohol svoju činnosť vykonávať v celom okrese. Rokovacia reč spolku bola československá, vo vnútornom jednaní sa používala aj čeština a aj slovenčina. Hlavným cieľom spolku bolo podporovať snahy robotníkov v oblasti kultúrnej, športovej. Táto pobočka sa riadila stanovami materského spolku so sídlom v Prahe. A aj práva a povinnosti členov určoval spolok v Prahe. Valná rada riadila celú pobočku spolku v Liptovskom Svätom Mikuláši. Ak by pobočka spolku v meste zanikla, celý majetok pripadol Prahe, avšak ak by sa do 3 rokov znova založila materský spolok by bol povinný jej celý majetok vrátiť.¹⁸

Veľmi aktívnym spolkom, ktorý bol založený v roku 1936 a pracoval na území mesta bol spolok „V.I.Z.O.“, čo vlastne bol miestny spolok sionistických žien a dievčat v Liptovskom Svätom Mikuláši. Hlavným sídlom spolku bola Bratislava. Úradnou rečou spolku bola slovenčina, ale rokovacou rečou bola aj slovenčina a aj nemčina. Pečiatka bola vyhotovená v slovenskom jazyku. Hlavným cieľom spolku bolo združenie židovských žien a dievčat na zvýšenie židovského sebedavedomia a vzájomnej pomoci v spoločenskom, kultúrnom a sociálnom živote. Príjmy spolku boli z príspevkov členov, darov, dobrodincov, z pozostalosti a zo ziskov z podujatí, ktoré usporadúval spolok. Spolok propagoval a podporoval odbornú literatúru, uskutočňoval prednášky, literárne a umelecké večierky. Spolok podporoval aj spoločenský život členov, hlavne sociálne inštitúcie, ktoré mali na starosti výchovu detí a mládeže. Valné zhromaždenie sa zvolávalo písom-

¹⁶ Štátny archív Bytča, pobočka Liptovský Mikuláš, fond OÚ LM, Stanovy Meštianskeho kasína a divadelného spolku v Liptovskom Mikuláši, K-360.

¹⁷ KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Liptovský Mikuláš, Mesto spolkov a kultúry v rokoch 1830-1945*. Liptovský Mikuláš, 1993, s. 143.

¹⁸ Štátny archív Bytča, pobočka Liptovský Mikuláš, fond OÚ LM, Stanovy pobočky v Liptovskom Mikuláši „Robotníckej akadémie vzdelávajúceho ústredia československých spolkov robotníckych so sídlom v Prahe“, K-360.

ne, raz do roka a presný dátum určovalo predsedníctvo. Predsedníctvo vždy oznámilo aj predmet jednania. O rozpustení miestnej skupiny rozhodovalo valné zhromaždenie, ktoré boli kvôli tomuto účelu zvolané, ale len v prítomnosti 2/3 členstva. Po rozpustení miestneho spolku majetok pripadol židovskému národnému fondu. Každé uznesenie o zmene stanov, o zániku miestnej skupiny o odovzdaní majetku podliehalo vládnemu schváleniu. Ak by sa činnosť miestneho spolku vymkla z rámca jej stanov, alebo by smerovala proti záujmu štátu alebo hmotnému záujmu členstva, môže byť príslušným úradom zastavená činnosť alebo po prešetrení miestna skupina rozpustená alebo prinútená k dodržiavaniu stanov.¹⁹

Ďalším spolkom, ktorý pracoval na území mesta bola miestna pobočka Štefánikovej spoločnosti. Pobočka bola právnickou osobou, ktorá pozostávala z fyzických aj právnických členov. Spoločnosť mala sídlo v Bratislave. Rokovacou rečou spolku bol štátny jazyk. Heslom spolu bolo: „Jednotný československý štát – jednotný československý národ.“ Spolok bol nepolitický. Hlavnou úlohou spolku bolo dosiahnuť československú jednotu v duchu generála Dr. M.R. Štefánika v oblasti kultúrnej, duševnej a citovej, venoval sa mládeži. Spolok sa snažil, aby sa rozvíjala a rozširovala slovenská a česká literatúra, umenie, veda v duchu československej jednoty. Spolok organizoval vedecké prednášky, umelecké a národopisné výstavy, divadelné a kinematografické predstavenia, zájazdy, zriaďoval čítárne a knižnice. Spolok združoval členov aj z okolia. Spolok bol rozdelený na jednotlivé oblasti, ktoré sa venovali len svojej problematike. Napríklad bola oblasť kultúrna, hospodárska, propagačná, sociálna, ženská, mládežnícka, turistická. Príjmy spolku plynuli z členských príspevkov, darov, výťažkov z akcií, zo zbierok. Majetok spolku spravovalo predsedníctvo s výborom. Z príspevkov, ktoré spolok získal bolo povinné odvieť určitú časť, ktorú určilo ústredné valné zhromaždenie do materského centra v Bratislave. Majetok spolku sa mohol použiť len na účely spolku, vo výnimočných prípadoch aj na iné účely. Kto sa chcel stať členom spolku musel najskôr vyplniť písomne prihlášku. Členov prijímal výbor väčšinou hlasov prítomných. Členom sa mohol stať každý občan, občianka Československej republiky, ktorý dovŕšil 18 rokov alebo právnická osoba, ktorá je bezúhonná. Členovia sa členili na zakladajúcich, prispievajúcich a činných. Zakladajúcim členom sa stal každý, kto zaplatil najmenej 500 Kč navždy. Prispievajúci a činní členovia platili príspevky, ktoré schvaľovalo valné zhromaždenie. Študenti, nemajetní členovia boli od členských príspevkov oslobodení. Právnické osoby platili najmenej 20 Kč ročne. Miestny odbor spolku mohol navrhovať za čestných členov, tie

osoby, ktoré sa zaslúžili o rozvoj spolku. Členstvo prestávalo byť ak osobu vylúčili, pretože konala proti záujmom Československej republiky a proti cieľom Štefánikovej spoločnosti. Člena mohli vylúčiť aj vtedy, ak nezaplatil členský príspevok ani po vyzvaní a taktiež členstvo mohlo zaniknúť dobrovoľným vystúpením, ktoré člen oznámil písomne výboru. Členstvo automaticky zanikalo smrťou. Povinnosťou každého člena bolo pracovať na vytýčených cieľoch spolku, zúčastňovať sa schôdzí, platiť členské príspevky a zachovávať stanovy. Každý člen mal právo uplatňovať svoje schopnosti na upevňovanie československej jednoty. Mal právo predkladať návrhy, hlasovať a byť volený. Právnická osoba nemohla byť volená. Každý spolok sa riadil hlavnými stanovami, ktoré vydalo ústredie spolku v Bratislave. Tieto stanovy sa nemohli meniť. Miestny spolok zanikol, ak počet členom klesol na 10 alebo h zrušil ústredný výbor. Majetok zaniknutého spolku pripadol pod správu v Bratislave a tento majetok bol vždy vrátený, keď sa miestny spolok zase obnovil. Taktiež miestny spolok mohol byť kedykoľvek rozpustený ak sa neriadil stanovami, zneužíval svoju právomoc, ohrozoval záujem štátu alebo členov.²⁰

Svoje zastúpenie v Liptovskom Svätom Mikuláši mala ja Československá obchodná jednota, ktorá bola pobočkou Československej obchodníckej besedy v Prahe. Rokovacou rečou bola reč československá a v meste svoju činnosť začala v roku 1931. Pôsobnosť spolku sa vzťahovala na oblasť, ktorú vymedzil ústredný výbor v Prahe a ktorý mohol aj túto pôsobnosť kedykoľvek zmeniť. Hlavným cieľom spolku bola mravne aj hmotne podporovať spolok, starať sa o vzdelanie miestnych členov a pracovať v sociálnej a hospodárskej oblasti. Spolok usporadúval odborné prednášky, jazykové a odborné kurzy, zriaďoval knižnice, čítárne, organizoval divadelné predstavenia, vyučoval tanec. Pomáhal svojim členom pri sťažnostiach, žiadostiach na príslušné orgány. Každý člen mal rovnaké práva a povinnosti. Spolok vydával aj svoj vnútorný časopis „Věstník ČOB“, v ktorom sa písalo o podujatiach, akciách, vyhláškach spolku. Ak by spolok nedodržiaval stanovy spolku alebo by konal protiprávne mohol byť kedykoľvek zrušený.²¹ Ďalším spolkom, ktorý pracoval v meste bola Jednota slovenského roľníckeho dorastu. Vznikla v roku 1919 na 2. zjazde liptovských roľníkov. Predsedom v tom čase bol Gedeón Kutlík. Na zjazde sa aj hovorilo, že práca roľníka je odlišná ako práca robotníka a nedá sa merať osemhodinovým pracovným časom. Hlavné sídlo spolku bolo v Bratislave. Rokovacou rečou bol slovenský jazyk. Jednota bola nepolitickou organizá-

¹⁹ Štátny archív Bytča, pobočka Liptovský Mikuláš, fond OÚ LM, Stanovy miestnej skupiny W.I.Z.O., organizácie sionistických dievčat a žien v Liptovskom Mikuláši, K-359.

²⁰ Štátny archív Bytča, pobočka Liptovský Mikuláš, fond OÚ LM, Stanovy miestnej pobočky Štefánikovej spoločnosti v Liptovskom Mikuláši, K-359.

²¹ Štátny archív Bytča, pobočka Liptovský Mikuláš, fond OÚ LM, Stanovy pobočky Československej obchodnej jednoty v Liptovskom Mikuláši so sídlom v Prahe, K-359.

ciou. Hlavným cieľom miestnej Jednoty bolo stretávanie sa dedinskej mládeže bez rozdielu majetku a povolania. Hlavným cieľom miestnej Jednoty bolo stretávanie sa dedinskej mládeže bez rozdielu majetku a povolania. Hlavným cieľom bolo vychovávať dedinskú mládež v oblasti mravnej, kultúrnej, sociálnej a hospodárskej. Spolok sa snažil, aby sa dedinský ľud vzdelával, aby si zjednodušoval život novými technológiami pri obrábaní pôdy. Vychovával a podporoval dedinskú mládež, aby z nej vyrástla generácia „dokonalých charakterov“ so zmyslom pre poriadok a povinnosť. Spolok aj približoval dedinskej mládeži všetky oblasti vzdelania, odstraňoval rozdiely medzi kultúrnym životom v meste a na dedine. V sociálnej oblasti sa snažil vstúpiť mládeži pocit zodpovednosti, aby sa zlepšovalo sociálne postavenie človeka. Spolok prebral aj časť výchovy v hospodárskej oblasti. Pripravoval a vzdelával dedinskú mládež v oblasti poľnohospodárstva aj v príbuzných odvetviach, aby z nich vyrástli odborne vzdelaní ľudia. Roľnícka jednota sa zaujímal aj o výučbu na dedinských školách. Jej úlohou taktiež bolo skvalitňovanie pasienkov, boj proti alkoholizmu, hygiena a spôsob bývanie, stravovanie a starostlivosť o domáce zvieratá.²²

Spolok usporadúval aj prednášky rôznych žánrov, všeobecné a odborné kurzy, propagoval ľudové a hospodárske školy, zakladal spolkové knižnice, doplňoval ich. Členovia spolku sa zúčastňovali na osvetových komisiách, knižných radách, viedli pamätné knihy. Zakladal spolkové čítárne. Spolok pomáhal aj pri zakladaní družstiev, roľníckych ľudových domov, vnútorne ich zariaďoval. Pestoval ľudové umenie na zachovanie našich ľudových tradícií a zvykov, podporoval rozširovanie a zachovávanie ľudových remesiel – výroba keramiky, maľovanie obrazov, uchovávanie ľudovej hudby, spevu, kroja, zbieral starožitnosti, zakladal poľnohospodárske múzeá. Spolok organizoval zábavy, besiedky, divadlá, večierky, akadémiu, koncerty, národné a roľnícke slávnosti, spoločenské a športové hry, rodinné a spoločenské akcie. Spolok usporadúval výstavy, prehliadky a predvádzanie hospodárskych pokusov. Na čele spolku stál predseda, ktorý Jednotu zastupoval navonok na úradoch a v styku s inými osobami.²³

V Liptovskom Svätom Mikuláši mal svoje zastúpenie aj Dobrovoľný hasičský zbor. Bol založený v roku 1892. Pečiatka zboru bola okrúhla, v prostriedku mala znak Zemskej hasičskej jednoty a pečiatka bola s letopočtom založenia. Cieľom zboru bolo pri živelných pohromách, požiaroch, povodniach, pri zrúcaní domov, nešťastiach v baniach, na železniciach, ale aj pri jednotlivých nehodách jednotlivých ľudí v meste aj na okolí pomáhať a chrá-

niť život, zdravie a majetok občanov. Tak isto sa staral aj o odborné vzdelávanie svojich členov a organizoval aj kurzy pre občanov ako sa majú v danej situácii zachovať. V zbere bol zavedený prísny poriadok. Hasičský zbor sa nesmel zaoberať politikou a riadil sa podľa pravidiel hasičských vyšších organizácií. Zbor presne plnil stanovy služobného aj domáceho poriadku, riadil sa predpismi, ktoré mu boli určené. Hasiči sa zúčastňovali cvičení so striekačkami, náradím a tak isto absolvovali pochodové cvičenia. Organizovali prednášky, divadlá, výlety, zábavy. Poskytovali záchranné a dobrovoľné služby. Dobrovoľný hasičský zbor mal členov, ktorí sa členili na riadnych, prispievajúcich, zakladajúcich a čestných. Riadnym členom mohol byť každý mravne bezúhonný občan ČSR, v sídle zboru bývajúcí od 18. roku života. Prispievajúcim členom sa stal každý občan, ktorý sa zaviazal platiť do pokladnice zboru určitý ročný poplatok. Zakladajúcim členom sa stal každý občan, ktorý zaplatil najmenej 500 Kčs. Táto suma sa nemohla v zbere použiť na bežné výdavky, ale musela ostať ako základina z úrokov, z ktorej sa hradili príspevky na invalidné a úrazové poistenie členov zboru. Čestným členom sa mohol stať len člen, ktorý mal veľké zásluhy v hasičskom zbere alebo vo verejnom živote. Titul „Čestný člen“ sa nemohol získať bez príčin bolo to vecou vysokej mravnej hodnoty. Čestným členom sa mohol stať aj zakladajúci alebo aj činný člen. Čestných členov volilo valné zhromaždenie. Všetkých členov do zboru prijímal výbor. Ak niekoho neprijal, nemusel udávať dôvod a príčinu neprijatia. Prijatí členovia boli v skúšobnej dobe po dohode buď 6 alebo 12 mesiacov. Po skončení tejto doby, keď sa ukázalo, že dotýčny si plní svoje povinnosti prijalo ho veľiteľstvo po zložení sľubu za riadneho člena hasičského zboru. Členovia zboru pri svojej práci používali rovnošatu a výstroj vlastnú alebo im ju požičal zbor. Tento zbor bol veľmi dôležitý pre život v meste aj na okolí.²⁴ Zbor rozvíjal aj kultúrnu činnosť. Usporadúval zábavy, majálesy pri dychovej, ale aj cigánskej hudbe.²⁵

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

KOVAČEVIČOVÁ, Soňa: *Liptovský Mikuláš, Mesto spolkov a kultúry v rokoch 1830-1945*. Liptovský Mikuláš, 1993.

MAGDOLENOVÁ, A.: Československý kontext v slovenskom hudobnom umení v medzivojnovom období (1918-1939). In: *Historický časopis*, Bratislava, č.4/1989.

²² KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Liptovský Mikuláš, Mesto spolkov a kultúry v rokoch 1830-1945*. Liptovský Mikuláš, 1993, s. 129.

²³ Štátny archív Bytča, pobočka Liptovský Mikuláš, fond OÚ LM, Stanovy Jednoty slovenského roľníckeho dorastu v Liptovskom Mikuláši , K-360.

²⁴ Štátny archív Bytča, pobočka Liptovský Mikuláš, fond OÚ LM, Stanovy Dobrovoľného hasičského zboru v Liptovskom Mikuláši so sídlom v Prahe, K-360.

²⁵ KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Liptovský Mikuláš, Mesto spolkov a kultúry v rokoch 1830-1945*. Liptovský Mikuláš, 1993, s. 115.

Obecný notársky úrad v Liptovskom Mikuláši, č. 5861/1938 adm. Republikán, 26.8.1920, roč. II, č. 6, Bratislava.

Štátny archív Bytča, pobočka Liptovský Mikuláš, fond Okresného úradu Liptovský Mikuláš.

SOCIÁLNO-PATOLOGICKÉ JAVY V KONTEXTE RODINNÉHO PROSTREDIA

JANA PULIKOVÁ

Abstract: *Family is the primary environment where the child acquires basic social and cultural norms of behaviour, builds his or her social status, and develops self-confidence. A well-functioning family strives to instil all of the abovementioned into their offspring from the early childhood. The paper attempts to draw attention to threats that jeopardise educational competencies of parents today. Various socio-pathological phenomena threaten the healthy family functioning and affect the family climate. The paper addresses current relational problems between children and parents that are caused by socio-pathological phenomena. It also presents and analyses challenges that current families face and it attempts to find new possibilities of responding to these challenges in crisis. Moreover, it provides family members with recommendations on how to prevent conflicts. The paper accentuates the importance of prevention in creating conditions that would be beneficial for securing desired functioning of families.*

Key words: *Family. Child. Socio-pathological phenomena. Prevention. Health.*

Úvod

V posledných rokoch sa čoraz častejšie v spoločnosti objavujú prejavy, ktoré môžeme označiť ako sociálna patológia. Hovoríme o variabilnej škále prejavov, ktoré vnímame ako nechcené, nežiaduce, či dokonca neprijateľné. Etymologické hľadisko pojmu sociálna patológia má svoje korene v latinskom jazyku v slove *societas*, čo predstavuje spoločenstvo rôzneho typu a gréckom *pathos* a *logos*. Slovo *pathos* označovalo v klasickej gréčtine utrpenie, chorobu, nešťastie. Výraz *logos* označovalo slovo, reč, ale aj všetko, čo bolo vypovedané. V spojení *patho-logos* vznikol grécky pojem používaný v medicíne na označenie učenia zameraného na štúdium a diagnostiku konkrétneho nešťastia pre človeka, akými sú choroba a abnormálne reakcie organizmu. Sociálnou patológiou sa zaoberali mnohí významní sociológovia, lekári, či filozofi a ako aj sociológ Émile Durkheim, ktorý ju chápal ako štúdium sociálnych faktorov.¹

¹ Porov. MÁTEL, A.: Sociálna patológia alebo deviácia? In: HARDY, M.

Sociálnu patológiu nechápeme ako samostatný odbor, ale ide skôr o súhrn označenie nezdravých abnormálnych a všeobecné nežiaducich spoločenských javov. Patria sem aj sankcionované formy deviantného správania, ako aj štúdium príčin ich vzniku a existencie.² Štúdiom a problematikou týchto javov sa zaoberajú viaceré vedné disciplíny ako je sociológia, psychológia, medicína, etopédia a ďalšie. Sociálnu patológiu môžeme chápať ako označenie jedného z odvetia sociológie. V súčasnej dobe je tento pojem nahradzovaný pojmom sociálna deviácia, či sociálna dezorganizácia. Napriek tomu tieto pojmy nie sú synonymá, pretože sociálno-patologické javy sú vždy pre spoločnosť, či jednotlivca negatívne, čo v prípade deviantných prejavov platiť nemusí.³

Na prelome 20. storočia boli považované za sociálno-patologické také javy ako samovražednosť, alkoholizmus, homosexualita, prostitúcia, rozvodovosť, nezamestnanosť, či vojna. Neskôr sa k nim zaradili aj narkománia, drogové závislosti, násilie a agresivita, ktoré v súčasnosti predstavujú jedno z najväčších nebezpečenstiev. Sociálno-patologické javy ohrozujú ako jedinca, tak rodiny ako aj celú spoločnosť.⁴ Našu pozornosť v tejto štúdií sústredíme na sociálnu patológiu v rodinnom prostredí, ktoré považujeme za dôležité a východiskové ako pre jedinca aj pre celú spoločnosť. Podrobne popíšeme problematiku sociálnej patológie v rodinách a dôraz budeme kládať na prevenciu, ktorá je najefektívnejším spôsobom boja proti týmto nežiaducim a neprijateľným javom ako pre rodinu tak aj pre celú spoločnosť.

Rodina ako fundament spoločnosti

Prvotný význam slova rodina znamenal, že rodinu tvorí spoločenstvo ľudí žijúcich pod jednou strechou, ktorí spolu hospodária, podliehajú jednej autorite, do-

– MÚHLPACHR, P. – DUDÁŠOVÁ, T.: *Sociální patologie rodiny*. Brno : Institut mezioborových studií Brno, 2011. s. 38.

² Porov. FISCHER, S. – ŠKODA, J.: *Sociální patologie. Analýza příčin a možnosti ovlivňování závažných sociálně patologických jevů*. Praha : Grada, 2009. s. 13.

³ Porov. ONDREJKOVIČ, P. a kol.: *Sociálna patológia*. Bratislava : VEDA, 2000. s. 11.

⁴ Porov. BLÁHA, I. A.: *Sociologie*. Praha : Academia, 1968. s. 374.

držiavajú konkrétne pravidla a tvoria spoločný výrobný útvar. Na základe tejto definície sa môžeme domnievať, že etymologický význam pojmu rodina bol odvodený od slova rod. V súčasnej legislatíve je rodina definovaná ako jednotka založená na monogamnom manželstve. Teda je to zväzok muža a ženy, ktorý spoločnosť všestranne chráni. Jeho cieľom je založenie rodiny a riadna výchova detí. Manželia sú povolaní k rodičovstvu, ktoré spoločnosť mimoriadne uznáva a poskytuje rodičom pomoc pri výkone rodičovských práv a povinností.⁵

Spoločnosť potrebuje funkčnú rodinu a rodina potrebuje funkčnú spoločnosť. Pre zdravé fungovanie rodiny sú veľmi dôležité vzťahy medzi jej členmi, a to hlavne ako si vedia pomáhať, ako akceptujú jednotlivé potreby svojich členov. Pozitívne sociálno-psychologické usporiadanie rodiny s primeraným ekonomickým zabezpečením je nevyhnutné pre pozitívne smerovanie rodiny a zabezpečenie jej normality.⁶ V literatúre nachádzame a rozlišuje štyri prístupy k normalite rodiny:

1. normalita ako zdravie a absencia patológie – jedná sa o tradičný medicínsko-psychiatrický prístup. V tomto chápaní je rodina normálna. Žiadny jej člen nevykazuje symptómy poruchy, či psychopatológie. Samozrejme môže dôjsť k výskytu individuálnej psychickej poruche, ktorá však nemusí byť príznakom dysfunkcie rodiny. Podobne u psychicky zdravého jedinca je možnosť, že vychádza z rodiny kde sa vyskytovali nepriaznivé až patologické podmienky.

2. normalita ako ideál – tento prístup sa stotožňuje s ideálnym, či optimálnym fungovaním rodiny, ktorej normalita vychádza z humanistických teórií. Úspešnosť rodín sa vzťahuje k hodnotám ako je vernosť, porozumenie, tolerancia a ďalšie a k splneniu určitých úloh, napr. správna výchova dieťaťa. Veľký vplyv na obraz ideálnej rodiny majú teda sociálne, kultúrne a etické normy. Napriek tomu sú prípady atypických rodín, ktoré nezodpovedajú tomuto ideálu a fungujú veľmi dobre.

3. normalita ako priemer – rodina je normálna, pokiaľ jej fungovanie zodpovedá tomu, čo sa v spoločnosti považuje za typické, či štandardné. Chápanie tejto formy vyplýva zo sociológie, ktorá vychádza zo štatistického priemeru a zameriava sa na krivku normálneho rozloženia, kedy stred je priemer teda norma a oba kraje sú odchýlky.

4. normalita ako transakčný proces – prístup podložený systémovou teóriou. Pozornosť sa upriamuje na prebiehajúci proces v čase, čiže do úvahy sa berie sociálny a časový kontext rodiny. Sústreďuje sa na integ-

ráciu, udržiavanie a vývoj rodinného systému v kontexte individuálneho aj sociálneho systému. Normálne procesy sa líšia podľa rôznych interných a externých požiadaviek, ktorým sa rodina prispôsobuje v priebehu rodinného životného cyklu.⁷

Zdravé fungovanie rodiny je spôsob akým rodina plní svoje funkcie. Napriek tomu, že rodinné fungovanie je zložitý proces odborníci sa zhodujú na jeho troch základných, nosných princípoch: súdržnosť, adaptabilita a komunikácia. Súdržnosť súvisí s rodinnou intimitou, blízkosťou, spolupatričnosťou. Pri zdravej spolupatričnosti vo funkčných rodinách je kladený dôraz aj na primeranú samostatnosť a nezávislosť jej členov. Adaptabilita sa dotýka schopnosti rodiny prispôbovať sa premenlivým požiadavkám a nárokom života. Flexibilnejšia rodina dokáže ľahšie zmeniť svoje fungovanie v závislosti od situácie. Rodinná komunikácia ako tretí nosný princíp je kľúčový proces pri vytváraní celkovej rodinnej atmosféry, pri riešení konfliktov a plánovania zmien. Priamu a otvorenú komunikáciu považujeme za ochranný činiteľ v rodinnom spoľutí, zatiaľ čo nejasná, či narušená komunikácia má negatívne pôsobenie a spôsobuje negatívne riziko a stres. Každá rodina tvorí unikátny systém, ktorého formy a štýly rodinného spoľutia sú v súčasnej dobe meniace a premenlivé. Jasná a flexibilná štruktúra rodiny, zhodné, či zlučiteľné postoje a hodnotová orientácia, intimita vyvažovaná osobnou autonómiou, adekvátne reagovanie na požiadavky v jednotlivých fázach života a funkčná komunikácia tvoria atribúty zdravej funkčnej rodiny, ktoré síce nezaručia absenciu problémov, ale sú účinným spôsobom ako ich zvládnuť.⁸ Zlyhanie rodiny v jej základoch a pilieroch predstavuje pre spoločnosť nebezpečenstvo. Nesprávne pochopenie kontextu rodiny, jej funkcií, nezodpovedného prístupu, či zlyhanie rolí rodičov so sebou prináša priestor pre rozvoj sociálno-patologických javov v jej prostredí.

Rodina ako zdroj vzniku a rozvoja sociálno-patologických javov

Rodina a rodinné vzťahy sú prostriedkom kontinuity od minulosti, cez súčasnosť do budúcnosti, zabezpečujúce medzigeneračné prepojenie a optimálne fungovanie, vytvára nenahraditeľné prostredie pre všetkých členov, hlavne pre deti. Dieťa po narodení je bezbranné a nie je schopné prežiť samo, preto potrebuje fungujúcu rodinu ako ideálnu skupinu zabezpečujúcu jeho prežitie.⁹ Prvým modelom ľudského spoľutia je rodina. V nej sa

⁵ Porov. GABURA, J.: Teória rodiny a proces práce s rodinou. Bratislava : IRIS, 2012. s. 25.

⁶ Porov. KUFOVÁ, J.: Rodinné zázemie v živote človeka. <https://vssvalzbety.sk/userfiles/Salezianum/smernice%20a%20dokumenty/Socialnapatologiarodiny.pdf> (20.3.2021).

⁷ Porov. SOBOTKOVÁ, I.: Psychológia rodiny. Praha : Portál, 2012. s. 41.

⁸ Porov. SOBOTKOVÁ, I.: Psychológia rodiny. Praha : Portál, 2012. s. 73.

⁹ Porov. FISCHER, S. – ŠKODA, J.: Sociální patologie. Analýza příčin a možnosti ovlivňování závažných sociálně patologických jevů. Praha : Grada, 2009. s. 140.

dieťa vyvíja a zároveň sa formuje jeho životná cesta. V nej dieťa nachádza oporu a zároveň sa učí budovať si vlastnú individuálnu odlišnosť. Prioritou v každej rodine má byť správna výchova dieťaťa, ktorá tvorí základ pre nadobúdanie mravných ľudských hodnôt pre ďalší rozvoj osobnosti dieťaťa. Vytvoriť blízke rodinné vzťahy medzi členmi rodiny je dlhodobá záležitosť pozostávajúca zo sústavných investícií na rôznych úrovniach. Zabezpečiť zdravé a naplňujúce prostredie v rodine formujúce nové životy si vyžaduje plánovanie, predvídavosť a tvrdú prácu.¹⁰ Spolupráca, vzájomné pochopenie a ochota rodičov vychádzať si navzájom v ústrety je pre dieťa zárukou, že sa môže spoľahnúť na oporu rodiny a domova. Rodina je považovaná za najdôležitejšiu sociálnu skupinu, v ktorej človek žije. Uspokojujú sa v nej jeho fyzické, psychické a sociálne potreby.¹¹ Rodina poskytuje zázemie potrebné k sebarealizácii, je zdrojom skúsenosti a vzorcov chovania, ktoré nemôže získať v inom prostredí. Každá rodina je prameňom špecifického systému hodnôt a ich preferencií a tie pôsobia na správanie členov rodiny v interakcii so spoločenským okolím. V niektorých prípadoch sa však rodina môže stať záťažou sama pre seba. V istých situáciách a životných okolnostiach môže tvoriť prameň vzniku a rozvoja rôznych psychických problémov a následných sociálno-patologických javov. Môže dôjsť k vážnemu narušeniu psychosociálneho vývoja a fungovania všetkých jej členov, najmä detí. Škála javov, ktoré môžu deštruktívne pôsobiť na prostredie rodiny a zároveň v nej vytvoriť ohnisko patológie je veľmi veľká.¹² K najzávažnejším patrí nasledujúce problémy:

- Problém dysfunkcie rodiny najmä ak je spojený s psychickou depriváciou.
- Problém anomálnych osobností rodičov, kedy rodičia nemôžu, nevedia, či dokonca nechcú z rôznych dôvodov správne sa starať o dieťa, kedy sa sami rodičia dopúšťajú asociálneho a antisociálneho správania.
- Problém úplnosti rodiny, náhradných rodičov, náhradnej výchovy až výchove ústavnej.
- Problematika týraného, zneužívaného a zanedbávaného dieťaťa.¹³

Uvedené problémy môžeme súhrne označiť ako poruchy rodičovskej role. Ďalej môžeme konštatovať, že podiel pri vzniku sociálno-patologických javov objavujúcich sa v rodinnom prostredí ovplyvňuje aj nefunkčnosť rodiny, či strata prokreativnosti rodiny. Pomerne často

dochádza ku nefunkčnosti rodiny a následne jej rozpadu práve v súvislosti s deviačným patologickým správaním.¹⁴

Poruchy v funkciách rodinného prostredia a vo výchove

Poznáme celú radu činiteľov, ktoré ovplyvňujú funkcie rodiny a správne fungovanie rodičovskej role. Vo všeobecnosti môžeme tieto činitele charakterizovať ako dôvody, pre ktoré rodičia nie sú schopní alebo nechcú vykonávať to, čo je nevyhnutné pre zdravý vývoj dieťaťa. Tieto poruchy sa označujú ako poruchy rodičovstva.

Rodina je v spoločnosti chápaná ako inštitúcia, ktorá si musí plniť aj svoje funkcie biologické, ekonomické, sociálne a psychologické. V prípade, že rodina nie je schopná plniť niektoré z uvedených funkcií, môže sa stať, že sa pre svojich členov stane zdrojom pre vznik sociálno-patologických javov. Za týchto okolností môžeme hovoriť o afunkčnej, či dysfunkčnej rodine, ktorá nie je schopná zabezpečiť pri daných podmienkach normálny vývoj dieťaťa a plniť podmienky spoločnosti na jeho výchovu. V dysfunkčnej rodine sú spravidla napäté vzťahy medzi partnermi, na základe ktorých sa narušuje rodinná klíma, rodinná súdržnosť, bez ktorej je normálna výchova dieťaťa problematická. V rámci tejto situácie dochádza až k psychickej traume u jedincov, ktorí sú menej odolní voči týmto napätým vzťahom.¹⁵

Dunovský spracoval pre potreby praxe diagnostický prostriedok hodnotiaci funkčnosť rodiny sledovaného dieťaťa. Hovoríme o tzv. Dotazníku funkčnosti rodiny, ktorý sa opiera o hodnotenie ôsmich diagnostických kritérií: zloženie rodiny, stabilita rodiny, sociálna a ekonomická situácia, osobnosť rodičov, osobnosť súrodencov, osobnosť dieťa, záujem o dieťa, starostlivosť o dieťa.

Na základe týchto posudzovaných podmienok boli autorom popísané štyri typy rodín:

Funkčná rodina: je rodina, v ktorej je zabezpečený prospech, zdravý a dobrý vývoj dieťaťa.

Problémová rodina: je rodina, v ktorej sa vyskytujú vážnejšie poruchy niektorých alebo všetkých funkcií. Tie však neohrozujú rodinný systém, či vývoj dieťa do takej miery, ktorá nie je znepokojujúca. Rodina je schopná tieto problémy zvládnuť vlastnými silami alebo je postačujúci jednorazový, poprípade krátkodobý proces pomoci od iných. Tieto rodiny predstavujú pre pracovníkov orgánu sociálnej právnej ochrany detí potrebu zvýšenia pozornosti a sledovania.

Dysfunkčná rodina: je rodina, kde sa vyskytujú vážne poruchy niektorých alebo všetkých funkcií. Tie však bez-

¹⁰ Porov. HAMAROVÁ, J. - HOLKOVIČ, Ľ.: *Výchova v rodine*. Bratislava : Smena, 1986. s. 47.

¹¹ Porov. PRCHAL, J.: *Vychováváme děti*. Praha : Štátní pedagogické nakladatelství, 1988. s. 60.

¹² Porov. FISCHER, S. - ŠKODA, J.: *Sociální patologie*. Závažné sociální patologické jevy, příčiny, prevence, možnosti řešení. Praha : Grada, 2014. s. 156.

¹³ Porov. LANGMEIER, J. - MATĚJČEK, Z.: *Psychická deprivace v dětství*. Praha : Avicenum, 1974. s. 68.

¹⁴ Porov. FISCHER, S. - ŠKODA, J.: *Sociální patologie*. Analýza příčin a možnosti ovlivňování závažných sociálně patologických jevů. Praha : Grada, 2009. s. 141.

¹⁵ Porov. DUNOVSKÝ, J. a kol.: *Sociální pediatrie*. Praha : Grada, 1999. s. 76.

prostredne ohrozujú alebo poškodzujú rodinu ako celok, ale hlavne vývoj a prospech dieťaťa. Tieto poruchy už rodina nie je schopná zvládnuť sama, preto je potrebné realizovať radu opatrení z okolia. Hlavným článkom, na ktorý treba sústrediť pozornosť je dieťa a podniknúť opatrenia zabezpečujúce jeho ďalší zdravý vývin.

Afunkčná rodina: je rodina, kde poruchy sú v takom rozmere, že rodina prestáva plniť svoju základnú úlohu a dieťať závažne poškodzuje alebo dokonca ohrozuje jeho samotnú existenciu. Sanácia takej rodiny je bezpredmetná a zbytočná. Jediným riešením, ktoré je pre dieťa prospešné je ho z takejto rodiny vziať a umiestiť v náhradnej rodine alebo starostlivosti.¹⁶

Narušené vzťahy v rodinách medzi rodičmi bývajú často sprevádzané častými hádkami prameňmi zo zlej komunikácie, nerešpektovania jeden druhého, vytratenia sa súdržnosti, ktoré napokon končia rozvodom. Rozvod rodičov býva v duševnom dozrievaní dieťaťa závažným patogénnym faktorom. Ten sa najviac uplatňuje v období adolescencie. Dochádza k rozpadu dôverne známeho prostredia bezpečia a istoty práve v období jeho vývoja, kedy túto istotu nadmernej potrebuje. Jediniec v tomto veku sa nedokáže ešte plne zorientovať a preto dochádza ku vzniku pocitu krivdy a rozčarovania, ktoré sa následne premietajú do utvárania jeho životných hodnôt. Deti z dysfunkčných rodín sa preto veľmi často stretávajú s pocitom psychickej deprivácie, ktorú vyvoláva dlhodobé neuspokojenie citových potrieb. U týchto detí sa potom zvyknú objavovať psychické zvláštnosti, niekedy až poruchy negatívne ovplyvňujúce ich postupné zaradzovanie do spoločnosti. Rodičia im nevenujú dostatok pozornosti a starostlivosti, čo sa neskôr odrazí na ich živote v dospelosti. Pri riešení vážnejších životných situáciách tieto deti pomerne často zlyhávajú a mnohí sa v dôsledku toho obracajú k alkoholu, drogám, ale aj vážnejším sociálno-patologickým formám správania.¹⁷

Sociálno-patologické javy v rodine

Medzi najčastejšie sociálno-patologické javy v súčasných rodinách môžeme zaradiť rozvody a rozpady rodín a častokrát s tým spojený alkohol a násilie.

Rozvod a rozpad rodiny

V súčasnosti rozvod manželstvá a rozpad rodiny považujeme za najneprijemnejšie obdobie a to nie len pre účastníkov rozvodu, ale aj pre celú širšiu rodinu. Rozvod má svoje sociálne, etické, právne, emočné a veľmi dôležité psychologické aspekty. Nie je ojedinelým javom, práve naopak, počet rozvádžajúcich sa rodín neustále na-

rastá a jeho úroveň je vysoká. Je to obdobie plné stresu a frustrácie dôležitých ľudských potrieb, ktorými sú jeho účastníci ovplyvňovaní počas celého ich nasledujúceho života.¹⁸ Rozvod má zvyčajne rozporné charakteristiky, pretože môže byť považovaný za určité základné spoločenské sanačné opatrenie, ktoré má zmeniť nesúlad a ťažký konflikt medzi manželmi má ukončiť problematické spolunažívanie a umožniť ďalšie životné perspektívy. Tieto základné predpoklady, pre ktoré je rozvod všeobecne akceptovaný sa však nie vždy naplnia a očakávané pozitívne zmeny sa neobjavia, ale naopak dochádza k ďalšej frustrácii, stresu a konfliktu aj v dobe po rozvode.¹⁹

Z teoretického hľadiska hovoríme o troch štádiách rozpadu rodín:

Manželský nesúlad- vzniká z viac či menej podstatných rozporov, v ktorých sa preukazuje znížená schopnosť partnerov nájsť vhodné kompromisy a kolízie riešiť. Tento manželský nesúlad býva v rodinách pomerne bežný a môže prejsť až do manželského rozvratu.

Manželský rozvrat- v tomto štádiu ide o hlbšie postihnutie základných rodinných funkcií. Rodinný rozvrat môže byť akútny alebo dlhodobý v niektorých so svojich fáz môže prejsť až do rozvodu.

Rozvod- je právne ukončenie manželského zväzku dvoch jedincov a krajným riešením v procese rozvratu manželstva.²⁰

Rozvod môžeme zaradiť medzi najstresujúcejšie a najzaťažujúcejšie situácie v živote každého človeka, ktorý vo väčšej alebo menšej miere zanecháva následky na deťoch, ale aj samotných dospelých v psychologickú, ale aj biologickú rovň. Následky môžu pretrvávajú počas celého života a ovplyvňovať budúcnosť postihnutých jedincov. Rozvod v sebe zahŕňa aspekty z hľadiska sociálneho, právneho, emočného, etického a v neposlednom rade psychologického. Neustále konflikty a rozvrat manželstva majú negatívny dopad v prvom rade na dieťa. Stres, nervozita a náladovosť rodičov sa zakaždým prenáša na dieťa, v ktorom sa prebúdajú pocity menejcennosti, neistoty, nedôvery. Rozvrátené rodinné prostredie plné konfliktov môže u dieťaťa vyvolať aj neurotické ochorenia. Príčinu rozvodu rodičov dieťa hľadá v sebe, obviňuje samo seba. Následky rozvodu sú fatálne a ničia všetky základné funkcie rodiny. Takáto rodina môže byť pre všetkých jej príslušníkov zdrojom frustrácií vzhľadom k súčasným sociálno-ekonomickým podmienkam. Ide hlavne o absenciu finančných prostriedkov na životné

¹⁶ Porov. DUNOVSKÝ, J. – DYTRYCH, Z. – MATĚJČEK, Z. a kol. *Týrané, zneužívané a zanedbávané dieťa*. Praha : Grada, 1995. s. 106.

¹⁷ Porov. FISCHER, S. – ŠKODA, J.: *Sociální patologie. Závažné sociální patologické jevy, příčiny, prevence, možnosti řešení*. Praha : Grada, 2014, s. 159.

¹⁸ Porov. MATĚJČEK, Z. – DYTRYCH, Z.: *Krizové situace v rodině očima dítěte*. Praha : Grada Publishing, 2002. s. 39.

¹⁹ Porov. ŠPAŇHELOVÁ, I.: *Dítě a rozvod rodičů*. Praha : Grada Publishing, 2010. s. 82.

²⁰ Porov. MATĚJČEK, Z. – DYTRYCH, Z.: *Krizové situace v rodině očima dítěte*. Praha : Grada Publishing, 2002. s. 39.

potreby, nezamestnanosť, nezvládnutie edukácie jedným rodičom a podobne.²¹

Alkohol a drogy

Všeobecne známou pravdu je, že alkohol sa považuje za najužívanejšiu legálnu drogu vo svete. Nadmerné užívanie alkoholu predstavuje veľkú hrozbu pre rozvoj návykového správania ako istého druhu sociálnej patológie s účinkami, ktoré škodia nie len jedincovi, ktorý alkohol užíva, ale aj rodine a spoločnosti. V spoločnosti je tolerovaný, napriek tomu, že spôsobuje zdravotné a spoločenské ťažkosti. Autori vo viacerých odborných publikáciách za alkoholika označujú osobu, ktorá svojim nadmerným požívaním alkoholu spôsobuje škodu nie len sebe, ale aj svojej rodine a spoločnosti. Závislosť u takého človeka vzniká vtedy, ak nadmerným užívaním alkoholu presahuje mieru, ktorú toleruje jeho blízke okolie a taktiež spoločnosť a spotreba alkoholu je na tak vysokej úrovni, že poškodzuje jeho zdravie, rodinné a spoločenské vzťahy.²²

Dopad negatívnych dôsledkov alkoholu sa v rodine prejavuje v rôznych formách akým je aj násilie, či samovražedné sklony a taktiež aj časté dopravné nehody rodinného člena v dôsledku alkoholizmu. Ak ani jedna z týchto ťažkostí v rodine nie je, stále tu existuje jeden aktuálny dôsledok užívania alkoholu, ktorým je rodič závislý na alkohole nevenujúci sa naplno formovaniu rodiny a jej rastu. Rodinný člen závislý na alkohole narúša spolunažívanie a aj život ostatných členov rodiny. Emocionálna a ochranná funkcia rodiny vykazuje stránky ohrozenia a to najmä nedostatočným prejavovaním lásky, bezpečia, istoty. Vo výchovnej funkcii sa prejavuje deficit citovej lásky.²³

Ak je závislý otec, ktorý sa už po stáročia berie ako hlava a hlavný živiteľ rodiny trpí rodina nie len psychický, ale aj finančne a materiálne. V správaní otca rozlišujeme dve situácie, a to správanie pod vplyvom alkoholu a správanie v čase triezvosti. Členovia rodiny, ktorí žijú s alkoholikom to majú o to ťažšie ak je v stave intoxikácie agresívny a násilný. Vieme, že pri agresívnych útokoch alkoholika hrozí príbuzným nie len psychická, ale aj fyzická ujma na zdraví, dokonca je tu stále prítomné aj riziko usmrtenia. Sú prípady kedy síce členovia rodiny nemusia znášať násilie v rodine, ale napriek tomu sú vystavení stresovým situáciám vyplývajúcim zo stavu intoxikácie a kolísavej nálady. V čase triezvosti prichádzajú prázdne sľuby, ktoré aj tak nie sú splnené. Rodina je zraňovaná klamstvami, vyhýbaním, popieraním a resocializačným tendenciám alkoholika. Matka začína preberať úlohu otca. Z

dôvodu finančných problémov má niekoľko zamestnaní, aby užívala rodinu. Jej vyťaženosť, chronická únava a vyčerpanosť sa odzrkadlí na jej správaní a správaní k deťom, čo má negatívny dopad a môže smerovať k rozvoju ďalších porúch. Pozrime sa aj na problém alkoholu, ktorý majú matky. Matka je braná a chápaná v spoločnosti ako udržiavateľka rodinného krbu. Zabezpečuje starostlivosť o deti a celú domácnosť. Ak je alkoholičkou matka trpí rodina v tejto sfére. V pokročilejšom štádiu matky alkoholičky zanedbávajú deti nie len po psychickej, ale aj fyzickej stránke. Najhorším prípad pre rodinu predstavuje to ak pijú obaja rodičia. Ide tu o patologickú situáciu, ktorá paradoxne drží partnerov po kope, než v asymetrických pároch, kde pije len jeden z rodičov. Abúzus alkoholu u oboch partnerov má katastrofálny dopad na deti. Okrem rizika postihnutia fetálnym alkoholovým syndrómom a rôznymi vrodenými chybami, sú veľmi zraniteľné ako už bolo spomenuté fyzický aj psychický. Atmosféra v rodine je emocionálne nestabilná, plná agresivity, rodičia výchovne zlyhávajú. Deti vyrastajúce v rodinách alkoholikov majú v dospelosti psychické a sociálne problémy. Kruh alkoholizmu sa zvyčajne opakuje a to v tom, že z mužov sa stávajú alkoholici a ženy si častejšie než je priemer nájdu opäť závislých partnerov.²⁴

S problematikou alkoholu je úzko prepojená aj problematika drog. Pretože ak rodičia neposkytujú správnu starostlivosť a oporu dieťaťu začína hľadať útočisko inou formou. Jednou z týchto foriem predstavuje aj prostredie drog, v ktorom časte trávenie času môže prerásť až do závislosti, ktorá má podobou sociálno-patologického javu. Odborná terminológia o drogách hovorí ako o omamných a psychoaktívnych látkach. Psychoaktívne látky sú prírodné alebo syntetické látky, ktoré spôsobujú prechodné subjektívne príjemné zmeny v prežívaní života a ktoré sú schopné vyvolať závislosť. Závislosť je choroba s výraznými zdravotnými a sociálnymi dôsledkami prejavujúcich sa v rôznych oblastiach života človeka. Spočiatku sa prejavuje zmenami v správaní, prežívaní a v každodenných činnostiach. Deti sa stavajú závislé na drogách a k tejto závislosti sa pridružujú ďalšie odchýlky v správaní, ktoré sa prejavujú najmä prudkým poklesom záujmu o školu alebo prácu zužovaním okruhu záujmov, nevysvetliteľnými výbuchmi hnevu, výkyvmi nálad, strachom do jedla, náladovosťou, nedostatkom peňazí, drobnými krádežami, čo súvisí s konfliktami so zákonom a políciou.

Rodina zohráva hlavnú úlohu i pri formovaní osobnosti mladého človeka. V prípade ak nedochádza k správnej výchove alebo výchove v harmonických podmienkach

²¹ Porov. MATOUŠEK, O. a kol.: *Děti a rodiče v rozvodu*. Praha : Portál, 2015. s. 61.

²² Porov. KREDÁTUS, J.: Rodina ako systém a rodina ako klient, pacient. Ako jej pomôcť?. In: *Alkohol, drogy, závislosti- čo s nimi?* Prešov : PU v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008. s. 13.

²³ Porov. BALLY, D. – FABIÁN, A.: *Dôsledky alkoholu na život rodiny*. file:///C:/Users/Janka/Desktop/Bally_Fabian.pdf (23.3.2021).

²⁴ Porov. KREDÁTUS, J.: Rodina ako systém a rodina ako klient, pacient. Ako jej pomôcť?. In: *Alkohol, drogy, závislosti- čo s nimi?* Prešov : PU v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008. s. 16.

nachádza dieťa útočisko už vo vyššie spomínaných skutočnostiach.²⁵

Násilie v rodine

Ak hovoríme o násilí v rodine máme na mysli všetky rozmanité formy domáceho násilia, s ktorými sa stretávame uprostred rodiny a ktoré je výsledkom rodinnej interakcie. Násilie sa môže týkať všetkých jej členov a to rovnako detí ako aj niektorého z rodičov. Niekedy sa obeťou domáceho násilia stáva jediný člen rodiny, inokedy ide o skupiny a nezriedka sú obeťou aj celé rodiny okrem agresora. V skutočnosti sa najviac násilia pácha doma, medzi príslušníkmi rodiny. Vo všeobecnosti násilie, ktoré je páchané na členoch žijúcich v rodinách a spôsoby akým je realizované môžeme hovoriť o formách fyzického, psychického a sexuálneho násilia. Každá z týchto foriem je komplexom problémov, s ktorými sa stretávame, pričom sa v rámci danej formy dajú rozlíšiť aj špecifické prejavy viazané na jednotlivých členov v rodine. K najvýznamnejším a najdiskutovanejším formám domáceho násilia patrí tzv. syndróm CAN- syndróm týraného, zneužívaného a zanedbávaného dieťaťa, o ktorom budeme hovoriť neskôr. Výskyt domáceho násilia má dve hlavné príčiny. Prvou je intenzita emócií a blízky vzťah členov rodiny, v ktorom sa často mieša láska s nenávisťou. Ľudia sú citlivejší na vystupovanie svojich rodinných príslušníkov ako na správanie sa cudzích ľudí. Druhou príčinou je istá miera tolerancie spoločnosti voči násiliu v rodine. Napríklad ak dá rodič dieťaťu facku, väčšinou sa to za násilie ani nepovažuje. Násilie v domácnostiach je špecifické v tom, že k nemu dochádza vždy v intímnych vzťahoch medzi najbližšími osobami a má hlboký dopad na celú rodinu. Ide o násilie, ktorého cieľom je ovládať alebo utláčať inú bytosť, a to ponižovaním a vyvolávaním strachu - slovným, fyzickým a citovým týraním. Domáce násilie netvorí len jedna bitka, či jeden príležitostný incident. Ide o opakovanú viktimizáciu, t.j. dlhodobu trvajúce násilie a týranie. Obeť je vystavovaná násiliu zas a znova, pretože medzi ňou a páchatelom je blízky vzťah.²⁶

Syndróm týraného, zneužívaného a zanedbávaného dieťaťa

Syndróm týraného, zneužívaného a zanedbávaného dieťaťa je v anglosaskej literatúre označený ako syndróm CAN (Child Abuse and Neglect), čo predstavuje súbor nepriaznivých príznakov v najrôznejších oblastiach stavu a vývoja dieťaťa a jeho postavenia v spoločnosti. Zoskupenie týchto nepriaznivých príznakov je dôsledkom prevažne úmyselného ubližovania dieťaťu. Posúdenie,

či diagnostika syndrómu CAN u dieťaťa je vzhľadom k vnútornej zložitosti, či časovej a priestorovej premenlivosti tohto javu veľmi zložitá. Jednotlivé konkrétne formy jednania a správania, ktoré tvoria podstatu syndrómu CAN, sú značne variabilné. Spoločné však majú to, že sú v spoločnosti neakceptovateľné a považované za neprijateľné. Keďže je tento jav mnohotvárný, podmieňuje ho celá škála faktorov a právom sa nazýva syndrómom. Príznaky sú veľmi rozmanité, majú svoj časový rozmer smerujúci aj do minulosti, no hlavne do budúcnosti.²⁷

Telesné týranie je spôsobené bitím, kopaním, škrtením, popálením, a niekedy vedú k najrôznejším poraneniam, až k smrti dieťaťa. Postupne sa k nemu pridružuje psychické a emocionálne týranie, vedúce k nadmernému strachu dieťaťa, jeho ponižovaniu, či nadávaniu mu. K špecifickému psychickému týraniu patrí aj súboj rodičov o dieťa pri rozvodovom a porozvodovom spore, kde sa dieťa stáva nástrojom vzájomnej nenávisťi rodičov. Vedomé ubližovanie dieťaťu v rodine môžeme označiť ako poruchu, ktorá sa prejavuje v situáciách, kedy rodičia majú k deťom nepriateľský vzťah, pre ktorý je príznačné násilie i používanie najrôznejších škodlivých praktík, vrátane sexuálneho zneužitia.²⁸

Sexuálne zneužitie dieťaťa sa chápe ako akt, ktorý vykoná dospelý človek na dieťati s použitím telesného, ale aj psychického násilia. Zneužije svoju moc, nevedomosť, dôveru, či závislosť dieťaťa na uspokojenie svojich sexuálnych potrieb. Za sexuálne zneužívanie sa považuje konanie dospelého, ktorým sa sexuálne uspokojuje dieťaťom alebo dieťa zneužíva v oblasti pornografie, či prostitúcie. Psychické vydieranie, manipulácia, zastrašovanie, vyhrážanie, či prisľúbenie odmeny alebo trestu tvoria jeho zdroje ako si zaručiť mlčanlivosť dieťaťa. Dieťa je natoľko dezorientované, že o svojom trápení mlčí. Rozoznávame dve základné formy sexuálneho zneužívania, a to dotykovú a bezdotykovú.²⁹ Obsahom bezdotykového zneužitia je skúsenosť s exhibicionistami a také sexuálne aktivity, pri ktorých nedochádza k žiadnemu kontaktu. Dotykové zneužitie je forma, pri ktorej dochádza ku pohlavnému styku, vrátane hľadania genitálií. Dôležité je tiež spomenúť aj komerčné a nekomerčné sexuálne zneužívanie. Komerčné môžeme definovať ako organizovanú aktivitu, kde svoju rolu hrá ponuka, objednávka a odmena za uspokojenie zákazníka. Jedným z článkov organizovania komerčného sexuálneho zneužívania býva často aj samotná rodina. K tejto forme najčastejšie patrí detská prostitúcia, či detská pornografia. Táto forma poruchy rodiny patrí do spomínaného syndrómu, ale vysky-

²⁷ Porov. ŠPECIÁNOVÁ, Š.: *Ochrana týraného a zneužívaného dieťaťa*. Praha : Linde, 2003. s. 27.

²⁸ Porov. DUNOVSKÝ, J. a kol.: *Sociální pediatrie*. Praha : Grada Publishing, 1999. s. 235-236.

²⁹ Porov. VANÍČKOVÁ, E. a kol.: *Sexuální násilí na dětech*. Praha : Portál, 1999. s. 79.

²⁵ Porov. PAVÚK, A.: *Človek a drogy*. Prešov : PU v Prešove, Fakulta humanitných a prírodných vied, 2001. s. 37.

²⁶ Porov. VLČKOVÁ, M.: *Týrané dieťa*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2001. s. 25.

tuje sa aj mimo rodiny v širšom spoločenskom prostredí. Stále výraznejšou súčasťou psychického, ale aj fyzického týrania je šikana, ktorá sa objavuje v spoľčenstve detí, a taktiež rodiny, so všetkými závažnými dôsledkami odrážajúcimi sa v živote ohrozeného dieťaťa. Telesné týranie je úzko spojené s psychickým týraním a ubližovaním dieťaťa, prejavujúce sa aj nevhodnou starostlivosťou rodičov, zanedbávaním a neuspokojením jeho základných potrieb. Zahŕňa aktívne formy ubližovania až zabíjania dieťaťa, ale aj pasívne formy prejavujúce sa nedostatočnou starostlivosťou a výchovou dieťaťa v oblasti telesnej, duševnej i sociálnej, a v neposlednom rade aj sexuálne zneužívanie dieťaťa.³⁰

Zatriedenie jednotlivých foriem násillia považujeme za dôležité, nakoľko umožňuje na jednej strane hlbšiu analýzu a poznanie, a na druhej strane pomáha lepšie pochopiť problém týrania dieťaťa v jeho celku. Telesné týrané dieťa netrpí len fyzicky, ale aj psychicky a emocionálne. To znamená, že fyzické týranie je úzko späté s duševným a citovým týraním. Aktívna forma týrania sa prejavuje ponižovaním, nadávkami, výsmechom, či zosmiešňovaním dieťaťa. Môžeme tu zaradiť aj naháňanie strachu až do panickej hrôzy dieťaťa, prejavujúce sa v ťažkých duševných traumách alebo až smerovanie k suicidálnemu pokusu. V pasívnej forme ide o nedostatočnú stimuláciu, zanedbávanie základných duševných potrieb aj potrieb citových. Zanedbávanie základných potrieb dieťaťa sa vyskytuje najčastejšie v dysfunkčných rodinách. Dieťa vyrastajúce v takomto prostredí potrebuje dlhodobú pomoc a urýchlené riešenie.³¹

Syndróm CAN a jeho formy predstavujú jeden z najväznejších problémov v starostlivosti o dieťa súčasnej doby, ktorý sa podieľa značnou mierou na sociálno-patologických javov vyskytujúcich sa v rodinách. Syndróm zanedbávania dieťaťa smeruje svojím spôsobom aj k poznatkom o tzv. sekundárnej viktimizácii, čo je druhotné poškodzovanie dieťaťa následným nadbytočným, či násilným vyšetrovaním pre syndróm CAN alebo i nepriemeranými terapeutickými, či rehabilitačnými opatreniami, ktoré tvorí tzv. systémové týranie. Pri syndróme CAN sa môžeme stretnúť aj s jeho zvláštnymi formami, prejavujúcimi sa rôznymi spôsobmi.³² Medzi tieto zvláštne formy patrí:

- Münchhausenov syndróm v zastúpení, čo predstavuje, že rodičia si vymýšľajú u detí najrôznejšie príznaky ochorenia smerujúce až k poškodeniu dieťaťa.

- Systémové týranie a zneužívanie sa prejavuje vo forme, ktorá je spôsobená systémom, ktorý bol založený

na pomoc a ochranu detí v rámci odobratia od rodiny, časté striedanie detí, opakované výsluchy a podobne.

- Organizované týranie a zneužívanie sa prejavuje v zneužívaní mnohými páchatelmi prostredníctvom organizovaných sexuálnych sietí prostitúcie, pornografie a sexturizmu.

- Rituálne týranie a zneužívanie - ide o týranie spojené s ubližovaním a zneužívaním detí s náboženským, magickým alebo nadprirodzeným kontextom.³³

Rizikové faktory a sociálne dôsledky patologického pôsobenia rodiny

Primárnym prostredím pre človeka a jeho nasledujúce fungovanie ako už bolo spomenuté predstavuje rodina. V rámci jej klímy sa človek socializuje a pripravuje na svoj ďalší život v dospelosti. Napriek neustálej apelácii a dôrazu kladeného na optimálne zdravo fungujúcu rodinu sa môžu v jej prostredí objaviť rizikové faktory vyvolávajúce sociálno-patologické javy. V niektorých prípadoch sa rodina a rodinné prostredie môže stať zdrojom vzniku a rozvojom rôznych psychických problémov a následných sociálno-patologických javov. Môže dôjsť k vážnemu narušeniu psychosociálneho vývoja a fungovania všetkých jej členov, osobitne detí. Ak rodina neplní niektoré zo svojich funkcií alebo rodičia nie sú schopní, či nechcú z rôznych dôvodov sa o svoje dieťa starať. Riziko môže nastať zo strany rodiča, ale aj dieťaťa.

Rizikovní rodičia sú jedinci, ktorí nemajú pre rodičovskú rolu dostačujúce kompetencie, nie sú schopní alebo nemôžu túto rolu plniť z rôznych dôvodov. Chýba im dostatočná motivácia na výchovu dieťaťa a plnenie rodičovskej role. Ďalej sú to rodičia, ktorí majú sklon reagovať násilím a majú nižšiu schopnosť sa ovládať. Majú rôzne psychické a behaviorálne poruchy ako poruchy osobnosti, či psychózy a patria tu aj rodičia, ktorí netúžia mať deti. Ale aj rizikovní rodičia s odlišnou sexuálnou preferenciou, morálne narušení, sexuálne nezrelí a taktiež s nízkou mierou kontroly, ktorí nezvládajú svoje pudy.

Rizikové deti sú charakteristické pasívnosťou, nevýraznosťou, nenápadnosťou, majú zväčša nižšiu mieru schopnosti zaujať rodičov. Taktiež deti, ktoré sú somatické a psychické znevýhodnené. Nesplňujú očakávania a neuspokojujú potreby rodičov. Deti, ktoré rodičov zatážujú, či dráždia.

Jedným z dôsledkov sociálno-patologických javov v rodinách je psychická deprivácia, ktorá je chápaná ako vážne narušenie duševného vývoja a môže sa prejaviť v celej štruktúre osobnosti. V mnohých prípadoch môže prejav psychickej deprivácie budiť dojem závažnej duševnej poruchy alebo aj inej choroby. U detí sa odzrkadľuje v kognitívnych procesoch, v oblasti emocionality, či

³⁰ Porov. KARKOŠKOVÁ, S.: *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*. Veľký Šariš : ASCEND, 2014. s. 23.

³¹ Porov. VLČKOVÁ, M.: *Týrané dieťa*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2001. s. 29.

³² Porov. OLÁH, M.: *Sociálnoprávna ochrana detí*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2005. s. 18-19.

³³ Porov. SEJČOVÁ, Ľ.: *Dieťa ako obeť násillia*. Bratislava : ALBUM, 2010. s. 82-83.

sebahodceňovania. Deti bývajú nesústredené, emocionálne labilné, ťažko sa orientujú v medziľudských vzťahoch. V dospelosti môžu mať problémy v sebarealizácii. Často títo jedinci bývajú nezamestnaní, nezvládajú rodičovské role, často nie sú schopní uspokojovať potreby svojich detí a vystavujú ich taktiež psychickej deprivácii. Deti preberajú vzorce správania od svojich rodičov, čo sa odzrkadľuje v ich správaní na ich vlastných deťoch. V rámci dôsledkov patologického javu realizovaného v sexuálnom zneužívaní sú jedinci traumatizovaní. Ich negatívna skúsenosť s týmto patologickým javom v rodine ich oberá o pocit bezpečia a istoty, vyvoláva v nich strach, pocit straty dôvery v rodine, k blízkym, k svoju okoliu a k ostatným ľuďom. Trpia pocitom bezmocnosti a pri dlhodobej negatívnej skúsenosti zneužívania môže dôjsť aj k duševným a behaviorálnym poruchám. Zanecháva na deťoch silné sociálne stigmy a neschopnosť partnerského spoluzitia. Nehovoriac o tom, že pravdepodobnosť toho, že dieťa, ktoré bolo vystavené sexuálnemu zneužívaniu bude taktiež aktérom sexuálneho zneužívania je pomerne veľká.³⁴ Dieťa, ktoré vyrastá v nezdravom a patogénnom prostredí rodiny musí čeliť problémom adaptácie. Empíria z domu, z rodinnej interakcie a atmosféry, formuje detský pohľad na svet, na základe ktorej si vytvára vlastnú sociálnu konštrukciu reality.³⁵

Možnosti riešenia- prevencia a preventívne programy

V súčasnosti sa prevencia najčastejšie spája s prevenciou v rámci sociálnopatologických javov. Súčasná doba nie len na Slovensku, ale aj v zahraničí je poznačená touto problematikou. Najviac ohrozenou skupinou týmito javmi sú deti na prahu dospievania, pretože okrem hľadania vlastnej identity, majú prirodzene zvýšenú zvedavosť, chcú vyskúšať niečo nové, majú silnú túžbu po neobvyklých zážitkoch a dobrodružstvách, potrebujú prekonať sociálnu plachosť i nesmelosť. Tu sa otvára priestor pre prevenciu a preventívne opatrenia, ktoré je potrebné poskytnúť nie len deťom, ale aj rodinám.³⁶

Terminológia pojmu prevencia sa z pohľadu sociálnej pedagogiky a ďalších príbuzných vedných disciplín aplikuje aj vo vzťahu k sociálno-patologickým javom. Prevencia zameraná na tieto javy vychádza zo sociálnej prevencie. Môžeme ju označiť ako aktivity smerujúce k predchádzaniu nežiaducich javov. Jej predmetom je systém, akým možno problém riešiť v celej kontinuite špecifických a nešpecifických prejavov vrátane individuálnych a spoločenských dimenzií problému. Ďalej pod pojmom preven-

cia rozumieme súbor určitých opatrení zameraných na predchádzanie sociálnopatologickým javom. Negatívne javy objavujúce sa v rodinách úzko spolu súvisia, preto by prevencia mala byť systematická a zameraná na ovplyvňovanie podmienok vzniku týchto javov komplexne. Môžeme hovoriť o celospoločenskej prevencii sociálnej patológie, ktorá predstavuje proces realizácie opatrení celej spoločnosti smerujúcich k eliminácii výskytu a šírenia sociálnej patológie. K najvýznamnejším prostriedkom sociálnej prevencie patrí výchova detí v rodinách, pôsobenie v škole a v mimoškolských aktivitách. Vplyvným prostriedkom v preventívnom pôsobení je aj sociálna politika štátu, ktorá ovplyvňuje systém vzdelávania, zamestnanosť, stabilitu rodiny, fungovanie policajnej aj súdnej správy. V literatúre nachádzame definíciu sociálnej prevencie v tomto znení: „je vytváranie priaznivých spoločenských podmienok v oblasti ekonomickej, sociálnej, výchovno-vzdelávacej, kultúrnej, v oblasti zamestnanosti, podmienok na využitie voľného času, rastu životnej úrovne, duchovného rozvoja, humanizácie, skvalitňovania spôsobu života spoločnosti ako celku, sociálnych skupín ako aj podmienok na socializáciu a sociálnu integráciu každého jedinca.“ Prevenciu rozdeľujeme na tri východiskové body a to na primárnu, sekundárnu a terciárnu prevenciu.³⁷

Všeobecná charakteristika primárnej, sekundárnej a terciárnej prevencie:

a, primárna prevencia- je zameraná na predchádzanie ohrozujúcich situácií v rámci celej populácie, môže ísť o nešpecifické (podporujúce žiaduce formy správania všeobecne), alebo špecifické situácie (zameraná proti konkrétnemu riziku).

b, sekundárna prevencia- je zameraná na rizikové skupiny, ktorá kladie dôraz na negatívne ohrozené javy.

c, terciárna prevencia- je zameraná na jedinca, u ktorého sa už tento negatívny jav prejavil. Snaží sa o nápravu, alebo zmiernenie negatívnych dôsledkov, prípadne zabránenie recidíve nežiaduceho správania.³⁸

Primárna prevencia je zameraná na predchádzanie problémov, k najznámejším metódam primárnej prevencie, ktorá je zameraná na vytváranie najvhodnejších podmienok pre vývoj detí a mládeže ako aj na skvalitnenie ich sociálneho usmernenia. Pri sekundárnej prevencii, je cieľom zabrániť prehlbovaniu už vzniknutých porúch, sociálny pracovník volí predovšetkým i metódy a techniky zamerané na posilňovanie vôľového konania, zvyšovanie emočnej a stresovej odolnosti. Vykonávanie sekundárnej prevencie je v kompetencii psychologických, zdravotníckych, sociálnych a edukačných zariadení, liniek dôvery, či poradní. Terciárnu prevenciu zacielfujeme na

³⁴ Porov. FISCHER, S. – ŠKODA, J.: Sociální patologie. Závažné sociální patologické jevy, příčiny, prevence, možnosti řešení. Praha : Grada, 2014, s. 164.

³⁵ Porov. FUCHSOVÁ, K.: Týrané dieťa. Bratislava : IRIS, 2009. s. 25.

³⁶ Porov. KUNÁK, S.: Vybrané možnosti primárnej prevencie negatívnych vplyvov na deti a mládež. Bratislava : IRIS, 2007. s. 32.

³⁷ Porov. MATOUŠEK, O. – KROFTOVÁ, A.: Mládež a delikvence. Praha : Portál, 1998. s. 260.

³⁸ Porov. FUCHSOVÁ, K.: Týrané dieťa. Bratislava : Vydavateľstvo IRIS, 2009. s. 105.

minimalizáciu následkov alebo pokračovania nežiaducich javov u jedincov, u ktorých sa už sledovaný jav vyskytol. V terciárnej sociálnej prevencii majú najväčší význam individuálne programy, resocializačné metódy a techniky, postpenitenciárna starostlivosť a ďalšie. Využitie týchto techník sa zvyčajne uplatňuje u rodičov, ktorí z vážnych dôvodov nemôžu alebo nechcú riadne plniť svoje rodičovské práva a povinnosti, rodičia svoje práva zneužívajú, alebo závažným spôsobom zanedbávajú plnenie rodičovských povinností.³⁹ Dôležitý je dôraz kladený na prevenciu v rodine.

V minulosti sa sociálno-patologické javy u detí spájali skôr s nižšími vrstvami obyvateľstva s nízkym vzdelaním a príjmami. Aj v súčasnosti platí, že najčastejší výskyt protispoločenského konania je u ľudí s nízkym spoločenským statusom, u ľudí bez alebo so základným vzdelaním, nezamestnaných a tam, kde je veľká chudoba. Preto aby bola prevencia v rodine účinná, musí byť splnených viacero predpokladov, ktoré podmieňujú pozitívnu výchovu. Kľúčovým faktorom v prevencii je rodina v ktorej sú uspokojované biologické, psychologické a sociálne potreby dieťaťa na zodpovedajúcej úrovni. Je všeobecne známe, že rodina je najdôležitejšou inštitúciou, ktorá formuje dieťa od jeho narodenia. Aj keď narastá sociálna kontrola detí prostredníctvom inštitúcií, v ktorých sú vychovávané a vo voľnom čase majú na deti výrazný vplyv médiá, rodina stále zostáva kľúčovou inštitúciou, ktorá naplňa základné potreby dieťaťa a usmerňuje ho. V rodine sú silné emocionálne väzby. Kvalitná a zodpovedná rodinná výchova má priaznivý vplyv na rozvoj osobnosti dieťaťa. Jednou z možností ako v rodine formovať zdravé dieťa,⁴⁰ pripravené na konformný život v spoločnosti a zároveň účinnou prevenciou ako predchádzať sociálno-patologickým javom u detí a mládeže je rozvíjanie ich emočnej inteligencie. Terminológia pojmu emočná inteligencia označuje vlastností, ktoré sú dôležité pre dosiahnutie úspešného cieľa. Sú to: vcítenie sa, vyjadrovanie a chápanie pocitov, ovládanie nálady, nezávislosť, prispôsobivosť, obľúbenosť, schopnosť riešenia problémov v medziľudských vzťahoch, vytrvalosť, priateľskosť, láskavosť, úcta. Rozvíjanie emočnej inteligencie v tomto ponímaní môže byť kľúčom k rozvíjaniu schopností dieťaťa a zvyšovaním jeho sociálneho prispôsobenia sa, na základe, ktorého sa môžeme vyhnúť viacerým konfliktom medzi dieťaťom a sociálnym prostredím.⁴¹ Ďalším prostriedkom, ktorý napomáha zdravému vývoju detí v rodine je optimálna komunikácia medzi jednotlivými členmi, ale aj smerom k spoločnosti. Ak v rodine vládne atmosféra dôvery a

členovia sú naklonení otvorenej a úprimnej komunikácii, celková klíma v rodine je prvkom, ktorý priaznivo vplyva na rozvoj osobnosti dieťaťa.

Nie každá rodina je pre dieťa vhodným výchovným prostredím. Poznáme rodiny dysfunkčné aj afunkčné. Dysfunkčná rodina potrebuje intervenciu zo strany odborníkov, aby mohla fungovať a uspokojovať potreby dieťaťa. Príčiny, prečo niektoré rodiny nedokážu uspokojovať potreby svojich detí sú multifaktorové.⁴²

V súčasnej spoločnosti existuje mnoho trendov, ktoré v konečnom dôsledku majú vplyv na výchovu v rodine. Uponáhľanosť dnešnej doby a prílišný egocentrizmus spôsobuje citový chlad. Rodičia sú príliš zaneprázdnení svojimi pracovnými povinnosťami a ich deti strádnajú, najmä emocionálne. Ďalším negatívnym trendom je vytáženosť matiek, ktoré sa venujú nielen domácnosti, ale aktívne participujú aj na dianí v spoločnosti. Stávajú sa samostatnými a nie sú závislé od mužov ako v predchádzajúcich obdobiach. Taktiež niektorí otcovia venujú energiu mnohým pracovným aktivitám a na rodinu im neostáva čas. Dieťa tak môže ostávať odkázané na seba a môže mať pocit, že musí byť maximálne samostatné, aby uľahčilo život rodičom. V konečnom dôsledku takéto správanie nie je dieťaťu prirodzené a nie je schopné posúdiť nebezpečenstvo predčasnej samostatnosti, tak experimentuje.

Záver

Všetky tieto faktory spôsobujú, že v niektorých rodinách, napriek snahe rodičov, nie je výchova v rodine a celková situácia uspokojivá. V týchto prípadoch je potrebný zásah, ktorého cieľom je hájiť záujmy dieťaťa, vytvoriť mu čo najlepšie podmienky pre rozvoj a zabráneniu vzniku, alebo prehlbovaniu patologickej situácie. Sociálny pracovník v týchto prípadoch volí ako účinný nástroj sanáciu rodiny, ktorá je považovaná za jednu z foriem prevencie nežiaducich javov u detí a mládeže. Jej význam vidíme nielen v primárnej prevencii, ale tiež v sekundárnej a v niektorých prípadoch aj v terciárnej. Sanácia rodiny zahŕňa spektrum programov a intervencií zo strany sociálneho pracovníka. Takáto intervencia by mala pomáhať rodičom posilňovať ich kompetencie vo výchove detí, riešiť náročné situácie týkajúce sa partnera, detí, alebo širšej rodiny. Ak rodič nie je schopný stanoviť dieťaťu hranice a dohliadnuť na dodržiavanie sankcií a neprimerané správanie je vhodná pomoc sociálneho pracovníka. Takáto intervencia od sociálneho pracovníka sa zdá byť prospešná a účinná. Posilňovanie kompetencie rodiny je najlepšou prevenciou voči nežiaducemu správaniu sa dieťaťa. Takto ponímaná pomoc v rodine by nemala byť len jednorazovou záležitosťou, alebo vykonávaná len

³⁹ Porov. KUNÁK, S.: *Vybrané možnosti primárnej prevencie negatívnych vplyvov na deti a mládež*. Bratislava : IRIS, 2007. s. 36.

⁴⁰ Porov. MATOUŠEK, O. – KROFTOVÁ, A.: *Mládež a delikvence*. Praha : Portál, 1998. s. 260.

⁴¹ Porov. LAWRENCE, E. S.: *Emoční inteligence dítěte a její rozvoj*. Praha : Portál, 2007. s. 14.

⁴² Porov. KUNÁK, S.: *Vybrané možnosti primárnej prevencie negatívnych vplyvov na deti a mládež*. Bratislava : IRIS, 2007. s. 38.

formálne. Kladie vysoké nároky na osobnosť a zručnosti sociálneho pracovníka a taktiež predpokladá ochotu rodičov a rodinných príslušníkov spolupracovať.⁴³ Práca s rodičmi by mala byť zameraná na osvetu ako správne vychovávať dieťa, aby sa v budúcnosti predišlo novej inklinácii k niektorým z foriem sociálno-patologických javov. Na Slovensku sa na preventívnej práci s rodinou podieľajú aj Centrá poradensko-psychologických služieb. Ide o inštitúciu v pôsobnosti rezortu Ministerstva práce, sociálnych vecí a rodiny SR, ktorá v danej oblasti pôsobí formou individuálneho a párového poradenstva, poprípade terapie. Venuje sa aj skupinovej práci s rodinami, ktoré sú ohrozené rozpadom, nefunkčnými alebo s výraznými poruchami až patológiou. Práca v týchto centrách je zameraná na osobnostný rast, na ozdravenie rodinného prostredia, kde deti vyrastajú, no najmä na rodičov, aby dokázali naplňať podmienky vytvárania zdravého, láskyplného, bezpečného a podporujúceho prostredia vo vzťahu k deťom, ale aj vo vzájomných vzťahoch ostatných členov rodiny.⁴⁴

Rodina je pilierovým socializačným subjektom. Má bezprostredný vplyv na ďalšie smerovanie a uplatnenie sa detí v spoločnosti. Dieťa je veľmi vnímavé a svojich rodičov považuje za vzory, ich správanie a konanie považuje za správne, a teda je prirodzené, že ich zvykne napodobňovať, či kopírovať. Možno tak očakávať, že dieťa bude prospešné pre spoločnosť v takej miere, ako sú prospešní jeho rodičia. Okrem toho, rodina má veľký vplyv na psychiku dieťaťa. Edukácia dieťaťa vo funkčnej rodine podmieňuje jeho zdravý vývin. Dieťa, ktoré vyrastá v harmonickej rodine, v ktorej nachádza emočnú podporu, kde prejavy lásky, spolupatričnosti, vzájomného zdieľania radosti i starostí sú súčasťou spolunažívania, je vybavené dostatočnou schopnosťou zdieľať každodenný život i v dospelom veku.⁴⁵

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

BALLY, D. – FABIÁN, A.: *Dôsledky alkoholu na život rodiny*. file:///C:/Users/Janka/Desktop/Bally_Fabian.pdf (14.3.2021).

BLÁHA, I. A.: *Sociologie*. Praha : Academia, 1968. 433 s. ISBN 80-86861-45-7.

DUNOVSKÝ, J. – DYTRYCH, Z. – MATĚJČEK, Z. a kol. *Týrané, zneužívané a zanedbávané dieťa*. Praha : Grada, 1995. 248 s. ISBN 80-7169-192-5.

⁴³ Porov. MATOUŠEK, O. – KROFTOVÁ, A.: *Mládež a delikvence*. Praha : Portál, 1998. s. 266-270.

⁴⁴ Porov. KUNÁK, S.: *Vybrané možnosti primárnej prevencie negatívnych vplyvov na deti a mládež*. Bratislava : IRIS, 2007. s. 38.

⁴⁵ Porov. KUFOVÁ, J.: *Rodinné zázemie v živote človeka*. <https://vssvalzbety.sk/userfiles/Salezianum/smernice%20a%20dokumenty/Socialnapatologiarodiny.pdf> (20.3.2021).

DUNOVSKÝ, J. a kol.: *Sociální pediatrie*. Praha : Grada, 1999. 284 s. ISBN 80-7169-254-9.

FISCHER, S. – ŠKODA, J.: *Sociální patologie. Analýza příčin a možnosti ovlivňování závažných sociálně patologických jevů*. Praha : Grada, 2009. 224 s. ISBN 978-80-24727-81-3.

ONDREJKOVIČ, P. a kol.: *Sociálna patológia*. Bratislava : VEDA, 2000. 577 s. ISBN 978-80-22410-74-8.

FISCHER, S. – ŠKODA, J.: *Sociální patologie. Závažné sociálně patologické jevy, příčiny, prevence, možnosti řešení*. Praha : Grada, 2014. 232 s. ISBN 978-80-24750-46-0.

FUCHSOVÁ, K.: *Týrané dieťa*. Bratislava : IRIS, 2009. 192 s. ISBN 978-80-8925-32-7.

GABURA, J.: *Teória rodiny a proces práce s rodinou*. Bratislava : IRIS, 2012. 318 s. ISBN 978-80-89238-92-7.

HAMAROVÁ, J. – HOLKOVIČ, Ľ.: *Výchova v rodine*. Bratislava : Smena, 1986. 125 s. ISBN 73-068-86.

HARDY, M. – MÚHLPACHR, P. – DUDÁŠOVÁ, T.: *Sociální patologie rodiny*. Brno : Institut mezioborových studií Brno, 2011. 340 s. ISBN 978-80-87182-17-8.

KARKOŠKOVÁ, S.: *Obete sexuálneho zneužívania detí medzi nami*. Veľký Šariš : ASCEND, 2014. 352 s. ISBN 978-80-97147-01-3.

KREDÁTUS, J.: *Rodina ako systém a rodina ako klient, pacient. Ako jej pomôcť?*. In: *Alkohol, drogy, závislosti - čo s nimi?* Prešov : PU v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008. 67 s. 978-80-8068-850-9.

KUFOVÁ, J.: *Rodinné zázemie v živote človeka*. <https://vssvalzbety.sk/userfiles/Salezianum/smernice%20a%20dokumenty/Socialnapatologiarodiny.pdf> (20.3.2021).

KUNÁK, S.: *Vybrané možnosti primárnej prevencie negatívnych vplyvov na deti a mládež*. Bratislava : IRIS, 2007. 145 s. ISBN 978-80-89256-10-5.

KUTARŇA, J.: *Rodina - prvé miesto humanizácie spoločnosti*. <https://vssvalzbety.sk/userfiles/Salezianum/smernice%20a%20dokumenty/Socialnapatologiarodiny.pdf> (23.3.2021).

LANGMEIER, J. – MATĚJČEK, Z.: *Psychická deprivace v dětství*. Praha : Avicenum, 1974. 397 s. ISBN 08-049-74.

LAWRENCE, E. S.: *Emoční inteligence dítěte a její rozvoj*. Praha : Průtál, 2007. 268 s. ISBN 80-7178-964-X.

MATĚJČEK, Z. – DYTRYCH, Z.: *Krizové situace v rodině očima dítěte*. Praha : Grada Publishing, 2002. 128 s. ISBN 80-2470-332-7.

MATOUŠEK, O. – KROFTOVÁ, A.: *Mládež a delikvence*. Praha : Portál, 1998. 335 s. ISBN 80-7178-226-2.

MATOUŠEK, O. a kol.: *Děti a rodiče v rozvodu*. Praha : Portál, 2015. 256 s. ISBN 978-80-26209-68-3.

OLÁH, M.: *Sociálnoprávna ochrana detí*. Prešov : Právoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2005. 206 s. ISBN 80-8068-349-2.

- PAVÚK, A.: *Človek a drogy*. Prešov : PU v Prešove, Fakulta humanitných a prírodných vied, 2001. 125 s. ISBN 80-8068-073-6.
- PRCHAL, J.: *Vychovávame deti*. Praha : Štátní pedagogické nakladatelství, 1988. 192 s. ISBN 14-520-88.
- SEJČOVÁ, Ľ.: *Diet'a ako obeť násilia*. Bratislava : ALBUM, 2010. 210 s. ISBN 978-80-96990-83-2.
- SOBOTKOVÁ, I.: *Psychológia rodiny*. Praha : Portál, 2012. 224 s. ISBN 978-80-26202-17-2.
- ŠPAŇHELOVÁ, I.: *Dítě a rozvod rodičů*. Praha : Grada Publishing, 2010. 179 s. ISBN 978-80-24731-81-0.
- ŠPECIÁNOVÁ, Š.: *Ochrana týraného a zneužívaného dítěte*. Praha : Linde, 2003. 156 s. ISBN 80-8613-144-0.
- VANÍČKOVÁ, E. a kol.: *Sexuální násilí na dětech*. Praha : Portál, 1999. 118 s. ISBN 80-7178-286-6.
- VLČKOVÁ, M.: *Týrané diet'a*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2001. 171 s. ISBN 80-2231-574-5.

VYBRANÉ TOPONYMÁ LIPTOVA A ORAVY V PREMENE RELIGIOZITY A DEJÍN

ĽUBICA LENARTOVÁ

Abstract: *The contribution is about selected toponyms in Liptov and Orava regions. The summary will be several examples of this places and localities, which their seems to be special interesting. It will also deal with the probable origin of these places from the point of view of history and religion. Attention will be focused on randomly selected toponyms in Liptov and Orava regions, but it will be a nomenclature that is likely to have religious significance.*

Key words: *Liptov. Orava. Toponyms. History. Religiosity. Religious studies. Paganism. Christianity.*

Úvod

Toponymum označuje miesto, konkrétne jeho polohu a názov, vďaka čomu je možné pomocou vhodných vedných disciplín poodhaliť dané pomenovanie. Takéto toponymá v regiónoch Liptova a Oravy sú veľmi hojné, pričom výber len jednej lokality by obsahoval rozsiahly súpis názvosloví. V tomto príspevku sa poukazuje len na význam a pravdepodobný vznik niektorých vybraných lokalít, ktoré nesú také názvy, ktoré by eventuálne mohli mať súvis s religiozitou, či konkrétnou religiou. Vednými disciplínami, ktoré sa venujú okrajovo i takýmto možným interpretáciám toponým sú história a religionistika, avšak nejde o ich primárny cieľ a výskum. Obe tieto vedy môžu byť nápomocné pre disciplíny, ktoré sa venujú tejto problematike ako svojmu predmetu výskumu.

O religióznom vplyve napovedajú napr. erby obcí, či samotné patrocíniá kostolov v regiónoch Liptova a Oravy, avšak slovo by mali dostať aj niektoré toponymá.

Náhľad do toponým Liptova a Oravy z pohľadu religiozity a dejín

Niektoré sídelné jednotky, hrady, hrádky či opevnenia na Liptove a Orave už boli doložené, niekedy i pomocou toponým, či konkrétnych archeologických výskumov, archívnych bádanií a pod. Avšak niektoré názvoslovie sa vymykajú (alebo vymykali) svojim pôvodným interpretáciám, či dokonca poukazujú na niečo nové. Existuje veľké množstvo toponým, ktoré evokujú

religiózny vplyv, avšak niektorým sa už venovali odborníci z pohľadu histórie či jazykovedy, niekedy aj z archeologického pohľadu.

Najzaujímavejšou otázkou v prípade Liptova a Oravy je zrejme otázka existencie kultových miest, ako sú rôzne posvätné okrsky či pohrebiská. Oba regióny, tak ako väčšina územia Slovenska sa nemôžu pochváliť kultovým slovanským miestom alebo areálom. Napriek tomu sa k slovanskému elementu a jeho religiozite viaže viacero pozoruhodných nálezísk, ktoré však podrobne skúmané neboli. Hypoteticky niektoré názvy, toponymá (napr. *Háj, Chrast*)¹ a príslušné lokality to nasvedčujú, avšak sú stále predmetom polemík. Treba ale upozorniť, že nie vždy sú toponymá jednoznačné, ako napr. v prípade názvu Žiar. Ten môže evokovať žiarové pochovávanie, ale aj valaské podmaňovanie lesa, ktorý bol týmto spôsobom premenený na pasienky či poľnohospodársku pôdu.

Slovanské pohanstvo v prostredí Liptova a Oravy zrejme narušil príchod kresťanstva. Samotné pokresťančovanie bolo veľmi silným vplyvom, nakoľko sa dokázalo ujať v ľudovom rozprávaní a zachovať v legendách a povestiach až dodnes.² Kresťanstvo sa šírilo hlavne zásluhou mníchov pustovníkov, ktorí neváhali osídľovať a pokresťančovať aj lokality ako Liptov a Orava.³ Obdobie, počas ktorého sa kresťanstvo ešte len etablovalo a snažilo sa prekryť a nahradiť pohanské praktiky sa nazýva pojmom *dvojverie*, či *dvojviara*.⁴ Toto obdobie dvojviery pretrvávalo pomerne dlho,⁵ v obciach Liptova a Oravy snáď až do obdobia novoveku, pričom niekto-

¹ SLIVKA, M.: *Pohľady do stredovekých dejín Slovenska (Res intrinsecus lectae)*. Martin : Matica slovenská, 2013. s. 14.

² HABOVŠIAK, A.: *Najkrajšie oravské povesti*. Martin : Vydavateľstvo Matice slovenskej, 2014. s. 44 – 46.

³ MATLOVIČ, R.: *Geografia religii. Náčrt problematiky*. Prešov : Fakulta humanitných a prírodných vied, PU, 2001. s. 285.

⁴ PODBORSKÝ, V.: *Náboženství pravěkých Evropanu*. Brno : ústav archeologie a muzeologie, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, 2006. s. 547 – 549. SLIVKA, M.: *Pohľady do stredovekých dejín Slovenska (Res intrinsecus lectae)*. Martin : Matica slovenská, 2013. s. 14.

⁵ VOJNA, M.: Pohanské kultové miesta starých Slovanov v strednej Európe a otázka existencie pohanských kňazov na našom území. In: OLOŠTIAK, M. (ed.): *I I. študentská vedecká a umelecká konferencia. Zborník príspevkov*. Prešov : PU, 2016. 485 s. ISBN 978-80-555-1609-7. s. 155 – 156.

ré relikt boli prítomné ešte aj v 20. storočí a tiež dnes. Je preto dnes ťažké vyvodiť presný záver, kedy obdobie dvojviery skončilo. Oba regióny sa pomerne rýchlo stali navonok kresťanskými lokalitami, kde vznikali kostoly a vzrástol sa náboženský kresťanský život, hoci poznačený predchádzajúcou religiozitou.⁶ Zrejme aj toto obdobie zanechalo tiež dostatok toponým kresťanského charakteru. Najčastejšie ide o názvy obcí, či aj zaniknutých dedín a osád (spolu s kostolom s patrociníom), rôznych polôh, ktoré poukazujú na prítomnosť eremitov a pod. Tu sa uvádzajú niektoré vybrané príklady takýchto religióznych toponým, o ktorých síce nejedná o priame záznamy o ich pôvode, ale vzbudzujú záujem ako vedeckej obce tak i laikov.

Žiar/Hradisko

Ide o možné kultové miesto (pohrebisko?) v *Sedliackej Dubovej*.⁷ Vrch, na ktorom dnes stoja ruiny kostolíka sv. Kozmu a Damiána pripomínajú miesto s religióznym významom. Lokalita sa nazýva aj pojmom *Hradisko* či dokonca vo folklórnom význame ako *Žiar*.⁸ V blízkosti ruín kostolíka a tesne pod ním v zástavbe dnešnej obce *Sedliacka Dubová* bolo doložené slovanské sídlisko. Predpokladá sa, že kostolík bol vystavaný na mieste pohanského kultového centra v rámci kristianizácie.⁹ Povešť o danom mieste i toponyme uvádza, že kostolík stál na mieste, kde sa spaľovali mŕtvi v časoch tesne pred kristianizáciou. Uvádza sa aj to, že popol z mŕtvych sa ukladal do zeme (žiarové pochovávanie). Predchodcom kostolíka, ktorý je v súčasnosti v ruinách bol údajne drevený kostolík.¹⁰ Ďalšie informácie sú ešte skromnejšie, avšak poloha vzbudzuje veľký záujem verejnosti, ktorá sa zatiaľ podieľa aspoň na záchrane ruín.

Poloha Mních (Ružomberok, Likavka, Martinček)

Už od obdobia bronzovej doby existovali hradiská na polohe Mních, ktorá sa nachádza nad mestom Ružomberok a v blízkosti obcí Likavka a Martinček. Toponymum lokality predurčuje kresťanský charakter miesta,

čo sa často pripisuje kresťanským misiám benediktínov. Lokalita nebola podrobne preskúmaná a ani sa tam nekonal systematický archeologický výskum, ktorý by mohol takéto informácie potvrdiť alebo vyvrátiť. Stredoveké nálezy však boli vďaka povrchovému a sondážnemu výskumu nájdené, avšak element kristianizácie zatiaľ nebol spoľahlivo doložený.¹¹ *Matej Bel* uvádza, že dedina *Svätý Martin (Martinček)* leží na hore Mních, pričom prikladá tvrdenie, že tam kedysi pôsobili templári. Údajne od nich je dané toponymum odvodené, čo je však dosť nepravdepodobné, pretože prítomnosť templárov sa v danej lokalite ani v okolí nepotvrdila.¹² Je avšak možné, že existuje istý súvis medzi polohou Mních a kostolíkom sv. Martina v Martinčeku.¹³

Vrch Sidorovo/Žiar/Pražma/Hýrová

Toto toponymum je známe v oblasti dolného Liptova pre svoju výhodnú polohu a turistami vyhľadávanú lokalitu. Už *Matej Bel* uviedol, že na tomto kopci sa čnejú ruiny hradu.¹⁴ Lokalita sa nachádza nad osadou Vlkošinec a v minulosti sa reprezentovala ako ruiny pohanského hradu. Z historického hľadiska boli doložené nálezy z obdobia doby železnej, čo by čiastočne, hoci neuspokojivo objasňovali toponymá ako *Pražma* a *Žiar*.¹⁵

Heremitorium (Liptovská Osada)

Toponymum *Heremitorium*, ktoré je známe z listinných podôb sa nachádza na sútoku riekok *Revúca* a *Lužňanka* v okrese Ružomberok, neďaleko regionálnej hranice a cesty vedúcej do Banskej Bystrice.¹⁶ Istými dôkazmi o pobyte mníchov – pustovníkov v týchto končinách sú patrocinia v obciach *Revúckej doliny*.¹⁷ V lokalite bolo zrejme viacero pustovní, údajne na sútoku vyššie uvedených riekok žil benediktínsky mních a lokalitu ľudia nazývali ako tzv. *Božie domčeky*.¹⁸

⁶ VÍTEK, P.: *Erby miest a obcí Liptova*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2008. s. 7.

⁷ ČAPLOVIČ, P.: *Halštatské sídlisko na Hrádku v Sedliackej Dubovej*. In: *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 1982*. Nitra : AÚ SAV, 1983. s. 79. FURMAN, M.: *Nové nálezy z kultúrnych pamiatok v okrese Dolný Kubín*. In: *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 2007*. Nitra : AÚ SAV, 2009. 301 s. s. 66. KAVULJAK, A.: *Historický miestopis Oravy*. Bratislava : SAV, 1955. s. 84 – 85.

⁸ HABOVŠTIAK, A.: *Zlaté dukáty v Choči*. Bratislava : Mladé letá, 1970. s. 90 – 91.

⁹ FURMAN, M.: *Nové nálezy z kultúrnych pamiatok v okrese Dolný Kubín*. In: *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 2007*. Nitra : AÚ SAV, 2009. 301 s. s. 66. ČAPLOVIČ, P.: *Halštatské sídlisko na Hrádku v Sedliackej Dubovej*. In: *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 1982*. Nitra : AÚ SAV, 1983. 429 s. s. 79.

¹⁰ HABOVŠTIAK, A.: *Zlaté dukáty v Choči*. Bratislava : Mladé letá, 1970. s. 90 – 91.

¹¹ FURMAN, M.: *Opevnenia na Liptove. Refúgiá, hradiská a hrádky od praveku po stredovek*. Žilina : Martin Furman, 2016. s. 276 – 281.

¹² BEL, M.: *Liptovská stolica*. Čadca : Kysucké múzeum, 2019. s. 259.

¹³ KÚTNIK – ŠMÁLOV, J.: *Kresťanský stredovek Slovenska*. Bratislava : Lúč, 2005. s. 169 – 170.

¹⁴ BEL, M.: *Liptovská stolica*. Čadca : Kysucké múzeum, 2019. s. 257.

¹⁵ FURMAN, M.: *Opevnenia na Liptove. Refúgiá, hradiská a hrádky od praveku po stredovek*. Žilina : Martin Furman, 2016. s. 272.

¹⁶ ULICHNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 338. KÚTNIK – ŠMÁLOV, J.: *Kresťanský stredovek Slovenska*. Bratislava : Lúč, 2005. s. 38.

¹⁷ Napr. kostol Najsvätejšej Trojice v Liptovskej Lúžnej, kostol sv. Jána Krstiteľa v Liptovskej Osade. KÚTNIK – ŠMÁLOV, J.: *Kresťanský stredovek Slovenska*. Bratislava : Lúč, 2005. s. 38 – 39.

¹⁸ RUTTKAY, T., A.: *O počiatkoch kresťanstva na území Slovenska, význame cyrilo-metodskej misie a jej odozvách v 10. – 11. storočí*. In: *Konštantínove listy*. Roč. 9, č. 2. 2016. s. 5 – 8. ULICHNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 27.

Podobne je na tom aj lokalita v okolí dnešného kostola sv. Michala Archanjela v dedine s rovnomenným názvom *Liptovský Michal*.¹⁹ Pomenovanie obce má súvis s patrocíniom,²⁰ čo je možné reprezentovať v kresťanskom i v predkresťanskom význame. Liptovský Michal patrí podľa etymológie k obciam, ktoré zrejme vznikli v blízkosti kresťanského kostola alebo mníšskej pustovne.²¹ Prvá písomná zmienka je z roku 1270,²² avšak osídlenie lokality má dávnejšiu i pestrejšiu minulosť.²³ Podľa archeologických nálezov ide o doposiaľ najstaršie staroslovanské nálezisko na území Liptova.²⁴ Geografické situovanie kostola sv. Michala a archeologické nálezy predpokladajú možnú náhradu pohanského (slovanského) kultového miesta za sakrálnu kresťanskú stavbu. Osobnosť tak jedinečného archanjela s mimoriadnymi atribútmi (plamenný meč) bola v predstave ranostredovekého človeka zrejme predstavou maximálneho *sacrum*. Takto u pohanského obyvateľstva dokázala kresťanská religiozita prekryť pohanstvo, pričom nezmenila lokalizáciu daného posvätného miesta.²⁵ Umiestnenie kultového miesta tak súvisí s neskoršou výstavbou kostola zo začiatku 13. storočia, okolo ktorého v neskoršom období vznikla aj samotná obec.²⁶ Predchodcom takýchto kresťanských chrámov (lat. *templum*) boli obetné miesta vo voľnej prírode²⁷, kto-

ré sa pokladali za posvätné. Kult i posvätnosť takéhoto objektu by nebolo možné pre bežný ľud vymazať, jedine nahradit' novým, ale už kresťanským *sacrum*.²⁸

Planina Svorad

Planina Svorad pri obci Prosiek je opradená záhadnosťou, pretože podľa legend a rozprávání sa traduje, že tam žil sv. Svorad, ktorý neskôr pôsobil v kláštore na Zobore v Nitre. Tejto téme sa vedecké štúdie pomerne dost' vyhybajú, výnimkou je spracovanie od J. Kútnik-Šmálova, ktorý sa venoval viacerým toponymám z oblasti Liptova a snažil sa ich v kresťanskom duchu aj objasniť.²⁹

Poloha Mních (Liptovská Sielnica)

O *Liptovskej Sielnici* a jej erbe sa viedlo už nespočetne polemik, zvlášť na regionálnej úrovni. Erb totiž obsahuje sakrálnu stavbu, ktorá pripomína a často sa aj interpretuje ako kláštor, ktorý však nebol historicky a zatiaľ ani archeologicky doložený. Otázkou teda zostáva nielen erb, ale aj príznačné blízke toponymum *Mních*. Predpokladá sa, že neďaleká poloha Mních bola zrejme pustovňou v ktorej mohli žiť pustovníci – eremiti.³⁰

¹⁹ Z pohľadu archeoreligionistiky, archeológie i histórie má lokalita pomerne výnimočné postavenie. Doterajšie nálezy pochádzajú z troch období – z eneolitu, z obdobia lužickej kultúry a zo staroslovanskej doby. FURMAN, M.: *Opevnenia na Liptove. Refúgiá, hradiská a hrádky od praveku po stredovek*. Žilina : Martin Furman, 2016. s. 324, 340. PIETA, K.: *Slovanské osídlenie Liptova v 9. – 12. storočí*. In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PAVLÍK, J. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 2. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1972. s. 71 – 72.

²⁰ ULICHNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 127.

²¹ VÍTEK, P.: *Erby miest a obcí Liptova*. Liptovský Mikuláš : Transcius, 2008. s. 53.

²² ULICHNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 127.

²³ VÍTEK, P.: *Erby miest a obcí Liptova*. Liptovský Mikuláš : Transcius, 2008. s. 53.

²⁴ FURMAN, M.: *Opevnenia na Liptove. Refúgiá, hradiská a hrádky od praveku po stredovek*. Žilina : Martin Furman, 2016. s. 324.

²⁵ SLIVKA, M.: *Pohľady do stredovekých dejín Slovenska (Res intrinsecus lectae)*. Martin : Matica slovenská, 2013. s. 108.

²⁶ VÍTEK, P.: *Erby miest a obcí Liptova*. Liptovský Mikuláš : Transcius, 2008. s. 53.

²⁷ Pôvodne išlo o čisto prírodné miesta ako posvätné háje, lesy, lúky, čistiny, pramene potokov, brody riek, močariská, rašeliniská, skalné previsy, jaskyne, neskôr sa stavali drevené svätyne tzv. temply, ktoré sa však dodnes nezachovali. Existujú o nich len dobové správy a menšie archeologické doklady, ktoré sa vďaka práci archeológov podarilo približne zdokumentovať. Obetné miesta zväčša bývali ohradené a vymedzené v prírode, pričom vznikali tzv. posvätné okrsky. Samotný latinský pojem *templum* je odvodený od gréckeho slova *temnein*, ktoré znamená oddeliť, čo evokuje oddelenie *sacrum* od *profanum* a teda oddelenie posvätného obetného priestoru plotom, palisádou, či múrom, ako v prípade posvätných okrskov. PUHVEL, J.: *Srovnávací mythologie*. Nakladatelství Lidové Noviny, 1997. s. 258 – 259, 268. PODBORSKÝ, V.: *Náboženství pravěkých Evropanu*. Brno : Ústav

archeologie a muzeologie, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, 2006. s. 503 – 516. SLIVKA, M.: *Pohľady do stredovekých dejín Slovenska (Res intrinsecus lectae)*. Martin : Matica slovenská, 2013. s. 28.

²⁸ MORDEL, Š.: *Úvod do kresťanskej archeológie*. Spišské Podhradie – Spišská Kapitula: Teologická inštitút v Spišskom Podhradí, 1996. s. 107. Počas archeologického výskumu v mieste diaľnice D1 v úseku Ivachnová – Liptovský Michal boli objavené a datované slovanské nálezy z 9. a 10. storočia. Išlo o dve polzemnice s drobnými nálezi. Je možné sa domnievať, že nesúviseli s osadou okolo kostola, ale skôr s činnosťou vtedajších obyvateľov blízkej Ľupče (dnes Partizánska Ľupča), či iných okolitých dedín. Nálezy sa našli v polohe severozápadne od gotického kostola sv. Michala, kde možno v minulosti existovala slovanská občina ale je možné že aj kultový slovanský areál ako už načrtol slovenský historik Michal Slivka. FURMAN, M.: *Opevnenia na Liptove. Refúgiá, hradiská a hrádky od praveku po stredovek*. Žilina : Martin Furman, 2016. s. 340. PIETA, K.: *Slovanské osídlenie Liptova v 9. – 12. storočí*. In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PAVLÍK, J. – PETRÁŠ, M.: *Liptov 2. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1972. s. 71 – 72. ULICHNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 127. SLIVKA, M.: *Pohľady do stredovekých dejín Slovenska (Res intrinsecus lectae)*. Martin : Matica slovenská, 2013. s. 108.

²⁹ KÚTNIK – ŠMÁLOV, J.: *Kresťanský stredovek Slovenska*. Bratislava : Lúč, 2005. s. 150 – 249. KOPRDA, J.: *Ako bolo na počiatku*. Korene kresťanstva na Slovensku. Bratislava : Post Scriptum, 2012. s. 84 – 87. RUTTKAY, T., A.: *O počiatkoch kresťanstva na území Slovenska, význame cyrilo-metodskej misie a jej odozvách v 10. – 11. storočí*. In: *Konštantínove listy*. Roč. 9, č. 2. 2016. s. 5 – 7. SLIVKA, M.: *Pohľady do stredovekých dejín Slovenska (Res intrinsecus lectae)*. Martin : Matica slovenská, 2013. s. 43.

³⁰ ULICHNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 338. VÍTEK, P.: *Erby miest a obcí Liptova*. Liptovský Mikuláš : Transcius, 2008. s. 43 – 44. RATKOŠ, P.: *Prehľadné dejiny obcí zátopovej oblasti do konca 17. storočia*. In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PAVLÍK, J. – PETRÁŠ, M.: *Liptov 2. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1972. s. 86.

Štefanka

Toponymum *Štefanka*³¹ alebo presnejšie lokalita dediny *Svätý Štefan* (dnes už zaniknutej dediny) ležiacej v blízkosti obce *Veterná Poruba* bola v minulosti zrejme pomerne výrazná. Najstaršia správa o tejto dedine pochádzala z obdobia 14. storočia a podľa všetkého vznikla až po tom ako bol v danej obci postavený kostol. Jeho patrocinium sa postupom času presunulo na samotné pomenovanie obce. Výstavba kostola sa kladie niekedy už do obdobia 11. storočia,³² pričom *Matej Bel* udáva informáciu, že ide o najstarší kostolík v celej stolici.³³ Podľa všetkého obec *Svätý Štefan* zanikla niekedy na začiatku 18. storočia aj spolu s kostolom, ktorý podľahol zubu času. Materiál z kostola bol zrejme použitý na stavbu zvonice vo *Veternej Porube*, údajne boli použité aj zvony.³⁴ Lokalitu dodnes pripomína pamätný kameň s tabuľou, ktorá informuje o zaniknutej dedine. Jej zánik je však tajomstvom, objavujú sa rôzne hypotézy, avšak zatiaľ sa ani jedna nejaví ako uspokojivá. Najčastejšie sa definuje ako požiar alebo prírodná katastrofa. Toponymum *Štefanka* je však prítomné dodnes.³⁵

Vodný tok *Ipoltica*

Ďalšou, nie zrejme príliš známou lokalitou je povodie *Ipoldice a Čierneho Váhu*, konkrétne ich sútok v podobe osady *Čierny Váh* alebo staršie *Hošková*.³⁶ *J. Kútnik Šmálov* názov riečky *Ipoltica* spojil s účinkovaním mníchov – eremitov pred 12. storočím na *Liptove*. Tí údajne pochádzali z opátstva sv. *Hypolita* v *Nitre*.³⁷ Miesto kristianizácie dokladá aj eremitsko-benediktínske patrocinium *Najsvätejšej Trojice*.³⁸ V okolí tejto lokality sa nachádza mnoho

miest s podobnými toponymami i s veľavravnými patrociniami,

Záver

Na záver prehľadu religióznych toponým z oblasti *Liptova a Oravy* je nutné poznamenať, že ide o nevyčerpatelnú studnicu poznatkov, ale i polemík, zaujímavostí a fenoménov, ktoré by si vyžadovali naďalej ďalšie a ďalšie študovania a bádania. Príspevok sa však venoval len naozaj úzkemu výberu týchto chotárnych názvosloví, ktoré sú prítomné v regiónoch *Liptova a Oravy*. Iný výber toponým z prostredia skúmaných regiónov by mohol byť predmetom ďalšej štúdie a samozrejme už spomínaných bádání a výskumov.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

BEL, M.: *Liptovská stolica*. Čadca : Kysucké múzeum, 2019. 390 s. ISBN 978-80-89751-23-5.

ČAPLOVIČ, P.: *Halštatské sídlisko na Hrádku v Sedliackej Dubovej*. In: *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 1982*. Nitra : AÚ SAV, 1983. s. 79.

FURMAN, M.: *Opevnenia na Liptove. Refúgiá, hradiská a hrádky od praveku po stredovek*. Žilina : Martin Furman, 2016. 419 s. ISBN 978-80-972396-2-6.

FURMAN, M.: *Nové nálezy z kultúrnych pamiatok v okrese Dolný Kubín*. In: *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 2007*. Nitra : AÚ SAV, 2009. 301 s. s. 66.

HABOVŠTIK, A.: *Zlaté dukáty v Choči*. Bratislava : Mladé letá, 1970. 205 s.

CHOMA, B.: *Kde sa podel Svätý Štefan*. In: *Historický časopis*. Roč. 46, č. 3. 1998.

KAVULJAK, A.: *Historický miestopis Oravy*. Bratislava : SAV, 1955.

KOPRDA, J.: *Ako bolo na počiatku. Korene kresťanstva na Slovensku*. Bratislava : Post Scriptum, 2012. 104 s. ISBN 978-80-89567-11-9.

KÚTNIK – ŠMÁLOV, J.: *Kresťanský stredovek Slovenska*. Bratislava : Lúč, 2005. 328 s. ISBN 80-7114-534-3.

LIPSZKY, J.: *Mappa generalis regni Hungariae*. Pesthini, 1806.

MATLOVIČ, R.: *Geografia religii. Náčrt problematiky*. Prešov : Fakulta humanitných a prírodných vied, PU, 2001. 375 s. ISBN 80-8068-062-0.

MORDEL, Š.: *Úvod do kresťanskej archeológie*. Spišské Podhradie – Spišská Kapitula: Teologická inštitút v Spišskom Podhradí, 1996. ISBN 978-83-7490-492-6.

PIETA, K.: *Slovanské osídlenie Liptova v 9. – 12. storočí*. In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PAVLÍK, J. – PETRÁŠ, M.: *Liptov 2. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1972.

³¹ ULIČNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 200.

³² VÍTEK, P.: *Erby miest a obcí Liptova*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2008. s. 82.

³³ BEL, M.: *Liptovská stolica*. Čadca : Kysucké múzeum, 2019. s. 214 – 215.

³⁴ CHOMA, B.: *Kde sa podel Svätý Štefan*. In: *Historický časopis*. Roč. 46, č. 3. 1998. s. 554 – 556. VÍTEK, P.: *Erby miest a obcí Liptova*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2008. s. 82. ULIČNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 200.

³⁵ STANČÍKOVÁ, Ľ.: *Dedinu zničila prírodná katastrofa. Aká, nikto nevie*. In: *SME v regióne*. 28.9. 2019. ULIČNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 200.

³⁶ ULIČNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 62. LIPSZKY, J.: *Mappa generalis regni Hungariae*. Pesthini, 1806.

³⁷ Kult sv. *Hypolita* priniesli na územie Slovenska zrejme misionári z Bavorska, konkrétne zo St. Pölten. Vzniklo opátstvo v *Nitre* a odtiaľ sa kresťanstvo šírilo na celé slovenské územie. KÚTNIK – ŠMÁLOV, J.: *Kresťanský stredovek Slovenska*. Bratislava : Lúč, 2005. s. 184. KOPRDA, J.: *Ako bolo na počiatku. Korene kresťanstva na Slovensku*. Bratislava : Post Scriptum, 2012. s. 83 – 87.

³⁸ KÚTNIK – ŠMÁLOV, J.: *Kresťanský stredovek Slovenska*. Bratislava : Lúč, 2005. s. 82 – 84, 117, 184 – 185.

PODBORSKÝ, V.: *Náboženství pravěkých Evropanu*. Brno : Ústav archeologie a muzeologie, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, 2006. 607 s. ISBN 80-210-4178-1.

PUHVEL, J.: *Srovnávací mythologie*. Nakladatelství Lidové Noviny, 1997. 396 s. ISBN 80-7106-177-8.

RATKOŠ, P.: Prehľadné dejiny obcí zátopovej oblasti do konca 17. storočia. In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PAVLÍK, J. – PETRÁŠ, M.: *Liptov 2. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1972

RUTTKAY, T., A.: O počiatkoch kresťanstva na území Slovenska, význame cyrilo-metodskej misie a jej odozvách v 10. – 11. storočí. In: *Konštantínove listy*. Roč. 9, č. 2. 2016. s. 5 – 7.

SLIVKA, M.: *Pohľady do stredovekých dejín Slovenska (Res intrinsecus lectae)*. Martin : Matica slovenská, 2013. 224 s. ISBN 978-80-8128-093-1.

STANČÍKOVÁ, Ľ.: Dedinu zničila prírodná katastrofa. Aká, nikto nevie. In: *SME v regióne*. 28.9. 2019.

ULIČNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015.

VÍTEK, P.: *Erby miest a obcí Liptova*. Liptovský Mikuláš : Transcius, 2008. 114 s. ISBN 978-80-71402947.

VOJNA, M.: Pohanské kultové miesta starých Slovanov v strednej Európe a otázka existencie pohanských kňazov na našom území. In: OLOŠTIAK, M. (ed.): *11. študentská vedecká a umelecká konferencia*. Zborník príspevkov. Prešov : PU, 2016. 485 s. ISBN 978-80-555-1609-7.

PREMENY KAMBODŽSKÉHO NÁBOŽENSTVA POČAS OBDOBIA ANGKORU

LUCIA MATÚZOVÁ

Abstract: *On the land of today's Cambodia two biggest religions in the world - Hinduism and Buddhism were mixed. They left a permanent footprint and despite of the fact that Hinduism was fought down and Buddhism became the religion of the state, the Hindu gods are with us everywhere. The monuments of Angkor create a special feeling, some kind of combination of fascination and confusion as well as an uncertain desire to reach their roots.*

Key words: *Khmers. Cambodia. Hinduism. Buddhism.*

Úvod

V januári roku 1860 ohromil francúzskeho prírodovedca Henriho Mouhota les štíhlych veží vyzdobených záhadnými tvármi - prvýkrát po storočiach opäť prenikol človek tichom a tajomstvom Bayonu a Angkor Watu. Hustý prales okolo skrýval veľkolepé trosky monumentov a mýty, ktoré boli predávané generáciami poľnohospodárov, kňazov a mníchov. Vtedy sa vo všetkej svojej veľkosti znovuzrodil Angkor, ktorý predtým nikdy nebol vedecky popísaný i kráľovstvo, ktorého hlavným mestom bol vyše päť storočí. Mouhot samozrejme nebol úplne prvým bádateľom západnej civilizácie, ktorý sa odvážil vstúpiť severne od jazera Tonle Sap v Kambodži do džungle, ale bol prvým, kto pripravil pôdu pre dlhý zástup archeológov, dobrodruhov, vedcov aj reštaurátorov, ktorí všetci mali prispieť k spoznaniu veľkej khmérskej civilizácie.¹

Súčasná Kambodža sa právom považuje za dediča veľkej khmérskej ríše. Je zemou malého národa s bohatou a závideniahodnou starovekou históriou i nedávnou minulosťou, ktorá patrila medzi najbúrlivejšie v celej Ázii. História veľkého khmérskeho národa zničil režim Červených Khmérov (1975-1978) v hroznom a krvavom pokuse zmazať všetky stopy minulosti a vybudovať novú spoločnosť doslova z ničoho.² Bolo nevy-

hnutné, aby po tejto krutej a dramatickej perióde Kambodža znovu objavila korene svojej slávnej minulosti a snažila sa postaviť budúcnosť práve na nej. Kambodžania v podstate nikdy nezabudli na svoje slávne dedičstvo, lebo udržať základy khmérskej identity napomáha neobvyklá homogenita obyvateľstva: 90% dnešných 10-ich miliónov Kambodžanov patrí práve ku khmérskej etnickej skupine. Táto jasná prevaha sa datuje hlboko do minulosti a pochádza z obdobia ríše, ktorá v dobe medzi 9. a 15. storočím kontrolovala väčšinu Indočíny. Nájdeme tu celé historické epochy zahalené do tajomstva, ktoré nemohla osvetliť archeológia ani komparatívna štúdia civilizácií. Rozsiahle obdobie neznáma sa týka predovšetkým rannej histórie - ústrednú rolu v nej pravdepodobne zohrala hinduisticko-buddhistická civilizácia s centrami na Jáve a Sumatre. Nejasný je i pôvod malých kniežatstiev, ktoré sa na začiatku 7. storočia začali zjednocovať do jednej, avšak vtedy ešte značne nestálej, khmérskej sily.³ Hlavnú rolu v definícii khmérskej moci zohralo aj jej umiestnenie - presnejšie umiestnenie jej ohniska - Angkoru - do oblasti, ktorá bola v kontexte kontinentálnej Ázie v podstate okrajová a s ohľadom na tradičné obchodné i pútnické cesty a pre dobyvačné plány vytvárala perifériu. Čiastočným dôvodom, prečo bola khmérska civilizácia takú dlhú takmer zabudnutá, bol zrejme vývoj daný krízami, ktoré ríšou zmiatli. Územie dnešnej Kambodže po stáročia trpelo nepriateľskými výpadmi dvoch susedov: Thajska - v minulosti známeho ako Siam - a Vietnamu. Práve obyvatelia Siamu spôsobili počas 15. storočia definitívny pád Angkoru a mesto zostalo pod nadvládou Siamu až do francúzskej anexie Kambodže v roku 1863. Za druhej svetovej vojny Siam nakrátko znovu ovládol severné provincie Siem Reap a Battambang. Siem Reap, ktorého názov znamená "podrobený Siamom", je vlastne ústredným miestom khmérskej civilizácie.⁴

Dnes získava vedomie hodnôt minulosti pre Kambodžanov stále väčšiu cenu a Angkor vystupuje ako

¹ Porov. VECCHIA, S.: KHMÉROVÉ. *Poklady starobylých civilizácií*. Praha : Euromedia Group, k.s., 2008, s. 10.

² Porov. KRÁSA, M.: *Angkor. Umění staré Kambodže*. Praha : Odeon, 1985, s. 18-19.

³ Porov. VECCHIA, S.: KHMÉROVÉ. *Poklady starobylých civilizácií*. Praha : Euromedia Group, k.s., 2008, s. 10.

⁴ Porov. VECCHIA, S.: KHMÉROVÉ. *Poklady starobylých civilizácií*. Praha : Euromedia Group, k.s., 2008, s. 12.

symbol kultúrneho dedičstva, ktoré terajší Khméri považujú za vlastný a zároveň si uvedomujú jeho celosvetový význam. To vyjadruje aj štátna zástava, na ktorej sú zobrazené veže Angkor Watu.

Úsvit kambodžských dejín

V obdobiach predchádzajúcich vzniku ranných štátnych celkov v Kambodži prebiehali zložité adaptačné procesy, v ktorých fungovala celá rada navzájom sa ovplyvňujúcich faktorov. Dôsledkom toho boli dva sociálne procesy. Prvým z nich bola "protourbanizácia" - vznik základných sídlisk s viac ako 1000 obyvateľmi a aspoň so základnými prvkami sociálnej hierarchie. Druhým nadväzujúcim procesom bolo formovanie štátu.⁵

Ranné štáty na území dnešnej Kambodže boli zrejme v podstate malé kniežatstvá, ktoré navzájom spolu medzi sebou súperili. Moc niektorých z nich rástla a ich staré spoločenské usporiadanie založené na komunitných zväzkoch prestávalo vyhovovať. Vedúce rody tak hľadali spôsob, ako by si trvale zaistili svoje výsadné postavenie, v ktorom by mohli lepšie kontrolovať a sústreďovať svoje bohatstvo a moc. Nové organizačné vzory boli nájdené v Indii.⁶ Hlavným zdrojom inšpirácie bol mocný a prosperujúci štát Guptov v severnej a strednej Indii, ktorý bol na vrchole v rokoch 320 - 455 n. l. Po období, keď sa buddhizmus stal prakticky štátnym náboženstvom Indie, sa Guptovia vrátili späť k predbuddhistickej védскеj tradícii a oživilí sanskrit ako hlavný jazyk monumentálnych nápisov, úradných zmlúv, pečatí a mincí. Guptovia boli navyše veľkí staviteľia chrámov a svätýň.⁷

V prostredí elitných rodín týchto ranných štátov dochádza k prechodu od matrilineárneho k patrilineárnemu dedičskému právu - mocní *poňovia* tak mohli predávať svoje bohatstvo a pozemky svojim synom namiesto toho, aby ich získavali ich synovci a ďalší dediči z matkinej strany. Najmocnejší poňovia sa približne od začiatku 5. stor. n. l. začínajú podľa indického vzoru prehlasovať za kráľov. Samotný titul *poň* začína zanikať.⁸ Prijímajú sa sanskritské mená a tituly, hlavne však názvy hinduistických božstiev - patrónov, oparených zdvorilostnou príponou *varman* (chránený). Príkladom je meno kráľa Rudravarmana, ktorý vládol v prvej polovici 6. storočia a znamená "Chránený Rudrom" - teda predchodcom dnešného Šivu. Príponu *varman* pre meno vládcu nariaďuje *Manuov zákonník*⁹ in-

dickej bojovej kasty *kšatrijov*, z ktorej pochádzali hinduistickí králi.

Prvá časť vládovho mena sa obvykle objavila aj v mene jeho hlavného mesta opatrená príponou *pura* - mesto. V sanskritských nápisoch mal kráľ titul *rádža*, ale v khmérskych to bol *vrah kamratan aň*¹⁰; túto časť kráľ zdieľal s hinduistickými bohmi, pretože on sám bol považovaný minimálne za poloboha.

Predangorský nadprirodzený svet ovládli vďaka veľkému vplyvu Indie hinduistické božstvá. Spoločne s nimi tu ale aj naďalej fungovali starí khmérski duchovia *nek ta*.¹¹ Najvýznamnejšími z hinduistických bohov, úzko spojených s osobou kráľa, boli Šiva - často prezentovaný v podobe *lingamu* (*falusu*) - a Višnu vo všetkých svojich podobách. V predangorskom sochárstve sa veľmi často objavuje syntéza týchto dvoch božstiev známe pod menom *Harihara*. Buddhizmus bol v ranných obdobiach indianizácie tiež praktizovaný, ale jeho význam bol malý.¹²

Fu-nan a Čen-la

Skutočné meno tejto civilizácie je neznáme, ale kroniky z 3. stor. n. l. ju pomenovávajú Fu-nan. Meno Fu-nan pravdepodobne vzniklo prepisom starého khmérskeho slova *bnam* (jeho modernou formou je *phnom* a znamená "hora") do čínštiny. V khmérskych prameňoch býva toto kráľovstvo označované ako Baphnom. Funanskí králi užívali podľa indického vzoru titul "kráľ hory", v sanskrite *parvatábhápa* či *šailarádža*, v khmérštine *kurung bnam*.¹³

Centrálne oblasti Fu-nanu sa nachádzali pri dolnom toku a v delte Mekongu, ale jeho územie zahŕňovalo i južný Vietnam a jeho široké okolie. Mnoho aspektov fu-nanskej civilizácie bolo prevzatých z Indie, väčšinou prostredníctvom indických obchodníkov, ktorí vyvíjali svoju aktivitu na obchodných cestách medzi Arabským polostrovom a ďalekých východom. Oni prví priviezli kultúru, filozofiu a náboženské koncepty, ktoré prispeli k rozvoju tohto lokálneho kráľovstva. Podľa správy, ktorú zaznamenala Kchang-tchajova misia, bol prvým kráľom Fu-nanu istý Chun-tchien, resp. Kaundinja¹⁴ pochádzajúci buď z Indie, alebo z Malajského polostrova, ktorý sa oženil s funanskou princeznou:

¹⁰ Porov. NOŽINA, M.: *Dejiny Kambodže*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2007, s.37.

¹¹ Porov. LINCOLN, B.: *Myth, Cosmos and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge : Harvard University Press, 1986, s.143.

¹² Porov. WERNER, K.: *NÁBOŽENSKÉ TRADICE ASIE II. Náboženská scéna Srí Lanky a jihovýchodní Asie. Náboženství v Číně, Japonsku a Koreji*. Bratislava : CAD PRESS, 2009, s.96-98.

¹³ Porov. NOŽINA, M.: *Dejiny Kambodže*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2007, s.39.

¹⁴ Porov. WERNER, K.: *NÁBOŽENSKÉ TRADICE ASIE II. Náboženská scéna Srí Lanky a jihovýchodní Asie. Náboženství v Číně, Japonsku a Koreji*. Bratislava : CAD PRESS, 2009, s.96-98.

⁵ Porov. VECCHIA, S.: *KHMÉROVÉ. Poklady starobylých civilizací*. Praha : Euromedia Group, k.s., 2008, s.10.

⁶ Porov. JELEN, J., KUSZINGER R.: *Az ősi Angkor*. Budapešť: General Press Kiadó, 2002, s.22.

⁷ Porov. NOŽINA, M.: *Dejiny Kambodže*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2007, s.37.

⁸ Porov. NOŽINA, M.: *Dejiny Kambodže*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2007, s.37.

⁹ Porov. WILKINSON, P.: *NÁBOŽENSTVÁ. Osobnosti, sviatky, obrady a učenie svetových náboženstiev*. Bratislava : Vydavateľstvo Slovart, 2001, s.39.

"Tento kráľ, ktorému sa v noci zdalo, že jeho osobný duch mu predal božský luk a nariadil mu, aby sa narodil na veľkú obchodnú džunku, sa ráno vydal do chrámu a našiel luk opretý o kmeň duchovho stromu. Nastúpil potom na loď, ktorú duch prinútil pristáť vo Fu-nane. Kráľovná tej zeme, Liou-jie (Víbový lístok), chcela loď zajať a olúpiť a Chun-tchien vystrelil zo svojho božského luku, ktorý prerazil loď Liou-jie. Zo strachu sa mu vzdala a Chun-tchien si ju vzal za ženu. Ľutoval ju ale že je nahá a preto zložil kus látky ako odev, skrz neho jej prestrčil hlavu. Potom vládol tej zemi a moc predal svojim potomkom."¹⁵

Hoci samotný mýtus je indického pôvodu, Kambodžania sa v mýte považujú za deti z manželstva medzi "kultúrou" - brahmanom Kaunjinjou a "prírodou" - dračou princeznou. Rozhodujúcim pre Kaundiniov úspech je súhlas a pomoc jeho svokra, ktorý pre neho vysušuje zatopenú zem. V nasledujúcich storočiach kambodžskí monarchovia odvodzovali svoj pôvod od tohto mýtického páru, ktorý v novších podaniach bude predstavovať vzťah Slnka a Mesiaca.¹⁶

Pohľad na život a kultúru Fu-nanu nachádzame v textoch čínskych misionárov, ktorý túto ríšu opisovali nasledovne:

"Sú tam dediny obkolesené múrmi. Muži sú škaredí, tmaví a majú kučeravé vlasy, chodia nahí a bosí. Majú jednoduchú povahu a nemajú vôbec sklony ku krádežiam. Radi ryjú ornamenty a tesajú. Podľa zákona nemajú v krajine väzenie. Obvinený sa tri dni postí a abstínuje. Potom nechajú v ohni do červena rozpáliť sekeru a on s ňou musí prejsť sedem krokov. Vo vodných priekopách pod hradbami chovajú krokodíly a pred bránami držia v klietkach divú zver. Obvinení sú hodení buď zveri alebo krokodílom. Pokiaľ nie sú zjedení, sú považovaní za nevinných. Okrem toho ľudia pre zábavu usporadúvajú kohútie či prasacie zápasy. Tam, kde žijú, nekopú studne. Pred desiatky rodín majú spoločnú nádrž, z ktorej získavajú vodu. Zvykom je uctievať nebeských duchov. Zhotovujú bronzové podoby týchto duchov; tí, ktorí majú dve tváre majú štyri ruky; tí, ktorí majú štyri tváre, majú osem rúk. Každá ruka niečo drží: dieťa, vtáka, slnko či mesiac. V prípade smútku je zvykom oholiť si fúzy a ostriať vlasy. Pre mŕtvych existujú štyri spôsoby pochovávania: pohreb vodou, ktorý spočíva v hodení tela do vody; pohreb zemou, ktorý spočíva v uložení tela do hrobu; pohreb vtákmi, ktorý spočíva v ponechaní tela mŕtveho na poliach a pohreb ohňom, ktorý spočíva v premene mŕtveho na popol."¹⁷

Fu-nan zmizol z čínskych záznamov v prvej polovici 7.stor. a jeho miesto zaujali khmérske mestské štáty ležiace viac na severe, kde drobní vládcovia medzi sebou

súperili o moc.¹⁸ Najstarším čínskym textom, ktorý sa o Čen-le zmieňuje, je História dynastie Suej: "Kráľovstvo Čen-la leží na juh od Lin -ji (Čampy). Bolo to pôvodne vazalské kráľovstvo Fu-nanu. Rodové meno kráľa bolo Čcha-li (Kšatrija), jeho osobné meno bolo Še-tuo-su-na (Čitraséna); jeho nasledovníci postupne zvýšili moc krajiny, obsadili Funan a podrobili si ho." História dynastie Suej ďalej hovorí: "Neďaleko hlavného mesta Čen-ly je hora menom Ling-t'ia-po-pcho, na vrchole ktorej bol postavený chrám. Stráži ho vždy tisíc vojakov a je zasvätený duchovi menom Pcho-tuo-li, ktorému sa prinášajú ľudské obety. Samotný kráľ ide každý rok v noci do tohto chrámu vykonať ľudskú obeť."¹⁹ Podľa čínskych dokumentov opisu posvätné hory zodpovedá hora Phu Kao, nachádzajúca sa v provincii Champassak v južnom Laose. Phu Kao svojím tvarom pripomína obrovský lingam. V mnohých nápisoch neskorších kráľov je spomínaná ako Lingaparvata - Hora lingamu. Okolo hory, a predovšetkým v chrámovom komplexe Vat Phu, sa sústreďoval šivaistický kult, vyznávajúci lingam ako božský symbol. Vo februári prichádzali pútnici, aby sa zúčastnili hinduisticky-buddhistického ceremonálu, behom ktorého sa dievčatá oblečené v bielom modlia ku bohu Šivovi a obetuje sa dobytok.²⁰ Ľudské obete v Kambodži nikdy neboli výnimočné, ešte aj v polovici 19.stor. tu boli ľudia pochovávaní zaživa do základov brán opevnení, aby sa po smrti stali jej strážnymi duchmi.

S nárastom moci vládcov Čen-ly sa stretávame i s novým kambodžským mýtom, uchovaným na nápise z 10.storočia, na ktorom ale badať stále silnejúci hinduizmus. Podľa neho vzišiel rod kambodžských kráľov zo spojenia pustovníka Kambu Svájambhuvy a nebeskej nymfy Merá, ktorú Kambuovi daroval boh Šiva.

Informácie o náboženských témach nám poskytujú nápisy na stélach a stĺpoch, písané buď v sanskrite alebo archaickej khmérčine a sú to väčšinou modlitby adresované božstvám pri príležitosti budovania stavieb a prehľad miestneho hinduistického panteónu. V predangorskej Kambodži existovali vedľa seba hlavné hinduistické texty, medzi ktorými mala výrazné postavenie šivaistická sekta Pašupatov a višnuistická sekta Pančarátov²¹, ktorí potom hrali vedúcu rolu i v angorskom období. V nasledujúcom období sa kult Šivy a Višnuho spojili v jednotný kult Harihara. Ide o kult oboch veľkých bohov v podobe "dvojediného" boha Harihara. Tak ako je meno kombináciou mien oboch bohov, tak i ikonografické zobrazenie je

¹⁸ Porov. KRÁSA, M.: *Angkor. Umění staré Kambodže*. Praha : Odeon, 1985, s.17.

¹⁹ Porov. NOŽINA, M.: *Dejiny Kambodže*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2007, s.48.

²⁰ KIRSTE, R., SCHULTZE, H., TWORUSCHKA, U.: *Svátky světových náboženství*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus GmbH, 1995, s.83-84.

²¹ Porov. CSÁK, E.: *Angkor elsüllyedt világa*. Budapest : Kossuth Kiadó Zrt., 2006, s.25.

¹⁵ Porov. NOŽINA, M.: *Dejiny Kambodže*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2007, s.40.

¹⁶ Porov. JELEN, J., KUSZINGER R.: *Az ősi Angkor*. Budapest: General Press Kiadó, 2002, s.37.

¹⁷ Porov. NOŽINA, M.: *Dejiny Kambodže*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2007, s.44-46.

kombinácia Višnuho (Hari) a Šivy (Hara) v jednej postave. Ľavá strana obvykle predstavuje Višnuho, pravá Šivu.²²

Kult boha Šivy, uctievaného najmä vo forme lingamu bol obľúbeným kultom kráľov a takmer štátnym náboženstvom, čo potvrdzujú početné chrámy zasvätené Šivovi. Čo sa literatúry týka, kultúra sanskritských nápisov je založená na veľkých indických eposoch *Rámajána* a *Mahábhárata*, a tiež na *puránach*.²³ Hoci buddhizmus funanskí vládcovia často uprednostňovali, v neskoršom období Čen-la sa výraznejšie neprejavoval a bol skôr na ústupe.

Korene khmerskej civilizácie

Nech už bol Angkor dedičom starovekých konfederácií ako Fu-nan a Čen-la, alebo bol priamo výsledkom vnútorného khmerskeho vývoja, stal sa veľmestá. Angkorské impérium pod vplyvom mahájánového buddhizmu, ale so silnými hinduistickými črtami, vládlo väčšine kontinentálnej juhovýchodnej Ázii, kde zanechalo v období medzi 9. a 13. stor. n. l. svojou pôsobivou architektúrou nezmazateľný otisk. Centrom rozvoja tejto architektúry sa stal Angkor, s náboženským a mestským komplexom, ktorý vo svojej vrcholnej etape dokázal pojať až jeden milión obyvateľov. Taktiež veľké chrámové mestá postavené z veľkej časti v blízkosti súčasného Siem Reapu sú nesmrteľným svedectvom o veľkosti nasledovníkov Džajavarmana II, zakladateľa khmerskeho impéria. Ako všetky veľké civilizácie zažili i Khméri striedavo obdobie rozkvetu a úpadku, spôsobené ako ľudským faktorom, tak zmenou prírodných podmienok.²⁴ Rovnako ako u všetkých veľkých civilizáciách je celkový dojem na základe hmotných pozostatkov a správ súčasných i nasledujúcich generácií najviac formovaný tým obdobím, ktoré bolo najbohatšie, najtvorivejšie a najvplyvnejšie, ktorému dnes hovoríme ako klasické.

Klasické obdobie khmerskeho kráľovstva sa datuje do obdobia 802 až 1327, medzi nástup Džajavarmana II. na trón a smrť panovníka Šrindrádžajavarmana.²⁵ Práve táto doba obsahuje všetky charakteristické rysy khmerskej civilizácie a v dlhom toku času nechýba žiadna z nich: jediný monarcha v čele štátu s imperiálnou charakteristikou; hlavné mesto Angkor, ktoré bolo v spomínanom období unikátne; hinduizmus a mahájánový buddhizmus ako štátne náboženstvo; náboženská architektúra väčšinou kamenná, ale niekedy tiež drevená; štátne chrámy

využívané aj pre dynastické kultu; uctievanie sily stvorenia neodmysliteľné spojené s kozmom, ktorá je naznačená *lingamom*; svätyne (*prasaty*), ktoré uchovávali obrazy bohov, často s komplikovaným pôdorysom a podporeté terasovou pyramídou; dôležité a rozsiahle vodné diela, vrátane vodných kanálov a veľkých umelých vodných nádrží (*baraje*); nápisy v khmérštine a sanskrite (posledný je datovaný do roku 1327); ikonografia, ktorá je väčšinou hinduistická a pochádza hlavne z indických epických básní a purán.²⁶

Rozkvet Angkoru začal dezintegráciou ríše Čen-la a vzniknutá situácia umožnila khmerským vodcom ovládnuť toto územie. Behom tohto obdobia hľadal Džajavarman bezpečné a stabilné miesto pre svoje hlavné mesto. Po nejakom čase strávenom cestovaním a zakladaním dočasných mestských útvarov sa definitívne rozhodol pre miesto nazvané Hariharálaja, v blízkosti budúceho Angkoru. V roku 802 prebehla na Phnom Kulen (Mahéndraparvata - Hora veľkého Indru) okázala slávnosť celebrowaná vplyvnými bráhmaňmi, pri ktorej bol Džajavarman korunovaný a získal titul *čakravartin* - vládca sveta.²⁷ Na spomienku tejto udalosti bol postavený chrám zasvätený bohu Šivovi. Džajavarman II. sa nechal vyhlásiť za vládcu všetkých khmérov behom rituálu vychádzajúceho z hinduizmu, ktorý z neho urobil *dévarádžu* - boha kráľa. Rovnako tak povýšil Šivu, božstvo v khmerskom náboženstve privilegované už dlhšiu dobu, do hodnosti strážcu dynastie a kráľovstva. Behom Džajavarmanovej vlády boli spojené oblasti Čen-la a založené dynastické meno Kambudža, ktoré znamená "*Zem detí Kambua*", askétu z hinduistickej mytológie.²⁸

Spoločnosť a náboženstvo

Staroveká khmerska spoločnosť sa sústreďovala okolo postavy kráľa, považovaného za boha. Bola štruktúrovaná do niekoľkých vrstiev, medzi ktoré patrila kráľovská oligarchia, kňazi, armáda, civilné obyvateľstvo a otroci. Rozhodujúcu úlohu, ktorú už v khmerskom spoločensko-politickom kontexte zohrávalo náboženstvo, dokazuje skutočnosť, že poprední kňazi boli indického pôvodu.²⁹ V prvých storočiach kresťanského letopočtu prebiehala zo strany brahmanov, hinduistických kňazov a v druhej etape prostredníctvom buddhistických misionárov sústavná, ale nenásilná "indianizácia" Indočíny.³⁰

²² Porov. WERNER, K.: *Náboženské tradície Ásie I. Náboženské systémy Indie. Náboženstvá na strednom východe a v okolí. (Tibet, Nepál, Bhútán a Mongolsko)*. Bratislava : CAD PRESS, 2008, s.81.

²³ Porov. KEENE, M.: *Svetové náboženstvá*. Bratislava : Vydavateľstvo IKAR, 2003, s.20-21.

²⁴ Porov. NATIONAL GEOGRAFIC: *Angkor. Proč zanikla starobylá civilizace*. Praha : National Geographic, 2009, s.40-43.

²⁵ VECCHIA, S.: *KHMÉROVÉ. Poklady starobylých civilizací*. Praha : Euro-media Group, k.s., 2008, s.46.

²⁶ Porov. NATIONAL GEOGRAFIC: *Angkor. Proč zanikla starobylá civilizace*. Praha : National Geographic, 2009, s.52-54.

²⁷ Porov. WERNER, K.: *NÁBOŽENSKÉ TRADICE ÁSIE II. Náboženská scéna Srí Lanky a jihovýchodní Ásie. Náboženství v Číně, Japonsku a Koreji*. Bratislava : CAD PRESS, 2009, s.100.

²⁸ Porov. FREEMAN, M., JACQUES, C.: *Ancient Angkor*. Bangkok : River Books Ltd, 1999, s.15.

²⁹ Porov. VECCHIA, S.: *KHMÉROVÉ. Poklady starobylých civilizací*. Praha : Euromedia Group, k.s., 2008, s.50.

³⁰ Porov. JOHNSON, G.: *Svět Indie*. Praha : Knižní klub, 1998, s.71-73.

Brahmani priniesli do Kambodže silnú indickú kultúru na žiadosť politických elít, ktoré boli presvedčené, že hinduistický rituál posväti ich nedávno získané pozície. Neskôr, v niektorých oblastiach súčasne, tu pôsobili buddhistickí mníši (a po nich hlásatelia nového prúdu buddhizmu mahájány) a šíрили medzi obyvateľstvom Buddhovo posolstvo. Mahájánový buddhizmus, koreniaci v živnej pôde buddhizmu, hinduizmu a animizmu, nahradil hinduizmus ako oficiálne štátne náboženstvo, hoci nedokázal podkopať moc kňazov.³¹

V priebehu stáročí a behom obdobia, kedy dochádzalo k jeho šíreniu, označoval pojem "hinduizmus" špecifickú náboženskú tradíciu indického pôvodu, aj keď sa v Indii vyvinul pod vonkajším tlakom a jeho základy majú perzský pôvod. Je to jedinečný náboženský jav, ktorý má mnoho prejavov.

Zrodenie Angkoru

Smrť osobnosti, akou bol Džajavarman II., spustila v roku 850 dynastickú krízu, trvajúcu niekoľko rokov. Khmérske nápisy prinášajú informácie o viac ako 39tich vládcach, ktorí boli v angkorskom období povolani na trón, ale nie vždy podľa rodovej línie.³² Väčšinou to bolo v dôsledku nečakaných zmien, ktoré predznamovali jednotlivé krízové momenty khmérskeho kráľovstva. Tie nespôsoboval len tlak susedných ríš či neschopnosť úspešne sa vyrovnat' s hladomorom či záplavami. Bola za ne často zodpovedná i prvotná klanová štruktúra khmérskej aristokracie.³³

Keď kráľ umrel, osoba, ktorá bola na vrchole klanovej hierarchie, automaticky prebrala právo na trón. Toto privilegium bolo predmetom záujmu mnohých zástupcov jednotlivých rodových línií, pretože nástupníctvo sa mohlo dediť buď v ženskej, alebo mužskej príbuzenskej línii, k čomu sa často pridružoval problém bežne praktizovanej polygamie.

Zdá sa však, že po krátkom období bezvládia a krízy prebiehala vláda Džajavarmana III. (854-877), syna Džajavarmana II., v znamení mieru a stability, čo pravdepodobne vysvetľuje dôvod, prečo sa o jeho panovaní zachovali len skromné informácie. Začal s výstavbou v Hariharálaji a pripisujú sa mu i chrámy Prasat Kok Po a Prasat Prei Monti vybudované v energickom phnomkulenskom štýle.³⁴ Jeho posmrtné meno Višnulóka³⁵ napovedá, že prefe-

roval boha Višnuho; božstvo, ktoré zostupuje na zem v mnohých podobách a s rôznymi atribútmi - v khmérskom hinduistickom umení sa nachádza len zriedkavo. V Prasat Kok Po dodnes stoja uprostred komplexu obklopeného vodnou priekopou dve tehlové veže a na prekladoch, ktoré sa zachovali, nájdeme Višnuho a supa Garudu, na ktorom sa tento boh vozi.³⁶

Od roku 877 do roku 889 rozširoval nový kráľ Indravarman nevelké hlavné mesto Hariharálaju a začal tiež s výstavbou angkorského komplexu, budovaním siete kanálov a veľkých vodných rezervoárov určených ku kontrole vodných tokov v tejto oblasti.³⁷ Práve jeho dielo viac než skutky iných kráľov priviedlo angkorskú civilizáciu bližšie v pojatí vodnej civilizácie. Voda bola určená ako pre poľnohospodársku produkciu tak i pre rituálne účely.

Takmer celú nie príliš rozsiahlu Hariharálaju vytvoril Indravarman I. a jeho urbanistický pôdorys poslužil ako model pre celé klasické obdobie. Tomuto vládcovi sa tiež pripisuje stavba obrovského baraja Indratatáka v hlavnom meste. Okrem toho Indravarman I. zaviedol tradíciu veľkých štátnych chrámov či chrámových hôr a nechal vybudovať Preah Ko, skromnejší, ale elegantný vzor dynastického chrámu postaveného na pamiatku predkov.³⁸ Tieto dva prvky, veľký rezervoár a chrámová hora, sa stali základným prostriedkom, na ktorom všetci neskorší khmérski suverénni vládcovia prezentovali svoju veľkosť a moc. Terasovitá pyramída v Bakongu, ktorá sa využívala pre kult Šivy a bola obklopená dvojitém múrom, je nepochybne predchodcom Angkor Watu a Angkor Thomu. Ide o symbolické stvárnenie hory Méru, kde podľa hinduistickej mytológie sídli bohovia. Veľká ústredná veža z pieskovca, obklopená ôsmymi menšími, pôvodne pravdepodobne uchovávala *lingam*. Hlavný vchod do tohto komplexu leží na východe, v smere, ktorý je považovaný za svätý, pretože pripomína božskú povahu kráľa korunovaného bohmi žijúcimi na východe.

Preah Ko ("posvätný býk") je pomenovaný po dopravnom prostriedku boha Šivy, býkovi Nandim³⁹, ktorého socha sa nachádza vnútri areálu. Preah Ko, zasvätený bohu Šivovi v roku 850, bol venovaný Indravarmanovým rodičom, predkom a zakladateľom dynastie. Všetky tieto osobnosti boli stvárnene v podobách boha Šivy a jeho manželky Parvatí, v rôznych pozíciách a rôznych smeroch.

³¹ BHADANKAR, R.G.: *Šivaizmus*. Havlíčkův Brod : Nakladatelství Siddhaika, 2013, s.59.

³² Porov. CSÁK, E.: *Angkor elsülyedt világa*. Budapest : Kossuth Kiadó Zrt., 2006, s.76.

³³ ALBANESEOVÁ, M.: *Poklady Angkoru. Pozoruhodné dědičství starověké civilizace*. Praha : Euromedia Group, k.s., 2007, str.48-50.

³⁴ ALBANESEOVÁ, M.: *Poklady Angkoru. Pozoruhodné dědičství starověké civilizace*. Praha : Euromedia Group, k.s., 2007, s.24.

³⁵ FREEMAN, M., JACQUES, C.: *Ancient Angkor*. Bangkok : River Books Ltd, 1999, s.9.

³⁶ Porov. VECCHIA, S.: *KHMÉROVÉ. Poklady starobylých civilizací*. Praha : Euromedia Group, k.s., 2008, s.64.

³⁷ Porov. KRÁSA, M.: *Angkor. Umění staré Kambodže*. Praha : Odeon, 1985, s.88.

³⁸ Porov. FREEMAN, M., JACQUES, C.: *Ancient Angkor*. Bangkok : River Books Ltd, 1999, s.9.

³⁹ Porov. KOLEKTÍV AUTOROV: *100 divů Indie. Historie, kultura a přírodní krásy Indie*. Praha : Rebo Productions CZ, 2008, s.30.

Keď Indravarman I. v roku 889 zomrel, bol už khmérsky štát natoľko silný ako v teritoriálnej, tak i ideologickej a kultúrnej rovine. Mal pevné základy, na ktorých sa mal v budúcnosti postaviť jeho mýtus, ktorý mal trvať po stáročia.

Podoba veľkých chrámov

Podobu veľkých chrámov v kambodžskej džungli inšpirovala v najväčšej miere hinduistická tradícia a architektúra. V umeleckých dielach, či už kolosálnych alebo menších rozmerov, prijal pôvodný khmérsky kult hinduistický model ideálu *čakravartin*, čiže univerzálneho monarchu, vládca spoločenského poriadku a strážcu nezmeniteľného práva a mýtu kozmickej hory, ktorá tvorí os sveta.⁴⁰

Toto všetko bolo prvýkrát uvedené k životu v 9. storočí prostredníctvom veľkolepého brahmanského rituálu vedeného brahmanom Hiranjadamom usporiadaného na Phnom Kulen pre kráľa Džajavarmana II., ktorý ako sľub spojenectva s bohom Šivom obdržal falický symbol *lingam* predstavujúci obraz boha a ten sa od tej chvíle stal viditeľným potvrdením kráľovej moci⁴¹ (s rastúcim vplyvom buddhizmu bol *lingam* zamenený za obraz Buddhu). Zrodil sa mýtus *dévarádži*, boha-kráľa, ochrancu vesmíru, ktorého príbytok nemohol byť nikde inde ako na chrámej hore. Každý kráľ postavil behom vlády vlastný osobný chrám, v ktorom bol uložený *lingam*, symbol jeho kráľovskej hodnosti a božskej podstaty.⁴² Po panovníkovej smrti sa chrám stal mauzóleom a organickou architektonickou súčasťou dynastického kultu: najmocnejší králi nestavali dynastické chrámy len aby vyjadrili túžbu po večnom živote, ale tiež ako most medzi predkami a nástupcami. Celá khmérska architektúra bola inšpirovaná symbolizmom kozmickej hory, miestom, kde sa stretával a navzájom ovplyvňoval svet ľudí a bohov. Tomuto úplne presne zodpovedala štvorcová veža-svätyňa s terasovitou pyramídou, ktorá bola výtvorom starovekej khmérkej architektúry postavenej z tehál, pieskovca a lateritu. Zo začiatku sa veže stavali samostatne, neskôr v skupinách po troch alebo piatich a boli umiestnené na vyvýšených plošinách. Usporiadanie veží sa premenilo v dramatický komplex predstavujúci chrámovú horu - štyri veže stáli v rohoch štvorcového obvodu a piata uprostred. Všetky prepojovala stĺpová galéria. Bolo to zobrazenie mýtu o pôvode sveta, ktorý prišiel z ďalekej Indie.⁴³ Chrám-

vá hora mala podľa možnosti stáť vedľa vodnej nádrže, symbolizujúcej prvotný oceán; jeho hlbiny obsahujú život čakajúci na zrodenie (víriaci oceán mlieka).

Hlavná časť chrámu symbolizuje mýtickú horu Méru, ktorá v indickom náboženstve predstavuje ústredný bod vesmíru a je tak osou usmerňujúcou a meniacou pôvodný chaos do tvaru zjaveného sveta. Päť vrcholov hory Méru sa odráža v piatich symetricky umiestnených vežiach chrámu. Vystupujúce brány vo zvláštnych pavilónoch v štyroch vonkajších rohoch značia celistvosť kráľovskej moci zahrňujúcej všetok vesmír.⁴⁴ Most s balustrádou tvorenou plastikami hadov spojuje mestské či rezidenčné priestory s chrámom (prvý je svet ľudí, druhý svetom bohov) a je zároveň symbolom dúhy spájajúcej nebesia so zemou i dažďa, ktorý prinášajú *nágovia*.⁴⁵

V khmérkej Kambodži bol kult boha-kráľa založený na predpoklade, že vládca je sprostredkovateľom a vykladačom božej vôle a že obrazy boha v chrámoch postavených kráľovi symbolizujú potvrdenie panovníkovho práva na vládu. Zatiaľ čo hinduistickí vládcovia si vyberali ako ochranných bohov Šivu alebo Višnuho a sami sa tiež nechávali zobrazovať maskovaní za bohov, buddhistickí králi sa neodvolávali priamo na Buddhu ktorý sa vzdal všetkého pozemského vlastníctva a slávy, ale skôr za niektorého z mnohých bódhisattvov, o ktorých sa verilo, že sa nie len zúčastňujú na živote tohto sveta, ale že sú tak tiež obdarení nadpozemskými silami.⁴⁶

Tretí dôvod na stavbu chrámov spočíva v predávaní náboženského učenia, a to i prostredníctvom vhodnej architektúry a ikonografie. Khmérski vládcovia nechávali na chrámové steny tesat' rozsiahle reliéfy, ktoré predstavovali historické alebo hagiografické epizódy z buddhistickej tradície, i temperamentom nabité obrazy z hinduistickej mytológie. Ľudský a božský priestor sa však prelínali, a tak i tieto scény prinášajú detailný pohľad na každodenný život dvora, šľachty a prostých ľudí doby, v ktorej vznikali.

Nové hlavné mesto

Khmérske impérium malo od začiatku tri základné východiská:

- teritoriálne - jeho srdce tvorila oblasť severne od Tonle Sap čiže Veľkého kambodžského jazera
- politické - všetkými uznávaného zvrchovaného vládcu s atribútmi boha

⁴⁰ Porov. STRNAD, J., FILIPSKÝ, J., HOLMAN, J., VAVROUŠKOVÁ, S.: *Dějiny Indie*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2013, s.299.

⁴¹ Porov. VERNER, K.: *NÁBOŽENSKÉ TRADICE ASIE II. Náboženská scéna Srí Lanky a jihovýchodní Asie. Náboženství v Číně, Japonsku a Koreji*. Bratislava : CAD PRESS, 2009, s.100.

⁴² Porov. KRÁSA, M.: *Angkor. Umění staré Kambodže*. Praha : Odeon, 1985, s.30.

⁴³ Porov. VECCHIA, S.: *KHMÉROVÉ. Poklady starobylých civilizací*. Praha : Euromedia Group, k.s., 2008, s.70.

⁴⁴ Porov. ROSEN, B.: *Atlas stratených miest. Znovuobjavenie stratených miest*. Bratislava : Kalligram, 2008, s.150.

⁴⁵ Porov. ZBAVITEL, D., MERHAUTOVÁ, E., FILIPSKÝ, J., KNÍŽKOVÁ, H.: *Bohové s lotosovými očima. Hinduistické mýty v indické literatuře tří tisíciletí*. Praha : Nakladatelství Vyšehrad, 1997, s.61.

⁴⁶ Porov. JELEN, J., KUSZINGER R.: *Az ősi Angkor*. Budapešť: General Press Kiadó, 2002, s.87.

- náboženské - buddhizmus so známkami či vplyvmi hinduizmu⁴⁷

Všetky obsahoval aj slávny Angkor, ohnisko khmérskaj ríše. Išlo o mesto, ktoré bolo zároveň ľudské i božské; hlavné mesto impéria a centrum kultúrneho a náboženského prelínania; ústredný bod obchodu a dopravy i kozmickej energie a moci; miesto veľkolepých sídiel s umeleckými i stavebnými dielami, ktoré mali za úlohu ukázať nesmrteľnosť ich staviteľov a predstavovať ohromujúce *memento mori*, čo symbolizovalo ľudskú slabosť a smrteľnosť.

Po Indravarmanovej smrti prepukli ozbrojené boje o následníctvo medzi jeho dvoma synmi, z ktorých ako víťaz vyšiel Jašovarman I. - "Chránený víťazstvom". Prvým významným činom, ktorý Jašovarman uskutočnil a vydobyl mu sympatie buddhistického sveta, bolo postavenie 100 pustovní, *ášramov*, pre mníchov po celom kráľovstve.

⁴⁸ Každý z týchto *ášramov* bol vybavený aj nocľahárňou pre kráľa a súpisom pravidiel, ktorými sa mali riadiť jeho obyvatelia. Jedným z týchto pravidiel bolo, že sa smeli obliekať len do bieleho odevu a nesmeli nosiť slnečníky ani žiadne ozdoby.

Ako ďalší podnikol Jašovarman krok, ktorý svojím významom v histórii Kambodže súperí so slávnym rituálom Džajavarmana II. na hore Kulen. Rozhodol sa presunúť hlavné mesto khmérskaj ríše na severozápad od Hariharaláje do oblasti Angkoru, kde ostalo po dobu ďalších piatich storočí.

Angkor Wat

Storočie, ktoré nasledovalo po nástupe Súrvavarmana II. k moci, patrí v dejinách Kambodže k najvýznamnejším. Po období vlády mnohých menej slávnych kráľov nastúpil Súrvavarman II. na trón roku 1113 potom ako vyrval moc z rúk svojho strýka Džaranindravarmana I.⁴⁹ Bolo to plodné obdobie nezvyčajnej staviteľskej činnosti a vyzretej umeleckej tvorby. Tiež došlo k nadviazaniu diplomatických stykov so sungskou Čínou (roku 1116, keď sa khmérskaj kráľovstvo formálne stalo vazalom čínskeho cisára) a zároveň vojnovým výpravám proti Dai Viet v severnom Vietname aj proti Čamom, južným susedom, ktorých si v posledných rokoch svojho panovania Súrvavarman podrobil.⁵⁰ V roku 1145 khmérskaj vojská vyplienili hlavné mesto Čamov Vidžaju, čo dokladajú dva reliéfy z Angkor Watu. Súrvavarman II. bol veľmi oddaný Višnuovi

a zasvätil tomuto božstvu nové chrámy ako v Banteay Samré, tak i v juhovýchodnom rohu Západného baraja a tiež v Angkore, kde začal stavať jeden z architektonických divov sveta - Angkor Wat. Zomrel však skôr, ako mohol uzrieť hotové dielo a zúčastniť sa náboženského obradu pri otvorení chrámu.

V rozpore so svojím menom (wat je thajské slovo označujúce buddhistický chrám) bol Angkor Wat (doslovne mesto-chrámy) založený ako kráľovská pocta bohu Višnuovi a až omnoho neskôr, keď už bola sláva Angkorkej ríše na ústupe, sa stal chrámom buddhistickým. Angkor Wat leží v juhovýchodnej časti mesta vybudovaného Jašovarmanom I. Obklopuje ho priekopa, majúca vo východozápadnom smere dĺžku 1 707 metrov a v severojužnom 1 494 metrov, po všetkých stranách je 198,12 metrov široký. Tak vznikol akýsi ostrov spojený s okolitou "pevninou" kamennou cestou stráženou nágmí.⁵¹

Celý komplex sa skladá zo systému pravouhlých ohradení s ochodzami a terasami. Hlavný vchod leží na západnej strane a je možné sa k nemu dostať cez širokú prístupovú cestu, premostujúcej priekopu. Ak prejdeme terasu krížového pôdorysu a vyjdeme po schodoch, dostaneme sa do vonkajšej z troch ochodzí - je známa ako tzv. Tretia galéria a preslávili ju početné reliéfy.⁵² Keď budeme pokračovať zastrešenými chodbami skrz ďalšie ochodze, dostaneme sa k samotnému chrámu. Jeho vysoké veže, rozmiestnené do vzoru päťky na hracej kocke, sú ako pri iných chrámoch opäť pozemským odrazom piatim vrcholom už spomínanej hory Méru. V strede stojí ústredná svätyňa, na ktorú sa dá vystúpiť strmým schodiskom a pôvodne niesla sochu Višnuho.

Angkor Wat si vyslúžil nehynúcu slávu spojením svojich grandióznych rozmerov a harmóniou jednotlivých architektonických elementov. Poskytuje presný obraz mnohých stránok khmérskaj civilizácie, ktoré by ináč ostali utajené. Väčšina reliéfov je detailne prepracovaná a všetky scény sú stvárnené v pohybe. Tiahnu sa v dĺžke 701 metrov a majú výšku skoro 2 metre, čo z nich robí najdlhšiu sériu kamenných skulptúr na svete. Takmer bez prerušenia tu tisíce figúr vytvára obraz z hinduistických eposov, epizód z *Purán*, ale i scény z kludného dvorného života vedľa zobrazení krvavých vojenských ťažení éry kráľa Súrvavarmana II.⁵³

Orientácia Angkor Watu na západ je v súlade s tým, že je zasvätený Višnuovi, ktorý s touto svetovou stranou súvisí, ale je možné to vnímať aj ako obrátenie sa k zapadajúcemu slnku a smrti a vedie k domnienke, že obrovský komplex vznikol ako mauzóleum Súrvavarmana II., ktoré

⁴⁷ Porov. KRÁSA, M.: *Angkor. Umění staré Kambodže*. Praha : Odeon, 1985, s.48-49.

⁴⁸ Porov. NOŽINA, M.: *Dejiny Kambodže*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2007, s.63.

⁴⁹ Porov. WERNER, K.: *NÁBOŽENSKÉ TRADICE ASIE II. Náboženská scéna Sří Lanky a jihovýchodní Asie. Náboženství v Číně, Japonsku a Koreji*. Bratislava : CAD PRESS, 2009, s.101.

⁵⁰ Porov. NOŽINA, M.: *Dejiny Kambodže*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2007, s.74.

⁵¹ Porov. VECCHIA, S.: *KHMÉROVÉ. Poklady starobylých civilizací*. Praha : Euromedia Group, k.s., 2008, s.114.

⁵² Porov. ALBANESEOVÁ, M.: *Poklady Angkoru. Pozoruhodné dědičství starověké civilizace*. Praha : Euromedia Group, k.s., 2007, s.48.

⁵³ Porov. GYÖRGY, M.: *Kambodža tájfun után*. Budapest : Kossuth Könyvkiadó, 1985, s.17.

sa malo stať miestom uloženia jeho popola a pripomienkou jeho nehnuteľnej slávy.

Kráľ Džajavarman VII

Keď Džajavarman VII. nastúpil na trón, bol to už zrelý, skúsený a energický päťdesiatnik. Potom ako zomrela jeho žena Džajarádžadévi, kráľ udelil titul prvej kráľovnej jej staršej sestre Indradévi, ktorá svojimi znalosťami "predčila znalosti filozofov" a menoval ju hlavným učiteľom v buddhistickom kláštore, kde vyučovala ženy. Bola to práve Indradévi, ktorá zložila v bezchybnom sanskrité nápis z chrámu Phimeanakas, chválospev na svoju sestru, z ktorého poznáme väčšinu bibliografických údajov týkajúcich sa osobnosti a života Džajavarmana VII.⁵⁴ Po fyzickej stránke to bol korpulentný muž s výraznými črtami, ktorý nosil vlasy uviazané na temene hlavy do malého uzla. Z bohatých historických dát vystupuje Džajavarman ako ambiciózny muž, ktorý oslobodil svoju zem od cudzích okupantov a vyzdvihol ju z trosiek až na vrchol moci. Nápis ho spodobňuje ako horlivého stúpenca buddhizmu, ktorý vyznával v jeho činorodej, mahájánovej forme. Pokračoval tak v ceste svojho otca Dharanindravarmana II., ktorý prerušil tradíciu hinduistických vládcov a "našiel uspokojenie v nektári, ktorým je náboženstvo Šákjamuniho (Buddhy)".⁵⁵ Postava *bódhisattvy* Avalókitéšvary, "Pána zasluhujúceho súciti", sa za jeho vlády stala rozšíreným predmetom uctievania. Buddhizmu podliehal život na kráľovskom dvore a buddhistickému kultu bola prvýkrát zasvätená i úradná svätyňa, v ktorej bol *dévarádža* nahradený *Buddharádžou*. Sochy Osvieteného dosiahli vrchol dokonalosti v Bayone v Angkor Thome, kde sa nachádzajú portréty Buddhu a Avalókitéšvary⁵⁶ (v Kambodži nazývaného Lokéšvara) na päťdesiatich vežiach, na každej z nich sú zachytené štyri tváre božskej bytosti.

I napriek silnejúcej sile buddhizmu hinduistickí kňazi hrali naďalej významnú rolu na kráľovskom dvore. Nápis z Angkor Thomu hovorí o kuriózne postave brahmana Hrišikéšu, pôvodom pravdepodobne odkiaľsi z Barmy. Tento učenec "sa dozvedel, že Kambodža je plná vynikajúcich znalcov Véd a preto prišiel sem, aby predviedol svoje znalosti"⁵⁷. Džajavarman VII. ho ustanovil hlavným kňazom *puróhitom*.

Osobnosť Džajavarmana VII. sa plne prejavila v jeho budovateľskom úsilí. Jeho projekty zahrňujú sídelné mesto Angkor Thom s jeho múrmi, priekopami, piatimi bránami a chrámom Bayon uprostred; v okolí hlavného

mesta sú to chrámy Banteay Kdei, Ta Phrom, Preah Khan, Neak Pean a niekoľko menej významných svätyní; ďalej množstvo odpočívární pri dlhých štátnych cestách a 102 nemocníc roztrúsených po celej ríši. Vyžadovalo si to obrovské pracovné nasadenie a je neuveriteľné, aké množstvo chrámov a svetských stavieb vydupala zo zeme vôľa panovníka, štátna moc, sila náboženských predstáv zakotvených v tradíciách minulosti a opretých o zákony súčasnosti. V rozmedzí vlády jedného panovníka, ktorý sa moci ujal ako päťdesiatročný muž a zomrel ako starček takmer deväťdesiatročný, bolo stavebné úsilie vystupňované až k samým hraniciam možností ľudskej sily i khmérskej ríše.

Džajavarmanovým sídlom bol dnešný Angkor Thom ("Kráľovské mesto"), staronová Jašódharapura.⁵⁸ Za nového vládcu bola prestavaná, obklopená obranným múrom a priekopou, ktorá je na piatich miestach prerušená širokými cestami. Tie prechádzali mohutnými bránami v obvodovej stene, ich veže korunoval gigantické hlavy so štyrmi tvármi hľadiacimi na štyri svetové strany. Lemovali ich zložené tesané balustrády znázorňujúce bohov a démonov, ktorí sa pretáhujú o hadie telo. Ide o bohatú a premyslenú symboliku - štyri tváre by mali pripomínať Brahma, ale môže ísť aj o *bódhisattvu* Avalókitéšvaru či dokonca samotného kráľa, ktorý v súlade so svojou buddhistickou vierou odmietal označenie *čakravartin* (univerzálny vládca), ale rozhodne neopustil sny o veľkosti a nesmrteľnosti. Balustrády evokujú mýtus o Indrovej dúhe, vedúcej do Indrovho neba, ku ktorému je mesto Angkor Thom prirovnávané.⁵⁹ V ďalšej rovine potom hadie telo, ktoré vyčnieva na opačných stranách mesta a o ktoré na pretáhujú nadprirodzené bytosti, poukazuje na hinduistický mýtus o stvorení sveta. Džajavarman vybudoval v geometrickom strede Angkor Thomu svoj štátny chrám Bayon, chrám tvárí. Džajavarman dal zároveň opraviť starý kráľovský palác a na jeho východnej strane vybudoval nádhernú Sloniú terasu, nazývanú tiež Terasa malomocného kráľa podľa sochy, ktorá na nej stála. Jedná sa o spodobnenie boha smrti Jamu a stavba pravdepodobne slúžila ako kremačné miesto pri pohreboch.⁶⁰

Džajavarman ako najväčší staviteľ angkorského obdobia sa postavil aj chrámy pre svojich rodičov - jeden pre otca a druhý pre matku.

Chrám Preah Khan, ktorý leží na západ od Bayonu, zasvätil svojmu otcovi. Bol šťastí višnuistický, šťastí šivaistický a šťastí buddhistický.

Ta Phrom, ktorý predtým niesol názov Rádživihára (kráľovský kláštor), bol niečo medzi chrámom a kláš-

⁵⁴ Porov. GYÖRGY, M.: *Kambodža tájfun után*. Budapešť : Kossuth Könyvkiadó, 1985, s.33.

⁵⁵ Porov. NOŽINA, M.: *Dejiny Kambodže*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2007, s.81.

⁵⁶ Porov. KRÁSA, M.: *Angkor. Umění staré Kambodže*. Praha : Odeon, 1985, s.120.

⁵⁷ Porov. NOŽINA, M.: *Dejiny Kambodže*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2007, s.82.

⁵⁸ Porov. ALLENDE, C., AMALFI, F., GÓMEZ, T.: *POSVÄTNÉ MIESTA. Magický cestopis Zeme*. Bratislava: Vydavateľstvo IKAR, 2008, s.141.

⁵⁹ Porov. NOŽINA, M.: *Dejiny Kambodže*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2007, s.83.

⁶⁰ Porov. KRÁSA, M.: *Angkor. Umění staré Kambodže*. Praha : Odeon, 1985, str.121.

torom. Džajavarman ho postavil v roku 1186 a zasvätil ho svojej matke, zbožštenej ako Pradžnaparamita, matka všetkých Buddhov, Pani dokonalého poznania.⁶¹

Úpadok a spomienky na slávnú minulosť

Smrť Džajavarmana VII. zahájila dlhú éru úpadku khmérskej ríše, ktorá nakoniec v 14. storočí viedla k jej zániku. Stálym nebezpečím sa stali Thajci na západnej hranici. Významným rivalom mahájánového buddhizmu, uprednostňovaným dvorom a podporujúcim kráľovskú moc, sa stalo théravádske učenie⁶², nesené vierou v prísny a asketický život a spásu prostredníctvom osobných obetí. Medzi ľuďmi sa uchytilo a stalo sa čoraz populárnejším.

V roku 1353 Thajci dobyli Angkor. Khmérovia ho síce získali späť, ale vzápätí zase stratili. Mesto bolo mnohokrát vyplienené a vypálené. Severné provincie ríše (dnešný Laos) boli stratené, podrobila si ich mocnosť Lan Xang. Smrteľnú ranu kráľovstvu zasadilo dobytie Angkor Thomu Siamcami roku 1431. Angkorská oblasť, vyludnená a nebezpečná, stratila postavenie hlavného mesta Khmérov.⁶³

Juhovýchodná Ázia zažívala v 15. storočí "vek obchodu". Obchod mali veľmi často vo svojich rukách Číňania a Japonci, na ich lodiach putovali veľké náklady tovaru pozdĺž morského pobrežia a po riekach od jednej zeme k druhej.⁶⁴ Skutočnú prosperitu teda prinášajú intenzívne obchodné kontakty medzi prístavnými mestami a nie izolovaná vnútrozemská cesta starých ríš, nech sú už akoľkoľvek skvelé.

Rovnako aj postangkorské umenie prechádzalo nezadržateľným úpadkom. Nebola to už doba budovania veľkých vodných, svetských či náboženských diel. Prvou príčinou bolo, že v dôsledku panujúcich pomerov chýbal stály prísun materiálu z lomov na úpätí hôr vzdialených desiatky kilometrov od mesta. Druhou príčinou bola chudoba kráľovstva. Z tohto dôvodu sa väčšina kambodžských sôch v 15. až 17. storočí zhotovovala z dreva a vzhľadom ku krehkosti tohto materiálu a miestnej klíme sa mnoho z nich nezachovalo. Kamennú náboženskú architektúru nahrádzujú *viháry* (pagody) a ďalšie religiózne stavby vybudované z dreva. Pôvodnosť indočínskej umeleckej produkcie sa tak postupne vytratila a neskoršie khmérske sochárstvo prezrádza silné siamské vplyvy.⁶⁵

Podobne ako v Thajsku, štíty mnohých postangkorských chrámov v Kambodži bývali bohato zdobené drevenými reliéfmi zobrazujúcimi ochranné hinduistické božstvá a scény z eposu *Rámájana*, resp. khmérskej verzie eposu *Riemker* a z džátak, príbehov z Buddhových predchádzajúcich životov.

V období po Angkore, behom ktorého sa politické centrum toho, čo z khmérskej ríše ostalo, rýchlo presúvalo k juhu, do Phnom Penh, nastal nevyhnutný kultúrny úpadok. V nasledujúcich storočiach bola nádherna Angkor akýmsi tieňom na pozadí skutočnej existencie Khmérov.

Záver

Ako sme videli, náboženstvo prechádzali celými dejinami khmérskej spoločnosti a hoci prišiel najprv hinduizmus z Indie a neskôr dorazil aj buddhizmus, nikdy tu nedošlo k náboženským vojnám, vidíme tu skôr toleranciu a syntézu dvoch veľkých náboženstiev. Krásnym prípadom súladu je khmérska verzia hinduistického eposu *Rámájana*, známa ako *Riemker* či *Riemkerti* - "Rámová sláva". Bola zložená v stredovekej khmérčine niekedy v období medzi 15. a 17. storočím. *Riemker* nie je iba preloženým príbehom, ale jedná sa o ďaleko nezávislejšie dielo, v ktorom sa odráža kambodžská a nie len indická kultúra a ktorý na rozdiel od svojej staršej predlohy vychádza z učenia théravádskeho buddhizmu. Hlavný hrdina Rama nie je iba stelesnením boha Višnu, ale zároveň Buddhov zľutovník - bódhisattva. V príbehu Sítinho únosu démonov Rabom (Rávanom) a jej vyslobodenia Rámom s pomocou Hanumana a opičej armády sa Ráma snaží uviesť svoju milovanú ženu do stavu najvyššieho buddhistického osvietenia - nirvány. Hinduistickí bohovia Šiva, Brahma a Indra hrajú v texte podriadené role a Indra tu pôsobí ako Buddhov verný služobník. Činy ako aj jazyk všetkých postáv *Riemkeru* - bohov, ľudí, démonov i zvierat - odrážajú učenie Buddhu.

Existuje niekoľko verzií *Riemkeru* v písomnej aj ústnej forme. Až do nástupu červených Khmérov ústnu verziu eposu prednášali profesionálny khmérski rozprávači na trhoch a pri slávnostných príležitostiach; niektorí z nich sprevádzali pútnikov a hrdí im ukazovali galériu Angkor Watu, na stenách ktorej sú znázornené výjavy z *Rámájany*. Epizódy z tohto príbehu dodnes tancuje kráľovský baletný súbor pred významnými hosťami a rozpráva ho i tradičné tieňové bábkové divadlo.

⁶¹ Porov. ALBANESEOVÁ, M.: *Poklady Angkoru. Pozoruhodné dedičstvo starovekej civilizácie*. Praha : Euromedia Group, k.s., 2007, s.138.

⁶² Porov. JELEN, J., KUSZINGER R.: *Az ősi Angkor*. Budapešť: General Press Kiadó, 2002, s.87.

⁶³ Porov. ÜVEGES, F.: *Az Istenfiú városa. Kambodzai mondák és mesék*. Budapest : Európa könyvkiadó, 1975, s.27-28.

⁶⁴ Porov. STRNAD, J., FILIPSKÝ, J., HOLMAN, J., VAVROUŠKOVÁ, S.: *Dějiny Indie*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2013, s.389.

⁶⁵ Porov. CSÁK, E.: *Angkor elsüllyedt világa*. Budapest : Kossuth Kiadó Zrt., 2006, s.103.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

- ALBANESEOVÁ, M.: *Poklady Angkoru. Pozoruhodné dedičstvo starovekej civilizácie*. Praha : Euromedia Group, k.s., 2007, 287s. ISBN 978-80-249-00924-0
- ALLENDE., C., AMALFI., F., GÓMEZ, T.: *POSVÄTNÉ MIESTA. Magický cestopis Zeme*. Bratislava: Vydavateľstvo IKAR, 2008, 221s. ISBN 978-80-1807-9
- BHADANKAR, R.G.: *Šivaizmus*. Havlíčkův Brod : Nakladatelství Siddhaika, 2013, 159s. ISBN 978-80-905130-0-6
- CSÁK, E.: *Angkor elsüllyedt világa*. Budapest : Kossuth Kiadó Zrt., 2006, 222s. ISBN 978-963-09-4895-1
- GYÖRGY, M.: *Kambodza tájfun után*. Budapest : Kossuth Könyvkiadó, 1985, 160s. ISBN 963 09 2609 1
- FREEMAN, M., JACQUES, C.: *Ancient Angkor*. Bangkok : River Books Ltd, 1999, 239s. ISBN 974 8225 27 5
- JELÉN, J., KUSZINGER R.: *Az ősi Angkor*. Budapest: General Press Kiadó, 2002, 272. ISBN 963-928-275-8
- JOHNSON, G.: *Svět Indie*. Praha : Knížní klub, 1998, 240s. ISBN 80-7176-780-8
- KEENE, M.: *Svetové náboženstvá*. Bratislava : Vydavateľstvo IKAR, 2003, 192s. ISBN 80-7118-480-2
- KIRSTE, R., SCHULTZE, H., TWORUSCHKA, U.: *Svátky svetových náboženstiev*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus GmbH, 1995, 123s. ISBN 80-7021-588-7
- KOLEKTÍV AUTOROV: *100 divů Indie. Historie, kultura a přírodní krásy Indie*. Praha : Rebo Productions CZ, 2008, 208s. ISBN 978-80-7234-852-7
- KOLEKTÍV AUTOROV: *MYTOLÓGIA. Mýty, povesti a legendy*. Bratislava : Fortuna Print, 2006, 528s. ISBN 80-89144-59-4
- KRÁSA, M.: *Angkor. Umění staré Kambodže*. Praha : Odeon, 1985, 364s. ISBN neuvedené
- LINCOLN, B.: *Myth, Cosmos and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge : Harvard University Press, 1986, 278s. ISBN neuvedené
- NATIONAL GEOGRAPHIC: *Angkor. Proč zanikla starobylá civilizace*. Praha : National Geographic, 2009, str.35-55
- NOŽINA, M.: *Dejiny Kambodže*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2007, 380s. ISBN 978-80-7106-897-6
- ROSEN, B.: *Atlas stratených miest. Znovuobjavenie stratených miest*. Bratislava : Kalligram, 2008, str.150. ISBN 978-80-8101-001-9
- ROSEN, S. J.: *Skrytá sláva Indie*. Praha : The Bhaktivedanta Book Trust Internacional, Inc., 2006, 191s. ISBN 978-80-903829-0-9
- STRNAD, J., FILIPSKÝ, J., HOLMAN, J., VAVROUŠKOVÁ, S.: *Dějiny Indie*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2013, 1189s. ISBN 978-80-7422-241-2
- ÜVEGES, F.: *Az Istenfiú városa. Kambodzai mondák és mesék*. Budapest : Európa könyvkiadó, 1975, 126s. ISBN 963 07 0063 8
- VECCHIA, S.: KHMÉROVÉ. *Poklady starobylych civilizací*. Praha : Euromedia Group, k.s., 2008, 207s. ISBN 978-80-242-1975-2
- WERNER, K.: *Náboženské tradice Asie I. Náboženské systémy Indie. Náboženství na střeše světa a v okolí. (Tibet, Nepál, Bhútán a Mongolsko)*. Bratislava : CAD PRESS, 2008, 392s. ISBN 978-80-889969-29-7
- WERNER, K.: *NÁBOŽENSKÉ TRADICE ASIE II. Náboženská scéna Srí Lanky a jihovýchodní Asie. Náboženství v Číně, Japonsku a Koreji*. Bratislava : CAD PRESS, 2009, 420s. ISBN 978-80-88969-30-3
- WILKINSON, P.: *NÁBOŽENSTVÁ. Osobnosti, sviatky, obrady a učenie svetových náboženstiev*. Bratislava : Vydavateľstvo Slovart, 2001, 128s. ISBN 80-7145-537-7
- ZBAVITEL, D., MERHAUTOVÁ, E., FILIPSKÝ, J., KNÍŽKOVÁ, H.: *Bohové s lotosovými očami. Hinduistické mýty v indické literatúre tří tisíciletí*. Praha : Nakladatelství Vyšehrad, 1997, 445s. ISBN 80-7021-215-2

NÁBOŽENSKÁ SITUÁCIA V POVOJNOVEJ ZÁPADNEJ EURÓPE

DANIELA NGUYEN TRONG

Abstract: *Post-war Europe population were decimated. To rebuilding of countries there has been a demand for labour force. Workers came not only from different parts of Europe, but intercontinental migration began to develop. At the same time because of decolonization and subsequent repatriation the number of migrants in Europe has been increasing every year. Cultural changes created tensions in society which escalated into conflicts in the 1960s. The aim of the paper is to clarify post-war development of religious life in Europe in context of dominant ideologies.*

Key words: Religion. Europe. Post-war era. Migration. Decolonisation.

Introduction

After Peter Berger changed his approach and rejected the secularization paradigm, he noted in an interview that the current world is deeply religious, but "... the only exception is Western Europe. One of the most interesting issues in the sociology of religion today is not How do you explain fundamentalism in Iran? But Why is Western Europe different?"¹

The traditional religions of the Western world have been experiencing changes and challenges on an unprecedented scale since the 20th century. Apparent secularisation has been observed in Europe. Religious authorities have been losing control over the form and content of what people believe and practice which means a functional differentiation between religion and the so-called secular subsystems. In order to describe the secularization processes in society, we need a factual and exclusive definition of religion. The definitions used in connection with secularization theory defined institutionalized religion with precisely described doctrine and practices. On this basis, we can say that secularization defines the development of Europe, because the religious authorities of institutionalized religion have lost control of subsystems such as civil order, econo-

mics, family, education, law, and so on.² Even if Europe is secularised It is not faithless.

The aim of the paper is to describe changes of religiosity in post war European society in context of decolonisation and migration. Author also provide theoretical grasp of ideological background of declining of traditional religiosity with focus on moral relativism and Frankfurt school. The conclusions will serve to advance the research of religiosity of post war Europe both domestic and migrants.

The Legacy of Christianity

The origins of this change - from Christian to secular Europe - many authors see in Protestantism and subsequent religious wars that engulfed Europe. At this time those who ruled the countries began to promote the ideas of the separation of secular and sacred power. But they are based on the early modern political philosophers, which are based on the idea of human freedom, which is necessarily Christian. The Christian God has promised to judge each soul individually. Not as part of a family, clan, or tribe. Every soul is unique, and every human being is before God for himself. Medieval Christianity brought moral innovations such as the very concept of individualism, free will, personal salvation and respect for virtues. In Christianity, we trace the rationale for the concept of human rights. The rational theological argumentation of the Church Fathers proclaimed reason and logic as the primary guide to religious truth. Scholastics and Church-founded medieval universities caused the belief in the power of reason to penetrate Western culture, stimulating the performance of science, and the development of democratic theory and practice.³

Christianity offered a coherent vision and understanding of the world. The modern mind was trained to interpret the world through a coherent structure and

¹ STARK, R.: *The Triumph of Faith*. Wilmington: ISI Books, 2015. s. 40.

² DOBBELAERE, K.: The Meaning and Scope of Secularization. In: *The Oxford Handbook Sociology of Religion*. Oxford : Oxford University Press, 2011. 673-675.

³ STARK, R.: *The Victory of Reason – How Christianity led to Freedom, Capitalism and Western Success*. New York: Random House Trade Paperbacks, 2005. s. 12-59.

thus could criticize the system that gave it that structure. It is this principle of reflexive self-determination that can be described as a source of secularization in the West.

Dostoevsky in his *Crime and Punishment* discusses the topic that „if there is no God, everything is allowed“. At the beginning of the 20th century European society cut itself off from the traditional roots of the Christian faith and morals. There are several causes for this condition, but one of the main components that caused it was Einstein's theory of relativity. Certainty ceased to exist in the cosmic event, and this uncertainty, the unanchored and invalidation of all values were transferred to social laws. Moral relativism has become a new and popular explanation for all of existence. At the same time, Freud said that religion was a human creation and a crowd illusion, and he rejected conscience in one breath. Moral relativism and Freudianism were thus able to challenge in a noticeably short time the developed sense of personal responsibility and duty towards the established and objectively valid legal order that has been the centre of European civilization for centuries.⁴

Developed moral systems that no one rationally created were actively criticized, rejected, and postponed. This created a moral vacuum in Europe. The history of the 20th century is largely a filling of this emptiness. Once we lose the values that have been given to us historically, the result is, on the one hand, totalitarianism and, on the other, nihilism. The third possibility is the idea of existentialism about individual responsibility, where one creates moral values for oneself. And Europe went through these three stages during the 20th century.

In addition to these thought systems, the enduring remnant of World War II is the myth of the hero and the monster. The ancient mythological archetypes of good and evil are intricately linked and there is no reason to speak of one without relation to the other. Without It they by themselves have no inner meaning. After the war, communists became the monster. Heroes are the defender of freedom, the embodiment of *Us against the monstrous Them*. To this day, we show great respect for the veterans of World War II. Whether or not they took part in the fighting at all, and we do not talk about how many women were raped in their liberation from the Nazis. Myth is important. Myth is a fiction that elevates our tragic world and helps us understand and see new possibilities. The myth is true because it is impressive, not to provide us with practical information. In order to act, he must force us to change our opinion and feeling, he will change us if we follow his instructions. Myths are true only for those who believe in their authority.⁵

⁴ JOHNSON, P.: *Dějiny 20. století*. Praha : Rozmluvy, 2014. s. 11-18.

⁵ NGUYEN TRONG, D.: Vybrané akademické prístupy k štúdiu a interpretácii mýtov .In: *Acta Theologica et Religionistica*. Prešov : Grécko-

After World War II, Europe faced unprecedented population movements as a result of the war itself and as a result of ongoing decolonization. Migration manifested itself in uncontrolled banishments, state deportations, demands for an Old Testament's settlement eye for an eye, and a transformation of the map of Eastern Europe. Millions of civilians were forced to flee their homes, as well as civilians who were abducted for forced labour and prisoners in concentration camps. Huge demographic changes also have been caused by the extent of the decimation of the European population. Figures from various post-war studies are beyond human comprehension. The range of killing will always remain a number because it is beyond any imagination. First of all, the number of deaths cannot be precisely quantified - historians do not agree and do not admit that they can accurately estimate it. The casualties range from 50 to 70 million dead. But the final number is not important, because not only one cannot understand such several dead, but one also cannot even imagine the degree of devastation that caused this number.⁶

After the capitulation of Germany, there was a mass expulsion of the German civilian population from satellite areas. Forced migration was motivated by revenge and a desire to punish all Germans, regardless of age or behaviour. About 4 million ethnic Germans from East Prussia, Silesia and Pomerania set out in the first months of 1945 or were evacuated by ship from ports in the Baltic Sea. The total number of deportees eventually reached around 10 million, of which 2.7 million Germans from Czechoslovakia (of which more than 600,000 children under the age of twelve) and 6 million Germans from Poland. Another 340,000 Germans were banished from Yugoslavia, 178,000 from Hungary and 100,000 from Romania. The post-war Czechoslovak government also expelled the Hungarian minority. Deportations affecting Poles, Ukrainians, Karlovs, Turks and others were accompanied by expropriation of land and other property.⁷ People behave particularly cruelly and recklessly, usually not out of obvious anger, but out of a raging desire for justice.

It is not possible to determine exactly how many people died along the way. Refugees who were ethnic Germans represented almost a quarter of the population of the Soviet occupation zone, and in West Germany they represented a sixth of the population. Paradoxically the Nazi utopia of ethnically pure Germany came closest to its fulfilment in 1948 when expelled Germans from all over Europe met in Germany. Between 1945

katolícka teologická fakulta Prešovská univerzita v Prešove. 2019. roč. 8, č. 2, s. 145-147.

⁶ LOWE, K.: *Strach a sloboda*. Bratislava: Premedia. 2017. s. 23-37.

⁷ GATRELL, P.: *The Unsettling of Europe : How migration reshaped a continent*. New York : Basic Books, 2019. s. 48-51.

and 1946, most refugees settled in rural areas, where housing was more readily available than in bombed-out cities. However, there were few jobs in the countryside, and many refugees decided to move to cities and other industrial areas after 1947-1948. The impact of migration went beyond the economic sphere. Because the refugees came from different denominations, their scattering throughout Germany contributed to the dissolution of traditional Protestant and Catholic enclaves, weakening the relatively cohesive socio-religious environment.⁸

Before the end of the war, the advancing Red Army also caused the escape of civilians to the West. During Operation Vistula in 1947, Polish communists deported 150,000 Ukrainians and Łemeks from south-eastern Poland and scattered them across the western border. In Lithuania Soviet authorities deported local Poles from the area around Vilnius to Poland. About 100,000 Czechs and Slovaks were transferred from Yugoslavia. Based on an agreement between the Soviet Union and Czechoslovakia, about 30,000 Czechs and Slovaks left the territory of Subcarpathian Russia, who were transferred to the USSR in 1945.⁹

Voluntary and forced repatriation, as well as the mass extermination of Jews, made European states more ethnically homogeneous after World War II than before the war. However, the situation in Europe has not stabilized. In 1946, there were 660,000 displaced people in Germany¹⁰ different nationalities who have refused repatriation. According to the *International Labour Agency*, in 1948, four-fifths of displaced persons (in their care) were people under the age of 45 and three-quarters of men were qualified or partially qualified.¹¹ And these people began to change the appearance of nation states.

What migration represents for Europe and what migrants expect from Europe is an integral part of European history. In order to fully understand the history of Europe since the end of World War II, we need to talk about migrants and migration. We must therefore look at post-war migration in the context of the Cold War. It is this coherence of political events with data on the social and economic situation of the countries of Europe that is important for understanding the demographic transformation of the continent.

50's and 60's – the rebuilding of Europe

*The conflict between the feeling of belonging somewhere and the need not to be bound by any restrictions is one of the most urgent philosophical dilemmas of the post-war period.*¹²

After the end of the 2nd World War there were decades that shaped the future of Europe. After 1950's approximately 8 million people in the future Federal Republic of Germany were classified as deported or refugees, out of a total population of less than 48 million. The percentage was even higher in the Soviet occupation zone, which in 1949 became the German Democratic Republic. The arrival of refugees from Soviet-influenced countries continued throughout the Cold War. Until the construction of the Berlin Wall in 1961, refugees came without major restrictions. During this decade, it was about 3 million people who fled to West Germany. Most of them were unskilled or partially skilled workers, but they also included almost 5,000 doctors and dentists, 1,000 pharmacists, 700 lawyers, 17,000 teachers and 17,000 technicians. Refugees were hailed as victims of communism and were even celebrated as heroic figures whose political role was to affirm the moral superiority of the West in the Cold War.¹³

We cannot speak of European society after the Second World War as just a set of quantitative changes. The trauma of the war also caused qualitative changes and influenced the thinking of philosophers of the post-war generation. In 1948 Helmut Thielicke wrote a report about religion in post-war Germany. According to his work in 1945 the attendance of the church "temporarily grew like an avalanche". In addition, there is still an evident influence of nihilism and existentialism of Martin Heidegger which attracted especially young German intellectual circles. German youth felt innocent, burdened by a terrifying past, and deceived by a generation of adults. In their hopelessness, the youth understand Heidegger's philosophy as an impulse for an adventurous and courageous life and a message of freedom that seeks to deprive all bonds - those who bind it to the past and those who bind it - to God and other obsolete bodies.¹⁴ We observe such synchronous tendencies throughout post-war Europe.

In Europe, Sartre's existentialism became fashionable, which Karl Popper called a new theology without God. Sartre modified Kant's categorical imperative and argued that our positive actions create not only the person we would like to be, but also the image of the person

⁸ CONRAD, S.-THER, P.: *Mobility, Migration and Nation 1880-1948*. In: *The Oxford Handbook of Modern German history*. Oxford : Oxford University Press, 2011. s. 644-645.

⁹ GATRELL, P.: *The Unsettling of Europe : How migration reshaped a continent*. New York : Basic Books, 2019. s. 52-53.

¹⁰ UNHCR: Refugees and Displaced Persons 62(I). <https://www.unhcr.org/afr/excom/bgares/3ae69ef14/%E2%80%9D//www.googletagmanager.com/ns.html?id=GTM-R6MF%E2%80%9D> (14.3.2020).

¹¹ GATRELL, P.: *The Unsettling of Europe : How migration reshaped a continent*. New York : Basic Books, 2019. s. 63-72.

¹² LOWE, K.: *Strach a sloboda*. Bratislava : Premedia, 2017. s. 127.

¹³ GATRELL, P.: *The Unsettling of Europe*. New York : Basic Books. 2019. s. 76-83. 8

¹⁴ THIELICKE, H.: Religion in Germany. In: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 1948. s. 144-145. <http://www.jstor.org/stable/1028304> (12.2.2020).

we think we should be. We can create our being through positive political actions. Sartre began to place an exaggerated emphasis on the basic abandonment of man in a world without God and the resulting tension between the human Self and the world.¹⁵ Sartre claims that people are born without predestination, and our common characteristic is freedom, which means that we can arrange our lives according to our own decisions. One must first know oneself, survive the world around oneself, and only then is one able to define oneself. We are all alone on this path, we are responsible for everything we do, and God will not give us any guidance.¹⁶

In his work *Cahiers pour une morale* (1947), Sartre gives the central meaning of God's death, from which he is not destroyed but liberated. God's death leads to the secularization of God in the person of an absolutely free individual. Man is now a God for himself, who accepts the divine mission of creative moral choice, exercises freedom and autonomy, does not seek to become God, but functions as God for himself. God is no longer a witness who affirms the morals and decisions of the individual, but man himself determines what is good and what is bad.¹⁷

In Europe, the atheism of Marxism remained present after the war, which existed as an official doctrine in the east and infiltrated the university grounds in the west - the Frankfurt School. The establishment of the Frankfurt School is intricately connected with the views of Karl Marx and his successors (Marxist), especially Western Marxism, which is known as critical Marxism (neo-Marxism). This school was established in response to the limitations of Karl Marx's doctrines. As a result, they tried to define Marx's doctrine according to current period. However, the political situation under communism tested their views, and leading figures denied their allegations. The first wave of critical Marxism disappeared but became the basis for the emergence of critical Marxism of the second wave, which became famous as the Frankfurt School or the *Institut für Sozialforschung* (Institute for Social Research). The term basically refers to a school of thought that has developed in a multidisciplinary direction by a group of intellectuals who have focused their activities on the city of Frankfurt am Main in Germany. According to school Marx's ideas were misinterpreted grew into totalitarianism and caused political trauma. The Frankfurt School was founded by inspiration of spirit of correcting, settling, and restoring misinterpreted Marx's ideas, the original concept of renewing Marx's ideas

became the inspiration for intellectual development in the community. Almost all concepts were built on some essential aspects of Marx's theory, and this basic spirit set the direction and characteristics of the neo-Marxist community.¹⁸

The works of these various scientists were named *Critical Theory*, by the essay *Traditional and Critical Theory* by Max Horkheimer. This essay develops a critique of the value search for reliable and timeless facts. The school argues that this understanding of science has its roots in bourgeois society, and as an alternative they offer an analysis of how social conditions affect the production of knowledge. They argue that the conclusions of the natural sciences represent only one form of possible knowledge. They advocate a broader concept of rationality, which deals not only with logical and empirical observation, but also with questions of practical reason and aesthetic judgment. In 1935, the school moved to the United States because most of its members were Jews. Via invitation of Columbia University in New York, they re-established their institute there. The intellectual discourse developed in the USA had a great influence on the thought model of the Frankfurt school when it returned to Germany in 1949. The school is characterized by three aspects: acceptance of Hegel's ideological heritage, rejection of rationality and critique of mass culture. Based on Hegel's teaching on the dialectical process, they reformed Marx's theory and conclude that the goal of the historical process is not a classless society but a constant effort of society to liberate itself. The Frankfurt School has also given new meaning to an individual to whom he attributes an important role in historical dialectics. A non-free person must build an awareness of his situation to be able to act against it. But this awareness is not rational. Although the Frankfurt School did not completely reject rationality, it did not recognize its value because, according to its teachings, it ultimately leads to the control of other people. Collective rationality leads to totalitarianism, respectively, to fascist tendencies. Thus, rationality does not lead to the realization of one's own non-freedom. Only culture will lead people to this realization. But the individual must not succumb to the modern mass culture, which is capitalist and enslaves man even more. Leisure is synonymous with relaxation and entertainment, which strengthen capitalist society and cultural enslavement. Art in mass culture has lost its transcendent value. The art of an individual will only libe-

¹⁵ JOHNSON, P.: *Dějiny 20. století*. Praha : Rozmluvy, 2014. s. 558-559.

¹⁶ LOWE, K.: *Strach a sloboda*. Bratislava : Premedia, 2017. s. 135.

¹⁷ GILLESPIE, J.H.: Sartre and the Death of God. In: *Sartre Studies International*. Oxford : Berghahn Journals. 2016. roč. 22, č. 1. s. 41-57. ISSN 1558-5476.

¹⁸ FATAH, D.: The history of the Frankfurt school from criticism to emancipation movement. In: *International Journal of History Education*, 2012, roč. 8, č. 1, s. 95-107. <https://ejournal.upi.edu/index.php/historia/article/view/7700> (12.4.2020).

rate if it is authentic shocking and true. Real art is a real Marxist revolution.¹⁹

Representatives of the Frankfurt school - almost all materialist atheists - do not appreciate or reject the traditional religion. Although the Frankfurt School did not collectively formulate a consistent theory of religion, it did develop an approach to the study of religion that understands religion as related to an interest in objective truth. The school criticizes the clinging to supernatural and extra-terrestrial ideas, it criticizes the ideological functions of religion, but appreciates how religion maintains a vision of a better world. School members generally use the term religion in connection with Judaism and Christianity. They focus primarily on religious concepts and ideas, and not on rituals and social practices or what anthropologists and religionists call a living religion. The individual approaches of individual school representatives are based on Marx, Freud, and Weber. Its members' approach to religion differs from Marx's notion. Although they are aggressively critical of the ideological role of religion in society, they do not only offer a functionalist approach to this phenomenon. The theorists of the Frankfurt School appreciated the ability of religion to express conceptual experiences, and Religion, as a social practice and institution, is often reduced to an ideological or comforting function, but can also serve as a refuge for utopian hopes and expectations that preserve a vision of a better world. The more marginalized religion in modernity, the greater its contrast with existing forms of authority and power.²⁰

Despite these atheistic currents in society, we are seeing an increase in religious life in post-war Europe that lasted until the 1970s. Due to the situation on the continent, it is exceedingly difficult to provide any relevant data on post-war religiosity. Research is practically non-existent, and we can only rely on estimates or research from later years. The religious increase was caused on the one hand by the trauma of the war and on the other hand this increase is caused by migration:

a) from villages to cities - the rural population has a statistically higher level of religiosity than urban (e.g., Moscow)

b) intra-continental migration - people from more religious regions came to countries with deep secularization (e.g., Poles in England)

c) migration from non-European countries - related to the decolonization process and post-war economic migration (e.g., Algerian Muslims in France).

The spiritual and material traumas of the war were simultaneous, and this period is primarily marked by an effort to belong somewhere after the known world was completely destroyed. Therefore, we must understand post-war statistics about religious life in the context of these two trends in society. With the influx of the rural population, religion spread again in the city. In the 1960s, three-quarters of the city's population in Poland had a church wedding, and Sunday's attendance at Mass was more than 50% in cities. The number of pre-war Catholic priests was 18,000, the number of religious was more than 36,000, and the number of male and female monasteries was half as many as before the war. 92-95% of children went to communion as part of religious education and more than 90% of Poles could be buried according to Catholic ceremonies. Between 1945 and 1951, interest in attending seminaries in Poland increased three-fold, and in Italy the number of priests in the ranks increased rapidly. In 1950, five times more people came to Rome for the pilgrimage than in the previous jubilee year of 1925. There was a rise in Catholicism in Britain, and the number of marriages, baptisms and communions in the Catholic Church increased by almost 60%.²¹

In addition to traditional movements, we also observe a development of alternative faiths and new religious movements which were referred to as sects and cults. In Germany, Rudolf Steiner's anthroposophical movement gained momentum, and according to Helmut Thielicke in 1948 the anthroposophical movement had its headquarters and lectures and sympathizers in every major city, especially in university towns. Anthroposophy offered a worldview based on a religious-metaphysical basis in which the conflict between science and faith was eliminated. Movement brought sense to the youth raised in nihilistic ideology. Anthroposophy and other sects and cults that arose in the post war world offered refuge and anchorage from a changed world without carrying with them the legacy of the past, as traditional religions. In addition to anthroposophist, Jehovah's Witnesses were the fastest growing denomination outside established churches. Of the traditional churches, the Catholic church was in a better position than the Protestant church. However, both coped with the practical non-existence of churches and temples, displaced Germans changed their religious composition in individual regions of the country, and religious freedom began to be suppressed in East Germany. For the spiritual life to be fully developed, people had to have basic living conditions, which was difficult immediately after the war.²²

¹⁹ SIEBERT, R.J.- OTT, M.R.: Catholicism and the Frankfurt School. <https://iuc.hr/iuc-working-paper-series/2> (2.11.2020).

²⁰ BRITAIN, CH.C.: The Frankfurt School on Religion. In: *Religion Compass*. Hoboken :Wiley, 2012, roč. 6, č. 3, s. 204.

²¹ LOWE, K.: *Strach a sloboda*. Bratislava : Premedia, 2017. s. 138-143.

²² THIELICKE, H.: Religion in Germany. In: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 1948. s. 144-145.

Although humanitarian reasons have been an important part of migration in described decades, Europe needed a workforce. People from displacement camps were the first to be employed, and we are witnessing huge economic migration within the continent. The post-war reconstruction of Europe meant not only the repair of war-torn buildings and infrastructure, but also people working in industry, agriculture, construction, energy, transport, as well as in health, education, and retail. In a study of Europe's post war economic miracle, *The Role of Labour Supply* (1967), the American economist Charles Kindleberger argued that economic growth in West Germany was ensured by a rich supply of labour that kept production costs low, with the contribution of displaced persons being decisive. persons, refugees, and foreign migrants. The UN's *World Year of Refugees 1959-1960* campaign also contributed to the positive perception of refugees by the European public. The idea was promoted that although refugees may initially be a burden on the community, they gradually contribute to economic gain on their own or through their descendants.²³

The European Coal and Steel Community (ECSC) was created in May 1953. The founding members - Belgium, France, Italy, Luxembourg, Netherlands, and West Germany - agreed to harmonize labour supply and demand through national and local labour exchanges. The ECSC cooperated with the Organization for European Economic Cooperation (OEEC), which was established in 1947 and was responsible for labour mobility. This moment is important for the history of migration, as, unlike the coal and steel community, the OEEC included more countries, including Turkey. In 1953, the OEEC Council of Ministers adopted a code of labour liberalization, which stipulates that member states must allow nationals of other member states to take up employment on their territory. The Code paved the way for the growth in the number of visiting workers who came in the coming years.²⁴

Decolonisation's migration

European post-war religious development has been critically influenced by the decolonization process through migration and immigration, thus redefining the traditional European religious and cultural disposition. The growing presence of people who are actively religious has sparked a debate about the place of religion in the past, present, and future of Europe. In addition to the strong cultural changes in Europe, the decolonization of the

world had a political, social, and economic dimension and brought strong cultural changes to Europe. Those who collaborated with the colonial powers came to Europe in the first place. These non-white and non-Christian groups expected some compensation for the support they provided to the colonial government. According to Andrey L. Smith, after 1945, 5.4 to 6.8 million people from the former colonies came to Europe. More than half of them were European descent and their return caused practical and cultural problems, but it was usually acknowledged that they belonged to domestic society. People of African or Asian descent faced a different situation. On the one hand, they benefited from their position, such as adopting the culture and law of the colonizers and speaking the same language. Technically, they were not immigrants, but rather internal migrants within the British Empire, the French Union, the Kingdom of the Netherlands, or the Portuguese transatlantic nation. However, their position was questioned based on their otherness in terms of culture, behaviour, and origin.²⁵

Migrants from colonial territories have worked in France since the end of the 19th century, although most have returned to their homes. Non-white migrants were a well-known part of the country. Before the First World War, the leading demographer Alfred Sauvy supported ethnic-racial categorization as a selection criterion for migrants, along with age and professional skills). Sauvy argued that during migration, French officials and employers must choose carefully so that economic goals do not conflict with cultural norms. The dynamics of post-war migration was significantly influenced by decolonization. Syria and Lebanon gained independence in 1946, France left Vietnam, Laos, and Cambodia in 1954, Tunisia and Morocco became independent in 1956, followed by Senegal (1960) and other countries in French West Africa (1962). Migrants who wished to live in France, regardless of their origin or origin, were expected to be assimilated under conditions laid down by the secular state (*laïcité*). However, the French government continued to support migration, for example by setting up a specialized Office for the Development of Migration in the Overseas Departments in 1963, which supported migration from the Caribbean. According to the 1962 census, there were approximately 40,000 migrants from the Caribbean in France, 40% of whom were women. While economic recruitment has been a decisive factor in creating this migratory flow, the importance of chain migration is indisputable. After the first wave of migrants in France settled in, their family members joined them,

²³ SZTUCKI, J.: Conclusion on the International Protection of Refugees Adopted by the Executive Committee of the UNHCR Programme. In: *International Journal of Refugee Law*. Oxford : Oxford University Press. 1989. roč. 1. č. 3. s. 292.

²⁴ GATRELL, P.: *The Unsettling of Europe*. New York : Basic Books. 2019. s. 103-108.

²⁵ DEPLANO, V.: Post-colonial migrants and the (re)making of Europe: citizenship regimes and post-colonial nations. In: *Europe between migrations, decolonization and integration* (1945-1992). New York : Routledge, s. 55-56.

looking for a higher income and stable employment on the mainland.²⁶

A specific part of French migration history is the events in Algeria, which was part of France until 1962. Mass migration began after World War II, and the number of registered Algerians on the mainland increased from 20,000 in 1946 to 210,000 eight years later. In the next decade, this figure rose to almost a quarter of a million. After the declaration of independence, 200,000 Muslim soldiers (*harkis*) who served in the French army left for France. As Algeria was no longer part of the French Republic, every Algerian who wanted to enter France was considered a migrant. Migration from Tunisia began in the late 1950s, and by 1964 almost 48,000 Tunisians had arrived in France. Ten years later, that total jumped to 161,000 and then slowed significantly. France's Moroccan population reached about 50,000 by 1962, but over the next decade there was a massive increase to more than 400,000 people. Algerian growth also started, reaching a total of about 830,000 in 1977. These increases continued in various proportions until the mid-1980s.²⁷

Against this background, French President Charles de Gaulle exchanged naming from citizens and repatriates to *harkis* and refugees. He also said that no Algerian Muslim could be considered a Frenchman and that - in the case of Algerians - France were only dealing with refugees. As early as 1945, as prime minister of the caretaker government, de Gaulle advocated the recruitment of a "good" immigrant to the French nation. In March 1959, de Gaulle infamously defined France as a country of white race, Greek and Latin culture and the Christian religion, and that Muslims were not French.²⁸

The constant need for labour in Germany resulted in the organized recruitment of foreign workers from the late 1950s to the early 1970s. In the early 1960s, the number of registered job vacancies exceeded the number of jobseekers. According to census data, between 1939 and 1946, Germany's population decreased by about 4 million people. Between 1946 and 1951, another 779,700 Germans emigrated from Germany for various reasons. Demand for labour continued to increase during the 1960s with a declining number of people coming to work due to low birth rates during the war and extended training periods. The birth rate in most industrialized countries in the 20th century fell well below the sustainability level of 2.1 children per woman.²⁹

²⁶ BYRON, M.-CONDON, S.: *Migration in comparative perspective*. New York : Routledge, 2008. s. 56.

²⁷ NIELSEN, J.S.-OTTERBECK, J.: *Muslims in western Europe*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2016 s. 8.

²⁸ EVANS, M.: Reprisal violence and the *Harkis* in French Algeria, 1962. In: *International History Review*, New York : Routledge, 2016, roč. 39, č. 1. s. 89-95.

²⁹ SOBOTKA, T.: *Post-transitional fertility: The role of Childbearing postpo-*

At that time, the majority of workers were from southern and south-eastern Europe and were referred to as *Gastarbeiter* - hired worker. The naming indicated that their benefit to the host society would be temporary and that they would return to their home country. Unlike France or Britain, Germany was not a colonial power and therefore there was no decolonization repatriation and therefore Germany had to seek for employees abroad. In addition to the countries of southern Europe, Germany has also turned its attention to Turkey, with which it has developed relations since the 19th century. Germany set up an employment agency in Turkey in 1946 and Germany and Turkey signed a Recruitment Agreement in 1961. Another difference between migrant's experiences in Germany is that while an Algerian or Senegalese worker spoke French, Turkish migrants had to learn a new language and culture. Therefore, any discussion of migrant workers cannot be limited to the economy.³⁰

In the 1950s, West Germany accepted only a small number of foreigners, so that for every 1,000 employed people, there were 5 foreigners, and in 1955, only 80,000 foreigners lived in West Germany. Ethnic change was caused by the arrival of millions of foreign workers and their descendants between the 1950s and 1980s, and we are talking primarily about people from Turkey, Yugoslavia, Italy, Spain, Greece, and Portugal. These states had social and economic characteristics diametrically opposed to those in West Germany. Turkey, for example, has had one of the highest birth rates in the world since 1945, and the Turkish government has encouraged people to go abroad as part of a planned economic strategy. The number of foreigners in West Germany and their share of the labour force increased dramatically, reaching 1.3 million by 1966. Between 1968 and 1973, the number of Turkish workers moving to Germany averaged about 97,053 per year: their total number increased from 123,386 in January 1968 to 599,000 in December 1973. In comparison, in 1973 there were 513,000 in West Germany. Yugoslavs.³¹

Opponents of mass economic migration saw migrants as communist who wanted to infiltrate society, convert co-workers to communism, and undermine democracy in Western Europe. In addition, the Turks were the subject of racist views, which did not just disappear

nement in fuelling the shift to Low and Unstable Fertility levels. In: *Journal of Biosocial Science*. Cambridge : Cambridge University Press. 2017, roč. 49. č. 51. s. 20-45. https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/87A525209AC856A1C279BDCDD310622E/S0021932017000323a.pdf/posttransitional_fertility_the_role_of_childbearing_postponement_in_fuelling_the_shift_to_low_and_unstable_fertility_levels.pdf (20.2.2020).

³⁰ GATRELL, P.: *The Unsettling of Europe*. New York : Basic Books. 2019. s. 161-166.

³¹ PANAYI, P.: *Ethnic minorities in Nineteenth and Twentieth Century Germany*. New York : Routledge. 2000. s. 212-227.

from society after the surrender of the Nazis. Public opinion polls from 1961 to 1962 revealed that 83% of Germans believed that each group of people naturally inherited characteristic racial characteristics, while 65% thought that even if people of all nationalities had the same life chances, some races would be more successful than other. In July 1973, *Der Spiegel* published an article about the invasion and the ghettos emerging in Berlin, Munich, and Frankfurt. The headline was: *The Turks are coming - run for your life!* Proponents of migration, on the other hand, have insisted that the presence of migrants will increase incomes, thus indirectly helping to dampen any sympathy for communism from the outset by strengthening the capitalist class in Germany. Other opinion leaders were the left-wing liberals, who argued that Germany was obliged to prove that it had rid itself of all remnants of Nazism.³²

The situation in Great Britain developed based on imperial relations between Britain and the British Commonwealth. There was an ethical revolution in British society after 1945, when many Britons regarded colonialism as a moral evil. The dissolution of the empire was one of the features of the progressive mentality embodied by the emergence of the welfare state in metropolitan Britain. The Anglican Church, which itself decolonized its provinces, was increasingly active than the nation's conscience in matters of the end of the empire, especially in the unpopular issue of the use of force. The key principle of British decolonization policy was to maintain influence, as opposed to complete secession. Parliament wanted to meet nationalist demands, for which they expected the development in the colonies to lead to friendly relations between Britain and the new states, which means preserving Britain's economic and strategic interests. The creation of a new, multi-ethnic community of nations - the Commonwealth - was supposed to be a central means of achieving these goals.³³ In Britain, decolonization's migration of this type had similar features in France - migrants spoke the language of the host country but had a different skin colour. Minister for Colonial Affairs Henry Hopkinson, unlike Charles de Gaulle, took a positive view of migrants when in 1954 he said: *in a world where restrictions on personal movement and immigration had increased, we were still proud that one could say civis Britannicus sum no matter what colour it is, and we can be proud that it wants and can come to its motherland.*³⁴

In line with the idea of a multi-ethnic family, Commonwealth residents were able to settle temporarily or permanently in the United Kingdom, under the British

Nationality Act of 1948. In the 1950s and 1960s, the United Kingdom migrants were mainly from the Republic of Ireland, India, Bangladesh and Pakistan, the Caribbean, South Africa, Kenya, and Hong Kong.³⁵ In 1951, there were 9,456 men and 6,732 women born in Britain who were born in the British Caribbean.³⁶ In 1958 it was 125,000³⁷ migrants from the Caribbean and in the 1970s number climbed to 446,200, half of whom were born in the UK. In 1968, Sislin Fay Allen, originally from Jamaica, became the first black policewoman which invoke anti-immigrant and hate speech.³⁸

On average 69% of the total British Caribbean population belonged to one of the six Christian denominations - Roman Catholic, English, Baptist, Congregational, Methodist, and Presbyterian. It is estimated that 390 Caribbean congregations were established in Britain in 1966, and in general we can say that they are based on North American Pentecostalism. The oldest of these is *The New Testament Church of God*, based in Birmingham, which had 10,500 members in 1966 and increased to 20,600 in 1970.³⁹

In 1951, there were 43,000 people from South Asia in Britain, and in 1971 that number rose to 516,000 migrants. We can trace the first migrants from South Asia in Britain to the 17th century. In the 1950s, mass migration began to communities of Muslims, Hindus and Sikhs who had different economic paths. While Hindus and Sikhs are associated with the bourgeois class of doctors and lawyers. Unskilled jobs have been reserved for Muslims in Pakistan and Bangladesh.⁴⁰

Another significant group of Muslim origin that settled in Britain were Turkish Cypriots, Arabs, and Iranians. A smaller number of migrants came from Malaysia, West Africa, Morocco, and Yemen. The growth of mosques in Britain was link to the stages of immigration. In 1963, a total of thirteen mosques were registered with the Secretary-General; the first opened its gates in Cardiff as early as 1860. Since 1966, new mosques have been registered almost seven times a year. This new activity was a direct result of family reunification brought about by immigration policy at the beginning of the decade.⁴¹

³⁵ MCDOWELL, L.: *Working Lives - Gender, Migration and Employment in Britain, 1945–2007*. Hoboken :Wiley-Blackwell. s. 62.

³⁶ BYRON, M.-CONDON, S.: *Migration in comparative perspective*. New York : Routledge, 2008. s. 36.

³⁷ MCDOWELL, L.: *Working Lives - Gender, Migration and Employment in Britain, 1945–2007*. Hoboken :Wiley-Blackwell. s. 97.

³⁸ GATRELL, P.: *The Unsettling of Europe*. New York : Basic Books. 2019. s. 183.

³⁹ HILL, C.: From Church to Sect: West Indian Religious Sect Development in Britain. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Hoboken : Wiley. 1971. roč. 10, č. 2, s. 115–116.

⁴⁰ PEACH, C.: South Asian migration and settlement in Great Britain 1951–2001. In: *Contemporary South Asia*, New York : Routledge. 2006, roč. 15, č. 2, s. 133–134.

⁴¹ GALE, R.: *The multicultural city and the politics of religious architecture*:

³² GATRELL, P.: *The Unsettling of Europe*. New York : Basic Books. 2019. s. 166–176.

³³ WHITE, N.J.: *Decolonisation – the British experience since 1945*. New York : Routledge. 2014. s. 40–45.

³⁴ GATRELL, P.: *The Unsettling of Europe*. New York : Basic Books. 2019. s. 178–183.

Conclusion

In 1961, parliament debated a bill on Commonwealth immigrants due to growing fears of migration caused by a smallpox epidemic destined for migrants from Pakistan. Outbreaks have been in London, Cardiff and Bradford, and the public has linked smallpox to immigrants. There has been public pressure for tighter controls across Europe. The 1962 legislation mandated immigration checks on all non-Commonwealth non-UK citizens who did not hold passports issued in the UK. Any adult migrant who intended to work in Britain could now only do so with a job reference. These permits were to be issued according to the abilities and qualifications of the individual. Proponents of the restrictions have formed Immigrant Control Associations in cities like Birmingham, where there has been a clear public opposition to "coloured" immigration. The government, meanwhile, sought to enforce greater tolerance, and in 1965 passed a series of laws banning discrimination.⁴²

Tensions over migration accumulated in society and culminated in 1968, when Conservative Member of Parliament Enoch Powell delivered his infamous speech *Rivers of Blood*. He presented a vision of black Britain, talked about the children of immigrants who remain foreign on the basis of culture and behaviour. Opinion polls in Britain in the 1960s and 1970s showed that Powell's views had many supporters. Gallup's survey showed that 75% of the population sympathizes with Powell's views. A NOP survey showed that around 75% of the British population agreed with Powell's demand to stop illegal immigration and around 60% agreed with his call for the repatriation of non-white people already living in Britain.⁴³

Restrictive regulations on migrants, which were adopted in Britain in 1962 and 1968, but caused an interesting phenomenon. In this time of negative attitude towards foreigners, more permanent and stable communities were created, which abandoned the idea of returning home. Members of these communities feared that, as a result of the laws passed, their family members would not be able to relocate to them, and therefore began to support and domesticate their culture and religion. Buddhism, Hinduism, Islam, and Sikhism in the British context and in most of Western Europe thus began to change their status, from religions that were only exotic

curiosities on the margins of society to religions rooted in everyday social life. We are seeing similar developments in communities in the Caribbean and Africa, which has led to an increase in the number of African-Christian churches. We observe a similar development at about the same time in France, Germany, and the Netherlands.⁴⁴

Since the mid-1960s, we have thus encountered escalating tensions in Western Europe in a society confronted with new questions about citizenship, assimilation, migrants' rights and the inculcation of European values and behaviour. Cooperation with migrants has been gradually replaced by anti-immigrant rhetoric and discrimination. Post-war immigration disrupted established political systems and increased the overall ideological mood of domestic policy. Anti-immigrant sentiment, xenophobia, and striking racism in the working classes in Austria, Britain, France, Germany, the Netherlands, Switzerland, and other European countries began to polarize politics and move it to the new right. The working-class voters' resort to the political right, as the left is relatively intricately linked to new ethnic and racial minorities for political and ideological reasons.⁴⁵

One of the most pressing discussions of the next decade concerned the impact of immigration on European societies. The development of religious life in Europe will be permanently influenced by the described factors. The ideological direction of Europe in the coming decades reflects the functional differentiation of systems and the aspiration for postmaterialist values. As an opposing force to the described changes in society, there is an increase in fundamentalism and right-wing directions.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

BRITTAIN, CH.C.: The Frankfurt School on Religion. In: *Religion Compass*. Hoboken : Wiley, 2012, roč. 6, č. 3, s. 204-212. ISSN 1749-8171.

BYRON, M.-CONDON, S.: *Migration in comparative perspective*. New York : Routledge, 2008. 288 s. ISBN 978-0-415-31045-1.

CLARKE, P.: *New religions in global perspective*. New York : Routledge, 2006. 357 s. ISBN 9-78-0-415-25748-0.

COLLINS, M.: *Immigration and Opinion Polls in Postwar Britain*. https://repository.lboro.ac.uk/articles/journal_contribution/Immigration_and_opinion_polls_in_postwar_Britain/9469547 (14.6.2020).

urban planning, mosques and meaning-making in Birmingham. In: *Muslims in Britain – Race, Place and Identities*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009. s. 113-115.

⁴² SPENCER, I.: *British immigration policy since 1939*. New York : Routledge, 1997, 207 s. 140-142.

⁴³ COLLINS, M.: *Immigration and Opinion Polls in Postwar Britain*. https://repository.lboro.ac.uk/articles/journal_contribution/Immigration_and_opinion_polls_in_postwar_Britain/9469547 (14.6.2020).

⁴⁴ CLARKE, P.: *New religions in global perspective*. New York : Routledge, 2006. s. 64-66.

⁴⁵ MESSINA, A.: *The Not So Silent Revolution Postwar Migration to Western Europe*. In: *World Politics*. Cambridge : Cambridge University Press. 1996, roč. 49, č. 1. s. 130-138.

- CONRAD, S.-THER, P.: Mobility, Migration and Nation 1880-1948. In: *The Oxford Handbook of Modern German history*. Oxford : Oxford University Press, 2011, 971 s. ISBN 978-0-19-923739-5.
- DEPLANO, V.: Post-colonial migrants and the (re) making of Europe: citizenship regimes and post-colonial nations. In: *Erope between migrations, decolonization and integration (1945-1992)*. New York : Routledge, s. 55-56. ISBN 978-0-367-21955-0.
- DOBBELAERE, K.: The Meaning and Scope of Secularization. In: *The Oxford Handbook Sociology of Religion*. Oxford : Oxford University Press, 2011. 1232 s. ISBN 9780133588961.
- EVANS, M.: Reprisal violence and the Harkis in French Algeria, 1962. In: *International History Review*, New York : Routledge, 2016, roč. 39, č. 1. s. 89-106. ISSN 0707-5332.
- FATAH, D.: The history of the Frankfurt school from criticism to emancipation movement. In: *International Journal of History Education*, 2012, roč. 8, č. 1 <https://ejournal.upi.edu/index.php/historia/article/view/7700> (12.4.2020).
- GALE, R.: The multicultural city and the politics of religious architecture: urban planning, mosques and meaning-making in Birmingham. In: *Muslims in Britain – Race, Place and Identities*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009. s. 113-131. ISBN 978 0 7486 2588 8.
- GATRELL, P.: *The Unsettling of Europe : How migration reshaped a continent*. New York : Basic Books, 2019. 576 s. ISBN 978-0465093618.
- GILLESPIE, J.H.: Sartre and the Death of God. In: *Sartre Studies International*. Oxford : Berghahn Journals. 2016. roč. 22, č. 1. s. 41-57. ISSN 1558-5476.
- HILL, C.: From Church to Sect: West Indian Religious Sect Development in Britain. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Hoboken : Wiley. 1971. roč. 10, č. 2, s. 114-123. ISSN 1468-5906.
- JOHNSON, P.: *Dějiny 20. století*. Praha : Rozmluvy, 2014. 846 s. ISBN 978-80-7335-335-3.
- LOWE, K.: *Strach a sloboda*. Bratislava : Premedia. 2017. 424 s. ISBN 978-80-8159-517-2.
- MCDOWELL, L.: *Working Lives - Gender, Migration and Employment in Britain, 1945-2007*. Hoboken : Wiley-Blackwell. 279 s. ISBN 978-1-4443-3919-2.
- MESSINA, A.: *The Not So Silent Revolution Postwar Migration to Western Europe*. In: *World Politics*. Cambridge : Cambridge University Press. 1996, roč. 49, č. 1. s. 130 – 154. ISSN 0043-8871.
- NGUYEN TRONG, D.: Vybrané akademické přístupy k štúdiu a interpretácii mýtov. In: *Acta Theologica at Religionistica*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovská univerzita v Prešove. 2019. roč. 8, č. 2, s. 145-150. ISSN 1338-7251.
- NIELSEN, J.S.-OTTERBECK, J.: *Muslims in western Europe*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2016. 215 s. ISBN 978-1-4744-0935-3.
- PANAYI, P.: *Ethnic minorities in Nineteenth and Twentieth Century Germany*. New York : Routledge. 2000. 288 s. ISBN 978-0-582 -26760-2.
- PEACH, C.: South Asian migration and settlement in Great Britain 1951-2001. In: *Contemporary South Asia*, New York : Routledge. 2006, roč. 15, č. 2, s. 133-146. ISSN 0958-4935.
- SIEBERT, R.J.- OTT, M.R.: *Catholicism and the Frankfurt School* <https://iuc.hr/iuc-working-paper-series/2> (2.11.2020)
- SOBOTKA, T.: *Post-transitional fertility: The role of Childbearing postponement in fuelling the shift to Low and Unstable Fertility levels*. In: *Journal of Biosocial Science*. Cambridge : Cambridge University Press. 2017, roč. 49. č. 51. s. 20-45. https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/87A525209A-C856A1C279BDCDD310622E/S0021932017000323a.pdf/posttransitional_fertility_the_role_of_childbearing_postponement_in_fuelling_the_shift_to_low_and_unstable_fertility_levels.pdf (20.2.2020).
- SPENCER, I.: *British immigration policy since 1939*. New York : Routledge, 1997, 207 s. ISBN 0-203-43703-9.
- STARK, R.: *The Triumph of Faith*. Wilmington : ISI Books, 2015. 272 s. ISBN 9781610171380.
- STARK, R.: *The Victory of Reason – How Christianity led to Freedom, Capitalism and Western Success*. New York : Random House Trade Paperbacks, 2005. 288 s. ISBN 978-1-58836-500-2.
- SZTUCKI, J.: Conclusion on the International Protection of Refugees Adopted by the Executive Committee of the UNHCR Programme. In: *International Journal of Refugee Law*. Oxford : Oxford University Press. 1989. roč. 1. č. 3. s. 285-318 ISSN 0953-8186.
- THIELICKE, H.: Religion in Germany. In: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 1948. s. 144-145. <http://www.jstor.org/stable/1028304> (12.2.2020).
- UNHCR: *Refugees and Displaced Persons 62(I)*. <https://www.unhcr.org/afr/excom/bgaes/3ae69ef14/%E2%80%9D//www.googletagmanager.com/ns.html?id=GTM-R6MF%E2%80%9D> (14.3.2020).
- WHITE, N.J.: *Decolonisation – the British experience since 1945*. New York : Routledge. 2014. 211 s. ISBN 978-1-315-78020-7.

NÁBOŽENSKÁ SITUÁCIA STREDOVEKÉHO MOSLIMSKÉHO ŠPANIELSKA

ANDREA SOTÁKOVÁ

Abstract: *In times of the Middle Ages, Spain was a so called country of „three cultures“, since it was constituted by Christians, Sephardi Jews and Andalusian Muslims. This study is focused on the beginning of this period, especially on the religious situation that came after the muslim invasion to the territory of present-day Spain and how it changed with the decline of their hegemony. The emphasis is placed on the Jewish and Christian faith and their perception of the newly-emerged situation as well as on the attitude of the conquerors and their view on the two religions. Besides that, the Visigothic reign is analysed in the view of religious tolerance since it is related to the circumstances in Iberian Peninsula that has arisen with the arrival of the muslim troops.*

Key words: Muslim Spain. Middle Ages. Religious Situation.

Úvod

Na začiatku 8. storočia sa na Pyrenejskom polostrove stretávame s úspešnými moslimskými dobyvateľmi, ktorým sa podarilo poraziť domáce vizigótske obyvateľstvo a obsadiť ich územie. Vpád moslimov náhle zmenil celú situáciu tamojšej spoločnosti, zloženej z dvoch veľkých konfesíí – kresťanskej a židovskej. Obyvatelia razom museli privyknúť nielen novej viere, ale prijať aj fakt, že sa stala dominantnou a preferovanou zo strany novoutvoreného štátu. Hoci bola náboženská pluralita moslimskými autoritami uznaná, predsa sa v každodennom živote židia aj kresťania stretávali so zavretými dverami, ktoré by otvorila iba ich konverzia na islam. Privilegiá, ktoré by pri prestupe získali, neboli malé. Tomu, ako sa s touto situáciou vyrovnali, sa budeme venovať práve v tejto štúdii.

I Náboženská situácia po moslimskom vpáde

Príchod moslimov na Pyrenejský polostrov priamo súvisí s úpadkom vizigótskej monarchie. Po nezhode medzi šľachtou, ktorá vyústila v súboji a súvisela s nástupením dona Rodriga na trón, porazený rod Witizovcov požiadal o pomoc so zvrhnutím nového panovníka

moslimov zo severu Afriky. Moslimovia vyhovelí a ich vojská skutočne prekročili Gibraltár a zaútočili na dona Rodriga. Nečakane však po porážke vizigótskeho kráľa v roku 711 pri Guadalete neodtiahli späť domov, ale zostali vojensky okupovať dobyté územia. V priebehu ani nie desaťročia ovládli takmer celé Vizigótske kráľovstvo s výnimkou astúrskeho, kantábrijskeho a baskického územia. Táto nová krajina neskôr vošla do histórie pod názvom Al-Andalus. Rýchlosť jej vytvorenia súvisí s viacerými priaznivými faktormi, ktoré rozoberieme v nasledujúcich odsekoch.¹

Jedným z nich je, že Vizigótske kráľovstvo bolo charakteristické antisemitizmom. V rámci jeho histórie došlo k zavedeniu niekoľkých obmedzení práv židovskej komunity, akými sú napr. obmedzená sloboda pohybu, zákaz uzatvárania manželstiev s kresťanmi, výstavby synagóg či vykonávania niektorých profesií. Najviac boli židia obmedzovaní v posledných desaťročiach vizigótskej monarchie a predpokladá sa, že to bolo inšpirované viac politickými ako náboženskými dôvodmi.²

Židia boli pritom vo vizigótskom Španielsku najpočetnejšou minoritou. Ich príchod na toto územie je nejasný, no medzi archeológmi panuje presvedčenie, že v čase moslimskej invázie boli prítomní už niekoľko storočí, i keď určite nie skôr, než bol Rimanmi zničený Jeruzalemský chrám v roku 70. Po tomto dátume však už mohlo dôjsť k založeniu a rozvíjaniu židovských komunit na Pyrenejskom polostrove. Ich spolunažívanie s kresťanmi bolo nestále. Neprispiela k tomu ani rozšírená mienka, ktorá označovala židov za bohovraždny národ, a to najmä vzhľadom na to, že prebývali v majoritne kresťanskej spoločnosti.³ Už od roku 589 bolo totiž Vizigótske kráľovstvo spájané s výhradne katolíckou vierou, ktorú prijali za svoje oficiálne vyznanie.⁴

¹ PÁRAMO DE VEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 160 – 161.

² PÁRAMO DE VEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 159.

³ PÁRAMO DE VEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 158 – 159.

⁴ CORDERO NAVARRO, C.: El problema judío como visión del

Židia sa zvyčajne usádzali v mestách, keďže mnohí sa venovali obchodu a remeslu. V týchto odvetviach sa im darilo, čo viacerým vizigótskym kráľom z ekonomického hľadiska vyhovovalo. Nebolo preto nezvyklé, že sa prenasledovanie striedalo s udeľovaním štatútu ochrany. Súhlas a záštitu panovníka dostávali predovšetkým židia venujúci sa medicíne alebo predaju. Najväčším prínosom do kráľovskej pokladnice však nakoniec boli špeciálne dane, ktoré museli židia platiť. Podľa záznamov zo 7. storočia, môžeme hovoriť o konkrétne jedenástich panovníkoch, ktorí židovskú minoritu tolerovali, ba dokonca chránili, a o siedmich, ktorí ju prenasledovali. Vládcami, ktorí boli známi svojim antisemitizmom, boli napr.:

- Sisebuto (565 – 621) – v roku 616 vyžadoval, aby židia konvertovali na kresťanstvo alebo opustili kráľovstvo, približne polovica židov vtedy prijala krst a zvyšok emigroval do Gálie;

- Recesvinto (622 – 672) – považoval judaizmus za herézu, ktorá zomráča krajinu;

- Ervigio (643 – 687) – obnovil povinné konvertovanie židov, čo spôsobilo ich ďalšiu migráciu, tento raz na sever Afriky;

- Egica (610 – 702) – dal židom skonfiškovať majetok a odobral im deti, aby mohli byť vychovávané v kresťanstve.⁵

Vzhľadom na tieto udalosti, najmä posledného menovaného vizigótskeho kráľa, ktorého presvedčenie o židovskom sprisahaní proti Vizigótskemu kráľovstvu⁶ dohnalo k takýmto radikálnym opatreniam, by nebolo prekvapivé, keby židia vítali inváziu moslimov, ktorá sa odohrala v roku 711. Moslimovia k judaizmu prejavovali toleranciu, a tak v ich príchode mohli vidieť príležitosť zlepšiť svoje spoločenské postavenie. Nakoniec, existujú zdroje, ktoré ukazujú, že židia skutočne boli priamymi kolaborantmi moslimov pri zvrhnutí vizigótskej monarchie.⁷ Tieto dokumenty poukazujúce na kolaboráciu pochádzajú ako z kresťanských, tak aj arabských zdrojov. Za pomoc následne moslimovia židov poverovali vládnymi úlohami a vojenskou kontrolou nad niektorými z dôležitých miest, akými boli napr. Córdoba, Sevilla, Toledo alebo Granada.⁸

«otro» en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas. In: *En la España Medieval*. roč. 19, 2000, č. 23. s. 9.

⁵ PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 159 – 160.

⁶ ANDRÉS MARTÍN, M.: De las tres religiones a la unidad religiosa en España (711-1492-1502; 1609). In: *Mar oceana*. roč. 6, 2002, č. 11 – 12, s. 67.

⁷ PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 160.

⁸ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 274.

Myšlienka, že židia zradili Vizigótov napomáhaním moslimom pri ich invázii v roku 711, sa v spoločnosti udržiavala po stáročia. Práve ona bola ospravedlnením pre rôzne antisemitské opatrenia na Pyrenejskom polostrove až do momentu, kedy boli židia definitívne vyhodení v roku 1492. Zaujímavé pritom je, že takmer všetky zdroje, ktoré potvrdzujú toto obvinenie, pochádzajú z 13. storočia. Je teda otáznne, ako veľmi sú tieto dokumenty spoľahlivé, keďže boli zapísané kronikármi až o storočia neskôr, a či nešlo o neskoršiu snahu vytvoriť mýtus so zámerom zdôvodniť antisemitské nálady.⁹

Na opačnej strane je tiež zaujímavá aj očividná absencia odporu zo strany lokálneho kresťanského obyvateľstva. Podľa niektorých štúdií sa dá reakcia obyvateľov na inváziu označiť dokonca za úplné podriadenie sa, a teda nemôžeme hovoriť o skutočnom dobytí uskutočnenom *manu militari*. Predpokladá sa, že ťažké životné podmienky a odpor voči miestnym zemepánom spôsobili, že sa ľudia nebránili zmene politického režimu. (Z obdobia pred príchodom moslimských vojsk existujú dokumenty, ktoré opisujú časté úteky sluhov z panstiev a podobné nepokoje tohto druhu.) Takisto mnohí vizigótski šľachtici, rovnako ako aj cirkevní hodnostári, kolaborovali s moslimskými dobyvateľmi výmenou za možnosť zachovať si svoje privilégia a postavenie v novom štátom zriadení. Keďže vizigótsky kráľ počas moslimského vpádu zomrel, šľachta a iné štátne autority si radšej zvolili cestu pokojnej dohody so zloženými zbraňami. Jednou z dohôd, ktoré z toho vyplynuli, je tzv. „Tudmirský pakt“ uzatvorený v apríli roku 713, ktorý sa považuje za najstarší dokument z histórie Al-Andalus.¹⁰

Tento pakt bol uzavretý medzi vizigótskym šľachticom Teodomírom, ktorý spravoval veľké územie s centrom v Orihuele, a delegátmi Musu, vodcu dobývania. Teodomir sa ním zaviazal platiť daň a zabrániť akémukoľvek nepriateľskému konaniu zo strany obyvateľov výmenou za svoj život, majetky a rešpektovanie kresťanského náboženstva. Podľa archeologických posudkov vieme, že tento pakt bol dodržaný – nálezisko El Tolmo de Minateda, mesto, ktoré patrilo pod správu Teodomira, vykazuje prítomnosť arabskej kultúry a zároveň žiadne známky predošlého spustošenia.¹¹

Čo sa týka viery dobyvateľov, v 8. storočí je islam stále relatívne novým náboženstvom. Neprejavuje sa ako

⁹ BRAVO LÓPEZ, F.: «La traición de los judíos» La pervivencia de un mito antijudío medieval en la historiografía española. In: *MEAH Hebreo*. roč. 63, 2014, č. 63, s. 30 – 33.

¹⁰ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 273 – 274.

¹¹ PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 162.

radikálne iné náboženstvo, odlišné od zvyšných dvoch monoteistických. Dokonca uznáva židov aj kresťanov ako ľud Knihy, keďže všetky tri spoločne zdieľajú niektoré prvky viery. Vzhľadom na tieto podobnosti, mnohí obyvatelia bývalého Vizigótskeho kráľovstva, ktorí sa ocitli pod moslimskou nadvládou, opustili kresťanstvo a islam prijali. Týmto konvertitom z kresťanstva sa hovorilo *muladies* (sg. *muladí*)¹² – slovom pravdepodobne pochádzajúcim z arabského slova *muwallad*, čiže „zrodený z nearabskej matky“.¹³

Prestupovať na islam však nebolo nutné. Moslimský sociálny a právny systém totiž udeľoval inovercom štatút ochrany (*dimma*), vďaka čomu sa nemoslimskí obyvatelia stávali tzv. chránencami moslimského štátu, ktorý uplatňuje svoju moc nad tým-ktorým územím. V stredovekých moslimských spoločnostiach bol Korán najvyššou právnou normou, no nezahŕňal všetky aspekty spolužitia medzi moslimami a veriacimi iného náboženstva. Preto je vybudovanie právneho systému skôr historickým procesom, ktorý sa uskutočňoval naprieč časom podľa konkrétnej situácie moslimského spoločenstva a na jej základe podliehal úpravám. Väčšina aspektov týkajúcich sa koexistencie bola právnikmi rozvinutá postupne a líšila sa nielen regionálne, ale aj v závislosti od doby.¹⁴

Na začiatku, v dobe expanzie islamu, postavenie obyvateľov dobytých území určovala dohoda o kapitulácii, uzatvorená medzi víťazmi a porazenými. Neskôr, od 9. storočia, sa začínalo vyvíjať právne myslenie a kodifikovať právo, čo zároveň znamenalo aj zakladanie rôznych islamských právnických škôl. Od tých čias postavenie náboženských skupín záviselo od moslimských právnikov, ktorí na základe analýzy právnických zdrojov – a teda Koránu a prorockej tradície – vypracovávali čoraz komplexnejšiu normu. Týmto spôsobom sa spísali traktáty, ktoré sa venovali konkrétne postaveniu chránencov (napr. *Ah-kam ahl al-dimma* napísaný Ibn Qayyimom z Damasku).¹⁵

Čoraz väčšia teritoriálna expanzia islamu čoskoro začala znamenať, že sa islam dostával aj do krajín, kde tvoril menšinu. Pre moslimských dobytateľov preto neprichádzalo v úvahu pôvodné obyvateľstvo vyhostiť. Týmto spôsobom boli nakoniec moslimovia nútení akceptovať na svojom území aj prítomnosť kresťanov a ži-

dov. Táto nutnosť však zároveň súvisí aj so slovami Koránu. Jednak ide o zákaz násilne konvertovať inovercov na islam¹⁶, no zároveň aj o konkrétne špecifikovaný vzťah k židom a kresťanom, ktorý má byť založený na tolerancii. Obe tieto náboženstvá sú totiž moslimami považované za predchodcov islamu. Židia aj kresťania, ako tzv. ľudia Knihy, sa preto mohli tešiť vážnosti, ktorú iné viery nikdy nezískali.¹⁷

Dôsledkom tohto medzináboženského vzťahu bolo však zároveň upravenie práva, ktoré znamenalo ustanovenie povinnosti platiť špeciálnu daň (*jizya*)¹⁸. V čase stredoveku sa táto daň odôvodňovala dvoma argumentmi. Prvým bolo, že je to protihodnota pre moslimský štát za umožnenie zachovať si nemoslimskú vieru. Druhým bolo, že za tieto peniaze bude inovercom poskytovaná ochrana štátu a budú oslobodení od povinnosti brániť moslimské teritórium, a teda od džihádu, ktorý sa týkal iba dospelých, slobodných a zdravých moslimov. Táto daň sa mala vyplácať každý rok jednotlivo dospelými a slobodnými mužmi, čo ukazuje, že žien, detí a otrokov sa netýkala.¹⁹

Korán podobne podchytil aj možnosť zmiešaných manželstiev. Moslimskému mužovi je priznané právo zosobašiť sa so židovkou alebo kresťankou²⁰, no nie je prípustné, aby si inoverca vzala moslimská žena, či už patrí do viery Knihy, alebo nie. Tento aspekt žičil postupu islamizácie dobytých území vzhľadom na to, že deti narodené z týchto manželstiev boli považované za moslimov²¹

¹² Zákaz násilnej konverzie inovercov v Koráne: „[256] V náboženstve niet donútenia. Správne a rozumné od nesprávneho a nerozumného je už rozlíšené. Kto odmietne nasledovať a veriť v tágúta a uverí v Boha, ten sa uchopí pevnej rukoväti, ktorá sa nikdy nerozloží. A boh všetko počuje a všetko vie.“ – Korán: preklad do slovenského jazyka. Bratislava : Levant, 2014. s. 41.

¹⁷ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 269.

¹⁸ Povinnosť inovercov platiť špeciálnu daň v Koráne: „[29] Bojujte proti tým, ktorí neveria v Boha ani v Deň posledný a ktorí nezakazujú to, čo zakázal Boh a jeho posol a ktorí nevznávajú pravdivé náboženstvo a pochádzajú z radov tých, ktorým bola daná Kniha, až kým neodvedú poplatok rukou vlastnou, pociťujúc pokoru.“ – Korán: preklad do slovenského jazyka. Bratislava : Levant, 2014. s. 190.

¹⁹ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 269 – 270.

²⁰ Téma medzináboženských sobášov v Koráne: „[5] Dnes je vám dovolené všetko, čo je dobré. A jedlo tých, ktorým bola daná Kniha je vám dovolené a vaše jedlo je im dovolené. A počestné ženy z radov veriacich a počestné ženy z radov tých, ktorým bola daná Kniha pred vami, pokiaľ im dáte odmeny chrániac tým seba, nie s cieľom mať mimomanželský styk alebo mať priateľky. A kto by odmietol vieru, toho skutky budú zmarené a v živote poslednom bude patriť medzi tých, ktorí prehrali.“ – Korán: preklad do slovenského jazyka. Bratislava : Levant, 2014. s. 106.,

²¹ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter

¹² PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibé*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 161.

¹³ CHALUPA, J.: *Dějiny Španělska*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2017. s. 79.

¹⁴ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 268 – 269.

¹⁵ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 268.

a že manželstvá medzi moslimami a kresťanmi boli časté. Dokonca aj Witizova vnučka Sara, si za manžela vzala moslima, s ktorým ju zoznámil samotný kalif. Takisto bola s moslimom zosobášená vdova po donovi Rodrigovi či dcéra Teodomira, ktorý uzavrel skôr spomenutý Tudmirov pakt.²²

Zo strany kresťanstva však boli sobáše medzi moslimskými a kresťanskými veriacimi kritizované. Pápež Hadrián I. okolo rokov 785 – 791 napísal list, v ktorom ľutuje, že mnohí, ktorí sa deklarujú ako katolíci, vydávajú svoje dcéry medzi pohanov. Cirkev hľadala na asimiláciu obyvateľstva s obavami. Hoci bezprostredne po roku 711 sami španielski biskupi spolupracovali s moslimami v snahe zachovať si biskupský úrad v dobytých mestách, nie všetci sa rozhodli s dobyvateľmi kooperovať. Časť cirkevnej hierarchie utiekla z obsadených území do As-túrskeho kráľovstva na severe alebo do Ríma.²³

Zároveň obavy Cirkvi spôsobil aj nárast heretických hnutí, ktoré sa v moslimskom Španielsku medzi kresťanským obyvateľstvom začali šíriť. Práve úzky kontakt s moslimami je považovaný za dôvod dezorientácie kresťanov. Za pôsobenia toledského arcibiskupa Cixila (? – 783) sa totiž opätovne objavil napr. sabelianizmus, ktorý zredukoval Svätú Trojicu na rôzne prejavy jedinej božskej osoby. Podobne sa šírila aj adopcionizmus, podľa ktorého bol Ježiš Kristus adoptovaný za Syna Božieho, či neskôr aj ďalšia heréza tvrdiaca, že Ježiš bol stvorený v Máriinom srdci, čím došlo k popretiu tajomstva vtelenia a v dôsledku toho aj Ježišovho božstva. Ich prítomnosť v kresťanskom spoločenstve je pokladaná za snahu priblížiť sa islamu a spôsobila nemalý rozruch v náboženskom živote.²⁴

Čo sa týka politického života, iba moslimovia mali povolené zastávať významné vládne funkcie, a hoci všetci vládari Al-Andalus boli moslimovia, relatívne často sa na niektoré úradnícke posty vyberali kresťania a židia. Okrem toho mali chránenci súdnu autonómiu, ktorá znamenala, že si konflikty vzniknuté v rámci svojej minority mohli riešiť sami.²⁵ Táto norma vzišla z iniciatívy vládcu menom Uqba (? – 742), ktorý sa rozhodol garantovať, aby ľud každej viery mohol byť súdený na základe vlast-

ných zákonov. Kresťanov súdil tzv. sudca kresťanov (*qadi al-nasara*), ktorý sa riadil vizigótskym súborom zákonov, *Forum Iudicum*.²⁶ Právomoc riešiť konflikty vzniknuté s moslimami ale nemal. Každý takýto spor už musel byť posudzovaný pred moslimským sudcom a podľa moslimského práva. Ďalej mali chránenci tiež slobodu vykonávať širokú škálu povolání a tiež povolenie obchodovať bez ohľadu na vyznávanú vieru.²⁷ Väčšina kresťanov sa však venovala roľníctvu,²⁸ zatiaľ čo židia sa zvykli venovať finančníctvu, obchodu a remeslu. Vytváranie vlastných štvrtí poskytovalo židovskej komunite dostatok priestoru pre tvorbu literárnych diel ako poetických zbierok alebo komentárov Talmudu, prípadne pre skúmanie vedy. Takýmto štýlom sa mestá, ako najmä Lucena, Córdoba, Granada, či Zaragoza, stávali významnými centrami židovskej kultúry.²⁹ Mnohí židia vynikali ako lekári a vedci a takisto tvorili akýsi most medzi arabskými poznatkami a západnou Európou vďaka tomu, že židovskí vzdelanci ovládali nielen hebrejčinu, ale aj latinčinu a arabčinu.³⁰

Počet židov v Španielsku sa v I. storočí odhaduje na približne 60 000, čo by tvorilo 1% z celkového počtu obyvateľov. Vďaka už vyššie spomenutej autonómii v riešení vlastných záležitostí, židia si na riadenie svojich štvrtí vytvárali rady starších a sudcov, ktorí dohliadali na dodržiavanie predpisov. Väčšinou jednu štvrt' netvorilo viac ako štyristo rodín³¹ a na čele každej zo židovských komunít stál jeden hlavný reprezentant (*nasi*).³²

V rámci kresťanskej spoločnosti naďalej fungovala cirkevná organizácia, ktorá ustanovila tri metropolitné provincie, Toledo, Lusitania a Bética, v ktorých sídlil arcibiskup a ktoré sa delili na viaceré diecézy. Hlavným reprezentantom kresťanstva pred moslimskými autoritami

Lang GmbH, 2003. s. 270.

²² PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 162 – 163.

²³ PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 163.

²⁴ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E.: *Cristianos en Al-Andalus (siglos VIII-XII)*. <http://www.vallenajerilla.com/berceo/lopezcoca/cristianosenal-andalus.htm>. (27.02.2021).

²⁵ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 270 – 271.

²⁶ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E.: *Cristianos en Al-Andalus (siglos VIII-XII)*. <http://www.vallenajerilla.com/berceo/lopezcoca/cristianosenal-andalus.htm>. (27.02.2021).

²⁷ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 270 – 271.

²⁸ PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 167.

²⁹ HINOJOSA MONTALVO, J.: Los Judíos en la España medieval: De la tolerancia a la expulsión. In: MARTÍNEZ SAN PEDRO, M. D. (ed.): *Los marginados en el mundo medieval y moderno : Almería, 5 a 7 de noviembre de 1998*. Almería : Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 2000. s. 26.

³⁰ PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 166.

³¹ PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 166.

³² HINOJOSA MONTALVO, J.: Los Judíos en la España medieval: De la tolerancia a la expulsión. In: MARTÍNEZ SAN PEDRO, M. D. (ed.): *Los marginados en el mundo medieval y moderno : Almería, 5 a 7 de noviembre de 1998*. Almería : Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 2000. s. 26.

bol córdobský arcibiskup, a to kvôli svojej najväčšej blízkosti k sídlu moslimského štátu.³³ Avšak mnohé cirkevné majetky boli dobyvatelmi zhabané a biskupské stolce na určitú dobu neobsadené.³⁴

Islamské normy neprikazovali žiadnu formu segregácie medzi náboženskými komunitami, no napriek tomu existovala medzi minoritami tendencia združovať sa. Na základe spisu *al-Mustajraia* od córdobského právnika al-Utbiho (? – 869) dnes vieme, že spolužitie náboženských skupín vyvolávalo množstvo praktických otázok. Počnúc otázkou, či sa môžu moslimovia zdraviť s inovercami, či môže moslim použiť na svoju očistu vodu, ktorú predtým použil inoverec, cez polemiku, či si môže obliecť látku alebo šaty vyrobené kresťanom, až po problém, či môže moslimka dojčiť kresťanského novorodenca. Rovnako sa pochybnosti týkali aj zmiešaných manželstiev či problémov po konverzii – môže sa moslim zúčastniť pohrebu svojho svokra, ktorý bol kresťanom? Môže sa moslim stretávať so svojou kresťanskou matkou?³⁵ Hoci odpovede a riešenia na tieto otázky nepoznáme, všetky tieto príklady dávajú jasný pohľad na to, aké náročné bolo spolužitie troch rozdielnych kultúr a náboženstiev a ako veľmi zasahovalo do najbežnejšieho každodenného života.

Aj keď bola kresťanská viera tolerovaná, jej praktizovanie nebolo úplne slobodné. Vzťahovali sa na ňu obmedzenia, akými boli napr. zákaz stavby nových kostolov či príkaz vykonávať kult za zatvorenými dverami.³⁶ Vzťahovalo sa to tiež na odbíjanie zvonov, hoci existujú pochybnosti, či bol tento zákaz naozaj prísne dodržiavaný, rovnako ako je otázná aj povinnosť nosiť viditeľné rozlišovacie znaky, vďaka ktorým by šlo už zo zbežného pohľadu spoznať status chránenca. Identifikovať ho malo byť možné vďaka tenkému opasku zvanému *zunnr* a pásu látky menom *riqa*.³⁷

Napriek statusu chránencov počet kresťanov postupne v moslimskom Španielsku klesal, a to z dôvodu predsa len existujúceho nátlaku. Mnohí emigrovali na kresťanské územie, iní zas konvertovali na islam. Šta-

tistiky ukazujú, že okolo roku 750 mohlo moslimov reprezentovať 10% obyvateľstva, o sto rokov neskôr už však moslimovia tvorili 20%, v roku 950 50% a na konci tisícročia už valnú väčšinu 75 – 80%. Nie je však známy presný počet obyvateľstva a nepoznáme ani predošlý demografický vývoj na Pyrenejskom polostrove. Z tohto dôvodu sa tieto percentuálne údaje považujú za iba veľmi orientačné.³⁸

V tejto konfesionalne zmiešanej spoločnosti sa z času na čas objavovali aj medzináboženské konflikty. Podľa historikov bol však iba jediný, ktorý sa dá považovať za skutočne závažný. Odohral sa v polovici 9. storočia a spája sa s tzv. córdobskými martýrmi, známymi aj ako dobrovoľní martýri. Moslimské autority vtedy odsúdili niekoľko desiatok kresťanov, ktorí sa verejne rúhali urážajúc islamskú vieru a proroka Mohameda priamo pred moslimským sudcom. Córdobski kresťania vopred vedeli, že za ich skutok budú odsúdení na smrť. Islamské právo totiž jasne stanovuje za zločin urážky islamu trest smrti bez ohľadu na to, či je vinným moslim alebo inoverec. Predpokladá sa, že šlo o vyústenie napätia, ktoré vzniklo po vzrastajúcom tlaku islamizácie a arabizácie v Córdobe a tiež po zvýšení špeciálnej dane *yizya*.³⁹ V reakcii na tieto udalosti Abderramán II. (792 – 852)⁴⁰ zvolal zasadnutie s kresťanským duchovenstvom, kde bolo dohodnuté, že kňazi budú veriacich od takéhoto nerozvážneho a nebezpečného provokovania moslimských autorít odhovárať.⁴¹

Koncom 9. storočia sa však Al-Andalus dostáva do čoraz väčších nepokojov. Mnohí obyvatelia sa zapájajú do rebélií. Dokonca sa zúčastňujú aj tí, ktorí konvertovali na islam a prijali moslimské zvyky, pretože nesúhlasili s vládou Umajjovcov. Rebeli dúfali, že ak sa podarí zvrhnúť tento rod z trónu s pomocou Astúrskeho kráľovstva, pre Al-Andalus to bude definitívny koniec. Počas vlády Abderramána II. Ľudovít I. Pobožný (778 – 840), cisár Franskej ríše, poslal kresťanom do Córdoby list, v ktorom ich vyzýva k boju proti krutému monarchovi a ponúka im ochranu svojho kráľovstva: „Dávame vám vedieť, že ak chcete emigrovať a prísť k nám, zariadime, aby ste mohli užívať svoju starodávnu slobodu v plnom rozsahu.“⁴² Jednou z reakcií na jeho slová bola vzbura Umara ibn Hafsüna

³³ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 271 – 272.

³⁴ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E.: *Cristianos en Al-Andalus (siglos VIII-XII)*. <http://www.vallenajerilla.com/berceo/lopezcoca/cristianosenal-aldalus.htm>. (27.02.2021).

³⁵ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E.: *Cristianos en Al-Andalus (siglos VIII-XII)*. <http://www.vallenajerilla.com/berceo/lopezcoca/cristianosenal-aldalus.htm>. (27.02.2021).

³⁶ PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 166 – 167.

³⁷ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 272.

³⁸ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E.: *Cristianos en Al-Andalus (siglos VIII-XII)*. <http://www.vallenajerilla.com/berceo/lopezcoca/cristianosenal-aldalus.htm>. (27.02.2021).

³⁹ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 275 – 276.

⁴⁰ Známy aj ako Abdar-Rahmán II., ktorý vládol ako štvrtý córdobský emir v rokoch 822 – 852.

⁴¹ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E.: *Cristianos en Al-Andalus (siglos VIII-XII)*. <http://www.vallenajerilla.com/berceo/lopezcoca/cristianosenal-aldalus.htm>. (27.02.2021).

⁴² PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 169.

(850 – 917), ktorý pochádzal z vizigótskej rodiny konvertovanej na islam. Prinavrátiať sa ku kresťanstvu, svoj boj nazval bojom proti islamskej viere, ku ktorému sa počas nasledujúcich rokov pripájali stále noví prívrženci.⁴³ Ako echo sa po rokoch znova ozýva aj očividne stále živá spomienka na córdobských martýrov. Z tohto obdobia sa totiž zachoval dokument hovoriaci o kresťanke menom Dalja, ktorá tvárou v tvár súdnej rade v Córdobe deklarovala božstvo Ježiša Krista a označila Mohameda za klamára a proroka falošného boha. Aj ona, podobne ako jej predchodcovia, bola odsúdená na smrť.⁴⁴ Až Abderramánovi III. (891 – 961) sa nakoniec podarilo tieto povstania definitívne ukončiť. Pár desaťročí neskôr sa však napriek tomu Al-Andalus rúca.⁴⁵

2 Kríza moslimskej vlády

V prvých desaťročiach 11. storočia sa Al-Andalus rozpadá na nezávislé kráľovstvá, na tzv. taifské kráľovstvá, ktoré svoje pomenovanie získali z arabského slova *ta'ifa*, a teda termínu označujúceho frakciu, tábor. Zánik Córdobského kalifátu sa konkrétne datuje do roku 1031 a s ním súvisí aj postupný koniec politickej a vojenskej nadvlády moslimov na polostrove. Nepokoje a spoločenskú nestabilitu totiž využili kresťanské kráľovstvá zo severu na útok a pustili sa do dobývania svojich niekdajších území. Kresťanskí vládcovia následne vyžadovali od podmanených obyvateľov platbu dane, ktorá sa výrazne podobala na moslimskú *yizyu*.⁴⁶ Táto skutočnosť spôsobila výraznú zmenu v medzináboženských vzťahoch kresťanov a moslimov.⁴⁷

V snahe postaviť sa kresťanským dobyvateľom, taifskí králi si na pomoc povolávajú severoafrické dynastie Almohadov a Almorávidov. Problémom je, že Almohadi ani Almorávidi neuznávali žiadnu inú vieru okrem vlastnej, moslimskej.⁴⁸

Z zmienku stojí rozprava Ibn Abduna (1050 – 1135) pochádzajúca z tohto obdobia. Je plná nevľúdnych zmie-

nok ako voči kresťanskej, tak aj voči židovskej komunite v Seville. Autor píše, že moslim nesmie vyhadzovať odpad po kresťanoch a židoch, ani čistiť ich latríny, „pretože žid a kresťan sú vhodnejšími pre tieto práce, ktoré sú prácami ničomného ľudu. Moslim sa nesmie starať o stajňu ani žida, ani kresťana, [...] nesmie mu pridržať strmeň, a ak sa o niekom vie, že tak činí, treba ho pokarhať.“⁴⁹

Medzi obmedzenia, ktoré boli voči kresťanom aplikované, patrili tiež zákaz jazdiť na koni (povolená bola iba mulica) alebo tiež postaviť si vyššie domy, než aké vlastnili moslimovia. Kresťan bol povinný postaviť sa ako náhle sa k nemu približoval moslimský veriaci, a uvoľniť mu stoličku, nesmel sa mu pozdraviť ako prvý a mohol na pozdrav iba odpovedať.⁵⁰ Povinnosť nosiť odlišovacie znaky je tentokrát dôsledne monitorovaná a rovnako nekompromisne sú všetci kresťania zbavení verejných a administratívnych funkcií.⁵¹

Boli to najmä Almohadi, ktorí presadzovali neznášanlivosť, a jedným z dôsledkov narušených vzťahov medzi vierami bolo aj zabratie kostolov a ich prebudovanie na mešity. V reakcii na tieto udalosti teda začali kresťania opúšťať moslimské územia a emigrovať na sever, do kresťanských kráľovstiev. Kresťanskí králi túto migráciu vítali a sami sa snažili kresťanov zvládať do svojich dŕžav. Jedným z nich bol aj Alfonz I. Aragónsky nazývaný Bojovník (1073 – 1134)⁵², ktorý po boji z moslimského územia povolal 10 000 domácich kresťanov, aby šli osídliť územie Zaragozy, bývalého taifského kráľovstva. Napriek tomu ale v Al-Andalus kresťania stále tvorili početnú minoritu, ktorá tvorila približne 30% obyvateľstva.⁵³

Problémy nastali aj v spolunažívaní moslimov so židmi. V polovici 11. storočia dochádza k závažnému obvineniu židovského vezíra Yúsufa, ktorý bol moslimami poverený vládnymi úlohami v Granade. Yúsuf sa mal podľa arabských zdrojov dopustiť nielen zneužitia svojej moci v neprospech moslimov, ale sa mal aj zúčastniť sprisahania a otráviť emirovho syna. Nepokoj vyvrcholil v roku 1066, kedy došlo k poprave tohto židovského vezíra a spolu s ním aj mnohých ďalších židov. Ide o prvé antisemitské vzplanutie spoločnosti v histórii Al-Andalus,⁵⁴ na ktoré

⁴³ PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 168 – 169.

⁴⁴ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E.: *Cristianos en Al-Andalus (siglos VIII-XII)*. <http://www.vallenajerilla.com/berceo/lopezcoca/cristianosenal-andalus.htm>. (27.02.2021).

⁴⁵ PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 168 – 169.

⁴⁶ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 277.

⁴⁷ PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 171.

⁴⁸ PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 170 – 171.

⁴⁹ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E.: *Cristianos en Al-Andalus (siglos VIII-XII)*. <http://www.vallenajerilla.com/berceo/lopezcoca/cristianosenal-andalus.htm>. (19.02.2021).

⁵⁰ CABRERA, E.: Musulmanes y cristianos en al-Andalus. Problemas de convivencia. In: *Antigüedad y cristianismo*. roč. 18, 2011, č. 28, s. 132.

⁵¹ GARCÍA DÍAZ, J.: *Las relaciones musulmano-cristianas en la España Medieval: del mito de una idílica convivencia a los límites de la tolerancia*. https://www.academia.edu/26088190/Las_relaciones_musulmano-cristianas_en_la_España_Medieval_del_mito_de_una_idílica_convivencia_a_los_límites_de_la_tolerancia. s. 10. (19.02.2021).

⁵² V slovenskom preklade známy ako Alfonz I. Bojovník, ktorý panoval v rokoch 1104 až 1134.

⁵³ PÁRAMO DEVEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11, s. 171.

⁵⁴ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia

väčšina židov odpovedala rozhodnutím odísť na Východ alebo do kresťanských kráľovstiev na severe, podobne ako kresťania.⁵⁵

Medzitým naďalej pokračujú snahy aragónskeho kráľa Alfonza I. preniknúť a ovládnuť čo najviac moslimského územia. Z Valencie zamieril do Murcie a odtiaľ až do Granady, ktorú sa mu ale nepodarilo získať. Po nej tiahol na Córdoba a opätovne sa pokúsil dobyť Granadu, avšak úspešný nebol, a tak sa vrátil do Aragónu. Hoci možno nedosiahol dôležité územné víťazstvá, rozprúdil tým život v spoločnosti, čo sa odrazilo na tom, že cestou domov do Aragónu ho nasledovalo mnoho kresťanov. Kresťania z Granady, ktorí zostali, boli obvinení z pozvania aragónskeho kráľa dobyť mesto a napomáhania mu spolu s ďalšími kresťanmi z iných miest. Za trest stratili status chránencov a bolo im nariadené opustiť polostrov. Tento edikt bol potvrdený almorávidským emirom v septembri roku 1126. Deportovaní boli predovšetkým kresťania z Granady, Sevilly a Córdoba, a to na územie Maroka.⁵⁶

Je možné, že tí, ktorí sa nepridali k Alfonzovi I., očakávali, že budú môcť bezo zmeny naďalej žiť pod almorávidskou nadvládou. Ak to tak bolo, vďaka ich súčasníkovi Ordericovi Vitalovi (1075 – 1142) vieme, že sa mýlili. Ten píše: „[Almorávidi] si vybili zlosť na tých, ktorí zostali a, skrze všeobecný edikt, kruto im odobrali ich majetky a otrasne ich trápili... Mnohí zomreli po neopísateľnom týraní a zvyšok bol poslaný na druhú stranu Prielivu, do Afriky, odsúdený na tvrdý exil.“⁵⁷

Nepoznáme počet kresťanských rodín, ktoré boli vystáňované do oblasti Mequínez a Salé.⁵⁸ Predpokladá sa však, že došlo k viacerým deportáciám, hoci sa nezachovalo dostatok explicitných dokumentov, ktoré by to dokazovali.⁵⁹

religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 278.

⁵⁵ HINOJOSA MONTALVO, J.: Los Judíos en la España medieval: De la tolerancia a la expulsión. In: MARTÍNEZ SAN PEDRO, M. D. (ed.): *Los marginados en el mundo medieval y moderno : Almería, 5 a 7 de noviembre de 1998*. Almería : Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 2000. s. 26.

⁵⁶ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 279.

⁵⁷ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E.: *Cristianos en Al-Andalus (siglos VIII-XII)*. <http://www.vallenajerilla.com/berceo/lopezcoca/cristianosenal-andalus.htm>. (19.02.2021).

⁵⁸ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E.: *Cristianos en Al-Andalus (siglos VIII-XII)*. <http://www.vallenajerilla.com/berceo/lopezcoca/cristianosenal-andalus.htm>. (19.02.2021).

⁵⁹ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 279.

Neskôr, po príchode Almohadov, už hovoríme o definitívnom zániku takto oslabenej kresťanskej komunity. Ich vláda sa totiž vyznačovala náboženskou intoleranciou. Za všetko hovorí už len všeobecné zrušenie štatútu chránencov.⁶⁰ Zánik tohto práva, ktoré povoľovalo prítomnosť inovercov, je poslednou bodkou kresťanského príbehu na moslimskom území Pyrenejského polostrova. Keď sa totiž Al-Andalus po dobytí kresťanskými kráľovstvami zredukovalo na územie Granady, nespomína sa na získaných územiach prítomnosť žiadnych kresťanov.⁶¹

ZÁVER

V súčasnosti sa v živote spoločnosti čoraz častejšie stretávame so situáciou, v ktorej dochádza k stretu rôznorodých kultúr. Hľadanie tolerance a pokojného spolunažívania sa stáva ešte naliehavejšie v prípade, keď ku kolízii dôjde medzi odlišnými náboženskými systémami, pričom každé si nárokuje skutočné poznanie absolútnej pravdy. Táto situácia však nie je charakteristická iba pre globalizovaný svet 21. storočia, ale vystihuje aj dobu stredovekého Španielska. Práve ono je pozoruhodne výnimočné tým, že na jeho území v rovnakom čase žili bok po boku tri najväčšie monoteistické viery – judaizmus, kresťanstvo a islam.

Opozícia „my“ a „oni“ bola pre nich rovnako dôležitá a určujúca pre celkovú atmosféru spoločnosti, ako je aj dnes pre nás. Židia, kresťania a moslimovia sa nevyhli každodennému styku pri najbežnejších činnostiach života stredovekého človeka. Synagógy, kostoly a mešity, rozličný pohľad na človeka i svet – hoci všetky tri náboženstvá vyznávajú jediného Boha, ktorý sa zjavil v ľudských dejinách ako stvoriteľ a pán, každé má svoje chrámy, svoju náboženskú prax aj vlastnú históriu. Sú to tri individuálne kultúry hľadajúce systém v snahe podeliť sa o jediný domov, územie Pyrenejského polostrova.

Toto spolunažívanie sa dá definovať ako súhrn všetkých medzináboženských okolností, tých pozitívnych aj negatívnych. Zahŕňal spoluprácu, priateľstvo aj vzájomne prospešné vzťahy, ktoré sa vyznačovali akceptovaním jeden druhého. Okrem toho však pozostával aj z nedôvery, pochybností a nevyhnutných konfliktov prameniacych z odlišných svetonázorov, ktoré sa nakoniec odrazili v diskriminácii a násilnostiach. Takýmto spôsobom vedľa seba v čase stredoveku na území Pyrenejského polostrova fungovalo odmietnutie a kooperácia zároveň.

⁶⁰ GARCÍA DÍAZ, J.: *Las relaciones musulmano-cristianas en la España Medieval: del mito de una idílica convivencia a los límites de la tolerancia*. https://www.academia.edu/26088190/Las_relaciones_musulmano-cristianas_en_la_España_Medieval_del_mito_de_una_idílica_convivencia_a_los_límites_de_la_tolerancia. s. 13. (19.02.2021).

⁶¹ GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. s. 279.

Ako zdroje poznatkov boli za účelom vypracovania tejto práce použité hlavne španielske odborné publikácie a články zaoberajúce sa témou náboženskej tolerancie a postavenia judaizmu, kresťanstva a islamu v stredoveku, ako aj originálne historické pramene s ohľadom na skúmanú geografickú oblasť, Španielsko. Z dôvodu zachovania autenticity sme ponechali znenie mien a názvov v ich originálnom znení. Citácie dobového materiálu boli zo španielskeho jazyka preložené autorkou tejto práce.

PÁRAMO DE VEGA, L.: La España de las tres culturas: La convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media. In: *Alcalibe*. roč. 11, 2011, č. 11. ISSN 1579-9875.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

ANDRÉS MARTÍN, M.: De las tres religiones a la unidad religiosa en España (711-1492-1502; 1609). In: *Mar oceana*. roč. 6, 2002, č. 11-12. ISSN 1134-7627.

BRAVO LÓPEZ, F.: «La traición de los judíos» La pervivencia de un mito antijudío medieval en la historiografía española. In: *MEAH Hebreo*. roč. 63, 2014, č. 63. ISSN 1696-585X.

CABRERA, E.: Musulmanes y cristianos en al-Andalus. Problemas de convivencia. In: *Antigüedad y cristianismo*. roč. 18, 2011, č. 28. ISSN 0214-7165.

CORDERO NAVARRO, C.: El problema judío como visión del «otro» en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas. In: *En la España Medieval*. roč. 19, 2000, č. 23. ISSN 0214-3038.

GARCÍA DÍAZ, J.: *Las relaciones musulmano-cristianas en la España Medieval: del mito de una idílica convivencia a los límites de la tolerancia*. https://www.academia.edu/26088190/Las_relaciones_musulmano-cristianas_en_la_España_Medieval_del_mito_de_una_idílica_convivencia_a_los_límites_de_la_tolerancia. s. 10. (19.02.2021).

GARCÍA SANJUÁN, A.: ¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa? In: GUTIÉRREZ, R. G. – DOMÍNGUEZ, E. N. – RIVERA, V. N. (eds.): *Utopía: Los espacios imposibles*. Frankfurt nad Mohanom : Peter Lang GmbH, 2003. 340 s. ISBN 3-631-50510-8.

HINOJOSA MONTALVO, J.: Los Judíos en la España medieval: De la tolerancia a la expulsión. In: MARTÍNEZ SAN PEDRO, M. D. (ed.): *Los marginados en el mundo medieval y moderno : Almería, 5 a 7 de noviembre de 1998*. Almería : Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 2000. 248 s. ISBN 84-8108-206-6.

CHALUPA, J.: *Dějiny Španělska*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2017. 747 s. ISBN 978-80-7422-525-3.

Korán: preklad do slovenského jazyka. Bratislava : Levant, 2014. 769 s. ISBN 978-80-969967-4-2.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E.: *Cristianos en Al-Andalus (siglos VIII-XII)*. <http://www.vallenajerilla.com/berceo/lopezcoca/cristianosenal-aldalus.htm>. (27.02.2021).

LEGENDY A ZAUJÍMAVOSTI SPIŠSKÉHO ŠTVRTKA III.

STANISLAV ŠVEDA

Abstract: *In this article we want to build on the previous two published series of articles that have presented legends and attractions of the village of Spišský Štvrtok. In this article we want to focus on other attractions like wells and the water duct of the village, as well as springs that spring up above the village and form the basis for Štvrtocký stream. We will also remember the absent today farmyard of minors and violent collectivization. We will take a closer look at the tower clock on Church of St. Ladislav and the sundial on the south side of the Chapel of the Assumption of the Blessed Virgin Mary in Spišský Štvrtok. We believe that these pearls will help to get to know the village of Spišský Štvrtok better in its historical context.*

Key words: *Farmyard (farmstead of minors. Legends. Wells. Sundial. Štvrtocký stream. Water duct. Tower clock. Interesting facts.*

Úvod

V tomto príspevku chceme podrobnejšie predstaviť studne a pramene, ktoré predstavovali životodarnú tepnu nato, aby sa obec Spišský Štvrtok mohla rozvíjať. Násilná kolektivizácia spojená s poštátnením priniesla novú a nepriaznivú realitu. Siahla na základné právo vlastníť majetok a zhodnocovať ho. Ľudia sa oddávna snažili odmerať a vyjadriť plynúci čas pomocou pravidelne sa opakujúcich javov. Deň a noc či ročné obdobie patrili k najstarším spôsobom merania času. Najstaršími hodinami sú slnečné hodiny, ktoré slúžili aj ako kalendár. Slnečné hodiny sú umiestnené aj na južnej strane Kaplnky Nanebovzatia Preblahoslavenej Panny Márie v Spišskom Štvrtku, kde dnes môžeme vidieť rekonštrukciu týchto hodín. Veľkým pokrokom v meraní času bolo zostrojenie mechanických hodín. Prvé mechanické hodiny boli vežové. Vežové hodiny boli veľké a dômyselné stroje, často s obdivuhodnou presnosťou s komplikovaným mechanizmom. Takéto vežové hodiny sú umiestnené aj na Kostole sv. Ladislava v Spišskom Štvrtku, kde si predstavíme ich históriu a ďalšie zaujímavosti.

Studne a vodovod obce

Prvá známa zmienka o studni, ktorá sa nachádzala pred kostolom v obci je zaznamenaná v zápise kroniky známej pod názvom Spišskosobotská kronika. Z nej sa dozvedáme:

„V čase vlády tohto kráľa (Ladislava IV. Kumánskeho), roku Pána 1278 alebo o rok skôr bol na Spiši istý pán, kráľov hodnostár, ktorý spôsobil Spišiakom veľa zla a potupy. Preto ho zabili a stalo sa to v Spišskom Štvrtku. Keď tam roku Pána 1428 odkryli pred kostolom studňu, ktorá bola dlhé roky prikrýta, našli v nej mnoho ľudských kostí a brnenia a kosti objavili aj v pivniciach. Spišiáci museli zato dať kráľovi (Ladislavovi) veľa peňazí“.¹

Čo sa týka existencie studne pred kostolom, predpokladáme, že bola zasypaná. Dnes po nej nenájdeme ani stopy. Georadarový výskum by v tomto prípade bol schopný takúto studňu lokalizovať. Nájst' takúto starú studňu, dokumentovanú z roku 1278 by bolo veľkým prínosom, nakoľko v nej by sa mohli nachádzať predmety, ktoré by boli pravdepodobne staršie ako prvá písomná zmienka o obci. Takýto objav studne pred kostolom by významným spôsobom posunul začiatky datovania obce Spišský Štvrtok.



¹ SOPKO, J.: *Kroniky stredovekého Slovenska. Stredoveké Slovensko očami kráľovských a mestských kronikárov*. Budmerice : Vydavateľstvo Rak, 1995, s. 107.

Obr. č. 1: Pohľad na Kostol sv. Ladislava a Kaplnku Nanebovzatia Panny Márie v Spišskom Štvrtku z roku 1860
(Zdroj: OSZK EPA, Csötörtök helyi templom 1860)

V obci bolo niekoľko verejných studní. Jedna z nich bola kopaná studňa nazývaná tiež tzv. urbárska studňa. Táto bola v katastri, ktorého vlastníci boli členmi urbára.



Obr. č. 2: Pohľad na svadobný sprievod dnešnou ulicou Obrancov mieru. Vľavo je možné vidieť urbársku studňu (oproti dnešnému Penziónu Natali).
(Zdroj: Spišský Štvrtok – dobová fotografia (1263 – 2013), vlastník fotografie Pavol Murín)



Obr. č. 3: Pohľad na povojnový stav obce – Námestie slobody
(Zdroj a vizualizácia: autor)

Kláštôr mal svoju vlastnú studňu. Nachádzala sa pred budovou z južnej strany a bola to len jedna studňa, ktorá slúžila pre potreby pitnej vody rehoľníkov.²



Obr. č.: 4 Pohľad na kláštornú studňu v Spišskom Štvrtku
(Foto: autor)

Jedná studňa postačovala pre potreby rehoľníkov. V apríli 1950 boli násilne zrušené všetky mužské a v auguste toho istého roku všetky ženské rehole v ČSR. Táto drastická zmena existenčne zasiahla aj do života pôsobenia rehole minoritov v Spišskom Štvrtku. Rehoľníci boli internovaní v Podolínci, kláštôr bol vysťahovaný a majetok zhabaný. Kláštôr najprv žil prázdnotou. Preto ho začiatkom jesene roku 1950 najprv používali „Štátne majetky“, ktoré tu uskladňovali obilie a v pivnici zemiaky. Do prízemí sa nasťahovala „Materská škola“. Ostatné budovy ostali prázdne. Nová situácia nastala už 27. mája 1950, keď na základe dohody medzi Slovenským náboženským fondom v Bratislave a Krajským národným výborom v Košiciach došlo k podpísaniu zmluvy o tom, že tunajší kláštôr minoritov bude vyčlenený pre účely sociálnej starostlivosti s doplnkom, že v budove i naďalej budú priestory farského úradu a zároveň ubytovanie pre jedného kňaza. Dňa 1. decembra 1950 bol uvedený do prevádzky Domov sociálnych služieb. O mesiac neskôr, 7. januára 1951 prichádza prvých 22 dôchodcov do ústavu. Ako najväčší problém sa ukázal nedostatok pitnej vody ako v ústave, tak aj v obci. V ústave preto na dvore bola zhotovená betónová jama, do ktorej sa voda denne dovážala v sudoch konským povozom a tiež sa do nej zachytávala dažďová voda zo strechy. Do jedinej kláštornej studne bolo zavedené elektrické čerpadlo, aby sa voda nemusela nosiť.³ Kronikár túto situáciu opísal nasledovne:

„V ústave bol úplný nedostatok vody, pretože začali sa prijímať noví obyvatelia do ústavu a tým aj stúpala spotreba vody... V ústave kúril Štefan Petrovič, ktorý upozornil vedúceho ústavu, že keď v obci mal páleničiareň gróf Čáki (Csáky) do roku 1920, ktorá sa nachádzala v susedstve

³ DUNČKO, Š.: 50 rokov Domova sociálnych služieb v Spišskom Štvrtku (1950 – 2000). Spišský Štvrtok : Domov sociálnych služieb v Spišskom, 2000, s. 9.

² ADSS SŠ, Kronika Domu sociálnych služieb v Spišskom Štvrtku, s. 6.

ústavu, že do tejto páleničiarne mal gróf Čáki zavedený vodovod z blízkeho lesa. Od križovatky až do pálenice mal liatinové potrubie a cez pozemok hore do lesa kameninové, ktoré boli uložené pre prívod vody samospádom. (...) Obec Sp. Štvrtok trpí nedostatkom pitnej vody. V dobe suchá existujúce studne vysychajú a obec je ohrozená nedostatkom pitnej a úžitkovej vody. Miestni občania sú odkázaní na dovážanie vody z miestneho potoka. Tento katastrofálny stav nedostatku vody je staršieho dáta. Bývalý gróf Čáki, nechal vybudovať pre svoj veľkostatok v Sp. Štvrtku vodovod, ktorý privádzal v tom čase úžitkovú vodu pre pálenicu. Vodu odoberal z potoka a privádzal ju kameninovým potrubím 80 mm až do spotrebišťa. Po prvej pozemkovej reforme za prvej republiky, toto vodovodné zariadenie ostalo bez majiteľov. Vyše 31 rokov toto vodovodné zariadenie nebolo v prevádzke. V Sp. Štvrtku, v bývalom kláštore, bol zriadený Ošetrujúci ústav, ktorý priamo zápasil s nedostatkom pitnej a úžitkovej vody. Z iniciatívy vedenia tohto ústavu a za pomoci miestnych občanov podarilo sa pomocou sondáže odhaliť existujúci starý vodovod v dĺžke cca 1.100 bm, ktorý je schopný prevádzky. Toto vodovodné zariadenie je napojené priamym odberom z potoka. Nakoľko celá obec trpí nedostatkom vody a nemá žiadnu požiarnu bezpečnosť, navrhuje sa dobudovať prírodné vedenie do obce v dĺžke cca 500 bm z azbesto-cementových rúr o priemere 80 mm až do vybudovania požiarnej nádrže. Toto riešenie je momentálne a slúžilo by k prívodu vody úžitkovej a aj pre požiarnu bezpečnosť. Pre budúcnosť je potrebné previesť riadny odber z potoka pomocou filtračných zárezov, takže po takejto úprave a dezinfekcii voda by sa dala používať ako voda pitná. S ohľadom na to, že miestni občania zápasia s nedostatkom vody sú ochotní výkopové práce na budovanom prírodnom vedení v dĺžke 500 bm si previesť v brigáde zdarma. Prírodné vedenie azbesto-cementové rúry priemeru 80mm v dĺžke 500 bm si vyžiada náklad 11.000 Kčs, vybudovanie požiarnej nádrže o obsahu 50 m³ cca 30.000 Kčs, t. j. materiál a práca. Tieto práce by sa previedli ešte v tomto roku. V budúcom roku je potrebné zaistiť náklad cca 60.000 Kčs na prevedenie filtračných zárezov pre odber vody z potoka. Miestny potok, ktorý bude slúžiť ako vodný zdroj pre vodovodné zariadenie je napojený z niekoľkých rozvetvených prameňov. Výdatnosť tohto potoka pri prehliadke dňa 13. XI. 1954 bola nameraná 2 ½ litra vody za sekundu. Toto množstvo vody by postačovalo kryť dennú spotrebu vody obce Sp. Štvrtok, ak berieme do úvahy: 1.000 obyvateľov á 120 litrov/deň 120 l/deň = 120.000 l; 500 ks rožného statku á 60 l/deň -/- = 30.000 l; 100 ks koní á 60 l/deň -/- = 6.000 l; 1.000 ks ošipných á 40 l/deň -/- = 40.000 l; Spolu: 196.000 l; cca 200.000 l/deň“⁴



Obr. č. 5: Ilustrácia donášky vody do ústavu z Kroniky Domu sociálnych služieb v Spišskom Štvrtku
(Foto: autor)

Kronikár popisuje ďalšie súvislosti s prácami na zavedenie vodovodu:

„Previedla sa sondáž na pozemku občana Jozefa Maguta, kde bola odkrytá malá zberná šachta asi o rozmeroch 3 x 2 x 3 m. Zo šachty bolo zavedené, ako sme už spomenuli kameninové potrubie až na pole občana Štefana Dunčka. Tu treba pripomenúť, že keď grófsky majetok pri prvej parcelácii v našom štáte bol rozparcelovaný, gróf potrubie od role Dunčka až po pálenicu dal vykopať. Hore v lese bolo tiež zistené, že od šachty na pravú stranu od lesa je tiež potrubie kameninové o priemere 50 mm. Do sondážnych prác, okrem nášho zamestnanca Štefana Petroviča, sa pod vedením správcu ústavu zapojili aj občania, a to Ján Bajtoš č. d. 53, Ján Sagula č. d. 108, Jozef Lesňák č. d. 153 a v menšej miere aj iní občania. Keď sa však zistilo, že sa tam skutočne nachádza vodovodné potrubie, občania o výstavbu vodovodu v obci prejavili mimoriadny záujem. Z ústavných prostriedkov zakúpilo a v tom čase k dostaniu tlakové azbesto-cementové potrubie o priemere 80 mm a toto sa uložilo v rámci akcie „Z“ od pozemku Štefana Dunčka až ku škole, resp. k ústavnej budove tak, aby sa už mohla používať pre potreby aj ústavu. Preto sa potrubie dotiahlo až ku škole, pretože pred školou tu v rámci provizória bude stáť vodojem, ktorý po definitívnom vyriešení bude slúžiť ako protipožiarna nádrž, pretože cez obec Sp. Štvrtok netečie žiaden potok. (...) Vo veci celoobecného vodovodu boli spísané zápisnice ešte z 26. XI. 1954, ktorých obsahom bolo: Toho času sa na hore označený vodovod ako starý vodovod, bývalého majiteľa grófa Čákiho, ktorý vodovod bol čiastočne odmontovaný a potrubie čiastočne odnesené. Nové potrubie pripojuje sa k starým vodovodným potrubím a zavedú sa do rezervoára pred ošetrovacím ústavom. Práce tohto rezervoára sú už v prúde, vybuduje sa vybetónovaný rezervoár o rozmeroch 10 x 3 x 2,5 m, tento rezervoár musí byť betónom krytý, aby žiadne znečistenie nebolo možné. Z rezervoára povedie sa voda tlakovým potrubím do ústavu a prebytočná voda bude od-

⁴ ADSS SŠ, Kronika Domu sociálnych služieb v Spišskom Štvrtku, s. 12 – 13.

vedená do ďalšieho rezervoáru, ktorý práve tak musí byť vystrojený pre potrebu obce. Voda, keď bude dostatočná môže sa vybudovať aj tretí rezervoár pre potrebu obce obdobným spôsobom. Umiestnenie druhého alebo tretieho rezervoára sa rozhodne komisionálne. Proti terajšiemu rezervoáru umiestnenému pred ústavom OHES⁵ nemá žiadne námietky, keď bude upravený hore označeným spôsobom. Nakoľko s týmto vodovodom pravdepodobne odčerpá sa voda z potoka, ktorý tohto času užívajú ciganskí občania ako úžitkovú vodu na pranie (ale občas i ako pitnú vodu), práve preto je potrebné súčasne zaistiť potrebnú vodu pre cigánsku kolóniu čiastočne upravením starej studne, čiastočne vybudovaním jednej novej studne. Predseda Miestneho národného výboru (MNV) navrhuje, aby starú studňu obyvatelia cigánskej kolónie sami vyčistili od nachádzajúcej sa špiny, hasičský zbor je ochotný vodu podľa potreby dvakrát, trikrát vyčerpať a OHES potom dala by túto studňu chlórvať a týmto spôsobom táto studňa by sa upravila. Studňu treba bezpodmienečne úplne uzavrieť, žeby obyvateľstvo nemohlo zašpiniť alebo zaopatriť pumpu, lebo keď sa studňa zriadi na vedro, k vedru obyvateľ nemá mať prístup. Okolie studne má byť hodne povýšené čistým štrkom, odtok vody zaistený, vybetónovaný, aby voda nemohla opätovne striekať do studne. Od studne aspoň 5 – 9 m môže byť upravený betónový žliab pre prípadne používanie odpadovej vody. Čo sa týka druhej studne (novej) pristúpi MNV len vtedy, keď obyvatelia ciganského pôvodu a osady sa zaviazu, že vlastnou prácou vykopajú túto studňu. Potrebný materiál im MNV zabezpečí. (...)

Pretože ako som už spomínal v ústavnej budove nebol vodovod, správca ústavu s údržbárom Štefanom Petrovičom uložili kanalizačné vedenie vnútri budovy na východnej strane a južnej. Tým sa dal základ k ďalším prácam na započatie vlastnej výstavby ústavného vodovodu.⁶

Vodovod v roku 1960 sa opäť rozšíril prostredníctvom akcie „Z“ pre väčšiu časť obce. Dobový záznam uvádza túto stručnú informáciu: „Akcia „Z“ vodovod. V roku 1960 bolo rozšírenie miestneho vodovodu.“⁷



⁵ Okresná hygienicko-epidemiologická stanica.

⁶ ADSS SŠ, Kronika Domu sociálnych služieb v Spišskom Štvrtku, s. 14 – 16.

⁷ ŠA KE, pASNV, fond: Okresný národný výbor v Spišskej Novej Vsi, Miestny národný výbor v Spišskom Štvrtku 1961, Zápisnica plénum MNV, s. 7.

Obr. č. 6: Vodojem (zásobáreň vody) poniže farského úradu bol vybudovaný v rámci akcie „Z“ v 60. rokoch 20. storočia (Foto: autor)

Studne v obci sa nachádzali aj u jednotlivých väčších gazdov. Vykopať studňu bola neľahká záležitosť. Podľa svedectiev pamätníkov, nie vždy sa na prvýkrát pri kopaní studne našlo žriedlo vody. Inokedy zlé umiestnenie studne znamenalo jej kontamináciu chovom zvierat od susedov.



Obr. č. 7: Dobová fotografia Spišského Štvrtka s názvom Pri studni vo Štvrtku (Spišská stolica) (Zdroj: internet)

Novodobý vodovod začal písať svoju históriu inštaláciou prívodného potrubia k úpravovne vody (ÚV) v Spišskom Štvrtku od roku 1966. Dňa 2. apríla 1996 Obvodný úrad životného prostredia v Spišskej Novej Vsi, Oddelenie štátnej vodnej správy, povolil dočasné užívanie stavby: Spišský Štvrtok – vodovod. Pričom do konca roka 1996 bolo vydané rozhodnutie o trvalej prevádzke stavby Spišský Štvrtok – vodovod. Bol to vodovod napojený na prívodné potrubie Hrabušice – Levoča.⁸

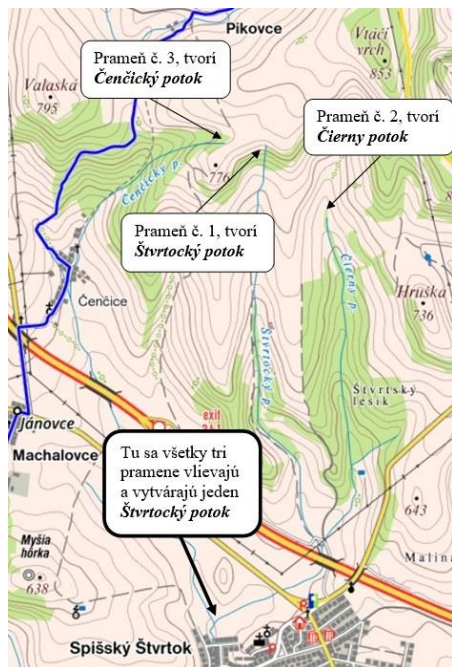
Štvrtocký potok

Spišský Štvrtok má svoj vlastný potok. Preteká cez obec a nazýva sa Štvrtocký potok. Tvoria ho spolu tri hlavné pramene, ktoré sa pred obcou spolu vlievajú a vytvárajú jeden tok – Štvrtocký potok. Prvý prameň je orientovaný západne pod Čenčickými horami a vytvára Štvrtocký potok. Druhý prameň je orientovaný východne a vyviera pod najvyšším vrchom Čenčických hôr nazývaný Vtáči vrch (852,7 m. n. m.) a vytvára Čierny potok. Jeho názov je odvodený od Čierňovej doliny, t. j. od časti katastrálneho územia Spišského Štvrtka. Práve prameň pre Čierny potok svojou výdatnosťou a kvalitou vody slúžil dlhé desaťročia ako rezervoár pitnej vody pre Spišský Štvrtok dovtedy, kým napokon nebola obec pripojená na vodovodnú prípojku. Tretí prameň je umiestnený západnejšie ako prvý prameň a

⁸ Súkromný archív Stanislava Švedu. Stanovisko Podtatranskej vodárenskej spoločnosti, a. s. Poprad, zo dňa 25. 08. 2020.

z tohto prameňa vyviera *Čenčický potok*. Tieto tri hlavné pramene sa pred obcou spájajú a vytvárajú jeden súvislý tok – *Štvrtocký potok*.

Za obcou sa do Štvrtockého potoka vlieva Skalický potok, ktorý vyviera v katastri obce, severne od Mečedel'oviec. Napokon sa Štvrtocký potok ďalej vlieva do potoka Brusník a potom do Hornádu.⁹



Obr. č. 8: Nad obcou vyvieraajú tri pramene, ktorých potoky sa pred obcou spájajú a vytvárajú jeden Štvrtocký potok
(Zdroj: mapy.hiking.sk, vizualizácia: autor)



Obr. č. 9: Vyvieranie prameňa č. 1 pre Štvrtocký potok je dnes osadené studničkou.
(Foto: autor)

Lokalizácia prameňa č. 1, ktorý tvorí Štvrtocký

⁹ VARSÍK, B.: *Slovenské (slovenské) názvy riek na Slovensku a ich prevzatie Maďarmi v 10. – 12. storočí*. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1990, s. 123 – 124.

potok má tieto GPS súradnice:

49:1,88965 zemepisná šírka

20:27,77012 zemepisná dĺžka

Nadmorská výška pri prameni: 807,0 m. n. m.¹⁰



Obr. č. 10: Vyvieranie prameňa č. 2 pre Čierny potok v časti Čierňová dolina
(Foto: autor)

Lokalizácia prameňa č. 2, ktorý tvorí Čierny potok má tieto GPS súradnice:

49:1,8045 zemepisná šírka

20:28,16586 zemepisná dĺžka

Nadmorská výška pri prameni: 733,0 m. n. m.¹¹



Obr. č. 11: Vyvieranie prameňa č. 3 pre Čenčinský potok
(Foto: autor)

Lokalizácia prameňa č. 3, ktorý tvorí Čenčinský

¹⁰ Údaje boli namerané pomocou aplikácie NAVIGATOR Free, ktorý využíva dáta z www.openstreetmap.org.

¹¹ Tamtiež.

potok má tieto GPS súradnice:

49:1,89308 zemepisná šírka

20:27,58038 zemepisná dĺžka

Nadmorská výška pri prameni: 803,0 m. n. m.¹²

Pamätníci si zaspomínali na rok 1944. Ich svedectvá dopĺňajú to, čo v archívoch niekedy nemôžeme nájsť. Uvádzajú tieto informácie:

„November a december v roku 1944 bol veľmi suchý. Počas predošlých mesiacov vôbec nepršalo a tiež rýchlo prešli mrazivé dni, že ľudia nemali vodu v studniach. Vodu si po kvapkách zbierali z potoka pod križovatkou“.

Hospodársky dvor (majer) minoritov

Dnes minoritský majer v Spišskom Štvrtku nenájdeme. V súčasnosti sa na tomto mieste rozprestiera komplex budov obecného úradu, kina, kultúrneho domu a hasičskej zbrojnice. Pôvodným vlastníkom majera boli spišskoštvrtockí minoriti, ktorí tieto pozemky dostali do užívania od majiteľa Spišského hradu a spišského župana Františka Čákiho (Csáky) v roku 1668. Tento okrem toho, že založil v Spišskom Štvrtku konvent minoritov, zveril im vtedy správu Kaplnky Nanebovzatia Panny Márie a neskôr aj Kostol sv. Ladislava, uhorského kráľa. Okrem toho daroval minoritom v Spišskom Štvrtku základinu v podobe polovice poddanskej a polovice želiarskej usadlosti a desiatok z obce. Jeden z konventných bratov mal povinnosť vykonávať bohoslužby na Spišskom hrade. Pamätníci si na hospodársky dvor minoritov spomínali takto:

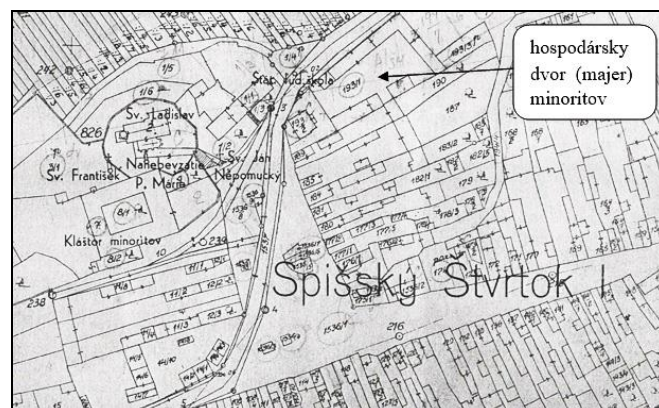
„Bol to páter Chrappa, ktorý po prvej svetovej vojne rozbehol gazdovanie vo veľkom na farských poliach. Keď prišiel do Spišského Štvrtku na minoritskom majeri bola len jedna krava. Majer bol ohradený kamenným múrom. On tu pôsobil necelých 20 rokov a keď odchádzal, majer bol zveľadený. Bolo tam 8 či 10 kráv a 3 či 4 páry koňov. Aj časť farskej zeme prenajímal roľníkom a vo veľkom rozbehol gazdovanie a povzniesol úroveň poľnohospodárstva v obci.“

Konvent minoritov v roku 1950 násilne zanikol tzv. Akciou K (Kláštory), ktorá vošla do dejín pod názvom „Barbarská noc“ z 13. na 14. apríla 1950 a jeho majetok skonfiškoval štát.¹³ Jednalo sa o niekoľko budov ako aj samotný kláštor a tiež pôdu vo výmere 118

¹² Tamtiež.

¹³ Likvidácia cirkevného majetku začala systematicky prípravou jednotlivých zákonov. Najprv bol prijatý Zákon č. 142/1947 Zb. Zákon o revízii prvej pozemkovej reformy a neskôr Zákon č. 46/1948 Zb. Zákon o novej pozemkovej reforme, podľa ktorého štát mohol zasahovať do vlastníckych vzťahov i pod stanovenú maximálnu výmeru 50 ha pôdy, podľa zásady „pôda patrí tým, ktorí na nej pracujú“. To, že minoriti na pôde pracovali sa vôbec neprihliadalo. Do konca roku 1948 tak došlo k totálnej likvidácii pozemkového vlastníctva konventu minoritov v Spišskom Štvrtku, ako najvýznamnejšieho zdroja ich hospodárskeho zabezpečenia.

ha.¹⁴ Dokonca ani reštitúcie po roku 1989 neurobili úplnú nápravu.¹⁵



Obr. č. 12: Reprodukované bez rytiny z roku 1947 podľa katastrálnej mapy pôvodnej vykazujúcej stav koncom roku 1943. Odtlačok katastrálnej mapy bol pôvodne vyhotovený roku 1869 reambulovanej v rokoch 1940 až 1942.

(Zdroj: AOÚ LE – Katastrálny odbor, Katastrálna mapa Spišský Štvrtok)



Obr. č. 13: Pohľad na hospodársky dvor (majer) v Spišskom Štvrtku, pravdepodobne 50. až 60. roky 20. storočia

(Zdroj: Ľudmila Neuwirthová)

¹⁴ ANDRÁŠI, L. a kol.: Štátny archív v Košiciach. Sprievodca po archívnych fondoch II. Bratislava : Slovenská archívna správa, 1965, s. 183.

¹⁵ Na základe Zákona č. 503 z 24. októbra 2003 o navrátení vlastníctva k pozemkom a o zmene a doplnení zákona Národnej rady Slovenskej republiky č. 180/1995 Z. z. o niektorých opatreniach na usporiadanie vlastníctva k pozemkom v znení neskorších predpisov sa uvádza v § 6:

(1) Vlastníctvo k pozemkom alebo k jeho častiam nemožno navrátiť, ak: d) pozemok bol po prechode alebo prevode do vlastníctva štátu alebo inej právnickej osoby zastavaný.

Reštitúcie sa totiž nevzťahovali ako sme uviedli v znení zákona na už zastavanú plochu, preto spišskoštvrtockí minoriti nemajú naspäť všetko to, čo im štát zobral v roku 1950.



Obr. č. 14: Žatva na minoritskom majeri v Spišskom Štvrtku pred rokom 1950. V strede sa nachádza páter Vavrínek Ján Hlavatý, ktorý bol gvardiánom a správcom farnosti v Spišskom Štvrtku (Zdroj: Ľudmila Neuwirthová)



Obr. č. 15: Dožinkové slávnosti v kláštore minoritov v Spišskom Štvrtku, pred rokom 1950 (Zdroj: Ľudmila Neuwirthová)

Areál minoritského majera bol do konca roku 1948 zoštátnený a po tzv. Barbarskej noci v roku 1950 *de facto* zrušený. V roku 1951 bolo v Spišskom Štvrtku založené tzv. menšinové družstvo.¹⁶ Svoje miesto dočasného spoločného hospodárenia si menšinové družstvo našlo v areáli minoritského dvora. Pamätníci na toto obdobie spomínajú takto:

„Do menšinového družstva vstúpili majitelia s najväčším počtom rolí. A až v roku 1957 bolo tzv. celoobecné družstvo, teda tu už môžeme hovoriť o názve Jednotné roľnícke družstvo (JRD). Každý kto sa podpísal musel prinest vklad do družstva. Najčastejšie to boli kone a kravy. V roku 1957 sa kúpil prvý traktor do JRD, ktorý bol zverený Michalovi Gutovi, ktorý započal históriu moderného obrábania už pomocou mechanizmov. Kúpilo sa aj nákladné auto Renka.“

¹⁶ KROPILÁK, M. (ed.): *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku III. I. vyd.* Bratislava: Veda, 1978, s. 81.

Obecná kronika písaná od roku 1976 zaznamenáva tieto informácie o kolektivizácii poľnohospodárstva:

„Jednotné roľnícke družstvo v obci bolo založené dňa 23. augusta 1951. Ustanovujúca schôdza sa konala v budove Národnej školy. Zúčastnili sa na nej okrem zakladajúcich členov z obce aj pracovníci poľnohospodárskeho odboru ONV, funkcionári OV KSS v Levoči súdruhovia Mihálik a Štefan Petrovič, tajomník MNV v Spišskom Štvrtku súdruh Matej Beck a miestni funkcionári KSS. Na tejto schôdzi bolo založené jednotné roľnícke družstvo I. typu“.¹⁷

„Zakladajúcimi členmi JRD boli Ján Bajtoš, Jozef Bajtoš, Štefan Bajtoš, Jozef Dunčko, František Dunčko, Martin Javorský, Jozef Javorský, Ondrej Javorský, Ján Oravec st., Ján Oravec ml., Jozef Petrovič, Ondrej Petrovič, Jozef Petrek, Štefan Slamený, Ján Staš a Jozef Šarišský“.¹⁸

„Na schôdzi bol za predsedu JRD zvolený Jozef Šarišský a za účtovníka Ján Oravec ml. Ďalej bolo dohodnuté, že sa v priebehu jedného roka pripraví podmienky pre sceľovanie pozemkov a urobí sa rekonštrukcie hospodárskych objektov u niektorých členov družstva, aby mohli slúžiť pre ustajnenie dobytku. Pre spoločné hospodárenie dočasne slúžil aj prázdny farský dvor s jeho objektmi“.¹⁹

Vežové hodiny na Kostole sv. Ladislava v Spišskom Štvrtku

Kronika minoritov uvádza tieto informácie o vežových hodinách:

„Vo veľkej veži sú dobré hodiny, ktoré majú z južnej strany a vonkajšej časti tejže veže ciferník ukazujúci hodiny na drevenej doske. Tieto hodiny boli podľa podania zničené počas požiaru farského kostola a veže, ale potom po oprave kostola boli obnovené“.²⁰

¹⁷ AOcÚ SŠ, *Obecná kronika Spišský Štvrtok*, od r. 1976. s. 12.

¹⁸ AOcÚ SŠ, Mikuláš Gojda, *Jednotné roľnícke družstvo Československo – sovietskeho priateľstva so sídlom v Spišskom Štvrtku 1951 – 1986*. s. 9.

¹⁹ AOcÚ SŠ, *Obecná kronika Spišský Štvrtok*, od r. 1976. s. 14.

²⁰ AOFMConv. LE, f.: *Minoriti Spišský Štvrtok, Liber inventarium rerum, universarum Conventus Qvintofoensis ad B.(eatam) M.(ariam) V.(irginem) in coelos Assumptam Provinciae Hungariae, Transylvaniae, partiumque, annexarum Ordinis Fratrum Minorum S.(anti) P.(atris) Francisci Conventualium, subtitulo & Patrocinio S.(anctae) Elisabeth viduae filiae Hungariae Regis Deo famulantium constitutus anno 1750*. s. 315.



Obr. č. 16: Pohľad na vežové hodiny z roku 1887

Zdroj: AOFM LE, GMITTER Alfonz: *Emlékkönyv kegyeletes adományok feljegyzésere Csütörtökhelyi műkápola kijavítására 1886.*
(Foto: repro autor)

Súčasnú vežovú hodinu na Kostole sv. Ladislava v Spišskom Štvrtku boli vyrobené v OPP Vyškov na Morave. Pozostávajú z týchto troch častí. V pravej časti vežových hodín sa nachádza tzv. štvrtinový bicí stroj, v strednej časti je umiestnený hlavný hodinový stroj a v ľavej časti stroj pre odbíjanie celých hodín. Nachádza sa tam tzv. veterník s dvoma štvorhrannými lopatkami, ktorý zaisťuje prostredníctvom odporu vzduchu práve rovnomerný a nezrýchlený chod stroja vežových hodín.



Obr. č. 17: Vežové hodiny boli vyrobené v OPP Vyškov na Morave

(Foto: autor)

Súčasťou vežových hodín sú aj hodinové závažia. Vežový mechanizmus mal pôvodne tri hodinové pieskovcové závažia pre chod hodinového stroja. Závažie uprostred slúžilo k samotnému chodu stroja. Závažie vpravo malo funkciu odbíjania štvrtín, zatiaľ čo závažie vľavo slúžilo na odbíjanie celých hodín. Závažia neboli nikdy zvážené, ale ich hmotnosť musí byť aspoň taká, aby prekonal mechanický odpor prevodníkov a súkolesia hodinového stroja.

Začiatkom 90. rokov 20. storočia boli hodiny doplnené samočinným elektrickým natáhováním a zakrátko bolo zavedené elektrické zvonenie.



Obr. č. 18: Pôvodne tri hodinové pieskovcové závažia tzv. pondusy, ktoré sa používali pre chod hodinového stroja

(Foto: autor)



Obr. č. 19: Hodinový ciferník vežových hodín vyrobených v OPP Vyškov na Morave

(Foto: autor)

Konštatujeme, že v rámci historického výskumu obce Spišský Štvrtok, sme sa nedopátrali k žiadnemu dokumentu, ktorý by bližšie určil rok, kedy boli vežové hodiny vyrobené alebo kedy boli inštalované. Preto sme sa obrátili na firmu *Věžní hodiny Valla*, Jar-

mila Rudolecká Vallová, Vyškov. Jej pracovníci čerpají z dlhoročných skúseností s výrobou a montážou vežových hodín v podniku OPP Vyškov, ktorý nadväzoval na tradíciu firmy Dvořák. Pod touto značkou sa vežové hodiny vo Vyškove vyrábali už od roku 1900. Ich stanovisko uvádzame v plnom znení, tak ako nám bolo zaslané:

„Výroba proběhla v roce 1948 – 1968. Do roku 1948 měli firmu Dvořákov, to by bylo na číselníčku napsáno. Poté přešla provozovna do sdružení provozoven jako OPP – Okresní průmyslový podnik jako Věžní hodiny, v roce 1970 se vyučil pan Kocourek – hodinář – současně pracuje stále jako hodinář – a to už se stejná konstrukce nedělala, začala se používat pásovina. Záznamy nemáme, je to jen odhad. Je to automatický mechanický čtvrtový stroj s elektrickým nátahem. Má Grahamův krok s krátkoramenou kotvou a konstantní silou. Těmto hodinám provádíme stále generální opravy i servisy.“²¹

Na južnej strane Kaplnky Nanebovzatia Blahoslavennej Panny Márie v Spišskom Štvrtku sa nachádzajú aj slnečné hodiny. Je ich tam niekoľko, asi štyri. V súčasnosti vidíme zrekonštruované hodiny a na pieskovcových kvádroch kaplnky posledné zvetrané pozostatky niekoľkých slnečných hodín.



Obr. č. 20: Vľavo pohľad na zvetrané číslice slnečných hodín a vpravo rekonštrukcia iných slnečných hodín na južnej strane kaplnky
(Foto: autor)

Kříže zo strechy Kláštoru minoritov

Jedná sa o pôvodné kříže zo strechy kláštoru minoritov v Spišskom Štvrtku, ktoré tam boli umiestnené hneď po dokončení kláštoru. Zachovali sa tri kříže. Predpokladáme na základe tvaru konštrukcie strechy kláštoru, že pôvodné kříže museli byť štyri. Len na jednom tzv. hlavnom kříži je vyznačený rok 1775. Tento rok zodpovedá dátumu ukončenia kláštorného komplexu minoritov v Spišskom Štvrtku.



Obr. č. 21: Pohľad na pôvodné kříže, ktoré boli umiestnené na rohoch strechy kláštoru
(Foto: autor)



Obr. č. 22: Detail na tzv. hlavný kříž s datovaním roku 1775
(Foto: autor)

Rozmery křížov sa od seba líšia len minimálne. Je medzi nimi do niekoľkých centimetrov rozdiel. Tento rozdiel je výsledkom menšej presnosti pri ich výrobe. Ich celková šírka je cca 750 mm a celková výška cca 1300 mm. Kříže majú na spodnej časti trň, aby sa mohli nabiť do vrchnej väznice krovu o výške 350 mm. Pôvodne zo strechy bolo vidieť kříž o výške cca 950 mm. Ich hmotnosť málo varíruje medzi jednotlivými křížmi, ale ich hmotnosť predstavuje cca 6,1 kg. Okrem uvedeného roku 1775 kříž ponúka aj ďalšiu informáciu. Nachádza sa na ňom iniciálka *IBS* čo je punc – dnešným slovom povedané „pečiatka“ kvality od majstra kováčskej dielne. Nikde sme sa nateraz nedopátrali, čo znamená uvedená iniciálka *IBS* a teda o akú kováčsku dielňu sa jedná.

Záver

Cieľom tohto článku bolo predstaviť ďalšie zaujímavosti a legendy týkajúce sa obce Spišský Štvrtok. Zoznam týchto zaujímavostí ani zďaleka nie je úplný. V tejto oblasti je veľké pole pôsobnosti, ktoré bude potrebné historicky preskúmať prostredníctvom bádaní v archívoch, ale tiež aj podchytením svedectiev posledných žijúcich pamätníkov, pričom tieto svedec-

²¹ Súkromný archív Stanislava Švedu, Stanovisko firmy: Věžní hodiny Valla, Jarmila Rudolecká Vallová, U Jordánka 135/67, Vyškov 682 01 zo dňa 21. marca 2020.

tvá je nevyhnutné kriticky posúdiť.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

Archívne pramene

Štátny archív v Košiciach, pobočka Archívu Spišská Nová Ves (ŠA KE, pASNV)

ŠA KE, pASNV, fond (f.): Okresný národný výbor v Spišskej Novej Vsi, Miestny národný výbor v Spišskom Štvrtku 1961, Zápisnica plénum MNV, škatuľa 221.

Archív Obce Spišský Štvrtok (AOcÚ SŠ)

Obecná kronika Spišský Štvrtok, Datovaná 02. 02. 1976. Táto kniha obsahuje číslovaných 263 strán.

Mikuláš Gojda, *Jednotné roľnícke družstvo Československo-sovietskeho priateľstva so sídlom v Spišskom Štvrtku 1951 – 1986.*

Archív minoritov v Levoči (AOFMConv. LE)

AOFMConv. LE, f.: Minoriti Spišský Štvrtok, *Liber inventariorum rerum, universarum Conventus Qvintofoensis ad B.(eatam) M.(ariam) V.(irginem) in coelos Assumptam Provinciae Hungariae, Transylvaniae, partiumque, annexarum Ordinis Fratrum Minorum S.(anti) P.(atris) Francisci Conventualium, subtitulo & Patrocinio S.(anctae) Elisabeth viduae filiae Hungariae Regis Deo famulantium constitutus anno 1750.*

AOFMConv. LE, f.: Spišský Štvrtok, GMITTER Alfonz: *Emlékkönyv kegyeletes adományok feljegyzésére Csütörtökhelyi mükápolna kijavítására 1886.*

Archív Okresný úrad Levoča – Katastrálny odbor (AOÚ LE)

AOÚ LE Okresný úrad Levoča - Katastrálny odbor, Katastrálna mapa Spišský Štvrtok.

Archív Obecného úradu v Spišskom Štvrtku (AOcÚ SŠ)

AOcÚ SŠ, *Obecná kronika Spišský Štvrtok, od r. 1976.*

Archív Domu sociálnych služieb v Spišskom Štvrtku (ADSS SŠ)

ADSS SŠ, *Kronika Domu sociálnych služieb v Spišskom Štvrtku, ktorú písal a ilustroval tunajší učiteľ František Sedlák od 27. mája 1950.*

Archív a databáza elektronických periodík

Az Elektronikus Periodika Archivum és Adatbázis (EPA)

EPA, *Vasárnapi ujság 1861. 8. évf. 41. sz. Pestről a középponti Kárpátok felé és vissza. s. 484.*

EPA, DKA-060 130: *A Szepes-Csütörtökhelyi Zápolya-kápolna*

Súkromný archív Ľudmily Neuwirthovej

Fotografie.

Súkromný archív Stanislava Švedu

Stanovisko firmy: *Věžní hodiny Valla, Jarmila Rudolecká*

Vallová, U Jordánka 135/67, Vyškov 682 01 zo dňa 21. marca 2020.

Stanovisko Podtatranskej vodárenskej spoločnosti, a. s. Poprad, zo dňa 25. 08. 2020.

Fotografie.

Zoznam citovanej literatúry

ANDRÁŠI, L. a kol.: *Štátny archív v Košiciach. Sprievodca po archívnych fondoch II.* Bratislava : Slovenská archívna správa, 1965, 271 s. bez ISBN.

DUNČKO, Š.: *50 rokov Domova sociálnych služieb v Spišskom Štvrtku (1950 – 2000).* Spišský Štvrtok : Domov sociálnych služieb v Spišskom Štvrtku ako príležitostnú publikáciu pri príležitosti 50-tého výročia svojho vzniku. 2000, 40 s. ISBN 80-968373-0-3.

DUNČKO, Š.: *Spišský Štvrtok. Doby dávne i nedávne (1263 – 1998).* Levoča : Obecný úrad v Spišskom Štvrtku, 1998, 107 s. ISBN 80-967977-0-0.

JAVORSKÝ, F.: *Kostol sv. Ladislava, kaplnka Zápoľských a kláštor minoritov v Spišskom Štvrtku.* Spišská Nová Ves : Vlastným nákladom, 1998, 55 s. ISBN 80-967962-8-3.

KROPILÁK, M. (ed.): *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku III. I. vyd.* Bratislava : Veda, 1978, 536 s. bez ISBN.

SOPKO, J.: *Kroniky stredovekého Slovenska. Stredoveké Slovensko očami kráľovských a mestských kronikárov.* Budmerice : Vydavateľstvo Rak, 1995, 389 s. ISBN 80-85501-06-6 (viaz.).

VARSÍK, B.: *Slovanské (slovenské) názvy riek na Slovensku a ich prevzatie Maďarmi v 10. – 12. storočí.* Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1990, 184 s. ISBN 80-224-0163-3.

TOŻSAMOŚĆ MORALNA I RELIGIJNA W SPOŁECZEŃSTWIE GLOBALNYM

HAMENI BLAISE - MARIANNA YEYKAN

Abstract: *Nowadays we can speak of far-reaching transformations, the result of which is the observed emergence of a global society. There are many elements that make up globalisation processes. They include: common problems faced by inhabitants of different parts of the world, very close but unconscious interdependence, a network of more and more powerful transnational companies, organisations or institutions, the changing concept of time and space, more and more intercultural interactions, qualitative changes in the world economy, synchronisation of all dimensions of globalisation - regardless of the nature of changes occurring simultaneously and influencing each other both in economics, technology, politics, culture or society. The aim of this article is an attempt to answer the question: What are the consequences of the globalisation process in the field of values and religious attitudes of the information society.*

Key words: *Globalization. Culture. Society. Religion. Democracy. Values.*

Charakterystyka zjawiska globalizacji

Globalizacja jest bardzo złożonym i wielopłaszczyznowym procesem, dlatego wyjaśnienie samej jego istoty nie jest proste. Początkowo posługiwano się tym pojęciem w celu wyjaśnienia nowych, nasilających się zjawisk, wynikających z pojawienia się nowych technologii i rozwoju komunikacji.¹ W globalizacji możemy wymienić cztery nurty: ekonomiczny, społeczny, polityczny i kulturowy. Pierwszy charakteryzuje się szybkością i bezproblemowością przemieszczaniu kapitału, zacieśnieniem więzi ekonomicznych między krajami poprzez powstawanie organizacji ekonomicznych o światowym zasięgu takich jak: Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Bank Światowy, Europejskie Stowarzyszenie Wolnego Handlu. Nurt społeczny to otwarta droga do korzystania z dobrodziejstw rewolucji technologicznej. Poprzez rewolucję informacyjną powstaje nowe społeczeństwo

- informacyjne. Takie społeczeństwo ludzi bazuje na szeregu więzi, łączących je ze sobą i światem.. Pozwala to na swobodny przepływ idei a to powoduje pełniejsze wykorzystywanie aktywności ludzkiej. Nurt polityczny bazuje na istnieniu i powstawaniu coraz to nowych organizacji politycznych o charakterze ponadnarodowym. Za przykłady takiej aktywności można podać Pakt Północnoatlantycki – NATO, Organizację Narodów Zjednoczonych czy Unię Europejską. Ostatnim nurtem jest nurt kulturowy. Charakteryzuje go upowszechnianie wzorców kulturowych poza obrębem kultury macierzystej. Składają się na niego systemy wartości i norm, style życia czy wzory konsumpcji.²

Termin globalizacja został użyty po raz pierwszy w 1985 roku przez R. Robertsona. Nazywał ją „zespołem procesów, które współorganizują wspólny świat”.³ Był to początek używania tego terminu. Z czasem pojawiło się wiele innych definicji zwracających uwagę na wielowymiarowość tego zjawiska. Wielowymiarowość w tym wypadku polega na m.in. wielości powiązań i wzajemnych oddziaływań państw i społeczeństw, tworzących światowy system. Cechą charakterystyczną są takie wymiary, jak: zakres, (zasięg), intensywność, (głębokość), oraz czas i prędkość zachodzących zmian. Z jednej strony omawiane procesy obejmują większą część kuli ziemskiej, natomiast z drugiej strony polegają na intensywnym współdziałaniu, powiązaniach i współzależnościach w ramach ogólnoświatowej społeczności.⁴ Bardzo lakoniczną definicję proponuje Kazimierz Żygulski, uznając, że „przez proces globalizacji przyjmuje się proces zmian mających penetralny charakter i obejmujący stopniowo wszystkie kraje i społeczeństwa”.⁵ Można spotkać się także z twierdzeniem, że jest to proces westernizacji świata, czy prościej - rozpowszech-

¹ PASTUSZEK, A.: Globalizacja-koniec czy radości? Refleksje na marginesie Slavoj'a Žižka. Diagnoza Współczesności. In: *Filozofia wobec problemów globalizacji*. Ed. B. Chojńska, S. Konstańczak, M. Olech. Słupsk, 2008, s. 33.

² PAWLUS, T.: Globalizacja a wychowanie - podstawowe problemy. In: *Wybrane problemy globalizacji*. Ed. W. Łuków. Olsztyn, 2008, s. 21-23.

³ CYNARSKI, W.: *Globalizacja a spotkanie kultur*. Rzeszów, 2003, s. 50.

⁴ Tamteż, s. 17.

⁵ KOBZIŃSKI, K.: Podstawowe definicje i kategorie pojęciowe globalizacji. In: *Wybrane problemy globalizacji*. Ed. W. Łuków. Olsztyn, 2008, s. 12.

niania technologii, które wpływają na wszystkie dziedziny życia. Z socjologicznego punktu widzenia najtrafniejszą definicją globalizacji będzie ta należąca do R. Robertsona, który definiuje to pojęcie jako „zbiór procesów, który czynią świat społeczny jednym”.⁶ Na wybór takiej definicji podaje kilka argumentów. Pierwszym jest to, że nowoczesne technologie oplatają glob ziemski siecią połączeń komunikacyjnych, do których zalicza Internet, telewizję, radio. Drugim argumentem są powiązania zależności ekonomicznych, finansowych, politycznych i kulturowych, które wiążą i oddziałują na społeczność ludzką. Ostatni argument dotyczy pojawiających się nowych organizacji międzynarodowych w sferze zależności ekonomicznych, politycznych i kulturalnych. Ostatni argument oscyluje wokół coraz częściej pojawiających się, nowych kategoriach społecznych. Ich cechami charakterystycznymi są: praca w oderwaniu od miejsca w którym żyją, ciągle zmieniające się miejsca przebywania, podróżowanie samolotami.⁷

Na potrzeby niniejszego artykułu najodpowiedniejszą definicją będzie zaproponowana przez Kazimierza Krzysztofka, zawiera, bowiem w sobie dwa aspekty: społeczny i kulturowy. Według niego globalizacja jest to dzisiejsza postać dyfuzji cywilizacyjno-kulturowej, napędzanej przez rozwój techniki, co dokonuje się w skali światowej.⁸

Tożsamość w perspektywie kultury globalnej

Rzeczywiście globalizacja przybiera różne formy. Bardzo silnym polem jego oddziaływania jest kultura a przez nią społeczeństwo. Procesy globalizacyjne powodują powstanie jednej globalnej kultury. Ciekawe podejście w tym temacie prezentuje Gordon Marshall. Według niego globalizacja zajmuje się głównie badaniem tworzącego się globalnego systemu kultury. Uważa, że kultura globalna powstaje w wyniku oddziaływania różnych nowych zjawisk o charakterze społecznym i kulturowym, do których należą: powstanie światowego systemu informacyjnego, ukształtowanie się globalnych wzorców konsumpcji, upowszechnienie kosmopolitycznych stylów życia, igrzysk sportowych o światowym zasięgu, rozwój turystyki zagranicznej, ograniczenie suwerenności państw narodowych, rozwój globalnego systemu wojskowego, pojawienie się chorób o zasięgu światowym, powstawanie ogólnoswiatowych organizacji politycznych, ruchów politycznych, ideologicznych lub religijnych. Wydawać by się mogło, że powyższe zjawiska nie mają wpływu na kulturę, jednak wpływają one na zmianę mentalności człowieka, tym bardziej że przestrzeń społeczna, instytucje i role

społeczne są wytworami kultury.⁹ Oddziaływania globalizacji w kulturze postrzegane mogą być jako nadejście kosmopolitycznej kultury, idei. Jednocześnie należy obserwować zagadnienia związane z procesami globalnymi, lokalnymi, różnicami występującymi między odległymi regionami, czy z procesami kulturalnej homogenizacji kulturowej. Zamyśl kultury globalnej można postrzeżać jako próbę utworzenia pewnego tworu ponadnarodowego, kultury scalającej świat, ale nie o jednolitym systemie wartości, który tworzy ramy odniesienia dla jednostek i umożliwi im poruszanie się w najbliższym otaczającym je świecie. „W przeciwieństwie do kultur etnicznych i narodowych, które są jednostkowe, czasowo ograniczone i wyraziste oraz odwołują się do wspólnych całej grupie uczuć, wartości, wspomnień, poczucia historycznej tożsamości i wspólnego przeznaczenia - globalna i kultura nie jest w stanie odnieść się do żadnej historycznej tożsamości (...) jest wyzuta ze wspomnień (...) oraz nie odpowiada na żadne życiowe potrzeby, nie kreuje żadnej tożsamości”.¹⁰ Brak wspólnych wartości, norm, tradycji czy tożsamości społecznej powodują, że w tym kształcie wydaje się ona przedwczesna i myląca. To właśnie zanik tradycji jest największym zagrożeniem dla kultury. Ludzie mogą obawiać się jej, również dlatego że ten system wydaje się być z góry narzucony. Jest to świat obcy, który powoduje wzrost lęków i napięć. „Globalizacja, wzmagająca współzależność różnych działań, nawet bardzo oddalonych podmiotów, niekiedy ułatwia przewidywanie czy sterowanie, ale częściej wzmacnia niepewność i ryzyko”. Poczucie więzi z państwem, jako jedno z wartości podstawowych może w kulturze globalnej przyjąć pozę walki o tożsamość narodową, co z kolei często przeradza się w postać nacjonalizmów.¹¹ W kontekście omawianej problematyki, ważnym zagadnieniem pozostaje wpływ globalizacji na kwestie tożsamości kulturowej i społecznej.

Jak stwierdza J. Nikitorowicz, źródła tożsamości kulturowej powiązane są z symbolicznym interakcjonizmem, z czego wynika, iż świadomość tożsamości kulturowej jest wynikiem kontaktu z inną grupą, sposobem określenia samego siebie poprzez przynależność do różnego typu grup społecznych, a tożsamość przejawia się w zachowaniach i jest spostrzegana przez innych poprzez jej symbole.¹² Autor ten wskazuje na istnienie następujących typów tożsamości kulturowej:

⁹ KOBZIŃSKI, K.: *Podstawowe definicje i kategorie pojęciowe globalizacji*, s. 11.

¹⁰ SZTOMPKA, P.: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków, 2004, s. 582.

¹¹ ZIÓŁKOWSKI, M.: Miejsce społeczeństwa polskiego w światowym systemie kapitalistycznym. Dylematy teoretyczne i praktyczne. In: *Kultura i Społeczeństwo* 1998, nr. 4, s. 55 nr 4. s. 57.

¹² NIKITOROWICZ, J.: *Pogranicze Tożsamość Edukacja międzykulturowa*. Białystok, 1995, s. 70. 14 Tamże, s. 83-84.

⁶ PAWLUS, T.: *Globalizacja a wychowanie - podstawowe problemy*. s. 17.

⁷ Tamże..

⁸ KRZYSZTOFEK, K.: Kulturowa ścieżka globalizacji. In: *Oblicza procesów globalizacji*. Ed. M. Pietraś. Lublin, 2002, s. 118-119.

- - silna identyfikacja z dwiema kulturami (bikulturalizm, człowiek pogranicza),
- - silna identyfikacja z dominującą kulturą (akomodacja, tożsamość negatywna do socjalizacji rodzinnej, przeciwstawienie się dziedzictwu przodków),
- - silna identyfikacja z etniczną grupą mniejszościową
- - brak identyfikacji z którąkolwiek grup (marginalizacja, człowiek marginesu wg R.E. Parka).

Szczególne znaczenie w wyjaśnianiu działań społecznych, interakcji oraz niektórych procesów kulturowych ma tożsamość społeczna. Podkreśla się, że w tym względzie przebieg działania (interakcji) zależy w dużym stopniu od przyjętej przez jednostkę koncepcji własnej osoby.¹³

Dynamika zmian na płaszczyźnie społeczno – kulturowej powoduje zmiany w tożsamościowych aspektach życia społecznego, w jakich jednostka poszukuje i dookreśla siebie. Świadomość czy potrzeba posiadania tożsamości pojawiają się wówczas, kiedy odpowiedź na pytania „ kim jestem?” i „ gdzie należę?” – co w praktyce wychodzi na jedno – wcale nie jest jasna ani prosta.¹⁴Jednostki i społeczeństwa stają wobec dylematu samookreślenia się, wyostrego poszukiwania tożsamości, która jest zadaniem do wykonania i zadaniem, przed którym nie ma ucieczki. Tożsamość kulturowa jest nierozzerwalnie związana z tożsamością narodową, i pełni wobec niej rolę nadrzędną. Tożsamość narodowa, bowiem „tworzona jest z punktów wielkiej matrycy kulturowej, dostarczającej ogromnej liczby połączeń i węzłów, którym władza próbuje przypisać określone znaczenie oraz konstelacji grupujących elementy kulturowe. Zgodnie z tą koncepcją, kultura stale znajduje się w procesie stawania się, dynamicznego wyrastania z kultury popularnej i życia codziennego, dzięki którym ludzie tworzą i przetwarzają połączenia pomiędzy lokalnym a narodowym, narodowym a globalnym, codziennym i niezwykłym.” Zdaniem Edensora, kultury nie da się ograniczyć do tego, co świadomie wykorzystujemy w sposób symboliczny, ponieważ jest ona zakorzeniona w nieuświadomionych wzorach życia społecznego oraz wpleciona w codzienne doświadczenia i założenia. Ważne jest więc nie tylko to, co widowiskowe i historyczne. W czasach nowoczesnych naród stał się głównym punktem identyfikacji i przynależności i nadal utrzymuje się na tej czołowej pozycji. Tożsamość indywidualna opiera się na myśleniu za pomocą kategorii społecznych oraz na społecznym działaniu. Rozróżnienia pomiędzy nami samymi a innymi dokonuje

się na płaszczyźnie zbiorowej i indywidualnej, a poczucie tożsamości kulturowej czy narodowej jest przez nas wyrażane, odczuwane i urzeczywistniane.¹⁵ Dynamiczny proces formowania tożsamości, czy też identyfikacja zachodzi zarówno w życiu prywatnym jak i podczas bardziej spektakularnych zgromadzeń zbiorowych i to zarówno podczas wykorzystywania wiedzy praktycznej, jak i w otwartym domaganiu się bądź celebracji wartości i cech wspólnotowych, które są równoprawnymi elementami wyższego społecznego wymiaru doświadczenia, przekonań i działania. Jak twierdzi Samp „tożsamość jest pojęciem pośredniczącym pomiędzy wnętrzem jednostki a zewnętrznym społeczeństwem (...) użytecznym narzędziem rozumienia wielu aspektów – osobistego, filozoficznego, politycznego – naszego życia”. Podstawowy wymiar tożsamości, który świadczy o poczuciu własnej niepowtarzalności jednostki, stanowi poczucie odrębności własnego „ja” od otoczenia. Jednakże, jak ujmuje M. Majczyna¹⁶ „zdolność rozróżniania siebie od innych oraz tego, co przynależne i nieprzynależne do „ja” w sensie fizycznym(poczucie granic własnego ciała) i psychicznym (umiejętność odróżniania własnej fantazji od rzeczywistości, własnych potrzeb i emocji od potrzeb emocji innych osób, swoich poglądów od poglądów otoczenia) „nie może przybierać krańcowej postaci, ponieważ jednostka odczuwając potrzebę afiliacji i przynależności do grupy, buduje poczucie tożsamości grupowej, społecznej i kulturowej.

Można powiedzieć, iż elementy konstrukcji tożsamości indywidualnej wyprowadzane są z identyfikacji z innymi osobami, grupami, wybranymi strukturami społecznymi, a także „stanowią pochodną takich kulturowych kategorii, jak wartości, normy a nawet artefakty.”¹⁷ Zdaniem H. Mamzera¹⁸ procesy kształtowania tożsamości jednostkowej, społecznej i kulturowej przebiegające równolegle, stąd stwarzają zarówno poczucie wewnętrznej ciągłości i spójności podmiotu przy jednoczesnym zachowaniu jego odrębności od innych.

Jak słusznie stwierdzili P.L. Berger i T. Luckmann „społeczeństwa mają swoją historię, w których powstają określone tożsamości, jednak historie te są dziełem ludzi z różnymi tożsamościami.”¹⁹

Tożsamość powstaje wtedy, gdy jednostka potrafi w procesie komunikowania się spojrzeć na siebie oczami

¹³ PACHOLSKI, M., SŁABO, A.: *Słownik pojęć socjologicznych*. Kraków : Wydawnictwo AE, 1997, s. 192.

¹⁴ BAUMAN, Z.: *Tożsamość – jaka była , jest i po co?* Warszawa, 2001, s. 54. EDENSOR, T.: *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. wyd. I, Kraków, 2004, s. 10.

¹⁵ Tamże, s. 40.

¹⁶ Podmiotowość a tożsamość. In: *Tożsamość człowieka*. Ed. A. Gałkowska. Kraków, 2000, s. 46.

¹⁷ BOKSZĄŃSKI, Z.: *Obrazy innych etnicznych a tożsamość narodowa. Kultura i Społeczeństwo I* (1996), s.

¹⁸ CYBAL –MICHALSKA, A.: *Tożsamość młodzieży w perspektywie globalnego świata*. Poznań, 2006, s. 95.

¹⁹ SZYMAŃSKI, M.: *Tożsamość kulturowa młodych Polaków a zjednoczenie Europy. Dziecko i Edukacja 2* (1993), s. 38.

innych i gdy w ten sposób stwarza obraz samej siebie²⁰, przez co zachodzi konieczność poszukiwania własnej tożsamości w czasie i przestrzeni.

Jednoczesna przynależność do wielu grup społecznych, różnorodnych kulturowo (w szerokim znaczeniu tego słowa) wymusza kształtowanie się tożsamości, jako wypadkowej tożsamości: rodzinnej, lokalnej, religijnej, grupowej, narodowej. Nabywanie własnej tożsamości wiąże się ściśle z procesami interakcji społecznych. Dokonuje się to poprzez zdobywanie przez jednostkę ciągłych doświadczeń ilościowych oraz jakościowych dzięki współegzystencji w społeczeństwie.

Jak podkreśla K. J. Tillmann: „Tożsamość osobista wyraża się w niepowtarzalnej biografii, tożsamość społeczna w przynależności jednej i tej samej osoby do różnych, często niekompatybilnych grup odniesienia. O ile tożsamość osobista gwarantuje coś takiego jak ciągłość Ja w zmieniających się sytuacjach z historii życia, to tożsamość społeczna zapewnia jedność w różnorodnych systemach ról, które w tym samym czasie trzeba *umieć*.”²¹ Tożsamość w swym istnieniu jest zjawiskiem, które poszukuje stałości w zmienności.²²

Niezbędnymi warunkami wytworzenia tożsamości, zarówno indywidualnej, społecznej czy kulturowej są niewątpliwie procesy socjalizacji (tak pierwotnej, jak i wtórnej). To interakcje społeczne kształtują to, „kim jestem”, formują strukturę własnego „Ja”, a tym samym dają wewnętrzne poczucie integralności. W przypadku, gdy integralność ta zostaje zaburzona mamy do czynienia z kryzysem tożsamości przejawiającym się jako konflikt wartości, który utrudnia zachowanie spójności tożsamości oraz jako niemożność ukształtowania się tożsamości pozytywnej,²³ co uniemożliwia jednostce utrzymanie poczucia własnej wartości. Między tożsamością osobistą a społeczną, zachodzą silne związki. Negatywne nastawienie jednej z grup społecznych przeciwko drugiej w sytuacji, gdy jednostka należy do obydwu odbija się na tożsamości osobistej, która staje w sytuacji wewnętrznego rozdarcia.²⁴

Podstawową strategią dla zachowania spójności jest staranne unikanie spostrzeganie sprzeczności. Jeśli wymagania adaptacyjne jednostki narzucają zmianę zachowań sprzeczną z wartościami centralnymi, najczęściej poszukuje się racjonalizacji zgodnie z teorią dysonansu społecznego.²⁵

W momencie, gdy podmiot doznaje oddziaływania dwóch różnych kultur (wiejska – miejska) zaczyna poszukiwać wspólnego mianownika dla odmiennych wartości.

Apeluje się wówczas do wartości nadrzędnych łączących obie kultury. W przypadku, gdy dany podmiot nie może odnaleźć się w zaistniałej sytuacji, bądź nastąpią inne niekorzystne czynniki (deprecjonowanie jednego środowiska przez drugie), następuje rozwój tożsamości negatywnej charakteryzującej się uczuciem bezsilności, przykrości istnienia, przekonania, że jest się gorszym od innych oraz brakiem wiary we własne możliwości.²⁶

Z teoriami socjalizacji oraz kształtowania się tożsamości związane jest pojęcie roli społecznej definiowanej, jako odzwierciedlenie społecznych oczekiwań przypisanych poszczególnym statusom lub pozycjom społecznym, w trakcie, których tak jak aktor człowiek wchodzi na scenę (interakcje społeczne) i zaczyna pełnić różne role (np. ucznia, syna, kolegi).²⁷ Pojęcie roli społecznej jest ściśle związane z funkcjonowaniem w różnych grupach kulturowych, w sytuacji, gdy grupy, do których należy dana osoba mają różnorodne normy w stosunku do nakazów i zakazów następuje dysonans w procesie socjalizacji, co grozi wytworzeniem tożsamości negatywnej.

Globalizacja a zmiana systemu aksjonormatywnego społeczeństwa

Jednym z głównych dylematów obecnych czasów jest problem ze zrozumieniem wartości. Wielu ludzi ubolewa nad ich utratą.²⁸ Widoczne jest rozluźnienie więzi z religią, brak uznania norm, hierarchii i autorytetów, zanik tradycyjnych cnót takich jak: dokładność, uprzejmość, oszczędność, czystość, solidarność, czy brak zaangażowania politycznego. Równocześnie rozwija się mentalność czasu wolnego, który zastępowany jest wydajną pracą. Wzrastają także oczekiwania względem państwa. Często usłyszeć można także opinie dotyczące ewolucji wartości. Objawiają się one we wzrastającej gotowości do angażowania się również w działalność poza partiami politycznymi (np. w różnego rodzaju inicjatywy obywatelskie), rosnącej tolerancji odnośnie do grup marginalizowanych, kreatywnym samorozwoju, większej samoświadomości jednostek i ich skłonności do emancypacji, o szerszym się zainteresowaniu kulturą a także wzrastającej gotowości do pomocy innym.²⁹ Pomocna w zrozumieniu miejsca wartości w dzisiejszym świecie będzie próba

²⁰ TILLMANN, K.J.: *Teorie socjalizacji*. Warszawa : PWN, 2005, s. 146.

²¹ Tamże, s. 147.

²² Tamże, s. 21.

²³ Zob. BOSKI, P., JARYMOWICZ, M., MALEWSKA - PEYNE, H.: *Tożsamość a odmiennność kulturowa*. Warszawa : Instytut Psychologii PAN, 1992, s. 23.

²⁴ Tamże, s. 22.

²⁵ Tamże, s. 42-43.

²⁶ Tamże, s. 44-45.

²⁷ *Oxfordzki Słownik Socjologii i Nauk Społecznych*. Warszawa : PWN, 2004, s. 281-282.

²⁸ SZOT, L.: Dobro wspólne podstawą społecznej aktywności hospicjum. In: *Studia Warmińskie*, 2008, t. 44-45, s. 219 – 229.

²⁹ BOSCHMEYER, U.: *Co jest ważne? Wartości w Twoim życiu*. Kraków, 2011, s. 11-12. SZOT, L.: *Obecni do końca*. Warszawa, 2010, s. 9-15.

definicji pojęcia wartości, oraz wybór z pośród różnych z nich tych, które są najważniejsze oraz podstawowe.

„Wartości podstawowe to inaczej wartości akceptowane przez większość członków społeczeństwa. Dzięki nim dochodzą oni do porozumienia, dialogu, oraz podejmują współpracę dla swojego wspólnego dobra”.³⁰ Wartości podstawowe są niezbędne, aby prawidłowo rozwijało się oraz funkcjonowało społeczeństwo i jednostka. Tworzą normy, które scalają wszystkie siły społeczeństwa by realizować wspólne cele.³¹ Każde społeczeństwo potrzebuje wzajemnego porozumienia i zgodności co do wartości podstawowych.³²

Te kilka zdań trafnie obrazuje ogólną istotę wartości. Problem wokół zdefiniowania i uporządkowania wartości nie jest nowym dylematem. W społeczeństwach Pluralistycznych i demokratycznych problem ten trwa już od początku lat 70. Dostrzeżono wówczas przemiany, które dokonały się w jakości stylu życia oraz niekorzystnie odbiły się na dobrze wspólnym państwie. Zaczęły tracić na znaczeniu wartości, które wymagały poświęcenia człowieka dla dobra wspólnego, a zyskały takie, które mają charakter egoistyczny, indywidualny i całkowicie prywatny. Są to wartości, dzięki którym jednostka może się realizować w życiu. Należą do nich: wysoki status materialny, zabezpieczenie społeczne, rodzina, małżeństwo, zdrowie, niezależność osobista, czas wolny, dobrze płatna praca.³³ Podkreślano wówczas pragnienie akceptacji i uświadamiania systemu wartości podstawowych i charakterystycznych dla danego narodu oraz całej międzynarodowej społeczności. Nad wartościami zaczęto się także zastanawiać ze względu na dokonujący się proces jednoczenia Europy. Stały się one celem oraz podstawą wspólnej polityki jedności,³⁴ która powinna opierać się na wartościach takich jak: pokój, sprawiedliwość, porządek społeczny oraz wolność.³⁵ Bez ogólnej akceptacji tych wartości społeczeństwu grozi rozpad społeczno-moralny, a także pogłębienie się różnic pomiędzy społeczeństwem, a władzą. Ważnym elementem życia społecznego powinny być akceptowane przez członków społeczności wartości podstawowe. Gdy tak nie jest system pluralistyczno – demokratyczny lekceważy społeczne dobro wynikające z tychże wartości.³⁶ Jedną

z instytucji, która broni wartości opartych na tradycji jest Kościół. Staje on w imieniu wartości podstawowych współpracując z różnymi instytucjami społecznymi oraz politycznymi.³⁷ Katolicka nauka społeczna kładzie nacisk na potrzebę uświadamiania i wdrażania wartości podstawowych, zwłaszcza wśród ludzi młodych. Wskazuje na potrzebę współdziałania wspólnot religijnych z różnymi siłami społecznymi w zakresie kształtowania moralności społeczeństwa i państwa. Dużą rolę odegrał w tym zakresie Jan Paweł II podczas swych pielgrzymek do Polski.³⁸

Wartości są trwałymi przekonaniami o tym, że dany sposób postępowania lub określony stan końcowy jest bardziej jednostkowo lub społecznie pożądany niż sposób postępowania do niego przeciwny. System wartości jest zbiorem przekonań odnoszących się do preferowanych sposobów zachowania się lub stanów końcowych. Wyróżnia się dwa rodzaje wartości - ostateczne i instrumentalne. Wartości ostateczne takie jak np. wolność czy szczęście są określeniem stanów końcowych działania natomiast wartości instrumentalne: ambicja, odwaga lub zdolność, określają sposoby i środki działania. Wartości ostateczne i instrumentalne można podzielić również na: osobiste np. zdrowie, społeczne przyjaźń. Wartości podobnie jak normy społeczne są uwarunkowane przez czynniki kulturowe. Jednak wartości określające cele sposoby zachowania natomiast normy wyznaczają tylko sposoby zachowań. Wartości jednostki stanowią pewien system są one w nim uporządkowane wg stopnia ważności.³⁹

Problemy globalne mają wymiar jednostkowy i światowy. Aby je rozwiązać pomocne mogą być uniwersalne prawa, jakimi kieruje się większość ludzi na świecie. Według specjalistów jednym z głównych problemów w przyszłości będzie wzrastający poziom sprzeczności, uwidoczniający się w wyznawanym przez ludzi systemie wartości. To właśnie wśród krytycznych stanowisk na temat globalizacji najczęściej wymienianymi są: upadek tradycyjnych wartości, załamanie się solidarności społecznej, standardów opieki społecznej, oraz ograniczenie roli państwa w realizacji narodowych celów rozwoju.⁴⁰

Badania wykazały, że w społeczeństwie polskim zdecydowanie traci na znaczeniu identyfikacja społeczna, klasowo-warstwowa. Zostaje ona zastąpiona taką identyfikacją kulturalną, która opiera się na osobistych (in-

³⁰ PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*. Lublin, 1996, s. 243.

³¹ MARIAŃSKI, J.: *Kościół a współczesne problemy społeczno – moralne*. Lublin, 1992, s. 32.

³² KARDIS, K.: *Wartości podstawowe społeczeństwa polskiego w świetle listów pasterskich Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego oraz Episkopatu Polski 1946-1981*. Lublin, 2008, s. 13.

³³ PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*, s. 243. RYCZAN, K.: *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*. Lublin, 1992, s. 168.

³⁴ RYCZAN, K.: *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, s. 168.

³⁵ ROOS, L.: *Wartości demokracji a odpowiedzialność chrześcijańska*, Warszawa, 1993, s. 5.

³⁶ MARIAŃSKI, J.: *Kościół a współczesne problemy społeczno – moralne*, s. 34-37.

³⁷ MARIAŃSKI, J.: *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*. Warszawa, 1991, s. 18-19.

³⁸ LASH, S., LURY, C.: *Globalny przemysł kulturowy*. Kraków, 2011, s. 76.

³⁹ DZIWAŃSKA, K.: *Cele, plany życiowe oraz wartości młodzieży w kontekście rozwoju orientacji przyszłościowej w okresie dorastania*. Radom, 2011, s. 14.

⁴⁰ WĄDOŁOWSKA, M., PRAWDZIK, A.: Negatywne skutki globalizacji. In: *Globalizacja. szanse i zagrożenia*. Ed. A. Sadowski, A. Wyszowski. Białystok, 2011, s. 43. SZOT, L.: Ruch hospicyjny w rozwoju postaw społecznych. In: T. Zbyrad, *Wypalenie zawodowe pracowników służb społecznych*. Stalowa Wola 2008, s. 151 – 157.

dywidualnych) wyborach dotyczących zarówno zakresu jak i poziomu uczestnictwa w kulturze. To znaczy, że dla Polaków liczy się obecnie

„smak kulturalny”, gust, styl życia i wybory obyczajowe. Świadczy to o autonomii aktywności kulturalnej względem usytuowania w strukturze społecznej, ale w sposób zupełnie inny niż miało to miejsce przed rokiem 1989 (w realiach społeczeństwa socjalistycznego). Zmiany, jakie dokonały się w Polsce, a przede wszystkim dekompozycja cech położenia klasowego, spowodowały, iż obecny poziom uczestnictwa w kulturze oraz stan świadomości kulturalnej ściśle jest związany z możliwościami dostępu do oferty kulturalnej. Oferta ta nie ogranicza się jednak, jak to było wcześniej, do instytucji, ale pozwala na indywidualne wybory treści kultury. Wybory te jednak zależne są od mobilności społecznej i sytuacji materialnej. Jesteśmy świadkami tworzenia się nowej tożsamości – tożsamości zawsze otwartej na propozycje, która gotowa jest włączyć wszystkie dostępne materiały, pochodzące zarówno z przeżytych doświadczeń, jak i tych medialnych, pod warunkiem, że będą one mogły „warunkowo” (na określony czas), stworzyć koherentną całość. Tożsamość taką można nazwać tożsamością typu insert. Jej cechą główną jest zarówno „włączanie” owych materiałów, jak i pozbywanie się ich. Tożsamości typu insert są więc ciągle w trakcie budowania – burzenia, odzwierciedlają zatem zmieniający się model uczestnictwa w kulturze.

Wszystkie części raportu przynoszą dowody na dokonujące się zmiany. Przede wszystkim obecne uczestnictwo w kulturze jest w tradycyjnym sensie pozainstytucjonalne i medialnie zapośredniczone. Charakterystyczną cechą jest również nieustanna zmiana oferty i pogłębiająca się krótkotrwałość „obowiązujących” wartości, że tak właśnie się dzieje. W tym miejscu warto się dokładniej przyjrzyć ogólnym zmianom modelu tzw. doświadczenia kulturowego.⁴¹

W. Burszta uważa, iż dużą przesadą byłoby stwierdzenie, że „polskie społeczeństwo staje się ponowoczesne z punktu widzenia wyznawanych wartości i przemian w preferencjach kulturalnych.”⁴² Nie da się jednak w społeczeństwie polskim wyodrębnić zdecydowanego kanonu „wartościowej” kultury. Można jedynie taki kanon zrekonstruować, ale można to zrobić jedynie w konfrontacji ze stanem kultury obecnej, w której się naprawdę tak dużo dzieje, że trudno w niej odszukać zdecydowane znaki orientacyjne. Na pewno jest to związane z kwestią pokoleniową, ponieważ pokolenie ludzi młodych nie ma problemu z poruszaniem się w zestawie możliwości im dostępnym i są w stanie tworzyć własne hierarchie

popkultury. Hierarchie te funkcjonują według zasady „wartościowe- obciachowe”⁴³, która to przeniesiona jest z zupełnie z innego kontekstu. Oczywiście w obrębie takich wartościowań inaczej rozumiana zarówno tradycja jak również to, co ogólnie jest tradycyjne, ponieważ, jak stwierdza W. Burszta „ranga czasu, który uprawomocnia wartości tradycyjnego kanonu, tutaj maksymalnie ulega kompresji i zmianie znaczeniowej.”⁴⁴ W dzisiejszej Polsce- Polsce XXI wieku jesteśmy świadkami cichej rewolucji dokonującej się w sferze tożsamości kulturowej, traktowanej, jako ramy organizującej myślenie o kulturze. Tożsamość kulturowa społeczeństwa polskiego podlega ciągłym zmianom – staje się, bowiem elastyczna i autorefleksyjna. Ponadto dokonuje się indywidualizacja i autonomizacja względem tradycyjnych wyznaczników „przenikających”.

Coraz częściej sfera wyborów czynionych w sferze kultury dokonuje się poza jakimikolwiek układami społecznymi. Kultura nie zawsze identyfikowana jest z instytucjami. Znacznie częściej identyfikuje się ją z dostępnymi treściami, które towarzyszą ludziom w każdej godzinie życia (można powiedzieć 24 godziny na dobę). Nie funkcjonuje też w społeczeństwie żaden wyraźny kanon kultury, chociaż jego ślady są ciągle widoczne poprzez dokonywane wybory i ich uzasadnienia. W świetle destrukcji dwóch modeli doświadczenia kulturalnego, a mianowicie: unaoczniania kultury i kultury, jako „praxis”,⁴⁵ coraz istotniejszy staje się model trzeci, czyli kultura zapośredniczona medialnie, która jest obecna na każdym kroku, a która wpływa znacząco na kształtowanie tożsamości typu „insert”.

Globalizacja oferuje nam wiele nowych kanałów wymiany informacji, co za tym idzie następuje szersza wymiana poglądów. Prowadzi to do poszerzania naszego światopoglądu, otwartości, tolerancji. Nie jesteśmy już w tak hermetycznym społeczeństwie i dzięki zdobywanym informacjom jesteśmy w stanie sami decydować o sobie, swoim życiu czy wierze. Pojawiło się zjawisko, które można nazwać „wolną konkurencją religii”. Jest to sytuacja, w której każdy może, teoretycznie, wybrać odpowiadającą mu religię oraz powiązany z nią światopogląd. Zmiany w tej sferze dokonują się na skutek dynamicznego rozwoju środków transportu, sprzyjających masowej migracji ludzkości, a także drodze postępu w dziedzinie technologii multimedialnych, które ułatwiają kontakt i wymianę informacji. Sprzyja to rozpowszechnianiu różnych światopoglądów i ideologii (fałszywych i niebezpiecznych), a także postaw i działań, z nich wynikających.

⁴¹ ZIEMIŁSKI, Z.: *Trzy modele doświadczenia kulturalnego. Szkic problemowy. Kultura i Społeczeństwo* 3 (1984), s. 32-33.

⁴² Tamże, s. 3-4.

⁴³ Tamże, s. 3-4.

⁴⁴ Tamże, s. 4-5.

⁴⁵ W. J. BURZSTA: *Tożsamość kulturowa*, [w:] *Raport...*, dz. cyt. s. 4.

W społeczeństwach uwarstwionych lub hierarchicznych, w których więzi społeczne oparte są na solidarności grupowej, działania podejmowane są na podstawie norm moralnych uznających moralność za uprzywilejowaną formę regulacji społecznej. Często lamente nad tym, że dzisiejsze społeczeństwo staje się coraz bardziej niemoralne lub amoralne wynikające z tego, że nowoczesne warunki globalne nie sprzyjają na ogół tradycyjnej formie moralności. Dla biznesmenów bardziej od względów moralnych liczy się zysk i udział w rynku. Politycy kłamią, zwodzą i na różne sposoby sprzeniewierzają się własnym zasadom, aby zdobyć i utrzymać władzę. Naukowcy angażują się w badania nie biorąc pod uwagę dylematów moralnych, które mogą wywołać ich odkrycia. Sama wielość stanowisk moralnych zachęca do pomijania kwestii etycznych w przypadku wielu form komunikacji. Można, zatem przyjąć, że prywatyzacja religii i spadek jej publicznego znaczenia wiąże się z podobnym losem moralności. Upadek nadrzędnej, regulacyjnej roli moralności ma wiele wspólnego z funkcjonalnymi problemami religii w społeczeństwie nowoczesnym. Globalizm przyjmuje neoliberalną koncepcję człowieka i zamyka jednostkę w granicach globu. Przeznaczeniem ludzi jest ziemia. Moralność dobra, do której powołany jest człowiek, zmienia się na moralność zysku i przyjemności. Liczą się prawa stanowione, które mogą być zwrócone przeciw niemu i jego życiu i takie bywają ustanawiane: legalizacja zabójstwa dziecka nienarodzonego, eutanazji, małżeństwa homoseksualne. Odnosi się wrażenie, że złożone procesy wywołane przez globalizację gospodarki i środków społecznego przekazu, stopniowo zmierzają do uczynienia z jednostki jednego z elementów rynku, towaru wymiennego, czy też czynnika pozbawionego znaczenia dla decydujących wyborów.⁴⁶

ZOZNAM POUŻYTEJ LITERATURY:

- BĄK T.: Młodzież a subkultury w realiach polskiego społeczeństwa. In: *Kultura polska*.
Kierunki i dynamika zmian. Ed. T. Bąk, W. Majkowski. Warszawa, 2009, s. 71-85.
 BĄK, T.: *Mládež v kontexte novej nábožensko – morálnej skutočnosti*. In: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmodernity*. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010.
 BĄK, T.: Typologia współczesnych subkultur młodzieżowych. In: *Spółeczeństwo polskie w procesie zmian*. Warszawa 2008, s. 108-119.

- BOKSZAŃSKI, Z.: Obrazy innych etnicznych a tożsamość narodowa. In: *Kultura i Społeczeństwo* 1 (1996).
 BOSCHMEYER, U.: Co jest ważne? Wartości w Twoim życiu. Kraków, 2011.
 BOSKI, P., JARYMOWICZ, M., MALEWSKA - PEYNE, H.: *Tożsamość a odmiennność kulturowa*. Warszawa : Instytut Psychologii PAN, 1992.
 CYBAL –MICHALSKA, A.: *Tożsamość młodzieży w perspektywie globalnego świata*. Poznań, 2006, s. 95.
 CYNARSKI, W.: *Globalizacja a spotkanie kultur*. Rzeszów, 2003.
 DZIWAŃSKA, K.: *Cele, plany życiowe oraz wartości młodzieży w kontekście rozwoju orientacji przyszłościowej w okresie dorastania*. Radom, 2011.
 EDENSOR, T.: *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. wyd. I, Kraków, 2004.
 KARDIS, K.: *Wartości podstawowe społeczeństwa polskiego w świetle listów pasterskich Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego oraz Episkopatu Polski 1946-1981*. Lublin, 2008.
 KOBZIŃSKI, K.: Podstawowe definicje i kategorie pojęciowe globalizacji. In: *Wybrane problemy globalizacji*. Ed. W. Łuków. Olsztyn, 2008.
 KRZYSZTOFEK, K.: *Kulturowa ścieżka globalizacji*. In: *Oblicza procesów globalizacji*. Ed. M. Pietraś. Lublin, 2002.
 LASH, S., LURY, C.: *Globalny przemysł kulturowy*. Kraków, 2011.
 MARIAŃSKI, J.: *Kościół a współczesne problemy społeczno – moralne*. Lublin, 1992.
 MARIAŃSKI, J.: *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*. Warszawa, 1991.
 NIKITOROWICZ, J.: *Pogranicze Tożsamość Edukacja międzykulturowa*. Białystok, 1995.
 Oxfordzki Słownik Socjologii i Nauk Społecznych. Warszawa: PWN, 2004. SZOT, L.:
 Dobro wspólne podstawą społecznej aktywności hospicjum. In: *Studia Warmińskie*, 2008, t. 44-45, s. 219 – 229.
 PACHOLSKI, M., SŁABO, A.: *Słownik pojęć socjologicznych*. Kraków: Wydawnictwo AE, 1997.
 PASTUSZEK, A.: Globalizacja-koniec czy radości? Refleksje na marginesie Slavoj Zizka. Diagnostyka Współczesności. In: *Filozofia wobec problemów globalizacji*. Ed. B. Chojńska, S. Konstańczak, M. Olech. Słupsk, 2008.
 PAWLUS, T.: Globalizacja a wychowanie - podstawowe problemy. In: *Wybrane problemy globalizacji*. Ed. W. Łuków. Olsztyn, 2008.
 Podmiotowość a tożsamość. In: *Tożsamość człowieka*. Ed. A. Gałkowska. Kraków, 2000.
 ROOS, L.: *Wartości demokracji a odpowiedzialność chrześcijańska*, Warszawa, 1993.
 RYCZAN, K.: *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*. Lublin, 1992.

⁴⁶ KOBZIŃSKI, K.: Podstawowe definicje i kategorie pojęciowe globalizacji, s. 11-12. CYNARSKI, W.: *Globalizacja a spotkanie kultur*. Rzeszów, 2003, s. 40.

SZTOMPKA, P.: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków, 2004.

SZYMAŃSKI, M.: *Tożsamość kulturowa młodych Polaków a zjednoczenie Europy*. *Dziecko i Edukacja* 2 (1993).

TILLMANN, K. J.: *Teorie socjalizacji*. Warszawa: PWN, 2005.

WĄDOŁOWSKA, M., PRAWDZIK, A.: Negatywne skutki globalizacji. In: *Globalizacja. szanse i zagrożenia*. Ed. A. Sadowski, A. Wyszowski. Białystok, 2011.

ZIEMIŃSKI, Z.: *Trzy modele doświadczenia kulturalnego. Szkic problemowy*. *Kultura i Społeczeństwo* 3 (1984).

ZIÓŁKOWSKI, M.: Miejsce społeczeństwa polskiego w światowym systemie kapitalistycznym. Dylematy teoretyczne i praktyczne. In: *Kultura i Społeczeństwo*, 1998, nr.4, s. 55. nr 4.

NEDEMOKRATICKOSŤ REŽIMU SLOVENSKEHO ŠTÁTU 1939-1945 A ORGANIZÁCIÍ HLINKOVÁ GARDA, HLINKOVÁ MLÁDEŽ

SLAVOMÍR PRIBIŠ

Abstract: *To this day, our society has not taken a stand against the reprehensible regime of the Slovak State 1939-1945 and its affiliated organization The Hlinka Guard, Hlinka Youth. Despite its clear alliance with the Nazi Germany, its spreading ideology, and the unlawful acts committed against its citizens, their fundamental rights and freedoms in an unprecedented way. To this day, neither political scientists nor historians have been able to saturate the law enforcement agencies¹ with the use of various symbolism of the regime of the Slovak War State and The Hlinka Garda, Hlinka Youth organization, as well as to denounce this regime and organizations.*

Key words: *Slovak State 1939-1945, Hlinka Garda, Hlinka Youth.*

Úvod

V povojnovom období nedošlo k ráznemu vymedzeniu sa voči režimu Slovenského štátu 1939-1945² ako voči totalitnému, nedemokratickému, nemorálnemu, protiprávnemu režimu, vystavanom na politike rasovej nenávisti a neznášanlivosti, potláčajúcom základné práva a slobody svojich občanov a ústavné zriadenie, ako ani smerom k organizácii Hlinková garda³ a Hlinková mládež,⁴ slúžiacim tomuto režimu. Ako slabú náplast' je možno vnímať prijatie v roku 1945 dekrétu č. 16 prezidenta o potrestaní nacistických zločincov, zradcov a ich prisluhovačov, a o mimoriadnych ľudových súdoch,⁵ ako aj novelizovanie v roku 2011 Trestného zákona o

§ 422d, v ktorom sa trestným stalo konanie schvaľujúce, ospravedlňujúce, popierajúce fašistický režim, komunizmus, ako aj ich zločinov.⁶ Obdobne je to aj v Českej republike, kde podľa § 405, je trestným schvaľovanie, ospravedlňovanie, popieranie nacizmu, komunizmu, ako aj ich zločinov.⁷

Aj keď v jednotlivých rozhodnutiach správnych orgánov, rozsudkoch súdov a publikáciách posledného obdobia dochádza k vymedzeniu sa voči režimu Slovenského štátu a organizácii HG, HM, tak ako sa aj náznakovo udialo v niektorých ďalších dekrétach a zákonoch (povojnového obdobia), no je to nedostačujúce a chýba zákon, ktorý by jasne definoval a označil režim Slovenského štátu z tohto obdobia za totalitný, nedemokratický, nemorálny, protiprávny režim vystavaný na politike rasovej nerovnosti a neznášanlivosti, potláčajúci základné práva a slobody svojich občanov a ústavné zriadenie. Ani smerom k organizácii HG, HM nedošlo k takémuto označeniu, definícii, vymedzeniu sa.

Slovenský štát 1939-1945

K vyhláseniu jeho samostatnosti došlo v roku 1939 zákonom č. I⁸ a k potvrdeniu jeho zriadenia Ústavným

zlo bylo vyvráceno z kořene...“ dekrét prezidenta republiky č. 16 zo dňa 19.06.1945 o potrestaní nacistických zločinců, zrádců a jejich pomahačů a o mimořádných lidových soudech. Sbírka zákonů a nařízení ČSR r. 1945. Praha : Státní tiskárna, 1946. s. 25.

⁶ § 422d popieranie a schvaľovanie holokaustu, zločinov politických režimov a zločinov proti ľudskosti „Kto verejne popiera, spochybňuje, schvaľuje alebo sa snaží ospravedlniť holokaust, zločiny režimu založeného na fašistickej ideológii, zločiny režimu založeného na komunistickej ideológii alebo zločiny iného podobného hnutia, ktoré násilím, hrozbou násilia alebo hrozbou inej ťažkej ujmy smeruje k potlačeniu základných práv a slobôd osôb, potrestá sa odňatím slobody na šesť mesiacov až tri roky.“ Zákon NR SR č. 300/2005 Z. z. Trestný zákon SR. PORADCA : Trestné právo po novelách 2021. Žilina : Poradca s.r.o., 2021. s. 101.

⁷ § 405 popieranie, spochybňovanie, schvaľovanie a zdôvodňovanie genocídu „Každý, kto verejne popiera, spochybňuje, schvaľuje alebo sa snaží ospravedlniť nacistickú, komunistickú alebo inú genocídu alebo nacistické, komunistické alebo iné zločiny proti ľudskosti alebo vojnové zločiny alebo zločiny proti mieru, bude potrestaný trestom odňatia slobody na šesť mesiacov až tri roky“ zákon č. 40/2009 Z. z. Trestný zákon ČR. In : <https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2009-40>. (12.02.2021).

⁸ „§ 1 Slovenská krajina vyhlasuje sa za samostatný a neodvislý Slovenský štát. Snem Slovenskej krajiny pretvára sa na zákonodarný snem

¹ „§ 10 ods. 1 Orgány činné v trestnom konaní sú prokurátor a policajti...“ (skratka názvu OČTK). TRETNÉ PRÁVO 2021 po novelách k 1.1.2021. Bratislava : PORADCA, s.r.o, 2021. s. 113.

² Slovenský štát 1939-1945 (skratka názvu Slovenský štát), používa sa aj označenie Slovenský vojnový štát.

³ Hlinková garda (skratka názvu HG).

⁴ Hlinková mládež (skratka názvu HM).

⁵ „O prísnu spravodlivosť volajú neslýchané zločiny, ktorých se dopustili nacisté a jejich zrádci spoluvinníci na československu. Porobení vlasti, vraždění, zotročování, luopení a ponižování, jehož oběti byl československý lid, a všechna ta stupňovaná německá zvěrstva, kterých bohužel pomáhali anebo asistovali i zpronevěřivši se občane českoslovenští, z nichž někteří zneužili při tom i vysokých úřadu, mandátů nebo hodnot, musí dojiti zaslouženého trestu bez průtahů, aby nacistické a fašistické

zákonom č. 185 z roku 1939.⁹ Nastolil totalitarizmus, zavrhol demokraciu, prevzal árijský princíp, presadzoval vôľu jednej politickej strany - Hlinkovej slovenskej ľudovej strany,¹⁰ pestoval kult vodcu a vypätý nacionalizmus, uskutočňoval očistu od Židov.¹¹ HSĽS sa dostala k moci na Slovensku od 06.10.1938 a vyhlásila autonómiu s postupným zavedením totalitného režimu. HSĽS už od dvadsiatych rokov prezentuje nenávisťou k Židom a Maďarom, odmietaním demokratického chápania židovskej otázky, ako aj nenávisťou ku všetkému českému a ľavicovému. Totalitný režim HSĽS zlikvidoval ľudské, politické, sociálne práva Židov, pričom v rokoch 1938 - 1945 boli terčom systematickej, antisemitskej politiky.¹² HSĽS určovala obsah a formu slovenského fašizmu, ktorý sa tak, ako jeho dva vzory taliansky fašizmus a nemecký nacizmus vyznačoval mystikou a iracionalizmom. Hlavným zdrojom fašizmu na Slovensku bolo zneužívanie obrazu Boha. Slovenský fašizmus sa líšil aj tým, že jeho vedúci predstavitelia boli cirkevní hodnostári vyhlasujúci Slovenský štát za kresťanský. Podľa ľudáckej ideológie bol slovenský fašizmus a jeho vodca, *Prozreteľnosťou určený*.¹³

Smerovanie politiky, ideológie a podriadenosť Slovenského štátu nacistickému Nemecku spečatňuje podpísanie v roku 1939 zmluvy č. 226 o ochrannom pomere medzi Nemeckou ríšou a Slovenským štátom, ktorou prebrala kontrolu nad jeho politickou nezávislosťou a integritou Nemecká ríša,¹⁴ ako aj podpisom v roku 1940 zmluvy č. 229 o zákaze vývozu surovín, polotovarov a hotových výrobkov do štátov, vedúcich vojnu s Nemeckou ríšou.¹⁵ Taktiež Slovenský štát poskytol Hitlerovi svoju armádu na boj proti spojencom, ktorá sa aktívne podieľala na nemeckých víťazstvách.¹⁶ Slovenský štát schválil

Slovenského štátu“ zákon č. 1 zo dňa 14.03.1939 o samostatnom Slovenskom štáte. Slovenský zákonník 1939. Bratislava : Knižtlačiareň Andreja, 1940. s. 1.

⁹ Ústavný zákon č. 185 zo dňa 21.07.1939 o Ústave Slovenskej republiky. Tamtiež. s. 375.

¹⁰ „§ 1 Hlinková slovenská ľudová strana (strana slovenskej národnej jednoty) je politickou organizáciou, prostredníctvom ktorej zúčastňuje sa slovenský národ na vedení a správe štátu“ zákon č. 245 zo dňa 28.09.1939 o HSĽS. Tamtiež. s. 525.

¹¹ MEŠTAN. P.: *Antisemitizmus v politickom vývoji Slovenska (1989-1999)*. Bratislava : SNM, 2000. s. 88-89.

¹² MEŠTAN. P.: *Stála expozícia Múzea holokaustu - Sprievodca múzeom. Druhé upravené vydanie*. Bratislava : SNM - Múzeum židovskej kultúry, 2021. s. 31, s. 34, s. 59.

¹³ MEŠTAN. P.: *Antisemitizmus v politickom vývoji Slovenska (1989-1999)*. Bratislava : SNM Múzeum židovskej kultúry, 2000. s. 89.

¹⁴ Čl. 1 zmluvy č. 226 o ochrane pomerov medzi Nemeckou ríšou a Slovenským štátom. (podpísanej vo Viedni 18.03.1939 a v Berlíne 23.03.1939). Slovenský zákonník 1940. Bratislava : Knižtlačiareň Andreja, 1941. s. 363.

¹⁵ § 1 nariadenie s mocou zákona č. 229 zo dňa 12.09.1940 o zákaze vývozu surovín, polotovarov a hotových výrobkov do štátov, vedúcich vojnu s Nemeckou ríšou. Slovenský zákonník 1941. Bratislava : Knižtlačiareň Andreja, 1941. s. 365.

¹⁶ MEŠTAN. P.: *Antisemitizmus v politickom vývoji Slovenska (1989-1999)*. Bratislava : SNM Múzeum židovskej kultúry, 2000. s. 89.

a prijal aj viacero nariadení, dekrétov, zákonov, ktoré sú dokonca prísnejšie ako nemecké¹⁷ a na ich základe nevídaným spôsobom neoprávnene zasahoval do základných ľudských práv a slobôd svojich občanov. V týchto zákonoch, dekrétach a nariadeniach definoval „Žida“ na konfesiónálnom, národnostnom, rasovom základe, zriaďoval pracovné tábory pre Židov, aplikoval nútený prevod ich nehnuteľného a hnutelného majetku (tzv. arizácia), vytlačil ich z verejného života, ako aj sa riešila tzv. židovská otázka.¹⁸

Už v období autonómie Slovenska odo dňa 06.10.1938 do dňa 14.03.1939 dochádza k vyhosteniu 7 500 nemajetných Židov bez domovskej príslušnosti a štátneho občianstva, ktorí uviazli v provizórnych táboroch na slovensko-maďarskej hranici.¹⁹ Počas Slovenského štátu sa zriaďujú židovské pracovné tábory²⁰ a realizuje nútená deportácia Židov slovenskej štátnej príslušnosti, za ktorú platil nacistickému Nemecku 500,- RM za osobu, s vedomím ich nevrátenia na Slovensko.²¹ Samotné

17 Ľudové noviny, ročník II. zo dňa 21.09.1941. MEŠTAN. P.: *Stála expozícia Múzea holokaustu - Sprievodca múzeom. Druhé upravené vydanie*. Bratislava : SNM - Múzeum židovskej kultúry, 2021. s. 38-39.

¹⁸ „Vládne nariadenie č. 63 zo dňa 18.04.1939, ktoré definuje „Žida“ na konfesiónálnom a národnostnom princípe,“ „Ústavný zákon č. 210 zo dňa 03.09.1940, ktorým sa vláda splnomocňuje riešiť židovskú otázku,“ „Vládne nariadenie č. 303 zo dňa 30.11.1940 o židovských podnikoch - tzv. II arizačný zákon,“ „Vládne nariadenie č. 153 zo dňa 04.07.1941 o pracovnej povinnosti židov,“ „Vládne nariadenie č. 198 zo dňa 09.09.1941, tzv. Židovský kódex, ktoré definuje „Žida“ na rasovom základe,“ „Ústavný zákon č. 68 zo dňa 15.02.1942, ktorým dal právny podklad na deportáciu Židov,“ a ďalšie. NIŽNANSKÝ. E.: *Politika antisemitizmu a holokaustu na Slovensku v rokoch 1939-1945*. Banský Bystrica : Múzeum SNP, 2016. s. 203-205.

¹⁹ MEŠTAN. P.: *Stála expozícia Múzea holokaustu - Sprievodca múzeom. Druhé upravené vydanie*. Bratislava : SNM - Múzeum židovskej kultúry, 2021. s. 60.

²⁰ „§ 1. 1./ Cieľom využitia pracovnej sily Židov na hospodárskom procese priamo nezúčastnených s cieľom organizovania ich práce v zmysle § 22.ods.2. nar. č. 198/1941 Sl. z. zriaďujem pracovné tábory v Sereďi, Novákoch a Vyhniach. 2./ Ustanovenia tejto vyhlášky vzťahujú sa aj na prípadné ďalšie pracovné tábory pre Židov, ktoré zriadim osobitným rozhodnutím podľa vyhlášky. § 2. Príslušníkmi pracovných táborov / § 1. / sú Židia, prikázaní Ministerstvom vnútra do táborov podľa § 22. nar. č. 198/1941 Sl. z. Pracovné podmienky prikázaných Židov určí Ministerstvo vnútra menovaný vládny komisár. § 3. Židia v pracovných táboroch vykonávajú prácu, ktorá sa im prikáže podľa požiadavok domáceho trhu, pričom treba dbať na to, aby týmito prácami pracovná príležitosť domáceho obyvateľstva a záujem domácich podnikov neboli dotknuté.“ vyhláška prezídia MV č. 14-D4-12.205/1-42 zo dňa 01.04.1942 o zriadení židovských pracovných táborov. MEŠTAN. P.: *Stála expozícia Múzea holokaustu - Sprievodca múzeom. Druhé upravené vydanie*. Bratislava : SNM - Múzeum židovskej kultúry, 2021. s. 66.

²¹ „Nariadenie Jozefa TISA z 04.11.1938 na deportácie nemajetných Židov z územia celého Slovenska na územia odstúpených Maďarsku. Súčasne bohatí Židia s majetkom nad 500.000,-Kč mali byť dočasne intervenovaní, aby nemohli upustiť Slovensko,“ „Ministerstvo zahraničných vecí oznámila 25.11.1941 Predsedníctvu slovenskej vlády, MV, MH, MF, ÚHÚ a SNB, že 21.11.1942 bolo informované nemeckou stranou o pripravovaných deportáciách Židov. Nemecká strana žiadala slovenskú stranu, aby čím skôr vyjadrila svoje stanovisko k deportovaniu Židov - slovenských štátnych občanov z územia nacistického Nemecka a Protektorátu Čechy a Morava,“ „H. E. Ludin 04.12.1941 Zahraničnému úradu

ministerstvo vnútra²² zriaďuje pracovné tábory pre Židovské obyvateľstvo, vykonáva dozor nad nimi prostredníctvom vládnych komisárov a na ich stráženie využíva HG. MV aj prikazovalo Židovské a Rómske obyvateľstvo do týchto táborov. Okrem troch hlavných pracovných táborov Sereď, Nováky a Vyhne, vznikajú od roku 1941 po území Slovenského štátu aj rôzne iné pracovné tábory, strediská, ako aj množstvo malých oblastných a okresných stredísk.²³ Od marca do októbra roku 1942, na základe vlastných mocenských záujmov deportoval Slovenský štát do nacistických vyhladzovacích táborov 57 752 Židov v 57 transportoch, z ktorých len asi 300 prežilo. Po potlačení Slovenského národného povstania,²⁴ do ktorého sa zapojilo aj 1 650 slovenských Židov, bolo v koncentračných táboroch od septembra 1944 do marca 1945 väznených 11 719 osôb, kde boli sústrední aj Židia, ktorí ostali na Slovensku. Po príchode koncom augusta roku 1944 nemeckých jednotiek na Slovensko, bolo za obdobie od septembra 1944 až do konca marca 1945 deportovaných z týchto táborov 11 transportmi 11 719 osôb, Židov. Posledný transport bol zo Sereďe vypravený dňa 31.03.1945. Prvý transport bol so Židmi vypravený dňa 25.03.1942 z Popradu. Z 89 000 pôvodných Židov

vyjadruje súhlas slovenskej vlády s deportáciami Židov slovenskej štátnej príslušnosti z nacistického Nemecka do get na východe. Slovenská strana si robí nároky na hnutelný i nehnuteľný majetok týchto Židov,“ „M. Luther 16.02.1942 H. E. Ludinovi o pripravenosti nemeckej vlády prijať 20.000 práceschopných slovenských Židov,“ „H. E. Ludin 20.02.1942 Zahranicičnému úradu, že slovenská vláda nemecký návrh na prijatie 20.000 slovenských Židov nemeckou vládou s nadšením prijala,“ „Výpis zo zápisnice zo zasadnutia slovenskej vlády 03.03.1942, na ktorom V. Tuka a A. Mach oznámili členom vlády, že Židia budú zo Slovenska deportovaní,“ „Úryvok zo zápisnice zo zasadnutia Štátnej rady 06.03.1942, na ktorej vystúpil predseda vlády V. Tuka s oznámením, že Žida budú deportovaní, slovenská strana zaplatí za každého deportovaného 500 RM a prestanú byť štátnymi občanmi Slovenskej republiky,“ „Verbálna nota vyslanectva Tretej ríše v Bratislave z 29.04.1942 slovenskému Ministerstvu zahraničia ohľadom zaplatenia 500,-RM,“ „Verbálna nota nemeckého veľvyslanca v Bratislave z 01.05.1942, v ktorej potvrdzujú, že deportovaní Židia sa na Slovensko nevrátia, ako aj nevyhnutnosť zaplatiť za každého deportovaného Žida 500,-RM,“ „M. Luther 02.05.1942 Nemeckému veľvyslanectvu v Bratislave, že nacistická vláda preberá garanciu, že deportovaní Židia sa nevrátia na Slovensko. V máji je možné deportovať ďalších 20.000 Židov,“ „List ministerstva vnútra v Bratislave Ministerstvu zahraničných vecí z 15.06.1942, v ktorom je potvrdená dohoda medzi nemeckou stranou a predsedom slovenskej vlády V. Tukom o zaplatení 500,- RM za každého deportovaného Žida,“ „List Ministerstva financií z 21.12.1943 Ministerstvu zahraničných vecí, v ktorom sa hovorí o zaplatení 200 miliónov korún ako nákladov spojených s vysťahovaním Židov,“ a ďalšie. NIŽŇANSKÝ. E.: Politika antisemitizmu a holokaustu na Slovensku v rokoch 1939-1945. Banská Bystrica : Múzeum SNP, 2016. s. 203-206.

²² Ministerstvo vnútra (skratka názvu MV)

²³ Medzi najhlavnejšie pracovné tábory a strediská Slovenského štátu okrem Sereďe, Novák a Vyhne patrili Poprad, Patrónka, Devínska Nová Ves, Žilina, Ilava, Nitra, Svätý Júr, Láb, Zohor, Kostolná, Degeš, Hiadef, Kralovany, Ivanka pri Dunaji, Marianky, Miroslavov, Veľký Kýr. MEŠTAN. P.: *Stála expozícia Múzea holokaustu - Sprievodca múzeom. Druhé upravené vydanie*. Bratislava : SNM - Múzeum židovskej kultúry. 2021. s. 60.

²⁴ Slovenské národné povstanie (skratka názvu SNP).

žijúcich na území Slovenského štátu prežilo približne 18 000.²⁵

Takéto zverstvá sa diali v krajine, v ktorej jej prezident vyhlasoval „že sa riadi kresťanskými zásadami a že je kresťanské to, čo sa robí so Židmi.“ Otvorený antisemitizmus bol zdôvodňovaný najväčšou kresťanskosťou. Prijatý antisemitizmus je zdôvodňovaný nacionalisticky, že je to spravodlivosť, ktorú nezavrhuje ani kresťanstvo, a nie ako pomsta Židom. Časť slovenského národa opantaného režimom Slovenského štátu si kompenzovala fyzickými útokmi, pomstou, pogromami²⁶ a nakoniec aj holokaustom nenávisť, predsudky voči Židom, v ktorých videli pôvod svojej biedy, zla. Za tento holokaust nie je zodpovedný národ, ale predstavitelia vládnej moci a politický vodcovia. Je šťastím, že existuje množstvo osôb, ktorí sa nestotožňovali s režimom Slovenského štátu a ohrozujúci svoj život a život svojich blízkych pomáhali Židom, za čo dostali aj vyznamenanie Spravodlivým medzi národmi.²⁷ Napr. blahoslavený prešovský gréckokatolícky biskup Pavol Peter GOJDIČ bol týmto vyznamenaním vyznamenaný v roku 2007 za svoje zásluhy pri záchrane niekoľkých stoviek Židov na Slovensku,²⁸ pričom ako jediný v roku 1939 si uvedomoval blížiacu sa tragédiu v súvislosti s vytvorením komisie na vytvorenie programu riešenia židovskej otázky. Kňazom rozposlal pastiersky list, v ktorom ich vystrihal pred rasizmom, nacionalizmom, šovinizmom, pred ideológiami, ktoré rozlišujú medzi ľuďmi - lebo pred Stvoriteľom je každý človek rovnaký. Predvídal, že takéto ideológie, ktoré už narobili zlo, narobia ešte veľa zla.²⁹

Svojou politikou sa Slovenský štát pod vedením Jozefa TISA približoval nacistickým a fašistickým režimom tohto obdobia, pričom má podstatný význam aj pre súčasných pravicových extrémistov označujúcich ho za jediné obdobie, v ktorom bolo Slovensko samostatné a nezávislé,³⁰ kde aj vzhľadom na uvedené je nepostačujúce, aby bol iba rozsudkom Najvyššieho súdu SR³¹ označený

²⁵ MEŠTAN. P.: *Stála expozícia Múzea holokaustu - Sprievodca múzeom. Druhé upravené vydanie*. Bratislava : SNM - Múzeum židovskej kultúry. 2021. s. 8-9, s. 13, s. 41, s. 67, s. 228.

²⁶ Je násilná akcia proti skupine obyvateľov vymedzenej rasovo, nábožensky, národnostne, prípadne inak vymedzenej, a obyčajne je spojená s prenasledovaním, rabovaním, vraždením. In: <http://www.mojsslovnik.sk/slovník-cudzích-slov/>. (13.02.2021).

²⁷ Je titulom udeľovaným ľuďom nežidovského pôvodu, ktorí v období holokaustu riskovali svoje životy a životy svojich blízkych pri nezištnej záchrane Židov. Ústav pamäti národa (skratka názvu ÚPN). In: <https://www.upn.gov.sk/data/files/SKL-SPRAVODLIVY-SK-151211-web.pdf>. (13.02.2021).

²⁸ ÚPN. In: <https://www.upn.gov.sk/data/files/SKL-SPRAVODLIVY-SK-151211-web.pdf>. (13.02.2021).

²⁹ MEŠTAN. P.: *Stála expozícia Múzea holokaustu - Sprievodca múzeom. Druhé upravené vydanie*. Bratislava : SNM - Múzeum židovskej kultúry. 2021. s. 213, s. 269, s. 290.

³⁰ MAREŠ, M. - VYBORNÝ, Š.: *Militantní demokracie ve střední Evropě*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultúry (CKD), 2013. s. 121.

³¹ Najvyšší súd Slovenskej republiky (skratka názvu NS SR) - „vrcholný

za totalitnú mašinériu vystavanú na politike rasovej nerovnosti a neznašanlivosti, potláčajúcej základné práva a slobody svojich občanov.³²

Hlinková garda

Bola vládny nariadením č. 220 z roku 1939³³ a zákonom č. 245 z roku 1939³⁴ vymedzená ako „polovojenský organizovaný sbor v rámci Hlinkovej slovenskej ľudovej strany (Strany slovenskej národnej jednoty)“. Bola jej priznaná kompetencia kontrolovať a zasahovať do verejného života.³⁵ Slúžiť v nej nemohli Židia, ale len občania slovenskej národnosti. Najvyšším veliteľom bol prezident republiky, ktorý menoval jej hlavného veliteľa. Financovanie bolo realizované priamo prostredníctvom štátneho rozpočtu.³⁶ Zákom č. 166 z roku 1940 bola HG vymedzená už ako „podľa vojenských zásad organizovaný zbor v rámci Hlinkovej slovenskej ľudovej strany (Strany národnej jednoty)“, so samostatnou právnou subjektivitou. Najvyšším veliteľom je predseda HSĽS, ktorý menoval hlavného veliteľa HG, pričom jej členovia už môžu nosiť a používať zbraň.³⁷

V HG sa jedná o osobitný zbor HSĽS používaný ako represívny orgán s MV voči vnútorným nepriateľom. Bola vybudovaná podľa vzoru nemeckých SA (Sturmabteilungen). Angažovala sa pri deportáciách Židov do vyhladzovacích táborov, pričom jej pohotovostné oddiely³⁸ sa v rokoch 1944-1945 zúčastňovali na masových popravách a vraždách domáceho obyvateľstva s nemeckými nacistami v obci Kľak, Nemecká, Kremnička a v iných obciach.³⁹ Vznikom HG sa jedná o snahu o obnovenie hnutia Rodobrana.⁴⁰ Stúpenci radikálneho krídla HSĽS programovo

a čiastočne aj personálne využili v roku 1938 Rodobranu,⁴¹ rodobranecú tradíciu pri budovaní novej polovojenskej fašizoidnej organizácie HG. Podľa charakteru svojej činnosti a cieľov sa HG stala voľným pokračovateľom militantnej profašistickej RD.⁴² Členovia RD pochodovali v čiernych uniformách (na ľavom vrecku so strieborným rovnoramenným dvojkrížom), zdravili sa zdvihnutou pravou, prevolávali na slávu Mussolinimu. V auguste v roku 1923 mala byť RD po prvý krát zakázaná, no mala fungovať v ilegite, kde definitívne bola v roku 1929 rozpustená.⁴³ Vodca RD prof. Vojtech TUKA, ale aj Alexander MACH boli dňa 05.10.1929 odsúdení za vlastizradu a špionáž. Za posledných šesť rokov pôsobenia RD rástol vplyv na slovenský politický a verejný život, osvojila si vojenskú organizovanosť a fašistické črty. Československá vládna politická reprezentácia ju považovala za ozbrojený nástroj ľudákov na presadenie svojej politickej priority, presadenia autonómie Slovenska.⁴⁴

Dekrétom prezidenta č. 16 došlo v roku 1945 cez ukladanie výšky trestu odňatia slobody pre zastávanie funkcie, alebo velenie v organizácii HG, k jej vymedzeniu ako fašistickej organizácie. Týmto dekrétom sa ukladal trest odňatia slobody aj za členstvo v RD.⁴⁵ Zákom č. 116 došlo v roku 1947 cez odňatie vojenskej hodnosti pre službu v organizácii HG, k jej vymedzeniu ako fašistickej organizácie.⁴⁶ Dekrétom prezidenta č. 5 došlo v roku

orgán všeobecného súdnictva SR zabezpečujúci rozhodovaním o opravných prostriedkoch jednotu vo výklade práva na súdoch nižších stupňov.“ In : <https://www.nsud.sk/> (12.02.2021).

³² Rozsudok NS SR, č. 8Sr/1/2014-91 zo dňa 01.06.2016. s. 24. In : <https://www.nsud.sk/data/att/42643.pdf>. (10.02.2021).

³³ § 4 vládne nariadenie č. 220 zo dňa 05.09.1939 o HG. Slovenský zákonník 1939. Bratislava : Knižtlačiareň Andreja, 1940. s. 487.

³⁴ § 16 zákon č. 245 zo dňa 28.09.1939 o HSĽS. Tamtiež. s. 527.

³⁵ „§ 5 Poslaním Hlinkovej gardy je : 1. vychovávať slovenskému národu na život a na smrť oddaných vlastencov, 2. vykonávať predvojenskú a povojenskú výchovu, v rámci organizačného a služobného poriadku, 3. sledovať verejný život v Slovenskom štáte, pozorovať, či zákony, nariadenia a opatrenia štátnych orgánov sú dodržiavané a v tomto smere podávať na príslušné miesta hlásenia a podnety, 4. spolupôsobiť s ostatnými zákonom určenými orgánmi pri obrane štátu a pri udržiavaní verejného poriadku a verejnej bezpečnosti, 5. plniť ďalšie úlohy, ktoré jej budú zverené zákonným predpisom“ vládne nariadenie č. 220 zo dňa 05.09.1939 o HG. Tamtiež. s. 487.

³⁶ § 1, § 3 ods. 1, § 5, § 6 ods. 1, ods. 2, § 10, § 12. Tamtiež. s. 487-488.

³⁷ § 1 ods. 1, § 2 písm. c, § 3, § 4 ods. 1 zákon č. 166 zo dňa 04.07.1940 o HG a HM. Slovenský zákonník 1940. Bratislava : Knižtlačiareň Andreja, 1941. s. 253-255.

³⁸ Pohotovostné oddiely Hlinkovej gardy (skratka názvu POHG).

³⁹ MEŠTAN, P.: Antisemitizmus v politickom vývoji Slovenska (1989-1999). Bratislava : SNM, 2000. s. 89.

⁴⁰ DRÁBIK, J.: Fašizmus. Bratislava : Vydavateľstvo Premédia, 2019. s. 409.

⁴¹ Rodobrana (skratka názvu RD)

⁴² ČAPLOVIČ, J.: Branné organizácie v Československu 1918 - 1939 (so zreteľom na Slovensko). Bratislava : Ministerstvo obrany SR, 2001. s. 94, s. 108.

⁴³ DRÁBIK, J.: Fašizmus. Bratislava : Vydavateľstvo Premédia, 2019. s. 408-409.

⁴⁴ ČAPLOVIČ, J.: Branné organizácie v Československu 1918 - 1939 (so zreteľom na Slovensko). Bratislava : Ministerstvo obrany SR, 2001. s. 94.

⁴⁵ „§ 2 Kdo v době zvýšeného ohrožení republiky (§18) byl členem organizací: Die Schutzstaffeln der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei (S.S.), nebo Freiwillige Schutzstaffeln (F.S.), nebo Rodobran, nebo Szabadcsapatok, nebo jiných zde nejmenovaných organizací podobné povahy, trestá se, nedopustil-li se činu přísněji trestného, za zločin těžkým žalářem od pěti do dvaceti let a za okolností zvláště přitěžujících těžkým žalářem od dvaceti let až na doživotí,“ „§ 3 ods. 2 Kdo v těžké době byl činovníkem nebo velitelem v organizacích Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP) nebo Sudetendeutsche Partei (SdP) nebo Vlajka, Hlinková nebo Svatoplukova garda, nebo v jiných fašistických organizacích podobné povahy, trestá se, nedopustil-li se činu přísněji trestného, za zločin těžkým žalářem od pěti do dvaceti let“ dekrét prezidenta republiky č. 16 zo dňa 19.06.1945 o potrestání nacistických zločinců, zrádců a jejich pomahačů a o mimořádných lidových soudech. Sbírka zákonů a nařízení ČSR r. 1945. Praha : Státní tiskárna, 1946. s. 25-26.

⁴⁶ „§ 2 ods. 1 písm. b) Vojenským osobám v záloze uvedeným v § 1, odst. 1, písm. a) se odejme podle dalších ustanovení tohoto zákona vojenská hodnost: byly-li dobrovolně na vedoucích místech Národní odborové ústředny zaměstnanecké, Ústředí veřejných zaměstnanců, Hlinkovy slovenské lidové strany, Svazu zemědělství a lesnictví, ledaže byly v těchto organizacích činy se souhlasem vedoucích činitelů domácího nebo zahraničního odboje, nebo byly-li dobrovolně členy Kuratoria pro výchovu mládeže, Svazu pro spolupráci s Němci, Českého svazu válečníků, Vlajky, Rodobran, České ligy proti bolševismu, Německo-české společnosti, Hlinkovy gardy, Německo-slovenské společnosti a jiných fašistických organizací podobné povahy“ zákon č. 116 z roku 1947 o úpravě některých právních poměrů důstojníku,

1945 cez neplatnosť niektorých majetko-právnych vzťahov v čase neslobody, k označeniu členov RD a členov HG s jej údernými oddielmi POHG, za štátne nespôsobilých.⁴⁷ Aj zákonom č. 34 došlo v roku 1946 cez vymedzenie pojmu československého partizána k označeniu členov RD a členov HG s jej údernými oddielmi POHG, za štátne nespôsobilých.⁴⁸

Súčasný MV SR sa smerom k HG v publikácii z roku 2016 a z roku 2013⁴⁹ vyjadruje, že sa po vzniku prvej slovenskej republiky v roku 1939 aktívne podieľala na perzekúciách demokraticky zmýšľajúcich Slovákov, Židov, Rómov, Čechov, ako aj na deportáciách židovského obyvateľstva. Mala plniť niektoré úlohy politickej polície, ako súčasť vojenského aparátu, pričom akýkoľvek nesúhlas s režimom tvrdo potláčala. POHG vykonávali spoločne s nemeckými jednotkami vraždenie a popravy civilného obyvateľstva, ako aj spolupracovali na deportáciách Židov do koncentračných táborov.⁵⁰ Obdobne sa v roku 2019 smerom k HG vyjadruje Úrad priemyselného vlast-

níctva SR⁵¹ vo svojich viacerých rozhodnutiach,⁵² ktoré sú výsledkom niekoľkých správnych konaní, v ktorých sa politická strana Kotleba - Ľudová strana Naše Slovensko⁵³ neúspešne snažila o zaregistrovanie ochrannej známky, ktorej súčasťou bol dvojité, rovnoramenný dvojkríž.⁵⁴

Hlinková mládež

Bola samostatným zborom pomenovaným po Dr. Andrejovi Hlinkovi.⁵⁵ Najvyšším veliteľom bol predseda strany, ktorý menoval jej hlavného veliteľa. Členmi mohli byť štátni občania slovenskej národnosti, financovanie bolo zabezpečené prostredníctvom štátneho rozpočtu.⁵⁶ Vládnym nariadením č. 220 z roku 1939 bola HM vymedzená ako príprava na službu v HG,⁵⁷ a v zákone č. 166 z roku 1940 je už vymedzená ako podľa vojenských zásad organizovaný zbor strany, kde jej členovia mohli nosiť

rotmistrů a poddůstojníku aspirantů v záloze. In: <https://www.slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1947/116/>. (23.01.2021).

⁴⁷ „§ 4. Za osoby státně nespolehlivé jest považovati: a) osoby národnosti německé nebo maďarské, b) osoby, které vyvíjely činnost, směřující proti státní svrchovanosti, samostatnosti, celistvosti, demokraticko-republikánské státní formě, bezpečnosti a obraně československé republiky, které k takové činnosti podněcovaly nebo jiné osoby svesti hleděly a záměrně podporovaly jakýmkoliv způsobem německé a maďarské okupanty. Za takové osoby jest na příklad považovati členy Vlajky, Rodobrany, Úderných oddílů Hlinkovy gardy, vedoucí funkcionáře Spolku pro spolupráci s Němci, České ligy proti bolševismu, Kuratoria pro výchovu české mládeže, Hlinkovy slovenské ľudové strany, Hlinkovy gardy, Hlinkovy mládeže, Národní odborové ústředny zaměstnanecké, Svazu zemědělství a lesnictví, Německo-slovenské společnosti a jiných fašistických organizací podobné povahy“ dekrét prezidenta republiky č. 5 zo dňa 19.05.1945 o neplatnosti některých majetkově-právních jednání z doby nesvobody a o národní správě majetkových hodnot Němců, Maďarů, zrádce a kolaborantu a některých organizací a ústavu. Sbírka zákonů a nařízení ČSR r. 1945. Praha : Státní tiskárna, 1946. s. 7.

⁴⁸ „§ 2 ods. 1 Za státně spolehlivé se nepovažují zejména osoby, které kolektivně nebo individuálně vyvíjely činnost směřující proti státní svrchovanosti, samostatnosti, celistvosti nebo demokraticko-republikánské státní formě, bezpečnosti a obraně československé republiky, které k takové činnosti podněcovaly nebo jiné hleděly svesti nebo záměrně podporovaly jakýmkoli způsobem německé nebo maďarské okupanty, na příklad členové Vlajky, Rodobrany, Úderných oddílů Hlinkovy gardy, vedoucí funkcionáře Spolku pro spolupráci s Němci, České ligy proti bolševismu, Kuratoria pro výchovu české mládeže, Hlinkovy slovenské ľudové strany, Hlinkovy gardy, Hlinkovy mládeže, Národní odborové ústředny zaměstnanecké, Svazu zemědělství a lesnictví, Německo-slovenské společnosti a jiných fašistických organizací podobné povahy, pokud nebyly do těchto organizací nebo útvarů vyslány činiteli domácího nebo zahraničního odboje“ zákon č. 34 z roku 1946, kterým sa vymedzuje pojem československého partizána. In: <https://www.slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1946/34/>. (23.01.2021).

⁴⁹ Symbolika využívaná extrémistickými a radikálnymi skupinami, vydaná v roku 2016 MV SR v rámci projektu EMICVEC, v rámci programu Európskej komisie „Predchádzanie a boj proti trestnej činnosti,“ ako aj Symbolika extrémistických skupín, vydaná v roku 2013 MV SR.

⁵⁰ MINISTERSTVO VNÚTRA SR.: Symbolika využívaná extrémistickými a radikálnymi skupinami. Bratislava : MV SR, 2016. s. 69-70.

⁵¹ ÚRAD PRIEMYSELNÉHO VLASTNÍCTVA (skratka názvu ÚPV SR) - „ústředný orgán státní správy pro oblast' priemyselného vlastníctva. Vykonáva štátnu správu v oblasti ochrany vynálezov, úžitkových vzorov, topografií polovodičových výrobkov, dizajnov, ochranných známok, označení pôvodu výrobkov a zemepisných označení“ a ďalšie. In: <https://www.ind-prop.gov.sk/?posobnost-a-kompetencie>. (10.02.2021).

⁵² Rozhodnutie č. POZ 2643-2016/II-54-2019. Banská Bystrica : ÚPV SR, 2019. s. I, s. 6-9.

Rozhodnutie č. POZ 2644-2016/II-50-2019. Banská Bystrica : ÚPV SR, 2019. s. I, s. 6-9.

Rozhodnutie č. POZ 2645-2016/II-51-2019. Banská Bystrica : ÚPV SR, 2019. s. I, s. 6-9.

Rozhodnutie č. POZ 2646-2016/II-55-2019. Banská Bystrica : ÚPV SR, 2019. s. I, s. 6-8.

⁵³ Kotlebovci - Ľudová strana Naše Slovensko (skratka názvu ĽSNS), je registrovaná politická strana, 14 poslanci v NR SR a 2 v EP. In: <https://www.europarl.europa.eu/about-parliament/sk> (11.02.2021), In: <https://www.nrsr.sk/web/default.aspx?SectionId=60> (11.02.2021). V zahraničí je ĽSNS označovaná za neonacistickú, alebo extrémnu krajnú pravicu, ktorá má blízko k neonacistom. In: <https://www.politico.eu/article/slovakia-fico-asylum-migrants-elections-nazi-nationalists/>. (11.02.2021). Sídlo strany je na Nový Svet 5667/63, 97401 Banská Bystrica, IČO : 36127175, dátum registrácie strany je dňom 20.10.2000, číslo registrácie 203/2-2000/04211, kde do dňa 18.05.2009 je strana registrovaná ako Strana priateľov vína, do dňa 22.02.2010 ako Ľudová strana sociálnej solidarity, do dňa 09.11.2015 ako Ľudová strana Naše Slovensko, do dňa 12.11.2019 Kotleba - Ľudová strana Naše Slovensko, od dňa 12.11.2019 ako Kotlebovci-Ľudová strana Naše Slovensko, štatutárny orgán Ing. Mgr. Marian KOTLEBA predseda, ktorý vystupuje v mene ĽSNS. Nové stanovky strany boli vydané ku dňu 18.05.2009, 14.09.2009, 22.02.2010, 12.11.2019 a boli zmenené dňom 08.02.2011, 30.05.2013, 02.10.2015, 08.09.2016, 15.01.2018, 28.07.2020, naposledy dňom 19.01.2021. In: <http://ives.minv.sk/rez/registre/pages/detail.aspx?id=153101>. (11.02.2021).

⁵⁴ ĽSNS sa snažilo v štyroch modifikáciách o registráciu ochrannej známky obsahujúcej dvojkríž s dvoma rovnako dlhými rovnoramennými ramenami používaného vo svojej symbolike HG, kde ÚPV SR zamietol túto registráciu a nelichotivo sa vyjadruje aj k samotnej HG.

⁵⁵ MILLA. M.: Hlinková mládež 1938-1945. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2008. s. 47-48.

⁵⁶ § 13, § 14 ods. 1, § 17, § 21 ods. 1 zákona č. 166 zo dňa 04.07.1940 o HG a HM. Slovenský zákonník 1940. Bratislava : Kníhtlačiareň Andreja, 1941. s. 254-255.

⁵⁷ § 3 ods. 1 vládneho nariadenia č. 220 zo dňa 05.09.1939 o HG. Slovenský zákonník 1939. Bratislava : Kníhtlačiareň Andreja, 1940. s. 487.

rovnošatu.⁵⁸ Poslaním HM bolo vychovávať oddaných vlastencov, výkon brannej výchovy a spolupôsobenie pri predvojenskom výcviku, ako aj mala byť nápomocná pri udržiavaní verejného poriadku a verejnej bezpečnosti.⁵⁹ Zákom č. 166 z roku 1940 došlo k zakázaniu vytvárania inej mládežníckej organizácie, spolku, než na aký cieľ bola vytvorená HM.⁶⁰

HM bola personálne prepojená so Slovenskou pracovnou službou.⁶¹ Jej hlavným veliteľom bol hlavný veliteľ HM Alojz MACEK.⁶² SPS bola zriadená v roku 1942 zákonom č. 36 ako čestná služba pre slovenský štát. Jej úlohou bola výchova mládeže v duchu Hlinkových národných a sociálnych zásad v národnom sebedomí, v spolupatričnosti a opravdivom chápaní práce. V jej službách nemohli slúžiť Židia a židovskí miešanci sa nemohli stať jej predstaviteľmi.⁶³ V SPS sa jednalo o polovojenskú mládežnícku organizáciu v kompetencii MV, organizovanú podľa vzoru nacistickej Reichsarbeitsdienst.⁶⁴

V súčasnosti je HM rozsudkom NS SR označená za militantnú organizáciu postavenú na hodnotách nerovnosti a neznášanlivosti.⁶⁵

Záver

Len dôkladným poznaním a skúmaním dejín je možné jasne vymedziť a definovať režim Slovenského štátu 1939-1945 a jemu prislúhajúcej organizácii HG a HM. Z pohľadu histórie je možné považovať tento režim za totalitný, nedemokratický, nemorálnu mašinériu, založenú na politike rasovej nerovnosti a neznášanlivosti, hrubým a nevyberaným spôsobom potláčajúcu základné práva a slobody svojich občanov a ústavné zriadenie, kde

na presadzovanie svojich záujmov a ideí používal HG a HM. Vzhľadom na dobu, ktorú prežívame, je potrebné, aby sa spoločnosť jasne vyhradila voči tomuto režimu a organizáciám, aby nedochádzalo k nadväzovaniu rôznych politických subjektov, hnutí a zoskupení na ich škodlivú ideológiu a symboliku.

Jedným z možných riešení by bolo prijatie obdobného zákona, tak ako v roku 1996 došlo k odsúdeniu režimu bývalého Československa zákonom č. 125 o nemorálnosti a protiprávnosti komunistického režimu,⁶⁶ čiže, aby bol režim Slovenského štátu 1939-1945 v zákone jasne vymedzený a definovaný ako totalitný, nedemokratický, nemorálny režim založený na politike rasovej nerovnosti a neznášanlivosti, hrubým a nevyberaným spôsobom potláčajúci základné práva a slobody svojich občanov a ústavné zriadenie. To isté platí aj smerom k organizácii HG a HM. Ak dôjde k takémuto vymedzeniu a definovaniu, tak sa uľahčí nielen dokazovanie pre OČTK, ale hlavne nebude môcť žiadny politický subjekt, hnutie, skupina, zoskupenie, nadväzovať na jeho odkaz a šíriť túto škodlivú ideológiu a symboliku.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

ČAPLOVIČ. J.: *Branné organizácie v Československu 1918 - 1939 (so zreteľom na Slovensko)*. Bratislava : Ministerstvo obrany SR, 2001. s. 94, s. 108. ISBN : 80-88842-51-4.

DRÁBIK. J.: *Fašizmus*. Bratislava : Vydavateľstvo Premédia, 2019. s. 408-409. ISBN : 978-80-8159-781-7.

KORČEK. J.: *Vojensky organizované pracovné formácie v pôsobnosti Ministerstva národnej obrany a Ministerstva vnútra Slovenskej republiky 1942-1945*. In: *Pracovné jednotky a útvary slovenskej armády 1939-1945*. VI. robotný prápor. Zborník materiálov z medzinárodného seminára Bratislava 22.-23 november 1995. Bratislava 1996. s. 160.

⁵⁸ § 1 ods. 1, § 23 zákona č. 166 zo dňa 04.07.1940 o HG a HM. Slovenský zákonník 1940. Bratislava : Knih tlačiareň Andreja, 1941. s. 253.

⁵⁹ „§ 12 Poslaním Hlinkovej mládeže je: a) vychovávať slovenskému štátu a národu oddaných vlastencov v duchu kresťanských zásad, b) vykonávať brannú výchovu a spolupôsobiť pri predvojenskom výcviku a výcviku pre pomocnú službu na obranu štátu podľa platných predpisov, c) byť nápomocnou právnyymi predpismi na to určeným orgánom pri udržiavaní verejného poriadku a verejnej bezpečnosti spôsobom, ktorý určí minister vnútra, pričom jej členovia požívajú rovnakú ochranu ako úradné orgány (zák. čl. XL/1914), d) pestovať telesnú výchovu, šport, zdatnosť a ducha kamaráta, e) plniť ďalšie úlohy, ktoré jej sveria osobitné právne predpisy“ zákon č. 166 zo dňa 04.07.1940 o HG a HM. Tamtiež. s. 254.

⁶⁰ § 25 zákon č. 166 zo dňa 04.07.1940 o HG a HM. Tamtiež. s. 255.

⁶¹ Slovenská pracovná služba (skratka názvu SPS).

⁶² KORČEK. J.: *Vojensky organizované pracovné formácie v pôsobnosti Ministerstva národnej obrany a Ministerstva vnútra Slovenskej republiky 1942-1945*. In: *Pracovné jednotky a útvary slovenskej armády 1939-1945*. VI. robotný prápor. Zborník materiálov z medzinárodného seminára Bratislava 22.-23 november 1995. Bratislava 1996. s. 160.

⁶³ § 1 ods. 1, ods. 2, § 5 os. 1 písm. a, ods. 3 zákon č. 36 zo dňa 12.03.1942 o SPS. Slovenský zákonník 1942. Bratislava : Knih tlačiareň Andreja, 1943. s. 363.

⁶⁴ SOKOLOVIČ. P.: *Život v Slovenskej republike - Slovenská republika 1939-1945 očami mladých historikov IX*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2010. s. 160.

⁶⁵ Rozsudok NS SR, č. 8Sr/1/2014-91 zo dňa 01.06.2016. s. 24. In: <https://www.nsud.sk/data/att/42643.pdf>. (10.02.2021).

⁶⁶ „§ 1 ods. 1 Režim založený na komunistickej ideológii, ktorý rozhoďoval o riadení štátu a osudoch občanov v bývalom Československu od 25. februára 1948 do 17. novembra 1989, bol nemorálny, protiprávny, odsúdeniahodný a smeroval k potlačeniu základných práv a slobôd, ods. 2 Komunistická strana Československa a jej odnož Komunistická strana Slovenska boli zločinnými a odsúdeniahodnými organizáciami, ktorých činnosť smerovala k potlačaniu ľudských práv a slobôd a demokratického systému. Komunistická strana Československa a Komunistická strana Slovenska sú zodpovedné za spôsob vlády v našej krajine v rokoch 1948 až 1989, a to najmä za cieľavedomé ničenie tradičných hodnôt európskej civilizácie, národných a náboženských práv, za úmyselné porušovanie ľudských práv a slobôd, za justičné zločiny vykonané v politických procesoch, za teror vykonávaný proti nositeľom iných názorov, než aké zodpovedali učeniu marxizmu-leninizmu, za devastáciu hospodárstva, za zničenie tradičných princípov vlastníckeho práva, za zneužívanie výchovy, vzdelávania, vedy a kultúry na politické a ideologické účely, ako aj za bezohľadné ničenie historických pamiatok, prírody a životného prostredia“ zákon NR SR č. 125/1996 Z. z. o nemorálnosti a protiprávnosti komunistického režimu (novelizovaný zákonom NR SR č. 338/2020 Z. z.). In: <https://www.slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1996/125/>. (23.01.2021).

MAREŠ, M. - VYBORNÝ, Š.: *Militantní demokracie ve střední Evropě*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CKD), 2013. s. 121.

MEŠTAN. P.: *Antisemitizmus v politickom vývoji Slovenska (1989-1999)*. Bratislava : SNM Múzeum židovskej kultúry, 2000. s. 8-9, s. 13, s. 38-41, s. 60, s. 66-67, s. 89, s. 213, s. 228, s. 269, s. 290. ISBN : 80-8060-040-6.

MILLA. M.: *Hlinková mládež 1938-1945*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2008. s. 47-48. ISBN : 978-80-89335-04-6.

MINISTERSTVO VNÚTRA SR.: *Symbolika extrémistických skupín*. Bratislava : MV SR 2013. s. 40.

MINISTERSTVO VNÚTRA SR.: *Symbolika využívaná extrémistickými a radikálnymi skupinami*. Bratislava : MV SR 2016. s. 69-70.

NIŽŇANSKÝ. E.: *Politika antisemitizmu a holokaustu na Slovensku v rokoch 1939-1945*. Banská Bystrica: Múzeum SNP, 2016. s. 203-206. ISBN : 978-80-89514-40-3.

SOKOLOVIČ. P.: *Život v Slovenskej republike - Slovenská republika 1939-1945 očami mladých historikov IX*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2010. s. 160. ISBN : 978-80-89335-37-4.

SLOVENSKÝ ZÁKONNÍK 1939. Bratislava : Kníhtlačiareň Andreja, 1940. s. 1, s. 375, s. 487-488, s. 525, s. 527.

SLOVENSKÝ ZÁKONNÍK 1940. Bratislava : Kníhtlačiareň Andreja, 1941. s. 253-255, s. 363.

SLOVENSKÝ ZÁKONNÍK 1941. Bratislava : Kníhtlačiareň Andreja, 1942. s. 365.

SLOVENSKÝ ZÁKONNÍK 1942. Bratislava : Kníhtlačiareň Andreja, 1943. s. 363.

SBÍRKA ZÁKONŮ A NAŘÍZENÍ ČSR 1945. Praha : Státní tiskárna, 1946. s. 7, s. 25-26.

TRESTNÉ PRÁVO 2021 po novelách k 1.1.2021. Bratislava : PORADCA, s.r.o, 2021. s. 101, s. 113. ISBN : 978-80-8162-192-5.

ROZHODNUTIE č. POZ 2643-2016/II-54-2019. Banská Bystrica : ÚPV SR, 2019 (14.06.2019). s. 1, s. 6-9.

ROZHODNUTIE č. POZ 2644-2016/II-50-2019. Banská Bystrica : ÚPV SR, 2019 (14.06.2019). s. 1, s. 6-9.

ROZHODNUTIE č. POZ 2645-2016/II-51-2019. Banská Bystrica : ÚPV SR, 2019 (14.06.2019). s. 1, s. 6-9.

ROZHODNUTIE č. POZ 2646-2016/II-55-2019. Banská Bystrica : ÚPV SR, 2019 (14.06.2019). s. 1, s. 6-9.

Internetové zdroje:

<https://www.nsud.sk/data/att/42643.pdf>. (10.02.2021).

<https://www.indprop.gov.sk/?posobnost-a-kompetencie>. (10.02.2021).

<https://www.slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1946/34/>. (23.01.2021).

<https://www.slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1947/116/>. (23.01.2021).

In: <https://www.slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1996/125/>. (23.01.2021).

<https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2009-40>. (12.02.2021).

<https://www.europarl.europa.eu/about-parliament/sk> (11.02.2021)

<https://www.nrsr.sk/web/default.aspx?SectionId=60> (11.02.2021).

<http://ives.minv.sk/rez/registre/pages/detailps.aspx?id=153101>. (11.02.2021).

<https://www.upn.gov.sk/data/files/SKL-SPRAVODLIVY-SK-151211-web.pdf>. (13.02.2021).

<https://www.nsud.sk/> (12.02.2021).

<http://www.mojoslovník.sk/slovník-cudzich-slov/>. (13.02.2021).

<https://www.politico.eu/article/slovakia-fico-asylum-migrants-elections-nazi-nationalists/>. (11.02.2021).

RECENZIE / REVIEWS

VANKOVÁ, K.: *Mediácia v civilnom práve v službách človeka*. Nitra : OZ „SPONKA“ Sociálno-poradenská činnosť s orientáciou na sociálne-znevýhodnené obyvateľstvo, 2018. s. 97. ISBN 978-80-570-0227-7

RÓBERT TOPORCER

Citovaná monografia upriamuje pozornosť v teoretickej časti na to, ako sa vyvíjalo mediálne vyjednávanie sporiacich strán z historického pohľadu až po súčasnosť. Aké má mediácia v civilnom a tiež trestnom práve legislatívne zastrešenie v svetovom a národnom kontexte. Venuje sa oblastiam ako je osobnosť a činnosť mediátora v civilnom práve pri samotnom výkone v praxi. V empirickej časti publikácie poukazuje potrebu mediátora v civilnom práve pri riešení rôznych konfliktných situácií, sporov, do ktorých sa môže v súčasnosti dostať azda každý človek.

Predpokladom úspechu tejto publikácie u čitateľov je, že autorka má aktuálne, hlboké a systémové znalosti tejto problematiky. Autorka recenzovanej publikácie mediátorka PhDr. Katarína Vanková, Ph.D., ktorá pôsobí tiež ako predseda legislatívnej komisie a pedagóg na Fakulte sociálnych vied a zdravotníctva, Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, sa v rámci tejto publikácie zamerala na inštitút alternatívneho riešenia sporov, okrajovo v trestnej, avšak predovšetkým v netrestnej oblasti – mediácie v Slovenskej republike a je určená predovšetkým pre študentov odborov, ako napr. sociálna práca, aplikovaná sociálna práca, pedagogika, sociológia, maďarsko – slovenský bilingválny mediátor, právne, filozofické a iné, a samozrejme v neposlednom rade aj pre širokú verejnosť, ktorá sa touto problematikou zaoberá. Práca uspokojí ako čitateľov hľadajúcich odpovede na teoretické východiská tohto inštitútu vrátane zaradenia mediácie do ostatných alternatívnych postupov upravených v právnom poriadku Slovenskej republiky, z pohľadu teoreticko-sociologického, taktiež odpovie na otázky legislatívne praktické.

Monografia pozostáva z úvodu 7 kapitol a záveru, kde každá kapitola je osobitnou časťou, avšak v kontexte tvoria jeden ucelený a aj bežnému čitateľovi ľahko pochopiteľný celok.

Prvá kapitola „Fenomén mediácia v aplikačných oblastiach“ rozoberá mediáciu z historického pohľadu, následne jej uplatnenie v trestnom aj civilnom práve, ale aj mediáciu ako službu pre človeka v materiálnej núdzi.

Uvádza, že historici predpokladajú, že mimosúdne riešenie sporov, konfliktov takmer totožné s dnešnou mediáciou, sa využívalo v komerčných sporoch už u Feníčanov v Babylónskej ríši. Aj rímske právo poznalo mediáciu od éry Justiniána a nazývalo ho internuncius, medium, intercessor, philanthropus, interpolator, conciliator, interlocutor, interpres a nakoniec mediator. Tiež nezbudne spomenúť oblasti ako staroveké Grécko alebo Čínu, kde z ranného obdobia sú to Konfuciánove spisy, ktoré obsahujú návody na riešenie konfliktných situácií, ktoré sú takmer v nezmenenej forme ako hlavný komponent aplikované v čínskom súdnom systéme dodnes. Následne sa autorka venuje vývoju mediácie v krajinách Európy a samozrejme na Slovensku, kde bola mediácia až do roku 2000 bez predchádzajúcich veľkých skúseností a praxe. Po pilotných projektoch bol však v roku 2002 doplnený občiansky súdny poriadok o možnosť mimosúdneho riešenia sporov. V ďalšom bode tejto kapitoly sa už autorka venuje mediácii v trestnom práve a prechádza tak od všeobecného ku konkrétnemu. Podľa jej názoru „trestná spravodlivosť už nie je iba reakciou štátu ako zvrchovanej moci na páchanie trestnej činnosti v podobe uznania viny páchatel'a a uloženia trestu. Trestný čin definovaný ako ujma spôsobená štátu je čoraz viac chápaný ako ujma spôsobená jednotlivcovi. Spáchaním trestného činu dochádza síce k porušeniu práva, ale obnovujúca – restoratívna justícia poukazuje predovšetkým na narušenie vzťahov v spoločnosti.“ Úlohou mediátora v trestnom práve je, umožniť nadviazanie kontaktu, dialógu, konštruktívneho dialógu na dosiahnutie dohody medzi obeťou a páchatel'om, a v neposlednom rade má byť jeho služba určitým prínosom pre spoločnosť. Možnosti a limity páchatel'a je dobré poznať a rešpektovať ich a tým dosiahnuť zmenu jeho hodnotového rebríčka, čo je veľmi náročné, a preto túto prácu môže vykonávať iba kvalifikovaný odborník.

Dnešná moderná spoločnosť v SR je v rámci restoratívnej justície len v začiatkoch, avšak inštitúty ako, zmier v trestnom konaní, prípadne zavedenie do praxe probačných a mediálnych úradníkov sú neklamným dôkazom o jej začiatkoch aj u nás. Analogicky po

tejto časti publikácie, ktorá sa venuje mediácii v trestných veciach nasleduje mediácia v civilnom práve, kde sa už autorka venuje mediácii ako mimosúdnej činnosti. Súd podľa jej názoru by mal byť nie prvým, ale až tým posledným stupňom, ktorý smeruje k tomu, aby sa spravodlivosť naplnila, a mal by byť voľbou len vtedy, keď už všetky ostatné možnosti vyčerpali. Naš právny systém by mal poskytovať možnosť čo najširšieho výberu alternatív riešenia konfliktu. Tieto by si mal človek vybrať nie preto, že nedôveruje súdnictvu, ale naopak preto, že ak všetky tieto alternatívy zlyhali, ešte vždy sa môže obrátiť na nestranný a nezávislý súd, na ktorom môže dosiahnuť zákonné avšak autoritatívne rozhodnutie svojej veci. Výhody mediácie v civilnom práve sú: redukcia prekážok v komunikácii medzi účastníkmi sporu, tvorba príležitosti na hľadanie a preskúmanie možnosti riešenia, reflektuje a dotýka sa potrieb všetkých zúčastnených v spore, poskytovanie modelu pre riešenie obdobných konfliktov do budúcnosti. Posledný bod tejto kapitoly hovorí o mediácii v civilnom práve - ako službe pre človeka v materiálnej núdzi. Tu autorka poukazuje to, že súčasnej dobe počet insolventných klientov stále narastá a možnosti dovolania sa ich spravodlivosti sú mizivé. Aj preto Ministerstvo spravodlivosti Slovenskej republiky zriadilo v roku 2006 *Centrum právnej pomoci*, na základe zákona č. 327/2005 Z. z. o poskytovaní právnej pomoci pre ľudí, ktorí sú v materiálnej núdzi a nemajú finančné prostriedky na zaplatenie si právneho výkonu právnikovi, mediátorovi, atď. Mediátor v civilnom práve ak je zamestnaný v Centre právnej pomoci podlieha pod Ministerstvo spravodlivosti SR a jeho výkon je hradený štátom.

Legislatívnemu zastrešieniu mediácie v civilnom práve sa venuje druhá kapitola, ktorá opisuje mediáciu a jej základnú činnosť a následne sa venuje všetkým dôležitým predpisom a normám, na základe ktorých bola mediácia zakomponovaná do nášho právneho poriadku, počnúc Odporúčaním Rady Európy, Európskej komisie – Smernica Európskeho parlamentu a Rady 2008/52 z mája 2008 o určitých aspektoch mediácie v občianskych a obchodných veciach, až po samotný Zákon o mediácii v civilných a obchodných veciach č. 420/2004 Z.z. o mediácii, ktorý nadobudol platnosť 1.9.2004. Po prijatí zákona sa očakávalo zníženie náporu na súdy v dôsledku riešenia sporov prostredníctvom mediácie pred začatím konania na súde alebo počas neho.

Mediácie v oblasti trestného práva upravuje zákon č. 550/2006 Z.z., o probačných a mediačných úradníkoch v znení neskorších predpisov, ktorý ustanovuje výkon probácie a mediácie vo veciach, ktoré sa prejednávajú v trestnom konaní, súťažného práva či v oblasti verejného práva (správneho či daňového konania).

Tretia kapitola s názvom „*Mediátor v civilnom práve*“ sa už zameriava na osobu mediátora, ako podstatný sub-

jekt procesu alternatívneho riešenia sporov - mediácie. Autorka v nej rozoberá dôkladne podmienky a predpoklady záujemcov o povolanie mediátora, ktoré sú dané príslušnými právnymi predpismi. Prejde od podmienok ako sú: bezúhonnosť, úplne vysokoškolské vzdelanie II. stupňa, následný výcvik, kde uchádzač nadobudne teoretické vedomosti týkajúce sa práva, psychológie, sociálnych disciplín, až po skúšku potrebnú pre zápis do registra mediátorov MS SR. „*Len osoba, ktorá ma stabilnú, vyváženú osobnosť a dobre zvládanie vlastnej emocionalitu je vhodná na výkon práce mediátora v civilnom práve.*“ Samozrejme tu autorka poukazuje na činnosť mediátora v civilnom práve, kde ozrejmi čitateľom, ktoré typy konfliktov alebo sporov je možné riešiť mediáciou v zmysle ustanovenia zákona o mediácii. Z právneho hľadiska je možné riešiť mediáciou otázky, ktoré majú sporový charakter, a to občiansko-právne spory v zmysle zákona č. 40/1964 Zb. OZ, rodinno-právne spory podľa zákona č. 36/2005 Z, pracovno-právne spory právne vzťahy upravené Zákonníkom práce, Obchodno-závazkové spory vzťahy týkajúce sa §261 Obchodného zákonníka, spotrebiteľské spory podľa zákona 390/2015.

Kapitola „*Človek ako klient v mediačnom procese v občiansko-právnych sporoch*“ rozoberie konkrétne možné situácie a osoby, ktoré sú a môžu byť mediačným konaním dotknuté. Či už pôjde o susedov v susedských sporoch alebo manželoch pri vyporiadaní ich bezpodielového spoluvlastníctva po rozvoze ich manželstva, a pod. Následne, v ďalších kapitolách, sa už autorka venuje výskumu, kde hlavným cieľom výskumu bolo zmapovať výskyt najčastejšie riešených občiansko-právnych sporov v mediačných konaniach z pohľadu mediátorov evidovaných v registri Ministerstva spravodlivosti Slovenskej republiky. Z uvedeného výskumu napríklad vyplynulo, že najčastejšie sa respondenti stretávajú na mediačných sedeniach s majetkovým sporom, druhý najčastejší spor s ktorým sa mediátor stretávajú je susedský spor. Na základe tohto výskumu autorka konštatuje, že dospela k záveru, že k vyriešeniu sporu sa dá už na prvom mediačnom stretnutí. Na základe vyhodnotenia výsledkov získaných v dotazníku ďalej zistila, že v priemere sú potrebné tri mediačné stretnutia, ktorými by sa spor úspešne vyriešil. Taktiež z neho vyplýva, že mediácia je rýchlejšia a podstatne lacnejšia ako súdne konanie.

Predkladaná publikácia svojím rozsahom predstavuje komplexný pohľad na mediáciu z legislatívnej oblasti a jej možnosti v právnom systéme SR. Autorka v monografii prešla od teoretickej k empirickej časti, kde rozsiahlym výskumom poukázala na možné uplatnenie inštitútu mediácie v praxi a samozrejme nezabudla týmto výskumom potvrdiť základné výhody mediácie oproti súdnemu konaniu, ktorými sú rýchlosť a efektívnosť.

V súhrne môžeme konštatovať, že monografia si určite nájde praktické uplatnenie u čitateľov, či už študentov, alebo odbornej a laickej verejnosti, ktorým priblíži tento inštitút. Dúfame, že vysvetlí odbornej verejnosti, prečo je mediácia jednou atraktívnou, modernou metódou riešenia medziludských konfliktov a pomôže ju spropagovať, s cieľom posilniť túto metódu pri prípadnej novelizácii príslušných právnych noriem, a tak dostať ju na takú úroveň, ktorá jej právom patrí.

HARARI, Y.N.: *Sapiens. Stručná história ľudstva*. Bratislava : AKTUELL, 2018. 424 s. ISBN 978-80-89873-06-7.

JOZEF POLAČKO

Izraelský profesor histórie Yuval Noach Harari je autorom celého spektra historických diel, z ktorých je ale jednoznačne najznámejšou a najslávnejšou práve jeho kniha o histórii ľudstva. Jeho prístup býva označovaný aj ako makrohistorický, pretože pojednáva o veľkých historických obdobiach, akými sú pravek, starovek, či moderné dejiny a hľadá vzájomné súvislosti v procesoch odohrávajúcich sa v spomínaných epochách. Celá kniha je napísaná pôsobivým spôsobom a predstavuje nenáročné, ale pritom pútavé čítanie. Autor dokázal objaviť viaceré pozoruhodné prepojenia medzi zmenami na jednotlivých evolučných stupňoch človeka ako živočíšneho druhu a vhodne ich ilustrovať príkladmi zo života. Zaoberá sa napríklad otázkou ekologických katastrof, ktoré človek spôsoboval už v ranom období svojej existencie. Najmä vyhynutím druhov zvierat. Rieši tiež podobnú otázku ako autori teórie spoločenskej zmluvy, ktorí sa zamýšľali nad tým, či bol život pred vznikom štátu šťastným, alebo nešťastným obdobím. Podľa jeho chápania ľudstvo zaplatilo za civilizačný pokrok vždy vysokú daň práve v podobe zhoršenia kategórie osobného šťastia. Napríklad prechodom od lovu a zberu k poľnohospodárstvu. Vysoký význam prisudzuje najmä abstraktnému mysleniu, ktoré stotožňuje s kolektívnou predstavivosťou. To zároveň predstavuje jeden z pomerne kontroverzných bodov jeho teórie, keď sa akoby nepriamo vracia k historickému sporu nominalizmu a realizmu, v ktorom zastáva veľmi radikálnu pozíciu v neprospech objektívnej existencie určitých pojmov, ktoré ale pritom sám stotožňuje s abstraktným myslením ako veľkým výdobytkom človeka. Boh je pre Harariho kolektívna predstava, podobne ako aj ľudské práva vychádzajúce z humanistickej viery v hodnotu jednotlivca. Nerozlišuje pritom medzi abstrakciou a fikciou a zastáva z filozofického hľadiska krajne relativistické stanovisko. Zároveň však definuje etickú argumentáciu odosobnenú od náboženských predstáv tým spôsobom, že ju popisuje iba ako inú formu rovnako fiktívneho argumentu. V prípade kresťanstva vychádza z teologického hľadiska z veľmi nepresných predstáv formovaných zrejme primárne interpretačnými zdrojmi nachádzajúcimi sa mimo autentického spektra

kresťanskej teológie. Minimálne pokiaľ zohľadňujeme akúkoľvek pôvodnú formu kresťanského náboženstva, nie výlučne jeho protestantskú reinterpretáciu. To, že s takouto interpretáciou autor narába ako primárnym zdrojom aj pri hodnotení iných foriem kresťanstva by sa dalo považovať za vážnu chybu. Určitým vysvetlením je jeho hodnotová i názorová orientácia, ako aj fakt, že nejde o hlavnú tému diela. Autorovi by sa tiež dala vyčítať vnútorne nekonzistentná argumentácia v určitých bodoch jeho uvažovania. Napríklad jeho neustále etické apely na správanie sa ľudí v rôznych oblastiach života, ktoré nepriamo vyžaduje ako potrebné pre život v spoločnosti, pričom ale spochybňuje objektivitu samotnej podstaty tejto etiky. Pracuje zdanlivo s prísne materialistickým empirickým až matematickým prístupom, v rámci ktorého ale jednotlivé kategórie prepája vyslovene abstraktnými pojmami popisujúcimi existenciu mimo tohto spektra ľudského života. Na jednej strane popisuje objektívnu nezmyselnosť všetkého, čo nazýva iba ľudskými kolektívnymi predstavami, na druhej strane však uznáva ich kľúčovú dôležitosť pre fungovanie celej civilizácie. Túto nekonzistenciu však sám autor popisuje ako prirodzenú vo všetkých veľkých myšlienkových smeroch. Z hľadiska celkovej objektivity vzbudzuje najväčšie kontroverzie jeho záver, ktorý predpovedá existenciu dokonalého a nesmrteľného ľudstva, ktoré prekonaloby choroby vďaka technológiám. V tejto časti diela sa autor akoby odtrhol od realistického štýlu a uchýlil sa k utopickému vedecko-fantastickému žánru. Tento štýl uvažovania však sám prezentuje v rovnakom svetle objektivity ako všetky popísané vedecké a historické poznatky. Preto je pri čítaní diela často potrebná aj značná dávka nadhľadu. Napriek tomu aj táto časť knihy je zaujímavou z hľadiska jeho pohľadu na možnú budúcnosť človeka, hoci autor sám nepriamo priznáva, že nie je možné ju reálne opísať. Dôvodom je aj neustále rastúce tempo zmien životného štýlu i spôsobu poznávania sveta, ktoré sa nedá prirovnáť k žiadnej inej doterajšej historickej etape. Jednoduchý štýl písania autora spolu so sugestívnymi tvrdeniami, ktorý ukrýva rôzne aj ideologické pohľady pod plášt'om objektívnej vedeckej pravdy nemusí vyhovovať každému. Tento

spôsob môže pôsobiť pre mnohých čitateľov vzdelaných v určitých oblastiach jeho výskumu aj rušivo. Napriek tomu je kniha ako celok inšpiratívna najmä vysokou mierou interdisciplinarity svojho uvažovania, a pojednávaním o hodnotách ľudstva a ich pôvode, významoch jednotlivých elementov spoločenského života a hľadaním ich ekvivalentov v rôznych historických obdobiach. Autor kriticky prehodnocuje viaceré ustálené teórie, a najmä hľadá vnútorné súvislosti v zdanlivo nesúvisiacich faktoch a prepojenia medzi veľmi vzdialenými obdobiami existencie ľudstva. Kniha nemá za cieľ komplexný výklad histórie, skôr náčrt spomínaných vzájomných súvislostí a z tohto uhla pohľadu je potrebné ju aj vnímať. Negatívom však môže byť veľmi plytký a subjektívny záber niektorých tém, vďaka ktorému si o nich neskúsený čitateľ môže utvárať dosť skreslený dojem. Pre čitateľa vzdelaného v daných témach však jeho pohľady môžu ponúkať interesantné podnety pre ďalšie uvažovanie. Ako pozitívum je nutné uviesť tiež enormné množstvo konkrétnych príkladov ilustrujúcich predkladané teórie. Aj tieto príklady prispievajú k tomu, že sa kniha ako celok veľmi dobre číta. Zároveň je možné aj túto silnú stránku diela považovať za jeden z dôvodov jeho celosvetového úspechu.

DI SANTE, C.: *Židovská modlitba*. Praha : OIKOYMENH, 2018. 244 s. ISBN 80-86005-00-3.

DOMINIKA KMECOVÁ

Publikácia *Židovská modlitba* od Di Santeho obnovuje význam a dynamiku židovskej modlitby, pričom objavuje židovskú liturgiu a počiatky liturgie kresťanskej. Publikácia je napísaná katolíckym odborníkom, ktorý sa zaoberal vzťahom židovstva a kresťanstva. V úvode pozornosť venuje znovuobjaveniu judaizmu, histórii, počiatku, Ježišovi a židovskej liturgii. Autor pripomína druhý vatikánsky ekumenický koncil v roku 1962 – 1965, ktorý predstavuje najdôležitejšiu cirkevnú udalosť. Pripomína, že obnova môže nastať prostredníctvom znovuobjavenia koreňov, keďže cirkev sa zrodila z judaizmu a preto prostredníctvom judaizmu sa dá odhaliť žijúca identita. Hlbšiemu motívu teologickej výzvy na zaoberá časť: Hlas počiatku, ktorá vychádza z deklarácie *Nostra aetate*. Kresťanstvo sa opiera o hebrejsko-židovské kategórie viery, exodu, ľudu, Starého zákona, zmluvy, koreňov a postojov. Po úvode nasleduje časť kapitoly s názvom: *Pramene židovskej liturgie*. Autor v nej opisuje situáciu od úplného začiatku. Apoštoli a prví čitatelia kresťanských spisov poznali napríklad sabbat, pesach a vstupovali do styku so skutočnosťou. Vnímali krásu a komplexnosť, ale na druhej strane rozpory a nejasnosti. Preto autor upozorňuje na rôzne nebezpečie a venuje sa prv novozákonným pasážam (Údaje v Novom zákone, Chrám a synagóga, Sobota, Veľká noc, Sviatok stánku, Chanuka, Jom kipur, Požehnanie, Modlitba osemnástich požehnaní, Otčenáš), ktoré dosvedčujú existenciu určitých foriem židovskej liturgie a potom pozornosť upriamuje na hlavné pramene (Pramene v Mišne, Liturgické traktáty Mišny, Talmud, Didur - modlitebná knižka, Prvá oficiálna Sidurim – modlitebná knižka, Modlitebný knižky pred Sidurim, Arama Gaona a Saadji Gaona, Nojši Sidurim). V Novom zákone sa nachádza mnoho svedectiev o existencii židovskej liturgie - poukazujú na fakt, že v Ježišovej dobe existovali kultové formy. Medzi všetkými prameňmi autor uvádza ako najdôležitejší prameň Mišna, pretože je to súbor židovských zákonov a pravidiel a podáva nám hlavne výpoveď z oblasti liturgicko-kultových. V ďalšej kapitole príspevku sa píše o štruktúre židovskej liturgie. Podstatný význam a dôležitosť tu má pojem beracha, obvykle sa toto slovo prekladá ako požehnanie, alebo vďaka

vzdanie. V ňom sa zhrňuje židovská antropológia a píše sa, že sa zaoberá trojakým vzťahom a to k Bohu, k svetu, blíznym. Postavenie modlitby beracha v židovskom myslení je vyjadrené v podobenstve o abecede, ktoré autor uvádza. Podobenstvo o abecede nám odhaľuje, že zo všetkých písmen abecedy, čo znamená metaforu pre hodnoty, bol svet stvorený skrze Bet, lebo je počiatčným písmenom slova beracha. Je to spôsob, ktorý odhaľuje, že svet spočíva na požehnaní a podľa hebrejskej tradície by malo byť požehnanie pri každej príležitosti. V tejto kapitole autor ďalej rozoberá podrobnejšie berachu. Následne pozornosť upriamuje na prvú štruktúrálnu jednotku Jisra'el. Šema Jisra'el sa skladá troch biblických pasáží a požehnaní, jeho základ pochádza z obdobia predkresťanského. V knihe sa uvádzajú konkrétne modlitby pri požehnávaní ako napríklad večerné požehnávanie, modlitby za dobrý odpočinok a tiež konkrétne pasáže zo Svätého písma. Druhá štruktúrálna jednotka je Tefila, ktorá tvorí po šema druhý dôležitý bod židovskej modlitby. Skladá sa z krátkych požehnávaní a modlitieb prednášajúcich trikrát denne a to ráno, popoludní a večer. Doslovný preklad slova ha-tefila je modlitba. V knihe nájdeme rôzne zaujímavosti na túto tému, a to pôvod a členenie, hlavné historické svedectvá, jej usporiadanie, spôsob odriekavania, konkrétne modlitby požehňovania. Tretia štruktúrálna jednotka po šema Jisra'el a tefily je keriat ha-tora je ďalším jadrom židovskej liturgie, čítaním Tóry. Cieľom tohto prikázania je odovzdať každej generácii lásku k Božiemu slovu. Sám autor poukazuje, že bez Tóry sa nedá pochopiť judaizmus, pretože je jeho dušou a podstatou. V židovskej tradícii má postavenie Tóry svoj význam skôr v obraznom jazyku ako v racionálnych argumentáciách. Jeden z najkrajších obrazov uvádza obraz stromu života, lebo keď Adam a Eva opustili pozemský raj, Boh im ako náhradu dal Tóru a tak sa ona stala novým Edenom. Ďalej sa venuje okrem Tóry aj targumu a midraši. Midraš ukazuje, že výklad Tóry patrí všetkým, čo študujú a milujú Talmud je encyklopedické dielo, najrozsiahlejším svedectvom tejto činnosti. V tejto kapitole sa ešte autor venuje čítaniu Písma v synagóge, rozoberá otázky historické, uvádza požehnávanie na Tórou, príklad mi-

drašického kázania. Analýzy ukazujú, aké bolo na jednej strane midrašické kázanie jednoduché, komplexné a starostlivo vypracované. Publikácia je komplexne spletená veršov z Biblii, uvedených do rôznych vzťahov a rozlične vykladaných. Nasledujúca kapitola sa zaoberá individuálnou a kolektívnou fázou židovskej modlitby. Vplyv modlitby šema Jisra'el, tefila a keri'at ha-tora, ktoré sme už v publikácií spomínali, oživujú celý beh židovského života, verejného a súkromného. V nasledujúcej kapitole najprv autor hovorí o modlitbe osobnej, ktorú mali židia sami počas dňa, tak o modlitbách rodinných, ktoré sa prenášajú každodenne behom jedla, potom týždenne počas šabatu a jedenkrát ročne cez sviatok pesach a nakoniec rozoberá reč o modlitbách v synagóge, ktoré prenášajú spoločenstvá vo všedných dňoch, sviatočných alebo pri príležitostiach zvláštnych udalostiach. Pri prechode z jednej oblasti do druhej sa môže zdať, že v publikácií sa niektoré časti opakujú, no nie je to tak, autor sa snaží nám ponúknuť rôzne uhly pohľadu. Znova sú uvedené rôzne formy a konkrétne modlitby, čo čitateľovi viac priblíži náboženský život židov. Pre židov je prvoradým posvätným miestom židovskej liturgie domov, je dokonca považovaný za svätyňu. Publikácia prináša aj rôzne zaujímavosti. Rodinný stôl bol považovaný za oltár a každé jedlo bolo posvätným rituálom. Nasledujúca kapitola sa venuje sväteniu sviatkov, ako všetky náboženstvá aj židovské má svoj časový cyklus opakovaním niektorých sviatkov, preto sa teraz pozornosť zameriava na delenie a tiež charakteristiku týchto sviatkov: pútnické sviatky (pesach, šavu'ot a sukot) a potom sviatky vysoké alebo prísne (roš ha-šana a jom kipur), posledné sú sviatky menšie (chanuka a purim), rozdielnosť medzi nimi spočíva v ich teologických závažnostiach. Konečná kapitola sa venuje téme od neznalosti k poznaniu a k spolupráci. Kde sa ukazuje dôležitosť židovskej a kresťanskej liturgie, ich súvislosť a otvorenosť pre spoluprácu. Pretože aj keď sa líšia, odvolávajú sa navzájom a ovplyvňujú, dôležitá je láska k Bohu a základom a zárukou je láska človeka k človeku. Touto myšlienkou Di Sante končí túto publikáciu. Táto publikácia predstavuje prínos pre verejnosť, ktorá chce nám priblížiť posvätný čas v židovstve. Svojím rozsahom ponúka podrobné množstvo poznatkov o danej téme, pre širokú verejnosť sa môže stať podnetom pre hlbšie štúdium a obohatenie tohto náboženstva.

TRÖGER, K.: *Biblia a Korán*. Martin : Slovenská biblická spoločnosť, 2016. 272 s. ISBN 978-80-89846-04-7.

DOMINIKA KMECOVÁ

Biblia a Korán od Karla-Wolfganga Trögera sa zameriava na otázku čo náboženstva spája a rozdeľuje. Úvod publikácie sa zaoberá Mohamedovým pôsobením a vznikom islamu. Táto kniha pomáha pri zorientovaní sa v problematike vzťahu dvoch monoteistických viero-vyznaní – a to v kresťanstve a islamskom náboženstve. Karl Wolfgang Tröger sa narodil v roku 1932, bol profesorom dejín náboženstva na Teologickej fakulte Humboldtovej univerzity v Berlíne v odboroch neskorý stredovek, rané kresťanstvo, islam a budhizmus. Uverejnil mnohé publikácie so zameraním na národný a medzinárodný náboženský dialóg. Táto publikácia sa snaží poskytnúť čitateľovi fakty o vzťahu v kresťanstve a islame vychádzajúcich z čítania Písem kresťanov a moslimov. Podstatné je pritom upozorniť, že ide o kresťanský pohľad a výklad faktov, a nie o pohľad z druhej strany. V slovenskom jazyku veľkú podporu pre presné vyjadrenie faktov poskytol islamológ a religionista, doc. Mgr. Attila Kovács, PhD. Prvá kapitola začína úvodom a snaží sa bližšie zamerať na pramene islamskej viery. Druhá kapitola: „Jediné náboženstvo u Boha je islam“ (Korán 3:19) – Mohamedovo pôsobenie v Mekke a Medine. Táto kapitola odpovedá na otázku čo znamená islam, definuje a charakterizuje toto náboženstvo, Mohameda a pomery v jeho dobe, jeho poslanstvo, vzťah štátu a náboženstva v islame, spory so židmi. Ponúka nám niekoľko exkurzov: dejiny a súčasnosť, Mohamed a moslimovia – Abrahámovi dedičia, džihád a svätá vojna – násilie a nenásilie. Tiež prehľad rokov a dôležitých udalostí Mohameda v Mekke a Medine, nástupcov Mohameda, dynastie, rozšírenia islamu. Tretia kapitola s názvom Kniha a knihy – o Biblii a Koráne, židoch, kresťanoch a moslimoch. Pojednáva o základnej orientácii Svätého Písma a Koránu, ktoré majú rozdielne dejiny vzniku a odlišnú štruktúru.

Biblia obsahuje mnoho literárnych druhov. Korán je zbierkou výrokov z úst iba jedného človeka s nárokom na božskú inšpiráciu. Korán pozostáva zo 114 súr, z ktorých kratšie stoja vzadu, dlhšie vpredu a tento chronologický kľúč môžeme považovať za základné pravidlo. Kniha opisuje reč a krásu Koránu. Vznik Koránu začalo už počas Mohamedovho života, zjavenia, kto-

ré ústne sprostredkoval svojej komunite, začali sa po častiach zapisovať, ak keď na prvom mieste bolo ústne podanie. Prístupný pre kultové, bohoslužobné používanie je iba arabský Korán. Problém prekladu posvätných spisov je v tom, že jazyky sú zviazané s kultúrami a preklad je interpretáciou. Biblia je Božím slovom práve tak, ako Nová zmluva a Korán. Každú z posvätných kníh majú veriaci vo veľkej úcte. Kresťania veria, že Ježiš Kristus je Božím slovom, ktoré sa stalo telom. Podľa moslimskej predstavy, Božie slovo sa stalo posvätnou knihou, skrze Mohameda z nebeskej Práknihy, Koránu. Dôležité pri tom je, že pri pozorovaní a porovnávaní Biblie a Koránu každý veriaci pristupuje k textom vlastným spôsobom. Publikácia sa venuje aj zasadám pri porovnaní Biblie a Koránu. V knihe nájdeme zaujímavú analýzu Tóry, Evanjelia a Koránu. Pri tejto skutočnosti je dôležité si uvedomiť, aj publikácia nás k tomu nabáda, že každé náboženstvo treba vnímať ako samostatný celok. Pretože náboženstvo je nedeliteľným spojením najrozšírenejších prvkov, všetky časti sú úzko spojené a potom nadobúda svoj skutočný význam a interpretáciu. Aj z tohto dôvodu je táto časť publikácie písaná skôr všeobecne. Pozitívne je aj to, že vyznanie viery je v knihe napísane konkrétne kresťanské, aj islamské. Ďalej sa popisuje Triteizmus a Trojica, v tejto súvislosti moslimovia vyčítajú kresťanom Trojicu. V islamskom náboženstve sú dôležité piliere islamu, základné náboženské povinnosti moslimov: vyznanie viery, modlitba, pôst, almužnová daň a púť do Mekky. V publikácii sa rozoberá aj Adam, Abrahám a Mojžiš – židovské tradície v Koráne, kresťanské tradície v Koráne – Ján, Mária a Ježiš. Ďalej tam nájdeme pestrosť islamu, prehľad náboženských smerov, charakteristika smerov a zoskupení, reformné hnutia a hnutia obnovy, islamskí funkcionári, Islamský rok, Islamské sviatky. V poslednej kapitole sa rozoberá Ján, Mária a Ježiš – kresťanské tradície v Koráne. Z početných novozmluvných mien sa v Koráne uvádza Zachariáš, Ján, Mária a Ježiš. Mária predstavuje jediné ženské meno uvedené v Koráne. Publikáciu pozitívne hodnotím aj preto, že sú tam jednotlivé citácie z Koránu a Svätého písma a tak ponúka hlbší obraz. Keďže na Slovensku máme málo publikácií, ktoré sa venujú

tejto problematike, má veľký prínos pre čitateľa. Určite by som ju odporúčala pre širšiu verejnosť, keďže je to písané všeobecne a zrozumiteľným jazykom.

BRZOBOHATÝ, R., POLÁKOVÁ, L., HORÁČEK, T.: *Rukovět' mediátora aneb co je dobré vědět nejen ke zkouškám mediátora*. Praha : Wolters Kluwer ČR, 2016. s. 173. ISBN 978-80-7552-221-4.

RÓBERT TOPORCER

V úvode tejto recenzie by som v prvom rade predstavil v krátkosti autorov, aby mal čitateľ a prípadný záujemca o výkon profesie mediátora predstavu o kvalifikácii a odbornosti jednotlivých autorov.

Mgr. Robin Brzobohatý v súčasnosti pôsobí ako vedúci mediačného programu na Úrade pre medzinárodnú právnu ochranu detí v Brne, kde má na starosti celý tím mediátorov, ako aj riadenie mediácie či tzv. Je českou kontaktnou osobou pre komunikáciu s mediátorom Európskeho parlamentu pre riešenie medzinárodných únosov detí rodičmi.

PhDr. Lenka Poláková v roku 2014 zložila odbornú skúšku z mediácie podľa Zákona o mediácii a stala sa tak zapísaným mediátorom v registri mediátorov vedeným MSČR. Od roku 2015 je zapísaná ako medzinárodne certifikovaný mediátor v USA v Institute For the Study of Conflict Transformation.

JUDr. Tomáš Horáček, Ph.D. od roku 1996 pôsobí na katedre obchodného práva Právnickej fakulty UK v Prahe, kde sa špecializuje predovšetkým na problematiku jednaní podnikateľov, obchodno - záväzkové vzťahy a riešenie obchodných sporov.

Autori recenzovanej publikácie na základe svojich skúsenosti v úlohe skúšobných komisárov pre skúšku mediátora v Českej republike, sa v rámci tejto publikácie zamerali na rôzne nedostatky uchádzačov pri skúške a snažia sa o to, aby ich úspešnosť vzrástla aspoň nad 50 %. Taktiež v nej chcú poukázať na to, čo je potrebné k tomu, aby sa v praxi neopakovali stále rovnaké opakujúce sa chyby. Zároveň vedia, že nie sú schopní zmeniť výcvik a obsah niektorých školení, ktoré pomáhajú recyklovať chyby. Neúspešní uchádzači často nešťastne krútili hlavami na skúške mediátora, ale presne to sa učili na tréningu. Hoci často snažili vysvetliť žiadateľom základné kontexty v spätnej väzbe a ponúknuť niekoľko praktických východiskových pozícií, vplyv takéhoto správania by sa mohol vypočítat' na zopár osôb.

Zároveň sa autorom v ich praxi stále viac ukazovalo, že možnosť získať ucelené informácie o mediácii, ktoré by súčasne bolo možné priamo prakticky využiť, možnosť pochopiť jednotlivé techniky a ich vzájomné

súvislosti viac do hĺbky je veľmi malá. Dostupné publikácie na českom trhu sa pohybovali v čisto teoretických oblastiach s malou využiteľnosťou pre prax. Niektoré síce poskytovali praktické návody, ale ich vysvetlenie často zostávalo pri konštatovaní „je to tak, pretože to tak je“.

V prvej časti s názvom „Mediačné štýly“ sa autori venujú mediácii ako praktickej disciplíne, ktorá sa rozvíja od polovice minulého storočia a a jej štýlov. Následne v kontexte zákona č. 202/2012 Sb. o mediácii a o zmene a doplnení niektorých zákonov (Zákon o mediácii), sa zameriavajú predovšetkým na interakčnú, evaluatívnu, transformatívnu a transakčnú a facilitatívnu mediáciu. V tejto časti prechádzajú autori od histórie mediácie, ktorá sa radí k ADR (z angl. *Alternative Dispute Resolution*) cez komunitné a federálne mediačné programy v USA až po definíciu konfliktu v začiatkoch mediácie, podobu a obsah mediačných konaní. V jednotlivých podkapitolách rozoberajú *Facilitatívnu mediáciu* z historického pohľadu, objasnenie jej základných predpokladov, ale aj na niektoré časté mýty, ktoré sťažujú jej pochopenie a kontrolu. Ďalej tu rozoberú Harvardský model tohto typu mediácie, kde je definovaná ako *štruktúrovaný proces, v ktorom strany za asistencie tretej, nestrannej osoby systematicky prechádzajú jednotlivé sporné témy za účelom vytvorenia možností, alternatív a dosiahnutia súhlasného riešenia sporu, ktoré uspokojí ich záujmy*. Následne sa venujú princípom facilitatívnej mediácie, ktorá ako metóda riešenia sporov je zakotvená v mnohých základných princípoch. Niektoré z nich sú priamo obsiahnuté v zákonnej úprave, niektoré sú dokázané teóriou. V nasledujúcej podkapitole tejto časti sa venujú Transformatívnej mediácii, ktorá vznikla na základe obáv z direktívneho spôsobu mediačnej praxe, kde bolo potrebné nájsť taký prístup k mediácii, ktorý by zdôrazňoval sebaurčenie strán sporu a posilňoval ich možnosť zapojiť sa a rozhodovať v spôsobe, akým je mediácia vedená. Poslednou obavou, na ktorú zástancovia transformatívnej mediácie reagovali, bola potreba definovať a chrániť jedinečnú schopnosť samotného mediačného procesu.

V druhej časti s názvom „*Zkouška mediátora dle zákona o mediaci a prováděcí vyhlášky*“ sa autori venujú čiastkovým otázkam skúšky mediátora na MS ČR, kritériám hodnotenia schopností uchádzačov a predpokladom a podmienkam úspešnosti skúšky. V chronologickom poradí, tak ako ich majú možnosť hodnotiť skúšobní, prejdú rôznymi oblastami hodnotenia. V každej časti zdôraznia účel hodnotenej oblasti a ako dosiahnuť tento účel pomocou osobitných mediačných techník.

Prvá podkapitola s názvom *Ústní zkouška mediátora aneb jak správně na mediaci* sa zameriava na potrebnú kvalifikáciu mediátora, kde nepanovala a dosiaľ nepanuje zhoda na tom, akým spôsobom je vhodné a správne potrebnú kvalifikáciu určovať. I v rámci EU pristupovali jednotlivé štáty k otázke určenia kvalifikácie mediátora značne rozdielne. Následne autori rozoberajú samotnú skúšku mediátora, kde posudzuje, či a ako môže mediátor začať mediáciu prezentovaním kľúčových zásad a motivovaním strán, aby sa aktívne zúčastňovali, ako sa mu podarilo prevziať úlohu sprostredkovateľa ako neustranného a nezávislého sprostredkovateľa diskusie, ako môže uľahčiť a podporiť dôveru a porozumenie medzi stranami, prekonať ich obavy a emocionálne prejavy, ako môže pomôcť štruktúrovať obsah dohody, záujmy a potreby, ako užitočný môže byť pri vytváraní možností a hodnotení riešení a pri rokovaníach o najpriateľnejšom riešení medzi stranami. Každý uchádzač musí pre úspešné zloženie skúšky získať aspoň 30 bodov z celkových 40 možných 40, teda musí uspieť minimálne na 75 %.

Kategóriám hodnotenia výkonu uchádzača pri skúške mediátora sa venuje druhá podkapitola. Tu nachádzame rôzne postupy a odporúčania autorov pre uchádzačov o povolanie mediátora, či už pôjde o začatie mediácie, či úvodné slovo mediátora, alebo úlohu mediátora v spore. Autori zo svojej praxe pripomínajú, že počas skúšky sa neustále kladie dôraz na vyhodnotenie správania uchádzačov, či a predovšetkým na to, ako môžu demonštrovať zásady mediácie a postupy v úlohe mediátora. Komisári sa zameriavajú na to, ako mediátor preukázal schopnosť konať nestranne, neutrálne a vyvážené voči obojstranným mediácii.

Zaujímavou podkapitolou tejto časti publikácie, je hodnotenie komunikačných zručností ktoré sú až predposlednou kategóriou hodnotenia. V hodnotiacom liste ju komisie zaradili ako predposlednú z logického dôvodu – uchádzač počas skúšky preukázal komunikačné zručnosti, takže účel hodnotenia ich použitia je daný až na konci skúšky, keď je isté, že uchádzač už nemôže prezentovať iné pozitívne príklady a počas hodnotenia sa žiadnym spôsobom ukrátený. V tejto časti publikácie autori rozoberú jednotlivé druhy komunikácie či už verbálnej alebo neverbálnej (napr. mimika, haptika, gestika atď.) a následne sa zamerajú na jednotlivé komunikačné

techniky ako sú: aktívne počúvanie, zrkadlenie, empatické porozumenie, povzbudenie, zhrnutie a dotazovanie. Veľmi dôležitú úlohu autori pripisujú aj práci mediátora s emóciami strán sporu, kde: „*Nevyjadrené a nespozorované emócie môžu mať za následok neefektivitu celého mediačného procesu!*“

Následne sa už autori zameriavajú na prácu zo získanými informáciami a možnosťami ich použitia v mediačnom procese. Nezabudnú tu však uviesť aj praktické príklady. Mediátor by mal podľa nich nie len pri skúške, ale i v reálnej mediácii mať predtým, než sa posunie k formulovaniu predmetu sporu jasno o nasledujúcich položkách: Témy, Pozície, Obavy, Záujmy a Emócie.

Tretia posledná časť publikácie má názov *Závěrečné shrnutí* a venuje sa záverečnému zhrnutiu a prípadným odporúčaniam uchádzačom o úspešné absolvovanie skúšky mediátora. Podľa autorov príprava na skúšky mediátorov a skúšky rodinnej mediácie a ich riadny a úspešný výkon je jedným z dôležitých míľnikov pre všetkých, ktorí majú záujem zaoberať sa mediáciou v praxi a používať mediáciu ako metódu, alebo zväziť poskytovanie mediačných služieb, ako zdroj svojich príjmov a predmetu svojej podnikateľskej činnosti. Táto publikácia je určená predovšetkým pre záujemcov o profesiu mediátora. Mala by však pomôcť aj širšiemu rozsahu čitateľov, a to nielen spomedzi odborníkov, ktorí sa môžu stretnúť s mediáciou vo svojom profesionálnom živote (najmä sudcovia, právnici, notári, sociálni pracovníci, rodinní terapeuti atď.), ale aj širšej verejnosti, ktorá sa bude zaujímať o mediáciu a zásady jej uplatnenia v praxi.

Konštatujeme, že predkladaná publikácia je skutočne veľmi prínosná. Od začiatku do konca autori zdôrazňujú, že vzťah medzi mediátorom a stranami je nerovný a nemožno ho stopercentne zmeniť. Je možné to zmieriť, ale len pod podmienkou, že mediátori presne vedú, kde môžu využiť svoju moc, alebo ju zneužiť. Len taká otvorená sebareflexia temných stránok mediácie môže vo výsledku viesť k pozitívnej praxi.

Autori sa pri príprave tejto knihy zamerali na konkrétne problémy pri príprave uchádzačov na úlohu mediátora a ich časté pochybenia pri samotnej skúške mediátora. Je odrazom ich bohatých skúseností, ktoré získali v mnohých mediačných stretnutiach a desiatkach českých i zahraničných výcvikoch. Táto kniha je reakciou na vývoj v oblasti mediácie za posledných niekoľko rokov, predovšetkým v kontexte dopadu zákona o mediácii. Najpodstatnejšie je však, a to zvyšuje hodnotu publikácie, že autori v každej časti ponúknu rad príkladov a odporúčaní, ako situácie riešiť. Táto publikácia dáva odpoveď, ako predchádzať týmto javom (sporom) a ak už vzniknú, tak ako ich riešiť.

Záverom chceme poukázať na názor autorov s ktorým sa v celom rozsahu stotožňujeme: „*Mediácia musí*

mat' jedinečnú úlohu medzi inými metódami riešenia sporov, aby sa navzájom odlíšili, musia sa dodržiavať základné zásady, ktoré ju definujú. Úlohou mediácie je fungovať na základe presvedčenia, že ľudia majú zdroje a schopnosť riešiť svoje vlastné problémy lepšie a čo je najdôležitejšie, inak, ako by to urobil sudca alebo rozhodca.“

PETRO, M. (zost.): *Sondáž do etickej determinácie človeka*, Prešov :Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017. 198 s. ISBN 978-80555-1882-4.

MAREK FATĽA

Vedecká monografia s názvom *Sondáž do etickej determinácie človeka*, predkladá vo svojich kapitolách ucelený, komplexný a systematický rozbor objektívne platnej poznateľnosti etickej determinácie človeka. Obsah skúmaného vedeckého problému zahŕňa v sebe všetky stránky danej témy. Jednotlivé kapitoly dávajú odpovede na otázky vznikajúce pri pohľade na široké spektrum názorov na etiku ako takú. Existujú rôzne východiská, ktoré spôsobujú, že chápanie etických systémov, je v rôznych historických, nábožensky, či kultúrno spoločenských podmienkach rozličné. Čo spôsobuje na jednej strane značnú nejasnosť a na strane druhej dojem etickej relativity. Je to aj dôvod všeobecných rozporov v tom, čo je správne a čo nesprávne konanie, a taktiež či je vôbec človek objektívne viazaný správne konať.

Cieľom predkladaných kapitol ktoré obsahuje daná vedecká monografia je výskum objektívne platnej poznateľnosti etickej determinácie človeka a objasnenie či a do akej miery je táto determinácia relevantná. Autori konkrétnych kapitol analyzujú etické systémy, ktoré vychádzajú z rozličných kultúr, náboženstiev a filozofických smerov; skúmajú princípy na ktorých funguje ich schopnosť zaväzovať človeka konať určitým spôsobom, prinášajú zhrnutia, v ktorých oblastiach sa etické systémy líšia a v ktorých oblastiach ľudia nezávisle na svojej kultúre, náboženstve či životnej filozofii pozorujú svoju etickú determináciu na sebe rovnako.

Prvá kapitola s názvom *Fenomén srdca a svedomia v kresťanstve s osobitným dorazom na kresťanský východ* od doc. ThDr. Marcela Mojzeša, PhD. si dala za úlohu hlbšiu reflexiu o vzájomnom vzťahu srdca a svedomia, svedomia a srdca, resp. to, akým spôsobom sa vnímanie a prežívanie obsahu pojmu „srdce“ môže premietnuť do nášho súčasného vnímania a prežívania obsahu pojmu svedomie.

Druhá kapitola s názvom *Morálne svedomie*, ktorej autor je prof. ThDr. Marek Petro, PhD. odpovedá na otázku ako sa svedomie prejavuje, čo vlastne pojem svedomie v sebe obsahuje a aké je opravdivé miesto

svedomia v živote človeka. Odpovedá na ne prostredníctvom Svätého písma, Katechizmu katolíckej cirkvi a učenia magisterka.

Nasledujúca tretia kapitola s názvom *Etická determinácia človeka na základe učenia Evanjelickej cirkvi A. V.* od doc. PhDr. Michala Valča, PhD. predstavuje pohľad na fenomén svedomia v evanjelickej cirkvi A. V. a ako svedomie a jeho univerzálnu záväznosť interpretoval Martin Luther.

Predposledná kapitola od autorky doc. PaDr. Katariny Valčovej, PhD. s názvom *Porovnanie etických systémov nekresťanských náboženstiev – styčné body a rozdiely*, sa venuje najväčším svetovým nekresťanským náboženstvám (budhizmus, hinduizmus, islam, judaizmus, konfucionizmus a taoizmus), opisom ich vlastných etických systémov s následnou komparáciou zdôrazňujúcou najmä styčné body, ako aj viac či menej kompatibilné špecifické rozdiely.

Posledná kapitola s názvom *Svedomie ako zmysel pre vnímanie etickej determinácie človeka*, od doc. ThDr. Štefana Paločka, PhD. okrem iného poukazuje na fakt, či skutočne existuje len päť zmyslov, vďaka ktorým je možné objektívne pozorovať realitu. A či skutočne len prostredníctvom piatich zmyslov sú ľudia schopní ju vnímať nezávisle od seba rovnako.

Záver predmetnej monografie nám potvrdzuje, že ľudia v rôznych dobách, v rôznych náboženstvách a v rôznych vierovyznaniach síce disponujú rôznymi etickými systémami, no napriek tomu sa nezávisle od seba zhodujú, že existuje morálny imperatív, teda morálna záväznosť, ktorá vo všeobecnosti nariaďuje človeku konať dobro a vyhýbať sa zlu. Poukazuje tiež na skutočnosť, že ak sa na vedeckej úrovni rozhodneme ignorovať vierohodnosť svedomia, je to rovnako nelegitímne a nerozumné, ako by sa z vedeckého poznávania sveta vylúčil niektorý zo zmyslov človeka.

Daná monografia je určená predovšetkým vedeckým pracovníkom, a to kvôli predstaveniu vedeckej a praktickej interpretácie svedomia, uplatňovanej v teologických a revizionistických vedách. Jej súčasťou je

aj dôkladne spracovaný vedecký aparát, ktorý zahŕňa aj bibliograficko-informačný poznámkový aparát a resumé v anglickom a talianskom jazyku.

ADRESÁR AUTOROV / ADDRESSES OF AUTHORS

Mgr. JANA PULIKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
jana.benkova@smail.unipo.sk

Mgr. TOMÁŠ PRIEHRADNÝ
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologický fakulta
Kněžská 8,
370 01 České Budějovice
prieht00@tf.jcu.cz

JUDr. ICLic. Mgr. VERONIKA PÉTIOVÁ, PhD.
Univerzita Komenského v Bratislave
Právnická fakulta
Šafárikovo námestie č. 6, P. O. BOX 313
810 00 Bratislava
veronika.petiova@flaw.uniba.sk

Mgr. AGNIESZKA ZIĘBA-DĄBROWSKA
Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach
Instytut Historii, Wydział Humanistyczny
agni.zieba@interia.pl

Mgr. et Mgr. PETR MUCHA
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8,
370 01 České Budějovice
muchap@centrum.cz

PhDr. ALENA KRKOŠKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
krkoskovaesslm@gmail.com

Mgr. ĽUBICA LENARTOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
lubica.lenartova@smail.unipo.sk

Mgr. LUCIA MATÚZOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov
matuzova.lucia@gmail.com

Mgr. ANDREA SOTÁKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov
andrea.sotakova@smail.unipo.sk

Ks. dr inż. KRZYSZTOF MYJAK
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w
Warszawie Gréckokatolícka teologická fakulta
Wydział Prawa Kanonicznego
k.myjak@gmail.com

Mgr. DANIELA NGUYEN TRONG
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov
daniela.demcisakova@smail.unipo.sk

Mgr. HAMENI BLAISE
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov

Mgr. MARIANNA ZEYKAN
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov

PaedDr. Ing. STANISLAV ŠVEDA
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov
stanosveda@gmail.com

Mgr. SLAVOMÍR PRIBIŠ
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov
slavomir.pribis@gmail.com

RECENZENTI / REVIEWERS

prof.ThDr. MICHAL VALČO, PhD.; prof. KAMIL KARDIS, PhD.;
prof.ThDr. PaedDr. Ing. GABRIEL PAĽA, PhD.; doc. PhDr. JAROSLAV CORANIČ, PhD.;
doc. ThDr. PETER TIRPÁK, PhD.; doc. ThDr. PETER BORZA, PhD.;
prof.ThDr. CYRIL HIŠEM PhD.; doc. PaedDr. ALICA PETRÁSOVÁ, PhD.;
HEDr. ĽUBOSLAV HROMJAK, PhD.; doc. Mgr. ANNAMÁRIA KÓNYOVÁ, PhD.;
Mgr. IVAN MOĐOROŠI, PhD.; ThDr. ŠTEFAN PALOČKO, PhD.;
ICDr. JURIJ POPOVIČ, PhD.; prof. JUDr. ICLic. Mgr. VOJTECH VLADÁR, PHD.;
doc. VLADIMÍR JUHÁS, PhD.; prof. ThDr. PhDr. ŠTEFAN LENČIŠ, PhD.;
doc. PhDr. ThDr. DANIEL SLIVKA, PhD.; prof. TADEUSZ BAŁ, PhD.;
ThDr. MAREK DURLÁK, PhD.; doc. JAKUB SIROVÁTKA, Dr. phil.
prof. dr. hab. MAREK PRZENIOSŁO; Doc. ThDr. ICLic. BOGDAN WĘGRZYN, PhD.;
prof. ThDr. KAREL SKALICKÝ Th.D.

INFORMÁCIE PRE AUTOROV / INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

ACTA THEOLOGICA ET RELIGIONISTICA je internetový vedecký recenzovaný akademický časopis doktorandov GTF PU v Prešove, ktorý uverejňuje výlučne vedecké štúdie a odborné články doktorandov zo spoločensko-vedných a humanitných odborov, ďalej recenzie, anotácie, glosy doktorandov zo spoločensko-vedných a humanitných odborov a správy týkajúce sa vedeckého a spoločenského života doktorandov. Sústreďuje sa najmä na publikovanie a prezentovanie najnovších výsledkov vedeckého výskumu doktorandov z domácich i zahraničných univerzít, vysokých škôl, vedeckých a vedecko-výskumných pracovísk a inštitútov. Časopis vychádza od roku 2012 dvakrát ročne (máj, november).

Príspevky v rubrikách **Štúdie** a **Archívne materiály** sú recenzované, pre knižnice na Slovensku uvádzané v kategórii ADF – Vedecké práce v domácich nekarentovaných časopisoch.

V prípade záujmu publikovať v jednom z čísel časopisu, v niektorej z uvedených rubrik, Vás prosíme poslať príspevky šéfredaktorky časopisu Mgr. Jane Lukáčovej (jana.lukacova.l@smail.unipo.sk) alebo na emailovú adresu redakcie časopisu (redakcia.ater@gmail.com), vždy do **31.3.**, resp. **30.9.** v uvedenom roku s dvadsaťriadkovým abstraktom a kľúčovými slovami v slovenskom a anglickom jazyku.

Pri spracovaní príspevkov žiadame uvádzať **poznámkový aparát pod čiarou** a poznámky spracovať podľa platnej bibliografickej normy, zodpovedajúcej medzinárodnému štandardu pre publikovanie dokumentov STN ISO 690, resp. STN ISO 690-2. Príspevok poslať v elektronickej podobe vo formáte kompatibilnom s MSWORD, prípadné fotografie, mapy, ilustrácie a pod. materiály preskenované (formát jpg; 300dpi).

ADRESA REDAKCIE:

Acta theologica et religionistica
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
SLOVENSKO
Tel., Fax: +421910527333
E-mail: redakcia.ater@gmail.com; marek.fatla@smail.unipo.sk
Web: <http://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/hlavne-sekcie/acta-theol-relig>

ACTA THEOLOGICA ET RELIGIONISTICA is GTF UP in Presov graduate's electronic peer-reviewed academic journal, publishing exclusively scientific papers and scholarly articles by social sciences and humanities doctoral students, also publishing reviews, annotations, glosses by social sciences and humanities graduates, and reports concerning scientific and social life of doctoral students. In particular, it concentrates on publication and presentation of the latest results of scientific research of graduates from domestic and foreign universities, colleges, scientific and scientific-research institutes. The e-Journal issued twice per a year since 2012 (May, November).

The papers in sections **Scientific articles** and **Archival materials** are reviewed, for libraries in Slovakia are in category ADF – Scientific papers in the Slovak non-current contents journals.

If you are interested in publication in our e-Journal, in one of the above mentioned sections, please send your contributions to the general editor Mgr. Jana Lukáčová (jana.lukacova.l@smail.unipo.sk) or to the email address of redaction (redakcia.ater@gmail.com), until **March, 31**, or **September, 30** of the current year, with the 20-line abstract and keywords in Slovak and English language.

At elaboration of the contributions, the footnotes and notes shall be specified in accordance with a valid bibliographic standard, corresponding with the international standard for documents publication STN ISO 690 or STN ISO 690-2. The contribution shall be sent in e-form (format compatible with MS WORD), eventual photos, maps and illustrations and other materials shall be scanned (jpg format, 300 dpi).

REDACTION ADDRESS:

Acta theologica et religionistica
University of Prešov in Prešov
Greek-Catholic Theological Faculty
Bishop Gojdic Street 2
080 01 Presov
SLOVAKIA

Tel., Fax: +4210527333

E-mail: redakcia.ater@gmail.com; marek.fatla@smail.unipo.sk

Web: <http://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/hlavne-sekcie/acta-theol-relig>

