



THEOLOGOS

*theological
revue*

*Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta*

***1/2017
ročník XIX.***

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

REDAKČNÁ RADA

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

Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., prešovský arcibiskup a metropolita

Péter Fülöp Kocsis, hajdúdorozský arcibiskup a meropolita, Maďarsko

Mons. Eugeniusz Mirosław Popowicz, przemysko-varšavský arcibiskup a metropolita, Poľsko

Mons. Ihor Voznyak CSSR, Iovský arcibiskup, Ukrajina

Mons. Dr. h. c. prof. ThDr. Cyril Vasiľ SJ, PhD., sekretár Kongregácie pre východné cirkvi, Vatikán

Mons. Virgil Bercea, oradeiský biskup, Rumunsko

Mons. Milan Šašík CM, mukačevský biskup, Ukrajina

Mons. ThDr. RNDr. Ladislav Hučko, CSc., pražský apoštolský exarcha, Česko

prof. hab. Mark Stolarik, Ph.D., Ottawská univerzita, Kanada

dr. Mark M. Morozowich, The Catholic University of America, Washington, USA

dr. Abdul Shakil, Addis Abeba University, Addis Abeba, Etiópia

ks. dr hab. Leszek Adamowicz, prof. KUL, KUL Lublin, Poľsko

dr hab. Henryk Ślawiński, prof. UPJPII Krakov, Poľsko

dr hab. Leszek Szewczyk, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Poľsko

prof. nadzw. dr hab. Joanna Truszkowska, UKSW Varšava, Poľsko

dr Zdzisław Klafka, WSKSIM Torun, Poľsko

doc. RNDr. ThLic. Karel Sládek, PhD. Univerzita Karlova v Prahe, Česko

doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D., Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Česko

dr. Tamás Végheő, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi, Nyiregyhaza, Maďarsko

Fr. Bohdan Prach, Ph.D, Katolícka univerzita v Lvove, Ukrajina

Mons. prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD., Katolícka univerzita v Ružomberku, Slovensko

prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., Katolícka univerzita v Ružomberku, Slovensko

doc. PhDr. Michal Valčo, PhD., Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Slovensko

prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

prof. ThDr. Marek Petro, PhD.

doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.

doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

Mons. doc. ThDr. Lubomír Petřík, PhD.

ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

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

VYDAVATEĽ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta,

Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov, IČO 17070775

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

ISSN 1335 – 557

OBSAH

ŠTÚDIE

ADAM WOJTCZAK

W sprawie symbolicznych inwokacji „Litanii loretańskiej” 9

MONIKA GWÓŹDŹ

*Współdział wiernych katolików i protestantów w czynnościach świętych
w świetle prawodawstwa Kościoła rzymskokatolickiego 23*

FRANTIŠEK ČITBAJ

Druhý vatikánsky koncil v princípoch súčasného katolíckeho ekumenizmu. 39

ANNA MALISZEWSKA

Charyzmat uzdrowienia – perspektywa teologii niepełnosprawności. 47

VOJTECH BOHÁČ

*Pokus biskupa Dr. Štefana Nováka
o uvedenie gregoriánskeho kalendára v Prešovskej eparchii 61*

MAREK PETRO

Dekalóg – subwencia slobody. 71

RADOVAN ŠOLTĚS

Chudoba v reflexii sociálnej náuky Cirkvi. 89

IVAN ONDRÁŠIK

Poznámky k filozofii dejín u Jana Patočku 97

DANIEL PORUBEC

Človek – jednota dvoch právd v diele P. A. Florenského 105

ВІКТОР КІЧЕРА

*Виклики модернізму, соціальна доктрина Церкви та її перцепція греко-
-католицьким духовенством у Чехословаччині (1918 – 1938 рр.) 115*

PETER ŽEŇUCH

*Vydanie Bačinského Bible pre gréckokatolíkov v systéme kultúrnych
a konfesiónálnych identifikačných procesov 128*

JAROSLAV CORANIČ

*Exkurz do historického vývoja Gréckokatolíckej cirkvi v Československu
v 70. rokoch 20. storočia 143*

JANA LUKÁČOVÁ

Identita gréckokatolíkov na Zemplíne v súvislosti s „Akciovou P“ 158

MILAN MOLOKÁČ

Dobročinné aktivity Ústrednej karity na Slovensku v rokoch 1929 – 1934. 178

PETRA OTÝPKOVÁ <i>Dr. Josef Myslivec (1907 – 1971) a křesťanský Východ: Jak přispěl k jeho poznání? . . .</i>	193
TADEUSZ BĄK <i>Tożsamość kulturowa społeczeństwa ponowoczesnego na kanwie zmiany społecznej</i>	215
MARTIN KLAPETEK <i>Wzrost znaczenia Islamu w Europie jako część procesu oddzielania się religii od kultury</i>	229
BEATA REJMAN – ANRZEJ NAROJCZYK <i>Przemiany wartości religijnych w globalnej wiosce Europy</i>	237
KAMIL KARDIS <i>Religiozita v pohybe. Procesy naboženského pluralizmu a individualizácia religiozity</i>	250
GABRIEL PAŁA <i>Globalizácia a katolicita na prahu tretieho tisícročia</i>	265
PIOTR KROCZEK <i>Katolicka oferta edukacyjna w Polsce: optyka prawno-kanoniczna</i>	276
MONIKA PODKOWIŃSKA <i>Support as an example of feedback in the area of interpersonal communication in the family</i>	289
HELENA GALDUNOVÁ – ĽUDMILA MAJERNÍKOVÁ <i>Aplikácia základných prvkov logoterapie v súvislosti so saturáciou spirituálnych potrieb u onkologického pacienta</i>	297
KRZYSZTOF MYJAK <i>Konstytytywne kwestie związane z etyką w reklamie.</i>	308

RECENZIE

BARBARA BALOGHOVÁ <i>BOHÁČ, V. – SEDLÁKOVÁ, J. – ČANDOVÁ, Z. (eds.): Zblúdil som ako stratená ovca. Prešov : GTF PU, 2016. 264 s. ISBN 978-80-555-1598-4.</i>	320
ZUZANA ČANDOVÁ <i>DANČÁK, P. – ŠOLTÉS, R. (eds.): DISPUTATIONES QUODLIBETALES XIX. Sloboda a vôľa ako antropologický problém. Prešov : GTF PU v Prešove, 2016. 161 s. ISBN 978-80-555-1593-9.</i>	322

LENKA HOLÁ	
<i>HALAGOVÁ, E.: Mediácia – cesta k zmiaru. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2016, 208 s. ISBN 978-80-555-1579-3.</i>	<i>324</i>
PETER ŠTURÁK	
VERBA, V. – PASTERNÁK, T.:	
<i>Gréckokatolícke pútnické miesta na Slovensku a zaujímavosti v ich okolí + turistické mapy. Prešov : Vydavateľstvo PETRA, 2016. 160 s. ISBN 978-80-8099-109-8. . . .</i>	<i>326</i>
ANTON TYROL	
PETRÍK, L. – SEDLÁKOVÁ, J. – ČANDOVÁ, Z.: <i>Božie slovo možno počuť i vidieť. Prezentácia Evanjelia podľa Lukáša v piktogramoch. Prešov : GTF PU, 2016, 170 s. ISBN 978-80-555-1649-3</i>	<i>327</i>
ADRESÁR AUTOROV.	<i>330</i>

CONTENT

STUDIES

ADAM WOJTCZAK

On the symbolic invocation of the „Loretto Litany“ 9

MONIKA GWÓŹDŹ

Participation of Catholics and Protestants in common worship in the light of Roman Catholic Church's legislation. 23

FRANTIŠEK ČITBAJ

The Second Vatican Council in the current principles of Catholic ecumenism. . . . 39

ANNA MALISZEWSKA

The charism of healing – perspective of the theology of disability. 47

VOJTECH BOHÁČ

*The of Bishop Dr. Štefan Novák 's attempt
to initiation of the Gregorian calendar in the Eparchy of Presov 61*

MAREK PETRO

Decalogue - subvention of freedom 71

RADOVAN ŠOLTÉS

The poverty in the reflection of the social doctrine of the Church 89

IVAN ONDRÁŠIK

Comment on the Philosophy of History by Jan Patočka 97

DANIEL PORUBEC

Man – a unity of two truths in the Work of P. A. Florenskij 105

BIKTOP КИЧЕРА

*The challenges of modernism, the social doctrine of the Church and its perception
of the Greek Catholic clergy in Czechoslovakia (1918-1938) 115*

PETER ŽEŇUCH

*The edition of the Bible by Bačinský for Greek Catholics in the system
of cultural and confessional identification process 128*

JAROSLAV CORANIČ

*The excursion into historical development of the Greek Catholic Church
in Czechoslovakia in the 70s of the 20th century 143*

JANA LUKÁČOVÁ

The identity of Greek Catholics in Zemplín in connection with „Action P“. 158

MILAN MOLOKÁČ

Charitable activities of the Central Karita in Slovakia in 1929 – 1934 178

PETRA OTÝPKOVÁ <i>Dr. Josef Myslivec (1907-1971) and the Christian East: How did he contribute to its understanding?</i>	193
TADEUSZ BAŁAK <i>Cultural identity of postmodern society on the canvas of social change</i>	215
MARTIN KLAPETEK <i>The rise of Islam in Europe as part of the process of separating religion from culture</i>	229
BEATA REJMAN – ANRZEJ NAROJCZYK <i>Transformation of religious values in a global village of Europe.</i>	237
KAMIL KARDIS <i>Religiosity in motion. Processes of religious pluralism and individualisation of religiosity</i>	250
GABRIEL PAŁA <i>Globalization and Catholicism at the Threshold of the Third Millennium</i>	265
PIOTR KROCZEK <i>Catholic educational offer in Poland in legal and canonical perspective</i>	276
MONIKA PODKOWIŃSKA <i>Support as an example of feedback in the area of interpersonal communication in the family</i>	289
HELENA GALDUNOVÁ – EUDMILA MAJERNÍKOVÁ <i>The application of the fundamental logotherapy elements in connection with saturation of spiritual needs of cancer patients.</i>	297
KRZYSZTOF MYJAK <i>Constitutive questions of ethics in advertising.</i>	308

REVIEWS

BARBARA BALOGHOVÁ <i>BOHÁČ, V. – SEDLÁKOVÁ, J. – ČANDOVÁ, Z. (eds.): Zblúdil som ako stratená ovca. Prešov : GTF PU, 2016. 264 s. ISBN 978-80-555-1598-4.</i>	320
ZUZANA ČANDOVÁ <i>DANCÁK, P. – ŠOLTĚS, R. (eds.): DISPUTATIONES QUODLIBETALES XIX. Sloboda a vôľa ako antropologický problém. Prešov : GTF PU v Prešove, 2016. 161 s. ISBN 978-80-555-1593-9.</i>	322

LENKA HOLÁ	
<i>HALAGOVÁ, E.: Mediácia – cesta k zmieru. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2016, 208 s. ISBN 978-80-555-1579-3.</i>	<i>324</i>
PETER ŠTURÁK	
VERBA, V. – PASTERNÁK, T.:	
<i>Gréckokatolícke pútnické miesta na Slovensku a zaujímavosti v ich okolí + turistické mapy. Prešov : Vydavateľstvo PETRA, 2016. 160 s. ISBN 978-80-8099-109-8. . . .</i>	<i>326</i>
ANTON TYROL	
<i>PETRÍK, L. – SEDLÁKOVÁ, J. – ČANDOVÁ, Z.: Božie slovo možno počuť i vidieť. Prezentácia Evanjelia podľa Lukáša v piktogramoch. Prešov : GTF PU, 2016, 170 s. ISBN 978-80-555-1649-3</i>	<i>327</i>
ADDRESSES OF AUTHORS	330

W sprawie symbolicznych inwokacji „Litanií loretańskiej”

ADAM WOJTCZAK¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Abstract: *Theological researchers of the Loretto Litany find symbolic invocations (e.g. Mystical Rose, Tower of David, House of Gold) most complex and incomprehensible. The main difficulty in unravelling them, stems from the fact that they originated in the medieval monastic atmosphere dominated by contemplation, speculation and artistic symbolism. Additionally, they abound in Biblical metaphors, expressions used by the Fathers of the Church, as well as ancient Mass and breviary formulas. This present article aspires to provide a key to discover the richness of the metaphors in order to make them more approachable to the faithful as well as to their pastors of souls. It consists of three main points. The first explains the rationale behind the arrangement of the Litany's symbolic invocations. The second one presents the current research status concerning these invocations. The third, the largest one, presents the hermeneutical keys to deepened explication of the invocations (e.g. the historic-salvific perspective, interpretation "in context," ecumenical sensitivity).*

Key words: *Mariology. Marian cult. The Loretto Litany. Marian symbolic invocations.*

Wśród najpiękniejszych modlitw maryjnych znajdują się litanie. Stanowią one samodzielny element hołdu składanego Maryi, są śpiewem procesyjnym, dodatkiem do różańca, częścią nabożeństwa słowa Bożego lub innych aktów liturgicznych. Polegają one na długiej serii inwokacji do Maryi, następujących po sobie w jednokowym rytmie i stwarzających modlitewny strumień pochwał i błagań. Wezwania składają się z dwóch części: pierwsza jest wychwalaniem (np. „Arko Przymierza”, „Wieżo Dawidowa”), druga – błaganiem („módl się za nami”).

Najbardziej rozpowszechniona jest *Litania loretańska*. Geneza jej jest trudna do ustalenia. Przyjmuje się, że powstała ona w XII wieku we Francji. W jej powstaniu uczestniczył szereg nieznanych twórców, którzy ze skarbcza Biblii i Tradycji czerpali motywy, a następnie tworzyli z nich litanijne inwokacje². Popularność zdobyła ona jednak dopiero w XVI wieku, gdyż od 1531 roku zaczęto odmawiać ją w Loreto. Papież

¹ Adam Wojtczak, kapłan ze Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny Zakładu Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego i Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej; autor kilku książek i około 60 artykułów z zakresu mariologii.

² KÚTNIK, J.: *Litania loretańska*. Kraków, 1983. s. 20.

Klemens VIII zezwolił z 1601 roku na używanie jej w kulcie publicznym całego Kościoła³. Główną rolę w jej upowszechnianiu odegrały zakony (dominikanie, kapucyni, karmelici, serwici) przez włączenie jej do kanonu swoich modlitw i prowadzonych przez nie bractw kościelnych.

Wśród badaczy *Litanii loretańskiej* istnieje zgodna ocena, że inwokacje symboliczne należą do najbardziej złożonych i niezrozumiałych. Rozpowszechnienie ich nie jest równoznaczne z powszechną zrozumiałością. Wielu wiernych, którzy nimi się modlą, nie zastanawia się, co znaczą wyrażenia „Rózo duchowna”, „Wieżo Dawidowa” lub „Zwierciadło sprawiedliwości”, lecz przyjmuje je za literackie ozdoby Maryi (*licentia poetica*). Sprawiają one „wrażenie – pisze obrazowo J. Drozd – jakby ogrodu zamkniętego, do którego chcielibyśmy się dostać, bo czujemy zapach jego kwiatów, ale cóż z tego, skoro każde wezwanie stanowi dla nas zagadkę, której rozwiązać nie potrafimy lub rozwiązujemy ją powierzchownie”⁴. Trudność w ich odczytaniu pochodzi głównie stąd, że powstały w średniowiecznej atmosferze monastycznej, dla której charakterystyczny był element kontemplacyjny, spekulatywny i symboliczny. Ponadto składają się one z metafor biblijnych, wyrażeń Ojców Kościoła, dawnych formularzy mszalnych i brewiarzowych, które zostały przystosowane do wyrażania prawdy o Maryi. Wszystko to, co było w średniowieczu znane, jest współcześnie dla wielu zbyt obce, aby potrafili inwokacje samodzielnie odczytać. Należy odkrywać ich metaforykę w całym jej bogactwie, aby ją przybliżyć, udostępnić i pomóc się z nią żyć⁵. Dopiero wtedy staną się one pożywną strawą duchową dla wiernych – nie będą stanowić abstrakcyjnych prawd podanych do wierzenia.

Z tego względu niezwykle istotna jest pomoc – zarówno wiernym, jak i ich duszpasterzom – w pogłębionym odczytywaniu historii, teologicznego sensu i wartości kultycznych wezwań symbolicznych. Język metaforyczny jest w mariologii i kulcie maryjnym nie tylko użyteczny, ale nawet konieczny, bo otwiera drogę ku lepszemu zrozumieniu osoby i posłannictwa Maryi. W obecnym artykule przyjrę się pokrótce, jak współczesna mariologia wywiązuje się z tego ważnego zadania. Najpierw wskażę na usytuowanie i układ symbolicznych wezwań w *Litanii loretańskiej*. Następnie nakreślę aktualny stan badań nad nimi. W trzecim punkcie sformułuję kilka zasad hermeneutycznych, które warunkują integralne i pogłębione ich rozumienie.

Usytuowanie i układ symbolicznych inwokacji

W czasach nowożytnych przyjął się klasyczny model *Litanii loretańskiej*, w miarę potrzeb i okoliczności wzbogacany w ciągu wieków kolejnymi wezwaniem⁶. Wstęp do niej stanowią greckie wezwania *Kyrie elejson* i inwokacje skierowane

³ DÜRIG, W.: *Lauretanische Litanei*, I. *Geschichte*. In: *Marienlexikon*. Ed. R. Bäumer, L. Scheffczyk. T.IV. St. Ottilien, 1992, s. 34. HAUKE, M.: *Die Lauretanische Litanei. Systematische Aspekte marianischer Volksfrömmigkeit*, „Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch” 15 (2011), nr 2 s. 61 – 62.

⁴ DROZD, J.: *Litania loretańska. Pochodzenie – sens wezwań – rozważania*. Kraków, 1991, s. 5.

⁵ KÚTNIK, J.: dz. cyt., s. 8 – 9. WITTKEMPER, K.: *Ehrentitel*. In: *Marienlexikon...*, t.II, s. 286 – 287.

⁶ „Wspomożenie wiernych” (1571), „Królowo bez zmyzy pierworodnej poczęta” (1854), „Królowo różańca świętego” (1883), „Matko dobrej rady” (1903), „Królowo pokoju” (1917), „Królowo

do osób Trójcy Świętej (podobnie jak w innych litanjach). Właściwy korpus litanijny składa się z trzech członów wezwań do Maryi. Pierwszy, dogmatyczny (od „Święta Maryjo” do „Panno wierna”), ujmuje Maryję w Niej samej, niejako poza czasem i przestrzenią, gdyż „skupia uwagę na Jej szczególnym przysposobieniu do roli Matki Odkupiciela i Jej stosunku do ludzi”⁷. Drugi człón, historiozoficzny (od „Zwierciadło sprawiedliwości” do „Wspomożenie wiernych”), kreśli Jej historyczną sylwetkę na ziemi, ponieważ akcentuje udział Matki w zbawczym dziele Jej Syna. Z kolei trzeci motyw ma zasadniczo charakter eschatyczny (od „Królowo aniołów” do „Królowo pokoju”). Ukazuje Maryję w chwale nieba oraz Jej odniesienie do wybranych i całego stworzenia. Zakończenie litanii jest skierowane do Jezusa Chrystusa („Baranku Boży”). W rezultacie poszczególne motywy litanijne nie zawierają powtórzeń, lecz dopełniają się wzajemnie i stopniują. Dopiero wzięte wszystkie razem tworzą jednolitą całość. „Z trzech punktów widzenia – sumuje Józef Kútnik – ujmują w pełni postać Maryi. Trojakim sposobem wyrażają Jej jedno jedyne, bogate wewnętrznie oblicze. Maryja spełniła już swoje posłannictwo jako Matka Odkupiciela, ale Jej misja Orędowniczki trwa nadal”⁸.

Drugi człón *Litanii loretańskiej*, historiozoficzny, różni się wyraźnie od pierwszego i trzeciego. Zawiera siedemnaście inwokacji: trzynaście pierwszych zwie się „symbolicznymi”⁹, a cztery końcowe „wezwaniami do Wspomożycielki”¹⁰. Symboliczne stanowią pewną odrębną całość, gdyż dotyczą roli Maryi w dziejach zbawienia, roli zapowiadanej i urzeczywistnionej. Ich układ wydaje się logiczny, ułożony według systemu trójkowego. Dwie pierwsze trójki – w ocenie J. Kútnika – wykazują jednakową podstawę metaforyczną: z dziedziny rzemiosła artystycznego („Zwierciadło sprawiedliwości”, „Stolico Mądrości”, „Przyczyna naszej radości”, „Przybytku Ducha Świętego”, „Przybytku chwalebny”, „Przybytku sławny pobożności”) i wyrażają relacje między Maryją i Trójcą Świętą. Pozornie wyłamuje się z tego szeregu podstawa trzeciego wezwania pierwszej trójki: przyczyna. W rzeczywistości jednak wzmacnia ona swoją odmiennością jednorodną podstawę obu trójek wezwań. Znajdując się między nimi i pozostając w odniesieniu do nich, wskazuje, że metafor zwierciadła, stolicy i przybytku nie należy rozumieć statycznie, lecz dynamicznie. Drugi szereg tematyczny tworzą dwie następne trójki. Łączy je to, że nawiązują do starotestamentalnych pierwowzorów Maryi („Rózo duchowna”, „Wieżo Dawidowa”, „Wieżo z kości słoniowej”, „Domie złoty”, „Arko Przymierza”, „Bramo niebios”). Ostatnie wezwanie („Gwiazdo zaranna”) wyraża z kolei, że z Maryją nastąpił schyłek Starego Testamentu i nastał świt Nowego”¹¹.

Logiczność układu wezwań symbolicznych w systemie trójkowym przyjmuje również Jan Drozd. Wyjaśnia ją jednak nieco inaczej. Jego zdaniem pierwsza trójka

wniebowzięta” (1950), „Matko Kościoła” (1980), „Królowo rodziny” (1995). W Polsce ponadto „Królowo Polski” (1908) i „Matko miłosierdzia” (2014).

⁷ KÚTNIK, J.: dz. cyt., s. 121.

⁸ Tamże, s. 122.

⁹ DÜRIG, W.: *Lauretanische Litanei...*, s. 38.

¹⁰ Por. Tamże. HAUKE, M.: art. cyt., s. 79.

¹¹ Por. KÚTNIK, J.: dz. cyt., s. 124 – 127.

wezwań dotyczy dóbr Trójcy Świętej w Maryi: jest Ona Zwierciadłem sprawiedliwości Ojca, Stolicą mądrości Syna, Przyczyną naszej radości Ducha Świętego¹². Podstawą drugiej trójki jest metafora przybytku („Przybytku duchowny”, „Przybytku chwalebny” i „Przybytku sławny pobożności”), która symbolizuje, że Maryja jest naczyniem z materiału duchowego, z wartości duchowych, którymi obdarzył Ją Bóg, a Ona z nimi doskonale współpracowała i dlatego zasługuje na naszą cześć i naśladowanie. Między dwoma pierwszymi trójkami wezwań i kolejnymi dwoma znajduje się symbol róży, który je scala¹³. Z jednej strony jest ona wytworem sztuki ogrodniczej, a z drugiej kwiatem uszlachetniającym przestrzeń mieszkalną człowieka. Wkłada się ją do naczynia, wazonu, aby roztaczała miłą woń. Po wezwaniu do „Róży duchownej” następują trzy wezwania, które bazują na metaforze budowli: „Wieżo Dawidowa”, „Wieżo z kości słoniowej” i „Domie złoty”¹⁴. Ostatnią trójkę inwokacji stanowią symbole naszego zbawienia: „Arko Przymierza”, „Bramo niebios” i „Gwiazdo zaranna”¹⁵.

Stan badań nad inwokacjami symbolicznymi

Jest rzeczą oczywistą, że wezwania/tytuły symboliczne wymagają integralnego i pogłębionego komentarza, opracowania. Tymczasem współczesna mariologia – jak wykazuje *Bibliografia mariana* – dotąd go nie posiada, chociaż anonsuje jego potrzebę. Obszerna publikacja polskiego dominikanina, Justyna z Miechowa († 1649) pt. *Discursus praedicabiles super Litanias lauretanas Beatissimae Virginis Mariae*, której pierwsze wydanie ukazało się w 1640 roku, była dotąd ostatnim dziełem, które, posługując się tekstami biblijnymi, patrystycznymi i średniowiecznymi, objaśniało obszernie teologiczny sens wezwań litanijskich w duchu religijności baroku¹⁶. W przed- i posoborowych publikacjach dochodzą one do głosu jedynie skrótowo. Opracowania te mają charakter bardziej doktrynalny¹⁷ lub homiletyczno-ascetyczny¹⁸. Pierwsze przedstawiają teologiczną wymowę inwokacji i ich walory kultyczne. Jednak z racji ograniczonych rozmiarów, zwykle dwu- albo trzystronicowych, nie uzasadniają ich dogłębnie biblijnie i teologicznie. Drugie, przeznaczone na użytek duszpasterski, są popularyzatorskim komentarzem, który odkrywa duchowe bogactwo wezwań. Istnieją nadto opracowania encyklopedyczne, które koncentru-

¹² Por. DROZD, J.: dz. cyt., s. 97.

¹³ Por. tamże, s. 119.

¹⁴ Por. tamże, s. 123.

¹⁵ Por. tamże, s. 131.

¹⁶ Justyn z Miechowa, *Discursus praedicabiles super Litanias lauretanas Beatissimae Virginis Mariae. In duos tomos distributi*, t. II, Neapoli 1856, s. 178 – 332.

¹⁷ Np. A. Guillaume, *Le Litanie della Santissima Vergine. Commentario dottrinale di ogni invocazione*, Alba 1942, s. 271 – 417; J. H. Newman, *Rozmyślania i modlitwy*, Warszawa 1973, s. 160 – 162, 174 – 171 – 180, 189 – 193, 196 – 197, 201 – 204, 208 – 210; J. Kútnik, dz. cyt., s. 132 – 179; J. Drozd, dz. cyt., s. 97 – 139; A. Gejdos, *Lauretanische Litanei als Kompendium der Mariologie. Eine dogmatische Analyse der Typologien in den Anrufungen Mariens*, München 2009, s. 68 – 107.

¹⁸ Np. G. Malchiodi, *Le Litanie lauretane e la Santa Casa di Loreto*, Loreto 1941; C. Kammer, *Die Lauretanische Litanei*, Innsbruck 1960, s. 98 – 152; J. Colgen, *So bittet dich die Kirche. Die Lauretanische Litanei*, Leutesdorf 1989, s. 85 – 127; G. Basadonna, D. Santarelli, *Litanie lauretane*, Città del Vaticano 1997; K.-P. Vosen, *Die liebenwürdige Mutter. Meditationen zu den Anrufungen der Lauretanischen Litanei*, Kisslegg 2008, s. 56 – 84.

ją się szczególnie na historii wezwań¹⁹. Nie uwzględniają jednak kontekstu procesu ich kształtowania się. Ograniczają się do przywołania kilkunastu autorów, zwłaszcza epoki średniowiecza, którzy metaforyczne tytuły odnosili do Maryi, bez przytaczania ich odnośnych wypowiedzi. Innym razem podają tylko namiary bibliograficzne źródeł, w których te tytuły występują. Na ogół pomijają dalszy ich rozwój: od czasu ich zamieszczenia w *Litanii loretańskiej* po czasy posoborowe. Bywa także, że inwokacja jest charakteryzowana przy omawianiu sanktuarium, w którym Dziewica jest czczona pod symbolicznym imieniem, np. „Róży mistycznej” w Gostyniu²⁰. Trafiają się, choć rzadko, publikacje, które wprost zajmują się inwokacją, lecz czynią to aspektowo. Étienne Catta odkrywa historię tytułu „Stolica Mądrości”²¹, Aristide Serra²², Hugolin Langkammer²³ i Antoni Tronina²⁴ jego biblijne korzenie, Leo Scheffczyk zaś dogmatyczne znaczenie²⁵. Podobnie można powiedzieć o wezwaniu „Arko Przymierza”. Józef Kudasiewicz²⁶ i Bogdan Poniży²⁷ dowodzą zbieżność pomiędzy Arką Starego Przymierza i Maryją-Arką Nowego Przymierza, Yves Congar²⁸ uwydatnia zaś jego teologiczną wymowę. Przy zgłębianiu odniesień Duch Święty-Maryja spotyka się refleksje o inwokacji „Przybytku Ducha Świętego” autorstwa René Laurentina²⁹, Kazimierza Peka³⁰ i Grzegorza Bartosika³¹.

Trzy litanijne tytuły/inwokacje symboliczne („Stolica Mądrości”, „Przyczyna naszej radości”, „Brama niebios”) występują też w *Zbiorze Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, posiadają własne formularze mszalne. Poprzedzają je jednostroni-

¹⁹ Np. W. Dürrig, *Elfenbeinerer Turm*, w: *Marienlexikon...*, t. II, s. 324 – 325; tenże, *Goldenes Haus*, w: tamże, t. II, s. 677; tenże *Kelch des Geistes*, w: tamże, t. III, s. 540; S. C. Napiórkowski, *Stolica Mądrości*, I. *Teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVIII, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 976 – 977.

²⁰ KUŹMAK, K.: *Maria Rosa mystica. Sanktuarium na Świętej Górze Gostyńskiej. Dzieje i teologia*. Gostyń, 1988, s. 75 – 89.

²¹ CATT, É.: *Sedes Sapientiae*. In: *Maria. Études sur la Sainte Vierge*. Ed. H. du Manoir, t. VI, Paris, 1961, s. 689 – 866.

²² SERRA, A.: *Die Frau des Bundes. Präfigurationen Marias im Alten Testament*. Regensburg, 2015, s. 217 – 251.

²³ LANGKAMMER, H.: *Maryja a Mądrość*, w: *U źródeł Mądrości*. Ed. S. Haręzga. Rzeszów, 1997, s. 247 – 264.

²⁴ TRONINA, A.: *Maryja – Stolica Mądrości*, w: *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*. Ed. J. Szlaga. Lublin, 1984, s. 55 – 63.

²⁵ SCHEFFCZYK, L.: „Sitz der Weisheit”. *Maria – Bild vollendeten Menschseins*, „Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch” 2 (1998), nr 1, s. 48 – 69.

²⁶ KUDASIEWICZ, J.: *Maryja w tajemnicy Kościoła w teologii św. Łukasza*. In: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*. Ed. S. Grzybek, Kraków, 1988, s. 53 – 76.

²⁷ PONIŻY, B.: *Maryja Arką Przymierza i Córką Syjonu. Relektura motywów Starego Testamentu w Łk 1 – 2, „Salvatoris Mater” 1 (1999), nr 3, s. 201 – 215.*

²⁸ CONGAR, Y.: *Le mystère du temple*. Paris, 1958.

²⁹ LAURENTIN, R.: *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*. Kraków, 1998, s. 486 – 489.

³⁰ PEK, K.: *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*. Lublin, 2000, s. 79 – 94.

³¹ BARTOSIK, G. M.: *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*. Niepokalanów, 2006, s. 385 – 390.

cowe wprowadzenia, które zbierają ich podstawowe przesłania teologiczne³². Praca niemieckiego liturgisty Dietmara Thönnesa objaśnia pochodzenie i teologię tekstów eucharystycznych formularzy mszalnych³³, z kolei biblijno-liturgiczne komentarze i propozycje homiletyczne do nich – opracowane popularnonaukowo przez polskich biblistów – wychodzą naprzeciw pastoralnym potrzebom oraz oczekiwaniom duszpasterzy i wszystkich czcicieli Maryi³⁴.

Odpowiedzią na zaistniałą sytuację jest obszerna monografia mojego autorstwa pt. *Symboliczne inwokacje Litanii loretańskiej. Historia – teologia – kult*³⁵. Pragnie ona, choć po części, wypełnić, istniejącą lukę. Stanowi pierwsze integralne i pogłębione opracowanie wszystkich trzynastu symbolicznych inwokacji. W tym celu zbiera, porządkuje, analizuje i zestawia syntetycznie w logiczną i spójną całość dane o nich obecne w mnóstwie wielorakiej proveniencji *loci theologici*. Z jednej strony przedstawia nowe, niezbadane dotąd kwestie, np. rozwój rozumienia symbolicznych inwokacji w okresie nowożytnym oraz pogłębione uzasadnienie ich teologicznego sensu i kultycznych walorów, a z drugiej odsłania historiozobawczy obraz Maryi, wyłaniający się z symbolicznych inwokacji. Podtytuł rozprawy niesie jej dalsze wyjaśnienie. Uściśla, że analizuje ona wezwania symboliczne w trzech podstawowych aspektach. Najpierw historycznym, aby odkryć, kiedy i jak doszło do ich sformułowania, jak przebiegało ich krystalizowanie się na przestrzeni wieków, a także czy w ich rozpowszechnianiu prym wiodła pobożność, czy bardziej pisma Ojców Kościoła, pisarzy i teologów chrześcijańskich. Następnie autor przechodzi do uwydatnienia teologicznego znaczenia wezwań, czyli udzielenia odpowiedzi na pytania, dlaczego odnosimy do Maryi metaforyczne określenia „Dom złoty” czy „Zwierciadło sprawiedliwości” i w jaki sposób je uzasadniamy. W trzeciej części dochodzi do głosu kultyczna doniosłość wezwań, czyli ukazanie ich wkładu w kształtowanie zdrowej duchowości maryjnej. Dopiero te trzy aspekty wzięte razem dają w miarę integralne i pogłębione spojrzenie zarówno na poszczególne wezwania symboliczne, jak i ich wzajemne wielowarstwowe powiązania.

Przywołane publikacje są cenne i pożyteczne, gdyż odsłaniają, całościowo lub aspektowo, teologiczne i duchowe bogactwo litanijnych wezwań symbolicznych. Jednak w *sensus Ecclesiae* zawarty jest jakiś „czujnik”, który inspiruje, aby pójść jeszcze dalej i głębiej w ich wyjaśnianiu. Istnieje potrzeba budowania mostów pomiędzy rozchodzącymi się brzegami teologii i duchowości maryjnej, tzn. scalania reflek-

³² *Najświętsza Maryja Panna, Stolica Mądrości*. In: Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie. Poznań, 1998, s. 115, s. 184.

³³ THÖNNES, D. *Die Euchologie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien*. Frankfurt am Main, 1993, s. 329 – 342, 463 – 472, 612 – 624.

³⁴ WRÓBEL, M.: *Najświętsza Maryja Panna, Stolica Mądrości*. In: Nowe Msze o Najświętszej Maryi Pannie. Komentarze i homilie. Ed. A. Paciorek, H. Witczyk. Kielce, 2008, s. 259 – 273. BEDNARZ, M.: *Najświętsza Maryja Panna, Przyczyna naszej radości*. In: Nowe Msze o Najświętszej Maryi Pannie. Komentarze i homilie. Ed. A. Paciorek, H. Witczyk. Kielce, 2008, s. 364 – 376. SZYMIK, S.: *Najświętsza Maryja Panna, Brama niebios*. In: Nowe Msze o Najświętszej Maryi Pannie. Komentarze i homilie. Ed. A. Paciorek, H. Witczyk. Kielce, 2008, s. 509 – 517.

³⁵ WOJTCZAK, A.: *Symboliczne inwokacje Litanii loretańskiej. Historia – teologia – kult*. Poznań, 2016, ss. 513.

sji naukowej i kultu. Jan Paweł II zachęcał mariologów, żeby na polu duchowości, która budzi dzisiaj szerokie zainteresowanie, ukazywali „konieczność harmonijnego włączenia wymiaru maryjnego w jedyną duchowość chrześcijańską; innymi słowy, by „pogłębiali znajomość Matki Bożej w misterium Chrystusa i Kościoła, aby przekazywać jej bogactwo wiernym i prowadzić ich do autentycznego kultu maryjnego”³⁶. To zadanie pozostaje ustawicznie aktualne: przechodzenie mariologii z poziomu akademickiego ku jej praktycznemu realizowaniu się, czyli wprowadzaniu jej w duszpasterstwo.

Klucze hermeneutyczne pogłębionego odczytywania symbolicznych wezwań

W trzeciej części artykułu nie zamierzam przedstawiać syntezy historycznej, teologicznej i kulturowej poszczególnych inwokacji symbolicznych, gdyż to przekroczyłoby rozmiary artykułu. Skoncentruję się bardziej na kwestiach, które wiążą się istotnie z każdą z nich, a mianowicie przedłożę klucze hermeneutyczne, które umożliwiają pogłębione odczytanie ich teologicznego sensu.

W pierwszej kolejności nasuwa się uwaga, że z jednej strony *Litania loretańska*, podobnie jak liturgia bizantyjska (np. hymn *Akathistos*) posługuje się w wystawianiu Maryi metaforami zaczerpniętymi ze Starego Testamentu, z drugiej zaś, w odróżnieniu od pełnego ozdób i paralel świata bizantyjskiego, w stosowaniu metafor zachowuje rzymski, a zatem zachodni umiar i powściągliwość. Pochodzą one z dziedziny rzemiosła (zwierciadło, stolica, przybytek, brama) lub budownictwa (wieża, dom, arka); dwie ze świata przyrody: róża i gwiazda. Ich rola polega na skonkretyzowaniu, materializacji wyobrażeń o roli Maryi w historii zbawienia. Odpowiada to pedagogicznemu nastawieniu średniowiecza, które wykorzystywało żywoty świętych, poprzez które ukazywano wierzącym wzory życia. Wśród nich żywoty Maryi odgrywały wyjątkową rolę z racji na Jej szczególną pozycję w zbawczym planie Boga. Uznawano Ją za żywą i „osobową księgę”, w której Bóg czytelnie ukazał drogę wiodącą do siebie, aby chrześcijanie wytrwale czytali ją swoim życiem i w ten sposób łatwiej odnajdywali drogę do Niego. Innymi słowy, w Maryi jawi się wzorczo istota chrześcijaństwa, która polega na tym, że Trójosobowy Bóg, udzielając się z miłości zbawczo człowiekowi, aby nie zatracił on siebie, może być przyjęty przez odpowiednią postawę człowieka i faktycznie jest przyjmowany, oczywiście za Jego łaską.

Okazuje się, że prawidłowo wyrażany i interpretowany symbolizm jest właściwym Maryi Dziewicy środowiskiem teologicznym. Matka Chrystusa może być rozumiana przez zastosowanie symboli, ale pod warunkiem, że nie będzie się ulegać pokusie przyjmowania inwokacji metaforycznych jako założeń do logicznej dedukcji, jak to miało miejsce w przypadku „teologii przywilejów”. Mówić dziś o Maryi – także Jej tytułach/wezwaniach – to przede wszystkim widzieć Ją „całościowo”, w rozległej perspektywie historii zbawienia, czyli tak jak spojrział na Nią Sobór Watykański II w VIII rozdziale konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Optyka historiozbawcza, wymagana przez Biblię, jest naczelnym wymogiem metodologicz-

³⁶ JAN PAWEŁ II: *Aktualność i zadania mariologii* (Przemówienie w czasie wizyty w Papieskim Wydziale Teologicznym „Marianum”, 10 XII 1988), „Salvatoris Mater” 1 (1999), nr 3, s. 140.

nym wykładu o Niej. Wraz z rozwojem posoborowym należy ją pogłębiać, rozpowszechniać i żywo asymilować. Więcej, przyjęta przez Sobór perspektywa powinna być otwarta na pojawiające się współcześnie nowe propozycje metodologiczne, np. drogę piękną, drogę miłości, drogę doświadczenia chrześcijańskiego i interdyscyplinarność. Inspirują one do poszerzania galerii ideowych obrazów Maryi i korekty w ich hierarchii. Oczywiście, podstawowym i zarazem najważniejszym tytułem, którym wspólnota wierzących czci Maryję i który wyraża Jej misję w dziejach zbawienia, jest określenie „Boża Rodzicielka”. Wszystkie inne wezwania i tytuły odnoszone do Maryi mają uzasadnienie w Jej byciu Matką Odkupiciela, stworzeniem ludzkim wybranym przez Boga do wypełnienia Jego zbawczego zamysłu, którego centralnym wydarzeniem jest tajemnica wcielenia Syna Bożego. Maryja, pierwsza ze względu na funkcję, jest także pierwszą obdarowaną („pełna łaski”). Przywileje, jakich udzielił Jej Bóg, są darami godnymi tak wielkiego zadania, czyli nie oddalają Jej od nas, ale przeciwnie: zbliżają. Dzięki temu, że żyje Ona całkowicie z Bogiem, jest nam bliska, zajmuje niepowtarzalne miejsce we wspólnocie Kościoła. Jako Matka Odkupiciela jest także Matką Jego Mistycznego Ciała, którym jest Kościół.

Z pryncypium historiozbawczego wypływają kolejne, bardziej już konkretne zasady, które pomagają w teologicznie pogłębionym wyjaśnianiu wezwań symbolicznych. Najpierw narzuca się prawda, że pytanie o Maryję jest zarazem pytaniem o chrześcijaństwo. Nie dlatego, że stanowi Ona jego centrum, lecz przez to, że posiada w nim kluczowe znaczenie ze względu na wspólnotę życia, obecność i posłannictwo, jakie miała i nadal ma z Chrystusem. Spoglądając na Dziewicę z Nazaretu, patrzymy – zdaniem Josepha Ratzingera – na żeńską ikonę chrześcijaństwa. Znaczy to, że tak jak mariologia nie jest wyizolowaną dyscypliną teologiczną, tak też kult maryjny nie jest autonomiczny, ani też równoległy i konkurencyjny do kultu chrześcijańskiego, ale włączony w kult chrześcijański: cześć Maryi jest skierowana i prowadzi do uwielbienia Trójcy Świętej („Przybytek chwalebny”). Duchowość maryjna jest więc tą samą duchowością chrześcijańską. Nie dodaje do tej ostatniej żadnego nowego, istotnego elementu. Akcentuje jedynie bardziej kwestie związane z Maryją, aby ukazać Jej skuteczną obecność w procesie upodabniania się wiernych do Chrystusa. Z tej racji tajemnicę Maryi wyrażaną w inwokacjach należy wyjaśniać w relacjach, w kontekście. Pozwala to harmonijnie łączyć Jej rzeczywistość historyczną, pokornej i ubogiej kobiety żydowskiej, z rzeczywistością łaski, której przedmiotem uczynił Ją Bóg w perspektywie posługi bycia Matką Odkupiciela i Nową Ewą w dziele zbawienia rodzaju ludzkiego. Pogłębiona wykładnia wezwań potwierdza jednoznacznie, że w Maryi wszystko odniesione jest do Trójjedynego Boga, do Kościoła i do ludzi, gdzie poznanie jednego z korelatów, współzależności, ułatwia poznanie drugiego. Innymi słowy, relacyjność pozwala przedstawić poprawnie osobę i misję Maryi, jaką spełnia Ona w dziejach zbawienia.

Istnieje zwłaszcza istotna zależność obrazu Maryi od obrazu Boga. Jeżeli dzieje zbawienia są postrzegane jako dzieło Ojca przez Syna w Duchu Świętym, to Dziewica jest ukazana jako przyjmująca, uczestniczka i świadek Bożego działania. Związek pomiędzy Bogiem w Trójcy i Nią ma swe korzenie w odwiecznym Boskim planie wcielenia Słowa. Dzięki macierzyństwu wniosła Ona wkład w ekonomię udzielania

się Trójcy Świętej rodzajowi ludzkemu. Inwokacje symboliczne ukazują jak poszczególne Osoby Trójcy Świętej działają w Niej i przez Nią w historii. Wierzący dostrzegają w Maryi przejaw dobroci Ojca, który Ją szczególnie umiłował. Ze względu na Jezusa Chrystusa została Ona przez Ojca odwiecznie wybrana do Bożego macierzyństwa („Stolica Mądrości”, „Dom złoty”, „Brama niebios”). Uczynił On Jej wielkie rzeczy i jednocześnie obdarował wszelkimi łaskami („Róża duchowna”) i Bożym Duchem („Przybytek Ducha Świętego”). A Ona na Boże powołanie odpowiedziała głębką i wytrwałą wiarą („Wieża Dawidowa”, „Wieża z kości słoniowej”) i posłuszeństwem Prawu Pana („Arka Przymierza”). Uważała siebie za posłuszną i pokorną Służebnicę Boga („Przybytek sławny pobożności”). W sumie jawi się jako umiłowana Córa Ojca, w której odzwierciedla i poprzez którą urzeczywistnia On swoją sprawiedliwość („Zwierciadło sprawiedliwości”).

Najściślej Maryja związana jest z Chrystusem. W Jej życiu wszystko odnosi się do Niego i od Niego zależy. Również swoją obecność w wierze i kulcie chrześcijańskim zawdzięcza Ona obecności w Jego tajemnicy. Korelację Maryja-Syn Boży wyrażają formuły „Przez Maryję do Jezusa” i „Przez Jezusa do Maryi”. Posiadają one charakter kulturowy: głoszą, że kult maryjny prowadzi do kultu Chrystusa (i odwrotnie) i poznawczy, bo wskazują, że w tajemnicy Syna wyjaśnia się w pełni tajemnica Matki (i odwrotnie). Doskonałą aplikacją powyższych formuł jest misterium wcielenia Syna Bożego wraz z istotowo powiązaniem z nim misterium Bożego macierzyństwa Maryi, które jako dogmat mariologiczny można odczytać w kluczu chrystologicznym, gdzie tytuł „Matka Boża” głosi prawdziwe człowieczeństwo i bóstwo Chrystusa, a także Jego osobową jedność. Natomiast chrystologiczny dogmat wcielenia można odczytać w kluczu mariologicznym, w którym podkreślamy wyniesienie Maryi i Jej szczególną funkcję w dziele pojednania Boga z ludzkością. Perykopy biblijne wyraźnie akcentują Jej Boskie macierzyństwo. Aby przekazać tę prawdę, używają różnych formuł: „Matka Jezusa”, „Matka Pana”, „Matka Jego”. *Litania loretańska* wypowiada tę samą prawdę w wezwaniach symbolicznych. Maryja jest przykładowo „Gwiazdą zaranną”, gdyż pośród nocy adwentowego oczekiwania na Mesjasza zaczęła świecić jak gwiazda zapowiadająca Słońce sprawiedliwości; „Stolicą Mądrości”, bo Syn Boży, Mądrość Ojca, przyjął w Niej i z Niej swe ciało; „Domem złotym” i „Wieżą z kości słoniowej”, ponieważ w niepokalanym i dziewiczym łonie nosiła Syna Bożego. Równie istotnym elementem relacji Maryja-Syn jest Jej udział w Jego odkupieńczym dziele. Jest Ona „Bramą niebios”, gdyż swoim posłusznym *fiat* otworzyła nam bramę nieba, zamkniętą przez nieposłuszeństwo Ewy; „Arką Przymierza”, bo stała się prawdziwą siedzibą Boga pośród ludzi, a narodzony z Niej Chrystus Twórcą Nowego Prawa i Przymierza; „Wieżą Dawidową”, gdyż nieugiętą i wierną wiarą towarzyszyła Synowi aż po Kalwarię; „Różą duchowną”, bo emanuje z Niej duchowe piękno: piękna we własnym poczęciu, piękna w dziewiczym zrodzeniu Syna, piękna w męce Syna i Jego zmartwychwstaniu. Jej życie i posługa miały na celu chwałę Syna („Przybytek chwalebny”). Ukazuje to opis pierwszego cudu Jezusa, kiedy to za Jej wstawiennictwem uczynił początek znaków na godach w Kanie. „Objawił swą chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2,11).

Dziewica jest stworzeniem, które bardziej niż wszystkie inne poddało się kształtującemu je Duchowi Świętemu. Manifestuje On swoją aktywność w Niej i przez Nią. I tak przykładowo, aby była godna Bożego wybrania, Duch nappełnił Ją swoją obecnością i uświęcił („Przybytek Ducha Świętego”). Duch Stworzyciel ukształtował w Niej ludzką naturę Syna Najwyższego („Dom złoty”, „Stolica Mądrości”). Nappełniona Duchem niosła Go innym („Arka Przymierza”). Ubogacona Jego światłem potrafiła zrozumieć sens słów i wydarzeń Chrystusa, a także była pierwszą zwiastunką Ewangelii o pochodzeniu Jezusa i Jego zbawczej misji („Stolica Mądrości”, „Gwiazda zaranna”). Duch obdarował Ją mocą i odwagą wiary, by mogła wiernie towarzyszyć Synowi w drodze na Kalwarię („Wieża Dawidowa”). W Wieczerniku trwała na modlitwie, wypraszając Parakleta dla Kościoła („Dom złoty”). Duch, Źródło prawdziwej i trwałej radości, obdarza przez Nią ludzkość radością wiecznego zbawienia („Przyczyna naszej radości”). Maryja jest czcicielką Ojca w Duchu i prawdzie („Przybytek chwalebny”). Okazuje się w sumie, że tytuły metaforyczne, którymi pobożność chrześcijańska określa Maryję, nie przesłaniają, lecz uwydatniają działanie Ducha Świętego i pomagają wierzącym korzystać z obfitości Jego darów.

Teologiczne przesłanie inwokacji symbolicznych równie wyraźnie wskazuje na obecność i rolę Maryi w życiu Kościoła. Obie tajemnice: maryjna i eklezjalna wzajemnie się wyjaśniają. Maryja jest pełnoprawnym członkiem Kościoła – należała do eklezjalnej wspólnoty w trakcie ziemskiego życia, a obecnie należy do niej w tajemnicy *communio sanctorum* („Arka Przymierza”); Matką Kościoła, która przez zrodzenie Jego Głowy („Brama niebios”, „Stolica Mądrości”) i oczekiwanie z apostołami i uczniami w Wieczerniku na zesłanie Parakleta („Przybytek Ducha Świętego”) aktywnie wpisała się w zaistnienie Kościoła; ikoną Kościoła w jego nieskazitelnym zachowywaniu wiary („Wieża Dawidowa”), nierozzerwalnym związku z Chrystusem („Zwierciadło sprawiedliwości”, „Gwiazda zaranna”) i w macierzyńskim aspekcie – Maryja (fizycznie) i Kościół (duchowo) rodzą tego samego Chrystusa („Dom złoty”); Maryja jest duchową Matką, której macierzyństwo wobec ludzi realizuje się w porządku łaski, tzn. przyczynia się do powstania i rozwoju życia nadprzyrodzonego w człowieku – jest Ona przykładowo pośredniczką Bożego miłosierdzia („Arka Przymierza”, „Przyczyna naszej radości”), opiekunką i obroną wiary Kościoła („Wieża Dawidowa”), matką naszego pielgrzymowania w wierze („Gwiazda zaranna”), wspomaga nas miłością, abyśmy nie tracili odwagi w obliczu słabości i życiowych przeciwności („Brama niebios”); Wniebowzięta jest eschatyczną figurą, ideałem Kościoła, który swoją pełnię osiągnie w wieczności („Arka Przymierza”, „Przybytek Ducha Świętego”).

Poprawna interpretacja inwokacji symbolicznych promuje wydatnie eklezjalny obraz Maryi. Ostatni Sobór wprowadził go do swojego wykładu o Matce Pana, by zrównoważyć Jej skrajnie chrystotypiczną ikonę dominującą w minionych wiekach, która zazwyczaj eksponowała jedynie wzywianie Maryi, prośbę o matczyną pomoc. W tym samym kierunku zmierzają wypowiedzi posoborowych papieży: Pawła VI (adhortacje *Signum magnum* i *Marialis cultus*), Jana Pawła II (encyklika *Redemptoris Mater*), Benedykta XVI (encykliki *Deus caritas est* i *Spe salvi*), oraz Franciszka (encyklika *Lumen fidei*). Uwypuklają one, że Maryja jest nie tylko naszą

Matką, lecz także Siostrą w wierze („Nowa Córa Syjonu”), Pierwszą i najdoskonalszą chrześcijanką, Nowym stworzeniem, to znaczy człowiekiem „z krwi i kości”, który objawia ludzką i chrześcijańską godność, realizację życia w pełnej wolności, w postawie ucznia Pana, a także ostateczne przeznaczenie do chwały. Jest to wątek potrzebny i pożyteczny pastoralnie, ponieważ kieruje pobożność ku kontemplacji i naśladowaniu Maryi. Jest Ona nie tylko wzorem, ale też jej nauczycielką („Przybytek sławny pobożności”). Należy wpatrywać się w Jej życie i misję, aby wespół z Nią sławić Boga za wielkie rzeczy, które uczynił dla Niej, dla Kościoła i każdego z nas („Przybytek chwalebny”). Jej przyzwolenie, wypowiedziane *fiat* wobec Bożego planu zbawienia, jest dla chrześcijan pouczeniem, jak posłuszeństwo woli Ojca staje się drogą, pomocą w dążeniu do świętości („Zwierciadło sprawiedliwości”, „Brama niebios”). Winniśmy naśladować Maryję ponadto w słuchaniu słowa Bożego i rozważaniu go w swoim sercu („Stolica Mądrości”), w bezwarunkowym spełnianiu woli Boga i powierzaniu się Jego obietnicom („Róża duchowna”, „Arka Przymierza”), w wiernej miłości do Chrystusa („Dom złoty”, „Gwiazda zaranna”), w z troskaniu o bliźnich („Zwierciadło sprawiedliwości”, „Przyczyna naszej radości”), w wytrwałym życiu wiary, nadziei i miłości („Wieża Dawidowa”, „Wieża z kości słoniowej”), oraz postawie pokornej służby („Dom złoty”, „Brama niebios”).

Wszystkie litanijne tytuły symboliczne łączą harmonijnie rzeczywistość historyczną Maryi, pokornej i ubogiej kobiety żydowskiej, z rzeczywistością łaski, której przedmiotem uczynił Ją Bóg w perspektywie historiozbawczej. Maryja pozwoliła Bogu działać w Niej i przez Nią. Archanioł Gabriel oznajmił Jej, że jest „pełna łaski”, a więc nie ma w Niej miejsca na grzech, gdyż Bóg wybrał Ją darmo przed wiekami na Matkę Jezusa i zachował od pierworodnej winy. Ona zaś odpowiedziała na łaskę, zdała się na nią, mówiąc: „niech mi się stanie według słowa twego”. Była podatna, ale nie bierna. Przyjmując w darze Chrystusa, otwarła się jednocześnie na Niego, obdarowana oddała Mu siebie w darze. Była świadoma, że wszystko, co wnosi, jest darmowym darem Boga. Dlatego nie chciała odgrywać głównej roli, lecz pozostać Służebnicą Pańską. Należy upowszechniać w duszpasterstwie ikonę Maryi przyjmującej („Stolica Mądrości”, „Dom złoty”, „Brama niebios”), która całkowicie zawierzyła Bogu. Uczy przez to, że zbawienia nie można sobie wysłużyć. Jest ono darem Bożej miłości. Człowiek stojący przed Bogiem jest zapotrzebowaniem na ten dar, pustką oczekującą na wypełnienie. Kto wierzy, że od Boga pochodzi zbawienie i wierzy w Jego miłosierdzie, jest zbawiony („Przybytek Ducha Świętego”, „Zwierciadło sprawiedliwości”).

Więcej, Maryja, obficie obdarowana przez Boga, czuła się wezwana do odpowiedzialności za otrzymane dary, zgodnie z ewangeliczną logiką, że są one dane i zadane. Tak jak darmo je otrzymała, tak poczuła się wezwana, aby darmo je dawać. Zaraz po zwiastowaniu udała się do domu Elżbiety i Zachariasza, aby podzielić się z nimi darem poczętego w Niej Jezusa. Później podarowała Go starcowi Symeonowi. W Kanie Galilejskiej zwróciła się z ufnością do Jezusa, aby zaradził trosce nowożeńców. Jej miłość w Wieczerniku Zielonych Świąt sprawiła, że była „dla innych” („Arka Przymierza”). Przekonuje tym samym, że wszystko, co zostało nam dane, winno być przekazywane, dzielone z bliźnimi. Służba stanowi kryterium prawdziwej

miłości. Kto, jak Ona, wyrusza w drogę za Chrystusem, znajduje życie w obfitości, oddając się całkowicie do dyspozycji Bogu i Jego królestwu. Ta dynamika „wyjścia z domu” dotyczy zarówno poszczególnego człowieka, jak i całego Kościoła. Służenie innym jest uprzywilejowaną drogą służenia Bogu („Przybytek sławny pobożności”). Kościół niesie światu Jezusa i Jego miłosierdzie, a nie siebie, aby przerzucać mosty, obalać mury, siać pojednanie. W rezultacie prawda o „Przyczynie naszej radości” czy „Bramie niebios”, całkowicie zaangażowanej w budowanie królestwa Bożego, jest w niezwykle praktyczna, domaga się bowiem przemiany własnego życia, pobudza do aktywności, działania; można ją przemienić w sprawny instrument przebudowy pobożności w kierunku odpowiedzialności za Ewangelię i lepszy świat. W ten sposób chrześcijańskie *lex credendi, orandi et vivendi* dopełnia się w *lex agendi*.

Teologiczna wymowa inwokacji symbolicznych *Litanii loretańskiej* przekonuje, że Maryja powinna być obecna na wszystkich drogach codziennego życia Kościoła. Dzięki Niej utwierdza się on, że żyje życiem Jezusa Chrystusa i Jego tajemnicą odkupienia w całej jej życiodajnej pełni i głębi. A więc soborowe otwarcie drogi dla Maryi „w kontekście” wytycza kierunek nie tylko dla współczesnej mariologii, ale także duszpasterstwa maryjnego, którego zadaniem jest prowadzenie ludzi do Boga naznaczone obecnością Maryi, Matki i zarazem Nauczycielki. Z tego wynika konieczność Jej poprawnego obrazu w kazaniach, pieśniach, modlitwach i nabożeństwach. Oprócz pobożności „do Maryi”, w której Maryja jest postrzegana jako Pośredniczka łask, należy równocześnie rozwijać formy pobożności określane jako „z Maryją” oraz „jak Maryja”, czyli z pomocą Maryi i na Jej wzór. Ukazywanie przykładu Maryi inspiruje do wcielania w życie Chrystusowej Ewangelii i życia w doskonałym zjednoczeniu z Chrystusem. Wydatną pomocą w tym dziele służą inwokacje/tytuły symboliczne, które bardziej eksponują wzorczość Maryi aniżeli Jej wstawiennicze pośrednictwo w życiu i misji Kościoła.

Te same względy stanowią też o ich walorach ekumenicznych. Zarówno we współczesnym protestantyzmie, jak i prawosławiu podnoszą się coraz śmielej głosy, że nie można być chrześcijaninem, nie będąc maryjnym. Jedne nawołują ewangelików do bardziej życzliwego odniesienia się do maryjnych elementów kultu chrześcijańskiego w granicach wyznaczonych przez Ewangelię. Drugie zauważają, że prawosławni zaniedbali nieco postrzeżenie kultu maryjnego w służbie jedności ekumenicznej, a przecież stanowi on wspólne dobro Kościoła Chrystusowego i więź jedności, a zatem nie może być przyczyną podziałów. Tym, co łączy wszystkich chrześcijan, jest przekonanie wiary, że Maryja, nasza Siostra w wierze, jest ikoną wierzących, którzy mocą Bożego Ducha podążają drogą Chrystusa. To, co Jej się przydarzyło, wydarza się także nam. Właśnie symboliczne wezwania Maryi stanowią klucz do odczytania tego, co Bóg czyni dla nas i jak my winniśmy odpowiadać na Jego łaskę. W pierwszej kolejności wskazują, że wszystko jest łaską: pochodzi od Ojca przez Syna w Duchu Świętym. W tej perspektywie Maryja jest doskonałym dziełem Trójcy Świętej. Dlatego Jej miejsce i rolę w historii zbawienia należy postrzegać w kategorii Bożego błogosławieństwa („Zwierciadło sprawiedliwości”, „Brama niebios”, „Przybytek Ducha Świętego”, „Róża duchowna”). Była Ona świadoma aktywności łaski Bożej w Niej, stąd w *Magnificat* dziękuje i wielbi Boga za wszystko, co czyni dla Niej i przez

Niá wszystkim ludziom. Podkrešlá zarazem, že pragnie być tylko Słuźebnicá Pańską, na którą spojrzáł On łaskawie („Przybytek sławny poboźności”, „Gwiazda zaranna”). W tym znaczeniu jest Ona kluczem do zrozumienia tajemnicy łaski w chrześcijańskim życiu. W Niej wszystko jest odpowiedziá na Boże wybranie i obdarowanie – szczególnie Jej *fiat*. Jest Ona dlatego obrazem wierzącego, który wypełnia wszystko, co nakazuje Prawo Pańskie („Arka Przymierza”), przyjmuje słowo Boże, zachowuje je i rozważa w sercu, a następnie kształtuje zgodnie z nim swoje życie („Stolica Mądrości”). Przykładem uczy nas wytrwałego przechodzenia od radości wiary z pieśni *Magnificat* do dojrzałego owocu wiary, jakim jest chwała nieba, poprzez ciemną drogę wiary, pełną krzyży i różnorodnych doświadczeń („Wieża Dawidowa”, „Wieża z kości słoniowej”). Droga Maryi, Pierwszej chrześcijanki, jest naszą drogá, to znaczy egzemplifikacją procesu stawania się człowiekiem na miarę wielkości wedle „Pełni Chrystusa” (por. Ef 4,13). Współbrzmí to z prawosławná doktryná o uchrystosowaniu, upodobnieniu do Chrystusa, które jest owocem przedziwnej wymiany: Chrystus stał się człowiekiem, aby człowiek został przeobstwowiony. W takim rozumieniu inwokacji symbolicznych mogá odnaleźć się też ewangelicy, którzy eksponują w Maryi pierwszeństwo łaski, przyjęcie w wierze przez Niá Bożego obdarowania, postawę uníżonej słuźby Bogu i ludziom, a także, że wszystko w Niej jest wychwalaniem Boga. Słowa z hymnu *Magnificat*: „wielbi dusza moja Pana” świadczą w rzeczywistości, że całe Jej życie, ziemskie i wieczne, poświadcza, że Bóg jest wielki.

* * *

Przedłożone refleksje wskazują, że odkrywanie teologicznej wymowy wezwań symbolicznych wymaga nie tylko skupionej uwagi, lecz również wyostroznej wrażliwości historycznej i teologicznej, gdyż zawierają one wielorakie przesłania. Ich wieloznaczność jest zamierzona. Dostarcza ona bogatego materiału, a przy tym pozostawia sporá dozę swobody w jego interpretacji i przeżywaniu. Sprawia to, że pogłębiane wątki i aspekty nie przynoszą ostatecznych rozwiązań. Niemożliwe jest wychwycenie wszystkich ich treści i charakterystycznych niuansów. Można, a nawet należy podejmować kolejne zagadnienia z nimi związane. Ciekawe byłoby na przykład studium biblijne, które zawierałoby pogłębioná analizę egzegetyczną i teologiczną starotestamentalnych symboli maryjnych, które stały się inspiracjami dla inwokacji symbolicznych. Pastoralnie pożyteczne byłoby zaś prześledzenie posoborowego kaznodziejstwa pod kątem obecności w nim symbolicznych tytułów maryjnych, a zwłaszcza podawanej ich teologicznej wykładni i kultuźnej doniosłości.

BIBLIOGRAFIA

- BARTOSIK, G. M.: *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*. Niepokalanów, 2006.
- BASADONNA, G., SANTARELLI, D: *Litanie lauretane*. Città del Vaticano, 1997.
- BEDNARZ, M.: *Najświętsza Maryja Panna, Przyczyna naszej radości*. In: *Nowe Msze o Najświętszej Maryi Pannie* Ed. A. Paciorek, H. Witczyk. Kielce, 2008, s. 364 – 376.
- CATTA, É.: *Sedes Sapientiae*. In: *Maria. Études sur la Sainte Vierge*. Ed. H. du Manoir, t. VI, Paris, 1961, s. 689 – 866.
- COLGEN, J.: *So bittet dich die Kirche. Die Lauretanische Litanei*. Leutesdorf, 1989.
- CONGAR, Y.: *Le mystère du temple*. Paris, 1958.

- DROZD, J.: *Litania loretańska. Pochodzenie – sens wezwań – rozważania*. Kraków, 1991.
- DÜRIG, W.: *Elfenbeinerer Turm*. In: *Marienlexikon*. Ed. R. Bäumer, L. Scheffczyk, t. II, St. Ottilien, 1989, s. 324 – 325.
- DÜRIG W.: *Goldenes Haus*. In: *Marienlexikon*. Ed. R. Bäumer, L. Scheffczyk, t. II, St. Ottilien, 1989, s. 677.
- GEJDOS, A.: *Lauretansche Litanei als Kompendium der Mariologie. Eine dogmatische Analyse der Typologien in den Anrufungen Mariens*. München, 2009.
- GUILLAUME, A.: *Le Litanie della Santissima Vergine. Commentario dottrinale di ogni invocazione*. Alba, 1942.
- HAUKE, M.: *Die Lauretanische Litanei. Systematische Aspekte marianischer Volksfrömmigkeit*. "Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch" 15 (2011), nr 2, s. 56 – 88.
- JAN PAWEŁ II.: *Aktualność i zadania mariologii* (Przemówienie w czasie wizyty w Papieskim Wydziale Teologicznym „Marianum”, 10 XII 1988), „Salvatoris Mater” 1 (1999), nr 3, s. 137 – 141.
- JUSTYN Z MIECHOWA: *Discursus praedicabiles super Litanias lauretanas Beatissimae Virginis Mariae. In duos tomos distribute*. Neapoli, 1856.
- KAMMER, C.: *Die Lauretanische Litanei*. Innsbruck, 1960.
- KUDASIEWICZ, J.: *Maryja w tajemnicy Kościoła w teologii św. Łukasza*. In: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*. Ed. S. Grzybek. Kraków, 1988, s. 53 – 76.
- KÚTNIK, J.: *Litania loretańska*. Kraków, 1983.
- KUŹMAK, K.: *Maria Rosa mystica. Sanktuarium na Świętej Górze Gostyńskiej. Dzieje i teologia*. Gostyń, 1988.
- LANGKAMMER, H.: *Maryja a Mądrość*. In: *U źródła Mądrości*. Ed. S. Hareźga. Rzeszów, 1997, s. 247 – 264.
- LAURENTIN, R.: *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*. Kraków, 1998.
- MALCHIODI, G.: *Le Litanie lauretane e la Santa Casa di Loreto*. Loreto, 1941.
- NAPIÓRKOWSKI, S. C.: *Stolica Mądrości, I. Teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVIII. Ed. E. Gigelewicz. Lublin, 2013, kol. 976 – 977.
- PEK, K.: *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*. Lublin, 2000.
- PONIŹY, B.: *Maryja Arką Przymierza I Córą Syjonu. Relektura motywów Starego Testamentu w Łk 1 – 2, „Salvatoris Mater” 1 (1999), nr 3, s. 201 – 215.*
- SCHEFFCZYK, L.: *“Sitz der Weisheit”. Maria – Bild vollendeten Menschseins*, "Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch" 2 (1998), nr 1, s. 48 – 69.
- SERRA, A.: *Die Frau des Bundes. Präfigurationen Marias im Alten Testament*. Regensburg, 2015.
- SZYMIK, S.: *Najświętsza Maryja Panna, Brama niebios*. In: *Nowe Msze o Najświętszej Maryi Pannie*. Ed. A. Paciorek, H. Witczyk. Kielce, 2008, s. 509 – 517.
- THÖNNES, D.: *Die Euchologie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien*. Frankfurt am Main, 1993.
- TRONINA, A.: *Maryja – Stolica Mądrości*. In: *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*. Ed. J. Szlaga. Lublin, 1984, s. 55 – 63.
- VOSEN, K. P.: *Die lebenswürdige Mutter. Meditationen zu den Anrufungen der Lauretanischen Litanei*. Kisslegg, 2008³.
- WITTKEMPER, K.: *Ehrentitel*, w: *Marienlexikon*. Ed. R. Bäumer, L. Scheffczyk, t. II, St. Ottilien, 1989, s. 286 – 294.
- WOJTCZAK A.: *Symboliczne inwokacje Litanii loretańskiej. Historia – teologia – kult*. Poznań, 2016.
- WRÓBEL, M.: *Najświętsza Maryja Panna, Stolica Mądrości*, w: *Nowe Msze o Najświętszej Maryi Pannie. Komentarze i homilie*. Ed. A. Paciorek, H. Witczyk. Kielce, 2008, s. 259 – 273.

Współdział wiernych katolików i protestantów w czynnościach świętych w świetle prawodawstwa Kościoła rzymskokatolickiego

MONIKA GWÓZDŹ

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

Abstract: *In the 500-th anniversary of Reformation and the 50-th anniversary of publication the Directorium oecumenicum, worth of remember seems to be the communicatio in sacris realized by Catholics and Protestants Orthodox's. This article will analyzed the present term of communicatio in sacris that are still used in Catholic Latin Church. After approaching the idea of participation that being developing in XX century, this article will describe norms of administering the sacraments to Catholics and initiation of sacraments by them beyond the Catholic Church. After that, there will be mentioned the conditions of equitable initiation of sacraments for Protestants communities.*

Key words: *Communicatio in sacris. Ecumeny. Canon law.*

Wstęp

Zauważalny dzisiaj na wielu płaszczyznach dialog międzywyznaniowy jest efektem przemian jakie dokonały się wśród chrześcijan w XX wieku. Nowością tego czasu stał się bowiem ruch ekumeniczny, którego początek wyznacza się na 1910 rok, w którym odbyła się interkonfesyjna Edynburska Światowa Konferencja Misyjna zorganizowana z inicjatywy wspólnot protestanckich, obradująca pod przewodnictwem Johna R. Motta¹. Na spotkanie, którego celem była wspólna organizacja misji, przybyło ponad tysiąc delegatów różnych wyznań, reprezentujących wszystkie części świata². We wspomnianym wydarzeniu nie wzięli udziału przedstawiciele Kościoła katolickiego. W Kościele katolickim uznaje się, że przełomowym momentem otwarcia ekumenicznego, stał się zwołany przez papieża Jana XXIII Sobór Watykański II (1962 – 1965). Sam fakt obecności w auli soborowej niekatolickich obserwatorów, był znakiem zbliżających się zmian, których pieczęcią stały się prawno-kanoniczne regulacje dotyczące współdziałania w czynnościach świętych.

¹ Podobne konferencje odbywały się już w 1879 i 1888 roku w Londynie oraz w 1900 roku w Nowym Jorku. Miały one jednak mniejsze praktyczne znaczenie dla rozwoju ekumenizmu. W. GASTPARY, *Edynburska Światowa Konferencja Misyjna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t.IV, red. M. ŁUKASZYK, Lublin 1983, s. 667.

² C. BUCHANAN, *Ku jedności*, w: *The History of Christianity*, red. T. DOWLEY, wydanie polskie: *Historia chrześcijaństwa*, red. B. BOJAR, P. WOSZCZENKO, P. WACŁAWIK, Warszawa 2002, s. 692.

W zaproponowanym artykule, w 500. rocznicę Reformacji i 50. rocznicę wydania pierwszego Dyrektorium Ekumenicznego warte wspomnienia wydaje się *communicatio in sacris*³ realizowane przez wiernych katolików i protestantów. 31 października 2016 roku w Lund w Deklaracji wspólnej z okazji wspólnego katolicko-luterańskiego upamiętnienia 500-lecia Reformacji, ubolewając nad rozłamem skutkującym brakiem możliwości spotykania się przy jednym stole eucharystycznym wyrażono nadzieję na uleczenie tej rany⁴. Podkreślono, że współudział w czynnościach świętych jest celem działań, które należy przyspieszyć poprzez większe zaangażowanie w prowadzony dialog teologiczny⁵. W związku z powyższym w zaproponowanym artykule poddane analizie zostaną obecne warunki *communicatio in sacris* obowiązujące w Kościele katolickim obrządku łacińskiego. Po przybliżeniu rozwijającej się w XX wieku idei *communicatio in sacris*, opisane zostaną zasady udzielania sakramentów katolikom i przyjmowania przez nich sakramentów poza Kościołem katolickim, a następnie wymienione zostaną warunki godziwego udzielania sakramentów wiernym Wspólnot protestanckich.

Rozwój idei *communicatio in sacris*

Od pierwszych wieków w Kościele stosowano praktykę, iż ci, którzy z jakichkolwiek powodów odłączali się od budowania *communio*, tracili możliwość współudziału w czynnościach świętych⁶. Przechodząc do przywołanego XX wieku, należy wspomnieć, że zakaz udzielania sakramentów akatolikom został w Kościele katolickim potwierdzony jeszcze w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 roku, w którym w kan. 731 § 1 zapisano, że „wszystkie sakramenty Nowego Prawa ustanowione przez Chrystusa Pana Naszego są szczególnymi środkami uświęcenia i zbawienia, należy je szafować i przyjmować jak najstaranniej i z największym uszanowaniem”⁷, a odnosząc się w kolejnym paragrafie do potencjalnego współudziału w czynnościach świętych wprost zapisano, że „nie wolno udzielać sakramentów Kościoła heretykom lub schizmatykom, błędzącym nawet w dobrej wierze i proszącym o nie, chyba że pierwiej odrzucą błędy i pojedną się z Kościołem”⁸. Zakaz udzielania sak-

³ *Communicatio in sacris* rozumiane jako współudział w czynnościach świętych czyli w kulcie liturgicznym i udzielaniu sakramentów chrześcijanom nie będącym w pełnej komunii. E. TEJERO, *Kan. 844*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. MAJER, Kraków 2011, s. 654.

⁴ Deklaracja została podpisana dnia 31 października 2016 roku w Lund przez papieża Franciszka i przewodniczącego Światowej Federacji Luterańskiej bp. Muniba Younana. Deklaracja wspólna z okazji wspólnego katolicko-luterańskiego upamiętnienia 500-lecia Reformacji Dostęp: <https://ekai.pl/katolicy-i-luteranie-to-co-nas-laczy-jest-wieksze-niz-to-co-nas-dzieli/> [data dostępu: 3 listopada 2016].

⁵ Tamże.

⁶ Wybrane wątki historyczne: M. PASTUSZKO, *Udzielanie sakramentów braciom oddzielnym* (*kan. 844 §§ 1 – 5 KPK 1983*), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 34 (2001), s. 194 – 215.

⁷ Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Benedykta XV bullą *Providentissima Mater Ecclesia*, 1917, kan. 731 § 1 (dalej: KPK 1917): *Cum omnia Sacramenta Novae Legis, a Christo Domino Nostro instituta, sint praecipua sanctificationis et salutis media, summa in iis opportune riteque administrandis ac suscipiendis diligentia et reverential adhibenda est*. Tłum.: S. BISKUPSKI, *Kodeks Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” (1963) n. 1 – 4, s. 20.

⁸ KPK 1917, kan. 731 § 2: *Vetitum est Sacramenta Ecclesiae ministrare haereticis aut schismaticis, etiam bona fide errantibus eaque petentibus, nisi prius, erroribus reiectis, Ecclesiae reconciliati fuerint*. Tłum.: S. BISKUPSKI, *Kodeks Prawa Kanonicznego...*, s. 20.

ramentów odnosił się nie tylko do schizmatyków, heretyków i apostatów formalnych, czyli tych, którzy mają wolę oddzielenia się od Kościoła, ale również materialnych, to znaczy takich, którzy błędzili w dobrej wierze⁹. Warunkiem udzielenia sakramentów osobom nie należącym do Kościoła katolickiego było więc wyrzeczenie się błędów oraz pojednanie z Kościołem. Wyrzeczenie się błędów oraz wyrażenie woli pojednania z Kościołem musiało zostać zrealizowane na forum wewnętrznym i zewnętrznym. Pojednanie na forum wewnętrznym zastrzeżone było Stolicy Apostolskiej, a na forum zewnętrznym możliwe do dokonania wobec ordynariusza miejsca lub jego delegata oraz dwóch świadków¹⁰.

Przywołane kanony regulowały udzielanie i przyjmowanie sakramentów w zwyczajnych warunkach. Intencją prawodawcy nie było jednak zobowiązanie do zachowywania ich także w warunkach nadzwyczajnych¹¹. Wydaje się więc, że na przykład w sytuacji niebezpieczeństwa śmierci kwalifikowanej jako wspomniane nadzwyczajne warunki, możliwe było udzielenie sakramentów niekatolikom z zachowaniem wymogu wykazania przez nich chęci nawrócenia. Zdania w tej sprawie były jednak podzielone. Przykładem innej nadzwyczajnej sytuacji, w której można było realizować współudział w sakramentach było doświadczenie wojny. Na pytania dotyczące udzielania sakramentów pokuty i namaszczenia chorych umierającym, czasem nieprzytomnym już chrześcijanom niekatolikom, Święte Oficjum odpowiedziało, iż w tak nadzwyczajnych okolicznościach można warunkowo udzielać sakramentów. Zakładano bowiem, że „w niebezpieczeństwie śmierci mogą zaistnieć warunki wykluczające zgorzenie i inne ujemne skutki, w których można udzielać ostatnich sakramentów niekatolikowi gdy o nie prosi, bo sama jego prośba jest jednoznaczna z chęcią powrotu do Kościoła. Gdyby wyraźnie oświadczył, że nie chce się pojednać z Kościołem nie można by udzielić sakramentów, ale nawet w takiej sytuacji kapłan z miłości chrześcijańskiej powinien dopomóc umierającemu w przygotowaniu się do śmierci zwłaszcza wzbudzając w nim akt żalu doskonałego”¹². Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku nie pominął też odwrotnej sytuacji, czyli tej, w której katolik chciałby przyjąć sakramenty od niekatolickiego szafarza.

⁹ M. PASTUSZKO, *Udzielanie sakramentów braciom oddzielonym...*, s. 198. W grono tych, którym zakazane jest udzielanie sakramentów 1 lipca 1949 roku Kongregacja Świętego Oficjum wliczyła wszystkich uznających materialistyczną i antychrześcijańską naukę. „Acta Apostolicae Sedis” 41 (1949), s. 334, n. 4.

¹⁰ KPK 1917, kan. 2314 § 1: *Omnes a christiana fide apostatae et omnes et singuli haeretici aut schismatici: Incurrunt ipso facto excommunicationem* (n. 1); *Nisi moniti respuerint, priventur beneficio, dignitate, pensione, officio aliove munere, si quod in Ecclesia habeant, infames declarentur, et clerici, iterata monitione, deponantur* (n. 2); *Si sectae acatholicae nomen dederint vel publice adhaeserint, ipso facto infames sunt et, firmo praescripto can. 188, n. 4, clerici, monitione incassum praemissa, degradentur* (n. 3). Zob. też: J. GRZYWACZ, *O sakramentach świętych*, Warszawa 1968, s. 18.

¹¹ E. GÓRECKI, *Zagadnienie udzielania sakramentu pokuty chrześcijanom niekatolikom przez katolickich w opiniach autorów po wydaniu kodeksu Pio-benedyktyńskiego*, w: *Plenitudo legis dilectio*, red. A. DĘBIŃSKI, Lublin 2000, s. 339. W niniejszym artykule Edwarda Góreckiego można przeczytać również na temat praktyki aplikowania normy wymienionego kanonu w odniesieniu do heretyków, schizmatyków i apostatów znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci.

¹² J. GRZYWACZ, *O sakramentach świętych...*, s. 18.

Praktyka ta została zupełnie zakazana w kan. 1258 § 1, w którym prawodawca zakazał przyjmowania sakramentów z rąk szafarzy niekatolickich¹³. Osoba, która wbrew powyższemu przepisowi czynnie uczestniczyła w heretyckich obrzędach religijnych, prawnie sama była podejrzana o herezję¹⁴.

Początek nowej epoki, to jest uznania chrześcijan niekatolików za współbraci w wierze sięga lat 1923 – 1926, w których to papież Pius IX i arcybiskup Canterbury prowadzili nieoficjalne rozmowy z anglikanami w Malines¹⁵. Po latach w Kościele katolickim zmianę podejścia do chrześcijan spoza Kościoła katolickiego wyrażono poprzez nadanie im miana braci odłączonych, które zaproponował papież Jan XXI-II¹⁶. W duchu przemiany w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* ojcowie Soboru Watykańskiego II podkreślili, że nie można wszystkich obwiniać o grzech odłączenia, lecz należy traktować ich jak braci w Panu¹⁷.

W Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, ojcowie soborowi uzewnętrzniają również świadomość, iż Kościół ponosi częściową odpowiedzialność za podziały jakie miały miejsce w historii¹⁸. Wyrażają też przekonanie, że o grzech odłączenia nie należy winić tych, którzy w czasach obecnych rodzą się w społecznościach oddzielonych od Kościoła katolickiego. Kościół katolicki otacza więc miłością i szacunkiem braci odłączonych, co czyni między innymi ze względu na fakt, że wszyscy, którzy „wierzą w Chrystusa i otrzymali ważnie chrzest, pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnocie (*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego”¹⁹.

W ramach wspomnianego soboru uwypuklono duchowy charakter Kościoła i podkreślono, że jego instytucjonalna struktura powinna zawsze pozo-

¹³ KPK 1917, kan. 1258 § 1: *Haud licitum est fidelibus quovis modo active assistere seu partem habere in sacris acatholicorum.*

¹⁴ KPK 1917, kan. 2316: *Qui quoquo modo haeresis propagationem sponte et scienter iuvat, aut qui communicat in divinis cum haereticis contra praescriptum can. 1258, suspectus de haeresi est.*

¹⁵ C. BUCHANAN, *Ku jedności...*, s. 693. Anglikanie traktowani byli jako jedna z akatolickich sekt. F. BĄCZKOWICZ, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. III, Opole 1958, s. 482.

¹⁶ Jan XXIII zasiadał na Stolicy Piotrowej w latach 1958 – 1963. Zgodnie z przekazem jaki zostawił Hans Küng, papież Jan XXIII szansę na przywrócenie jedności chrześcijan widział właśnie w odnowie Kościoła, ale nie był to jedyny warunek. Według Jana XXIII droga do jedności nie powinna wypełniać się biernym wzywaniem do powrotu do Kościoła katolickiego, bo w całym ruchu „chodzi nie tylko o reformę Kościoła katolickiego na drodze realizacji słusznych dążeń protestantów, ale tak samo o reformę Kościoła protestanckiego drogą realizacji słusznych dążeń katolików. (...) Jeśli katolicy podejmą reformę katolicką, a protestanci – protestancką w tym samym duchu Ewangelii – to z samego faktu, że Ewangelia jest jedna, płynnie wniosek pozytywny: zjednoczenie nie jest utopią, a osiągnięcie jedności nie polega ani na prostym <<powrocie>> protestantów ani na <<odejściu>> katolików, ale na braterskim spotkaniu obu stron”. H. KÜNG, *Sobór i zjednoczenie*, Kraków 1964, s. 115. Zob. też: M. PASTUSZKO, *Prawo o sakramentach świętych. Normy ogólne i sakrament chrztu*, tom I, Warszawa 1983, s. 18.

¹⁷ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio*, 1964, n. 3 (dalej: UR). Zob. też: P. HEMPEREK, W. GÓRALSKI, F. PRZYTUŁA, J. BAKALARZ, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. III, Lublin 1986, s. 66 – 69.

¹⁸ UR, n. 3.

¹⁹ Tamże. Zwrócono uwagę na jednostkę, na osobistą sytuację poszczególnych wiernych. Zob. też: I. RIEDEL-SPANGENBERGER, *Bedingte Teilhabe nichtkatholischer Christen an der Eucharistie. Kirchenrechtliche Gesichtspunkte zum Verhältnis Eucharistie und Kirche*, w: H. HALLERMANN, *Ökumene und Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine?*, Mainz 2000, s. 183.

stawać w relacji służebności względem wspólnoty, która to aktualizuje się dzięki obecności Chrystusa i Ducha Świętego²⁰. Ta nowa, soborowa eklezjologia, która wszystkich ludzi w różnych stopniach przyłącza lub przyporządkowuje do Kościoła katolickiego²¹, nie rezygnuje jednak z głoszenia prawdy, że choć bracia odłączeni sprawują chrześcijańskie obrzędy, to jednak pełnia środków zbawczych znajduje się w Kościele katolickim. We wspomnianym już Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, ojcowie soborowi zaznaczają, że wszystkie Kościoły i Wspólnoty kościelne mają poważne znaczenie w realizacji tajemnicy zbawienia, jednak moc jaką mają darowane im środki zbawienia „pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu”²². Taki stan rzeczy wynika z faktu powierzenia przez Chrystusa wszystkich dóbr Nowego Przymierza jednemu Kolegium apostołskiemu, któremu przewodził święty Piotr²³.

Kościół zainteresowany prowadzeniem wszystkich ludzi do zbawienia, nie mógł stać obojętnie wobec faktu trudności wynikających z rozbitcia chrześcijan, dlatego uznał, że rozłam nie może być przyczyną pozbawienia chrześcijan, którzy nie mają możliwości dotarcia do szafarza własnej wspólnoty lub znajdują się w niebezpieczeństwie śmierci, dostępu do sakramentów. Eklezjologia soborowa pozwala stwierdzić, że w takich wypadkach „względ na zbawienie człowieka ma zdecydowane pierwszeństwo w stosunku do sprawy rozbitcia oraz zjednoczenia, a także płynących z niej wymagań odnośnie ekonomii sakramentów, i może, a nawet powinien dyktować odbiegające od tych wymagań zasady postępowania”²⁴.

W ramach realizacji powołania do budowania jedności, należy wystrzegać się nadużyć, dlatego właśnie „względ na zaznaczenie jedności Kościoła najczęściej wzbrania współudziału”²⁵. Papież Benedykt XVI przypomniał, że „ze względu

²⁰ A. SKOWRONEK, *Teologiczne zbliżenia*, Warszawa 1993, s. 147.

²¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, 1964, n. 13 – 16. W ramach Soboru Watykańskiego II zauważono i doceniono liczne związki jakie zachodzą między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi, takie jak na przykład cześć okazywana Pismu Świętemu, w którym zawarte są normy wiary i życia, religijność i miłość przejawiana Bogu w Trójcy Jedynemu, naznaczenie wszystkich chrztem, który powoduje łączność z Chrystusem oraz fakt, że bracia odłączeni uznają i przyjmują sakramenty. We wspomnianym dokumencie podkreśla się również wartość posiadania episkopatu, sprawowanie Eucharystii oraz kult Matki Bożej, które to elementy obecne są w chrześcijaństwie poza Kościołem katolickim. Naturalnie wskazuje się również na łączność w modlitwie i więź w Duchu Świętym jaka charakteryzuje wszystkich chrześcijan: „albowiem Duch Święty przez swe łaski i dary wśród nich także działa swą uświęcającą mocą, a niektórym spośród nich dał nawet siłę do przelania krwi. Tak oto we wszystkich uczniach Chrystusowych Duch wzbudza tęsknotę i działanie, aby wszyscy, w sposób ustanowiony przez Chrystusa, w jednej trzodzie i pod jednym Pasterzem zjednoczyli się w pokoju”. Tamże.

²² UR, n. 3.

²³ Tamże.

²⁴ S. NAGY, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, s. 258 – 259. Zob. też: I. RIEDEL-SPANGENBERGER, *Die „communicatio in sacris” – Zur Korrelation zwischen geistlicher und kirchlicher Gemeinschaft in ökumenischen und rechtsgeschichtlichen Bezügen*, w: *Ökumene und Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine?*, red. H. HALLERMANN, Mainz 2000, s. 63 – 65.

²⁵ UR, n. 8. Papież Benedykt XVI w Posynodalnej Adhortacji Apostolskiej *Sacramentum Caritatis*, odnosząc się do wspólnego przeżywania Eucharystii nauczał, że nie jest możliwe pełne współuczestnictwo bez takiej samej komunii z Kościołem. Eucharystia bowiem, która jest najczcigodniejszym sakramentem (kan. 897) i komunია Kościoła, są tak mocno wewnętrznie

na wieczne zbawienie istnieje możliwość udzielenia poszczególnym chrześcijanom niekatolikom Eucharystii, sakramentu Pokuty oraz Namaszczenia chorych. Zakłada to jednak konieczność sprawdzenia, czy istnieją określone i wyjątkowe oraz usprawiedliwione warunkami okoliczności²⁶. Nie wolno bowiem nigdy mijać zagrożenia indyferentyzmem, dlatego należy przestrzegać wszystkich przepisów wydanych w tej sprawie. W normalnych warunkach „współdział bowiem w sakramentach z pominięciem wspólnoty w wierzeniu i jedności społeczno-religijnej, prowadzi nieuchronnie do obniżenia autorytetu Kościoła jako wspólnoty religijnej oraz wiary jako podstawowego wymogu prawdziwego życia chrześcijańskiego”²⁷.

Udzielanie sakramentów wiernym katolikom

W Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku w kan. 844 § 1 potwierdzono, że „katolicycy szafarze udzielają godziwie sakramentów tylko wiernym katolikom, którzy też godziwie przyjmują je tylko od katolickich szafarzy, z zachowaniem przepisów §§ 2, 3 i 4 niniejszego kanonu, jak również kan. 861 § 2”²⁸. Cytowany kanon należy rozważyć w kontekście przepisów poprzedzających. W kanonie rozpoczynającym część I księgi o uświęcającym zadaniu Kościoła zaznaczono, że „sakramenty Nowego Testamentu, ustanowione przez Chrystusa i powierzone Kościołowi, jako czynności Chrystusa i Kościoła, są znakami oraz środkami, poprzez które wyraża się i wzmacnia wiara, oddawany jest Bogu kult i dokonuje się uświęcenie człowieka. Z tej to racji w najwyższym stopniu przyczyniają się do wprowadzenia, umocnienia i zamianifestowania kościelnej wspólnoty. Dlatego w ich sprawowaniu święci szafarze oraz pozostali wierni winni okazać najwyższy szacunek i należną pilność”²⁹. Przytoczony kanon swoją podstawę znajduje w regulacjach zawartych w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II, gdzie podkreślano, że sakramenty nie stanowią czynności prywatnych, ale każdorazowo są kultem całego Kościoła, który rozumiany jest jako sakrament jednoczenia³⁰.

Kontynuacją stają się kolejne kanony, w których zaznaczono, że „sakramenty są te same dla całego Kościoła i należą do depozytu wiary, tylko do najwyższej władzy

złączone, że niemożliwe jest „przystępowanie przez chrześcijan niekatolików do jednej bez cieszenia się z drugiej”. BENEDYKT XVI, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Sacramentum Caritatis*, 2007, n. 56.

²⁶ Tamże.

²⁷ S. NAGY, *Kościół na drogach jedności...*, s. 257.

²⁸ Kan. 844 § 1. Kanony cytowane są za: „*Codex Iuris Canonici*” auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, die XXV Ianuarii anno MCMLXXXIII, „Acta Apostolicae Sedis” 75,2 (1983), s. 1 – 30; tekst łacińsko-polski: *Codex Iuris Canonici Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus/Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski*, Poznań 1984. Wspominany kan. 861 § 2 odnosi się do sytuacji, w której nieobecny jest zwyczajny szafarz chrztu, którym jest biskup, prezbiter i diakon. Kan. 861, § 1: Zwyczajnym szafarzem chrztu jest biskup, prezbiter i diakon, z zachowaniem przepisu kan. 530, n. 1.

²⁹ Kan. 840.

³⁰ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 1963, n. 26. W ramach sprawowania sakramentu ujawnia się działanie Boga, które nie jest magią, lecz wejściem na drogę uświęcenia człowieka. B. W. ZUBERT, *Prawo do sakramentów świętych*, w: *Zagadnienia międzywyznaniowe w realizacji misji uświęcającej Kościoła*, red. J. KRUKOWSKI, M. SITARZ, K. DZIUB, Lublin 2010, s. 48.

kościelnej należy zatwierdzanie lub określanie tego, co jest wymagane do ich ważności. Także do tejże lub innej kompetentnej władzy, zgodnie z kan. 838, §§ 3 i 4, należy określanie tego, co dotyczy godziwego ich sprawowania, udzielania i przyjmowania, jak również obrzędu stosowanego przy ich sprawowaniu³¹ oraz „święci szafarze nie mogą odmówić sakramentów tym, którzy właściwie o nie proszą, są odpowiednio przygotowani i prawo nie wzbrania im ich przyjmowania”³². Nie odmawia się więc sakramentów tym, który spełniają trzy podstawowe warunki, którymi są prośba o udzielenie sakramentów, dyspozycja do jego przyjęcia oraz brak jakiegokolwiek zakazu. Sakramenty mogą być udzielone tym, którzy sami, dobrowolnie o nie proszą i czynią to w sposób odpowiedni czyli stosowny do czasu, miejsca i możliwości. Wskazanie na potrzebę dyspozycji zwraca uwagę na konieczność duchowego przygotowania do przyjęcia sakramentu oraz odnosi się do godności moralnej tego aktu. Trzeci warunek ma na celu przypomnienie, iż nie każdy kto prosi o sakrament i jest duchowo przygotowany do jego przyjęcia, może ów sakrament otrzymać. Zakazami przyjmowania sakramentów w Kościele katolickim objęci są chrześcijanie niepozostający w pełnej komunii z Kościołem katolickim, nawet wtedy, kiedy nie ponoszą bezpośredniej odpowiedzialności za ów stan³³. Sakramenty nigdy nie mogą być udzielane także tym, którzy dotknięci są karami kościelnymi takimi jak ekskomunika lub interdikt³⁴.

Kan. 844 § 1 regulował kwestię godziwego udzielania i przyjmowania sakramentów w Kościele katolickim przez jego wiernych. Kolejny paragraf tego kanonu odnosi się do sytuacji, w której wierny katolik nie ma możliwości udania się do własnego szafarza w celu przyjęcia z jego rąk wybranych sakramentów. W paragrafie drugim stwierdzono więc, że „ilekroć domaga się tego konieczność lub zaleca prawdziwy pożytek duchowy i jeśli nie zachodzi niebezpieczeństwo błędu lub indyferentyzmu, wolno wiernym, dla których fizycznie lub moralnie jest niemożliwe udanie się do szafarza katolickiego, przyjmując sakramenty pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych od szafarzy niekatolickich tego Kościoła, w którym są ważnie wymienione sakramenty”³⁵.

Z treści kanonu wynika, że *communicatio in sacris* nie może być realizowane poza wypadkiem konieczności lub sytuacją, w której zalecałby go prawdziwy pożytek duchowy³⁶. Jedną z nich stanowi niebezpieczeństwo śmierci, inną prawdopodobieństwo braku możliwości przystępowania do sakramentów przez dłuższy czas.

³¹ Kan. 841.

³² Kan. 843 § 1.

³³ B. W. ZUBERT, *Prawo do sakramentów świętych...*, s. 61.

³⁴ L. GEROSA, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 156. Karom zabraniającym udzielania sakramentów nie mogą podlegać również szafarze katolicy. Kan. 1331 § 1 n. 2. Zob. też: E. SZTAFROWSKI, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. III, Warszawa 1986, s. 107.

³⁵ Kan. 844 § 2.

³⁶ Prawo do przyjmowania sakramentów przez katolików we wspólnotach niekatolickich, nie może być sprawą wolnego wyboru lub przyłgnięcia do błędu, lecz musi wynikać z konieczności albo być poparte poważnym pożytkiem duchowym, który z racji braku dostępu do katolickiego szafarza stał się niemożliwy do osiągnięcia. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum*, 1964, n. 27 (dalej: OE). Trudno o katalog przykładów tym bardziej, że sytuacje często uchodzą za kontrowersyjne. W. RESS, *Taufe, Ökumene, Kirchenrecht*, w: *Communio*

Podstawą godziwego korzystania z prawa *communicatio in sacris* może być potrzeba konkretnej osoby, która w własnym rytmie pobożności, z przyczyn od siebie niezależnych, pozbawiona byłaby możliwości przyjmowania sakramentów, a z tego wynika, że u podstaw może być prawdziwa pobożność³⁷, chociaż zawsze należy pamiętać, że sakramenty nie są narzędziami do wypełniania indywidualnych życzeń wiernych³⁸. Peter Krämer odnosząc się do omawianego paragrafu twierdził, że warunki umożliwiające przyjęcie wymienionych sakramentów we wspólnocie oddzielonej mogą zaistnieć nawet w takich okolicznościach jak zawarcie małżeństwa przez osoby o różnej przynależności wyznaniowej, pogrzeb we wspólnocie niekatolickiej czy ekumeniczne spotkanie³⁹. Drugim ważnym warunkiem, który musi być spełniony, jest wykluczenie błędu i indyferentyzmu⁴⁰. Trzecim warunkiem jest wykluczenie możliwości przyjęcia sakramentu od własnego szafarza. Brak możliwości udania się do swojego szafarza nie musi trwać zbyt długo, jednak musi obejmować czas potrzeby przyjęcia sakramentu. Brak dostępu do katolickiego szafarza może wynikać zarówno z przeszkody fizycznej jak i moralnej⁴¹, a jej podstawą może być zbyt duża odległość lub koszt związany z ewentualnym przejazdem w miejsce przebywania

In Ecclesiae Mysterio. Festschrift für Winfried Aymans zum 65. Geburtstag, red. P. FÖRSTER, M. WEBER, 2001, s. 487.

³⁷ OE, n. 27. Zob. też: M. PASTUSZKO, *Udzielanie sakramentów braciom oddzielnym...*, s. 208. S. NAGY, *Kościół na drogach jedności...*, s. 264 – 265. Wydaje się, że podstawę do realizacji *communicatio in sacris* stanowi na przykład obowiązek korzystania z sakramentu pokuty, który powinien być wypełniony przynajmniej raz w roku. „Praktyka wyznawania grzechów należała do stałych *praxis* w Kościele. Formalnie Sobór Laterański IV (1215) w dekrecie *Omnis utriusque sexus* (cap. 21) sformułował taki obowiązek dla wszystkich rzymskich katolików, którzy osiągnęli wiek rozeznania (świadomość grzechu). Obowiązkiem zadośćczyniła spowiedź raz w roku. Sprawę podjął Sobór Trydencki (sesja XIV: *De Sacramento poenitentiae*, c. 5; 8), zobowiązując do Komunii wielkanocnej w czasie wielkanocnym. Ojcowie określili również, że każdy ochrzczony zobowiązany jest do spowiedzi po popełnieniu grzechu ciężkiego (sesja XIV, c. 7). KPK z 1917 (kan. 901) mówił o obowiązku przyjęcia sakramentu pojednania i pokuty raz w roku, w KPK z 1983 (kan. 989) mowa jest o wypowiedzianiu się z grzechu ciężkiego przynajmniej raz w roku. Kodeks zaleca także częstszą spowiedź (kan. 988; 246 § 4; 276 § 2 nr 5, 664)”. B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1400. Jeśli więc nie ma możliwości udania się do swojego szafarza, można skorzystać z tego sakramentu u szafarza innej wspólnoty, o ile spełnione są pozostałe warunki. Warto w tym miejscu również zaznaczyć, iż katolik każdorazowo ma prawo wybrać sobie spowiednika, którym może być szafarz obrządku zachodniego jak i któregoś z obrządków wschodnich. Przed korzystaniem z posługi tego szafarza należy jednak upewnić się, czy posiada on odpowiednie upoważnienie do spowiadania. M. PASTUSZKO, *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 2004, s. 520 – 521.

³⁸ SEKRETARIAT DO SPRAW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, Instrukcja *In quibus rerum*, 1 czerwca 1972, n. 3b. Zob. też: E. TEJERO, *Kan. 844*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego...*, s. 655.

³⁹ P. KRÄMER, *Interkommunion und Interzelebration: Stolpersteine oder Wegmarken für die Ökumene?*, w: S. DEMEL, L. GEROSA, P. KRÄMER, L. MÜLLER, *Im Dienst der Gemeinde*, Hamburg – London 2002, s. 192.

⁴⁰ Papież Pius IX (1846 – 1878) potępił indyferentyzm w *Syllabusie*. Wcześniej uczynił to papież Leon XII (1823 – 1829). M. PASTUSZKO, *Udzielanie sakramentów braciom oddzielnym...*, s. 208. W Deklaracji *Dominus Iesus* zaznaczono, że Kościół traktuje inne religie z szacunkiem, ale musi odrzucać indyferentyzm, gdyż jest to droga do stwierdzenia, że wszystkie religie są sobie równe, co nie jest zgodne z prawdą. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*, 2000, n. 22.

⁴¹ OE, n. 27. Zob. też: M. PASTUSZKO, *Udzielanie sakramentów braciom oddzielnym...*, s. 208.

szafarza⁴². Ostatnim warunkiem koniecznym do spełnienia jest udanie się do szafarza wspólnoty, w której sakramenty sprawowane są w sposób ważny⁴³. W Kościele katolickim z uwagi na zachowanie sukcesji apostołskiej (umożliwiającej posiadanie sakramentów święceń i Eucharystii⁴⁴) za ważne uznaje się sakramenty sprawowane w Kościołach wschodnich oraz w Kościele starokatolickim⁴⁵. Z racji przerwania sukcesji apostołskiej we Wspólnotach kościelnych powstałych w wyniku Reformacji nie sprawuje się Eucharystii w sposób ważny. Wyrzekając się sukcesji i związanej z nią instytucjonalności Kościoła, Wspólnoty te zrezygnowały z prawa do ważnego sprawowania Eucharystii, która powierzona została Dwunastu i ich następcom przez samego Chrystusa⁴⁶. Uznanie ważności sakramentów w Kościele katolickim powierzone jest Stolicy Apostołskiej⁴⁷.

Udzielanie sakramentów protestanckim braciom oddzielnym

Zgodnie z postanowieniami ojców Soboru Watykańskiego II, w pewnych okolicznościach i pod ściśle spełnionymi warunkami, możliwe jest jednak dopuszczanie do sakramentów Eucharystii, pokuty i namaszczenia chorych, zachodnich braci oddzielonych, którzy znajdują się w sytuacji konieczności przyjęcia sakramentów od szafarzy Kościoła katolickiego. W fundamentalnym Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* podkreślono, że mimo braku możliwości wspólnego sprawowania Eucharystii, jest wiele płaszczyzn, które mogą stanowić przedmiot dialogu między Kościołem katolickim, a zachodnimi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi. Jak bowiem zapisano „pomimo że odłączonym od nas Wspólnotom kościelnym brakuje pełnej jedności z nami, wypływającej z chrztu, i choć w naszym przekonaniu nie przechowały one właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, głównie przez brak sakramentu kapłaństwa, to jednak sprawując w Świętej Uczcie pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebego przyjścia. Wobec tego nauka o Uczcie Pańskiej, o innych sakramentach i kulcie oraz o posługach Kościoła powinna stanowić przedmiot dialogu”⁴⁸.

Szczegółowe przepisy odnoszące się do tej kwestii ujęte są w kan. 844 § 3 i 4 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Z uwagi na zawężenie opracowania do wspólnot zachodnich interesujący jest kan. 844 § 4, gdzie postanowiono, że „jeśli istnieje niebezpieczeństwo śmierci albo przynagła inna poważna konieczność, uzna-

⁴² S. NAGY, *Kościół na drogach jedności...*, s. 264 – 265.

⁴³ Kan. 841. Tylko kompetentna władza może określać co jest konieczne do ważności sakramentu. W ramach podejmowania decyzji o współudziale w sakramentach należy odnosić się do oficjalnego nauczania Magisterium Kościoła. K. LÜDICKE, *Kommentar zum c. 844*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, 1996, s. 884/2.

⁴⁴ UR, n. 15.

⁴⁵ A. MIZIŃSKI, *Communicatio in sacris w ustawodawstwie i praktyce Kościoła łacińskiego w Polsce*, w: *Zagadnienia międzywyznaniowe w realizacji misji uświęcającej Kościoła*, red. J. KRUKOWSKI, M. SITARZ, K. DZIUB, Lublin 2010, s. 86.

⁴⁶ Ek 22, 20. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum Ordinis*, 1965, n. 2.

⁴⁷ E. SZTAFROWSKI, *Podręcznik prawa kanonicznego...*, s. 109.

⁴⁸ UR, n. 19.

na przez biskupa diecezjalnego lub Konferencję Episkopatu, szafarze katoliccy mogą godziwie udzielać wymienionych sakramentów także pozostałym chrześcijanom, nie mającym pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, którzy nie mogą się udać do szafarza swojej wspólnoty i sami o nie proszą, jeśli odnośnie do tych sakramentów wyrażają wiarę katolicką i do ich przyjęcia są odpowiednio przygotowani”⁴⁹. *Communicatio in sacris* możliwe jest więc tylko w sytuacji zagrożenia życia albo innej poważnej konieczności. Poza niebezpieczeństwem śmierci⁵⁰ o możliwości udzielenia sakramentu pokuty, Eucharystii czy namaszczenia chorych lub jego odmowie nie decyduje szafarz, ponieważ występowanie podstaw umożliwiających udzielanie sakramentów musi być uznane przez biskupa diecezjalnego lub Konferencję Episkopatu. U podstaw wspomnianego zezwolenia może być na przykład pobyt w więzieniu lub prześladowanie. Poważną przyczyną może stać się również wielka potrzeba duchowa, w jakiej znajduje się konkretny wierny, nie mający możliwości udania się do szafarza swojej wspólnoty. Potrzeba przystąpienia do sakramentów może bowiem być powodowana głodem eucharystycznym, który towarzyszy ochrzczoneму w sytuacji dłuższej niemożliwości udania się do swojego szafarza w celu przyjęcia sakramentów⁵¹. Kolejnym warunkiem wprost wymienionym, który musi zostać spełniony, jest brak możliwości udania się do szafarza własnej wspólnoty, który to brak możliwości nie musi trwać zbyt długo⁵². Podstawą realizacji współudziału w sakramentach może być więc sytuacja diaspory. Wierny, który nie ma możliwości kontaktu z własną wspólnotą, na przykład ze względu na zbyt dużą odległość lub koszt związany z podróżą do swojego szafarza, może prosić o udzielenie sakramentów szafarza katolickiego⁵³.

Wierny spoza Kościoła katolickiego dobrowolnie musi prosić o udzielenie sakramentu pokuty, Eucharystii lub namaszczenia chorych. W tej sytuacji należy wykluczyć przymus i podstęp. Fakt wystosowania prośby będzie istotny w czasie podejmowania decyzji o dopuszczeniu lub odmowie udzielenia sakramentu⁵⁴.

Wymienionym wprost warunkiem jest też konieczność wyrażenia przez akatolika wiary co do sakramentów, które chce przyjąć, zgodnej z nauczaniem Kościoła katolickiego. Odnosząc się do konkretnych sakramentów, należy uwzględnić ich

⁴⁹ Kan. 844 § 4. Zob. też: H. SCHMITZ, *Eucharistiegemeinschaft Teilnahme von nichtkatholischen Christen an der Eucharistie*, w: *Valeat aequitas. Księga pamiątkowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu*, red. M. PAZDAN, Katowice 2000, s. 394 – 397.

⁵⁰ Stanisław Nagy mówi jednak, że „każde zagrożenie życia wytwarza sytuację, w której szukanie pomocy w ustanowionych dla zbawienia człowieka sakramentach jest niewzruszonym prawem, ale i prawdziwym obowiązkiem nie tylko samego zainteresowanego, ale i tych, którzy są w stanie cokolwiek w tej sprawie uczynić”. S. NAGY, *Kościół na drogach jedności...*, s. 270.

⁵¹ Ch. SCHMITT, *Kommunion trotz Trennung*, 2007, s. 186.

⁵² M. PASTUSZKO, *Udzielanie sakramentów braciom oddzielonym...*, s. 211. A. SKOWRONEK, *Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, Włocławek 1995, s. 69. W. GRANAT, *Sakramenty święte, część II chrzest bierzmowanie pokuta*, Lublin 1966, s. 393.

⁵³ S. NAGY, *Kościół na drogach jedności...*, s. 272 – 273.

⁵⁴ J. OLSCHESKI, *Das Recht auf Sakramentenempfang. Zur Entwicklung eines Fundamentalrechtes der Gläubigen vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart*, Berlin – Wien – Paris, s. 331.

katolické rozumienie⁵⁵. W kan. 897 zapisano, że „najbardziejie czcigodnym sakramentem jest Najświętsza Eucharystia, w której sam Chrystus Pan jest obecny, ofiaruje się oraz jest spożywany i dzięki której Kościół ustawicznie żyje i wzrasta. Ofiara eucharystyczna, pamiątka śmierci i zmartwychwstania Pana, w której uwiecznia się Ofiara Krzyża, jest szczytem i źródłem całego kultu oraz życia chrześcijańskiego; oznacza ona i sprawia jedność Ludu Bożego, przez nią buduje się Ciało Chrystusa. Pozostałe bowiem sakramenty i wszystkie kościelne dzieła apostołatu mają związek z Najświętszą Eucharystią i ku niej są ukierunkowane”⁵⁶. Chcąc przyjąć sakrament Eucharystii, akatolik musi wyznać wiarę w prawdziwą, realną obecność Chrystusa w postaciach eucharystycznych. Pod postaciami eucharystycznymi, niezależnie bowiem od subiektywnej wiary przyjmującego, Bóg ofiaruje się ludziom⁵⁷. Przykładowo należy wspomnieć, że katolicy i luteranie wspólnie wyznają rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii. Twierdzą, że przyjmują Ciało i Krew Pana, Eucharystia jest posiłkiem wspólnotowym, a chleb i wino stanowią integralną część formy Eucharystii. Zgadniają się również, że skuteczności tego sakramentu nie da się mierzyć ludzkimi kryteriami. Ich zdania różnią się kwestii rozumienia obecności i trwania Chrystusa w Eucharystii⁵⁸.

Odnosząc się do kolejnego, Kościół katolicki naucza, że „w sakramencie pokuty, wierni wyznający uprawnionemu szafarzowi grzechy, wyrażający za nie żal i mający postanowienie poprawy, przez rozgrzeszenie udzielone przez tegoż szafarza otrzymują od Boga odpuszczenie grzechów po chrzcie popełnionych i jednocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu grzesząc zadali ranę”⁵⁹. W tym miejscu trochę wyraźniej widać różnicę w pojmowaniu sakramentu, który Marcin Luter traktował jako dopełnienie chrztu (mimo przekazania Kościołowi odpowiedniej władzy do sprawowania tego sakramentu, Chrystus nie nakazał szczegółowej spowiedzi), a Jan Kalwin jako przywołanie rozgrzeszenia udzielonego w czasie chrztu⁶⁰.

⁵⁵ J. KRZYWDA, *Komentarz do kan. 844*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. KRUKOWSKI, t. III. 2, Poznań 2011, s. 31.

⁵⁶ Kan. 897.

⁵⁷ J. CLEVE, *Das theologische Kriterium in c. 844 § 4 CIC*, w: *Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht. Festgabe für Heinrich J. F. Reinhardt zum 60. Geburtstag*, red. J. OLSCHESKI, Wien 2002, s. 82.

⁵⁸ Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-Luterańskiej (1978), n. 62 – 64, w: *Bliżej wspólnoty*, red. K. KARSKI, Lublin 2003, s. 189. Podstawowe informacje na temat rozumienia sakramentów w Kościele Ewangelicko-Augsburskim: L. GRANE, *Wyznanie augsburskie, wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterańskiej*, Bielsko-Biała 2002. J. GROSS, M. UGLORZ, w: *Porównanie wyznań*, red. E. POKORSKA, Warszawa 1988, s. 74 – 81. *Mały Katechizm dra Marcina Lutra*, cz. V, w: *Wyznania wiary. Protestantyzm*, red. Z. PASEK, Kraków 1999, s. 59 – 60. *Katechizm Heidełberski z 1563 roku*, w: *Wyznania wiary. Protestantyzm...*, s. 80 – 81. *Konfesja Westminsterska z 1646 roku*, rozdział 29, VI, w: *Wyznania wiary. Protestantyzm...*, s. 125. Interpretacja Eucharystii jako symbolicznej obecności Chrystusa, którą promował Zwingli opisana jest m.in. w: S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003, s. 260.

⁵⁹ Kan. 959.

⁶⁰ B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii...*, s. 1402. Podstawowe informacje na temat sprawowania pokuty można znaleźć również w: A. ZUBERBIER, w: *Porównanie wyznań*, red. E. POKORSKA... s. 63. Sakrament pokuty w odniesieniu do sakramentu chrztu omówiony jest też w: J. ŚLAWIK, *Chrzest dzieci u Lutra. Ewolucja poglądów?* „Rocznik Teologiczny” ChAT XLI (1999), z. 1 – 2, s. 122. *Konfesja Augsburska z 1530 roku*, XXV, w: *Wyznania wiary. Protestantyzm...*, s. 31 – 32. *Mały Katechizm*

Ostatni z wymienionych to sakrament „namaszczenia chorych, poprzez który Kościół wiernych niebezpiecznie chorych powierza Chrystusowi cierpiącemu i uwielbionemu, ażeby ich podtrzymał i zbawił, udziela się przez namaszczenie ich olejem i wypowiedzenie słów przepisanych w księgach liturgicznych”⁶¹. Dla wiernych zachodnich Wspólnot kościelnych namaszczenie chorych nie stanowi sakramentu, ponieważ uznaje się, że nie zostało wprost ustanowione przez Chrystusa. Z uwagi na praktykę przywiązuje się więc tylko wielką wagę do modlitwy za chorego i nałożenia na niego rąk nawet jeśli już jest nieprzytomny. Zaleca się jednak, aby takie namaszczenie chorych miało miejsce kiedy chorey świadomie jeszcze może ofiarować i włączyć swoje cierpienie „w dramat zbawienia świata”⁶².

Ostatnim warunkiem jest konieczność przygotowania i odpowiedniej dyspozycji akatolika do przyjęcia wymienionych sakramentów. Konieczne jest, aby akatolik Kościoła zachodniego lub innej Wspólnoty eklezjalnej, żałował za grzechy i przyjął sakrament pokuty, ponieważ innych sakramentów udziela się osobom będącym w stanie łaski⁶³.

W celu godziwego sprawowania sakramentów, konieczne jest wypełnienie wszystkich wyżej wymienionych warunków.

Zakończenie

Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, konieczne było zajęcie stanowiska w kwestii możliwości udzielania sakramentów apostatom, heretykom i schizmaty-

dra Marcina Lutra, w: Wyznania wiary. Protestantyzm..., s. 57 – 58; S. C. NAPIÓRKOWSKI, Wierzę w jeden Kościół..., s. 243 – 256.

⁶¹ Kan. 998. „Namaszczenia chorych udziela się osobom, które po osiągnięciu używania rozumu, znajdują się w niebezpieczeństwie śmierci oraz tym, którzy chorują już dłuższy czas, a których stan uległ nagłemu pogorszeniu lub po wyzdrowieniu popadli w następną chorobę. Udziela się również osobom w podeszłym wieku. Sakrament namaszczenia chorych służy powierzeniu wiernego Chrystusowi. Skutkiem sakramentu jest udzielenie <<łaski Ducha Świętego, która przyczynia się do zdrowia (dobra) całego człowieka, napędza go Bożą ufnością i udziela siły przeciwko pokusom złego ducha, pozwalając jednocześnie przezwyciężyć lęk przed śmiercią. W ten sposób człowiek jest zdolny nie tylko do mężnego przetrwania zła, lecz również do zwalczania wszystkiego, otrzymując także – gdy to jest pożyteczne dla zbawienia jego duszy – zdrowie ciała. Wspomniana łaska udziela wreszcie – jeśli to jest konieczne – odpuszczenia grzechów i staje się dopełnieniem chrześcijańskiej Pokuty>>”. PAWEŁ VI, *Ordo unctionis infirmorum*, n. 6. Szafarzem namaszczenia chorych jest kapłan. Każdy kapłan ważnie wyświęcony ma więc prawo udzielania tego sakramentu w sposób ważny wiernym, którzy powierzeni są jego trosce. W sytuacji nadzwyczajnej każdy kapłan może jednak udzielić sakramentu namaszczenia chorych domniemając zgodę tego, który powinien ów sakrament sprawować w pierwszej kolejności. Kan. 1003.

⁶² B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii...*, s. 1014. Zob. też: J. GROSS, M. UGLORZ, w: *Porównanie wyznań*, red. E. POKORSKA..., s. 76. O tym jak Marcin Luter interpretował sakramenty można przeczytać w J. B. NAVARRO, *Ekumenizm*, Warszawa 2007, s. 276 – 278. „W Kościele anglikańskim stosowano namaszczenie do czasu reformy agend (1552, Book of Common Prayer). Nie przywiązywano jednak do niego dużej wagi, przez dłuższy czas w ogóle nie udzielano. Działalność Nonjurors (1718) i Ruchu Oksfordzkiego (J. H. Newman, E. Pusey) przyczyniła się do wprowadzenia na nowo namaszczenia; stosowane jest ono także w odniesieniu do dzieci w prowincjach Caternury (1935) i York (1936) (...) obrzędy były nieco zróżnicowane w zależności od prowincji”. B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii...*, s. 1014.

⁶³ S. NAGY, *Kościół na drogach jedności...*, s. 273. Zob. też: M. PASTUSZKO, *Udzielanie sakramentów braciom oddzielnym...*, s. 211. A. MIZIŃSKI, *Communicatio in sacris w ustawodawstwie...*, s. 86 – 87.

kom oraz odniesienie się do sytuacji przyjmowania sakramentów z rąk tych, którzy odeszli ze wspólnoty⁶⁴. Dominujące przez wieki zakazy współdziałania w czynnościach świętych w ramach odnowionej w czasie Soboru Watykańskiego II eklezjologii zostały złagodzone z uwagi na fakt przynależności wszystkich chrześcijan do Kościoła Chrystusowego. W efekcie, pod ściśle określonymi warunkami, możliwy jest godziwy współdziałanie w czynnościach świętych osób należących do różnych wyznań.

Termin *communicatio in sacris* dosłownie oznacza współdziałanie w czynnościach świętych. W sensie ścisłym wskazuje na współdziałanie w sakramentach z braćmi oddzielonej wspólnoty eklezjalnej⁶⁵. W interpretacji tego terminu dopuszcza się jednak jego rozumienie w sensie szerokim, gdzie pojęcie to wychodzi poza współdziałanie w życiu sakramentalnym. *Communicatio in sacris* to nie tylko więc „określone współdziałanie Kościoła katolickiego ze wspólnotami akatolickimi w udzielaniu i przyjmowaniu sakramentów oraz urzędowym kulcie liturgicznym realizowanym przez oficjalnego szafarza według ustalonych przez prawo przepisów”⁶⁶, ale również współuczestnictwo w wartościach duchowych⁶⁷. Opisywany współdziałanie realizuje się więc również na takich płaszczyznach jak uznanie chrztu, wspólna modlitwa, możliwość pełnienia roli świadka przy zawarciu małżeństwa przez osoby o różnej przynależności wyznaniowej oraz udostępnianie, w razie potrzeby, budynków i przedmiotów koniecznych do sprawowania kultu. Jak wspomniano jedną, nieopisaną wcześniej płaszczyzną realizacji *communicatio in sacris* jest wspólna modlitwa, która traktowana jest jako „dusza całego ruchu ekumenicznego”⁶⁸. Modlitwa ta powinna być ukierunkowana na przywrócenie jedności wszystkich chrześcijan, dlatego zalecane jest wcześniejsze uzgadnianie jej treści, żeby była do zaakceptowania przez wszystkich zgromadzonych⁶⁹. W duchu współpracy w razie potrzeby, za zgodą ordynariusza miejsca, katolicy mogą użyczać innym chrześcijanom budynku należącego do Kościoła katolickiego, cementarza, a nawet świątyni, co realizowane jest kiedy bracia odłączeni o to proszą z racji braku miejsca, w którym mogliby godnie sprawować sakramenty⁷⁰. Jeśli więc bracia oddzieleni nie mają gdzie odprawić

⁶⁴ Wczesnochrześcijański pisarz Salwian z Marsylii, odnosząc się do kwestii rozumienia prawdziwego Kościoła, miał stwierdzić o odchodzących od Kościoła, iż ci „dla nas są heretykami, ale dla siebie nie są. Tak dalece uważają siebie za katolików, że hańbiący tytuł heretyków dają nam. Tym, czym oni są dla nas, my jesteśmy dla nich. [...] Prawda jest u nas, ale oni są przekonani, że jest u nich”. SALWIAN z MARSYLII, *Du gouvernement de Dieu*, V, 2. Cyt. za: B. SESBOÛÉ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, tłum. A. KURYŚ, Poznań 2007, s. 71.

⁶⁵ B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii...*, s. 272.

⁶⁶ S. NAGY, *Kościół na drogach jedności...*, s. 256.

⁶⁷ A. MIZIŃSKI, *Communicatio in sacris w ustawodawstwie...*, s. 75.

⁶⁸ UR, n. 8.

⁶⁹ Zaleca się opracowanie przynajmniej wybranych tekstów wspólnych, które mogłyby być wykorzystywane przez wszystkie Kościoły i wspólnoty (na przykład na danym terytorium) w ramach wspólnym modlitw przy spotkaniach ekumenicznych. PAPIESKA RADA DO SPRAW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Dyrektorium Ekumeniczne*, 1993 (dalej: DE), n. 187.

⁷⁰ SEKRETARIAT DLA ZJEDNOCZENIA CHRZEŚCIJAN, *Instrukcja wykonawcza w sprawach ekumenicznych promulgowanych przez Sobór Watykański II*, 1967, n. 52, w: Posoborowe Prawodawstwo Kościelne (za okres: styczeń 1963 – czerwiec 1967 r.), zeszyt 2, Warszawa 1969 (dalej: PPK), s. 151. Współpraca powinna również mieć miejsce w ramach organizacji pomocy duchowej i sakramentalnej świadczonych w szkołach czy szpitalach zarządzanych przez katolików. Jeśli wierny spoza Kościoła

swoich ceremonii, biskup diecezjalny może im pozwolić na korzystanie ze świątyni katolickiej oraz przedmiotów potrzebnych do służby Bożej⁷¹. Poza udostępnianiem budynków sakralnych możliwe jest wyrażenie zgody na wspólną budowę, jednak przed rozpoczęciem takiej inicjatywy władze zainteresowanych wspólnot powinny podjąć dialog i uzgodnić normy, które następnie będą szanowane zwłaszcza w czasie sprawowania sakramentów. Dodatkowo przed rozpoczęciem budowy należy wyjaśnić i spisać warunki finansowania budynku⁷². Wspólne dla większej ilości wyznań obiekty sakralne powinny być jednak rzadkim zjawiskiem⁷³. Kościół katolicki dostrzega też możliwość udzielania akatolikom świątyni i cmentarzy w celu sprawowania obrzędów pogrzebowych⁷⁴ oraz dopuszcza prowadzenie katolickich obrzędów pogrzebu względem akatolików, co jednak uwarunkowane jest brakiem ich własnego szafarza oraz pewnością, iż wola zmarłych nie była przeciwna takim praktykom⁷⁵.

Wymienione płaszczyzny współpracy są świadectwem otwartości chrześcijan i ich dążenia do osiągnięcia jedności. Szczytem i potwierdzeniem tej jedności stały się współudział w czynnościach świętych i spotkanie przy stole w czasie sprawowania Eucharystii. Opisane spotkanie jest celem prowadzonego obecnie dialogu ekumenicznego. Celem przedstawionej pracy było jednak przybliżenie obowiązujących przepisów w zakresie *communicatio in sacris* realizowanych w relacji z wiernymi zachodnich wspólnot eklezjalnych.

BIBLIOGRAFIA

- „Codex Iuris Canonici” auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, die XXV Ianuarii anno MCMLXXXI-II, „Acta Apostolicae Sedis” 75, 2 (1983), s. 1 – 301; tekst łacińsko-polski: *Codex Iuris Canonici Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus/Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski*, Poznań 1984.
- BĄCZKOWICZ F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. III, Opole 1958.
- BENEDYKT XVI, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Sacramentum Caritatis*, 2007.
- BISKUPSKI S., *Kodeks Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” (1963) n. 1 – 4, s. 3 – 48.
- Blżej wspólnoty*, red. K. KARSKI, Lublin 2003.
- BUCHANAN C., *Ku jedności*, w: *The History of Christianity*, red. T. DOWLEY, wydanie polskie: *Historia chrześcijaństwa*, red. B. BOJAR, P. WOSZCZENKO, P. WACŁAWIK, Warszawa 2002, s. 692 – 695.
- CLEVE J., *Das theologische Kriterium in c. 844 § 4 CIC*, w: *Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht. Festgabe für Heinrich J. F. Reinhardt zum 60. Geburtstag*, red. J. OLSCHESKI, Wien 2002, s. 75 – 88.

katolickiego znajduje się w którymś z wymienionych miejsc i chce skorzystać z posługi swojego duszpasterza, należy mu to umożliwić. Tamże, n. 60 n, w: PPK, s. 156 – 158.

⁷¹ DE, n. 137. Postanowienia zawarte w Dyrektorium Ekumenicznym z 1993 wprost opierają się na wcześniejszych dokumentach. Możliwość udzielania budynków braciom oddzielnym przewidziana i opisana była również przez Sekretariat dla Zjednoczenia Chrześcijan w 1967. SEKRETARIAT DLA ZJEDNOCZENIA CHRZEŚCIJAN, *Instrukcja wykonawcza...*, n. 52, w: PPK, s. 151.

⁷² DE, n. 140.

⁷³ Przykładem są kaplice lotniskowe, kościoły w koszarach wojskowych, budynki ubogich wspólnot. SEKRETARIAT JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Współpraca ekumeniczna na płaszczyźnie regionalnej, krajowej i diecezjalnej*, w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, tłum. E. SZTAFAROWSKI, t. VIII, z. 2, Warszawa 1977, s. 125 – 126.

⁷⁴ DE, n. 137.

⁷⁵ Tamże, n. 120.

- Deklaracja wspólna z okazji wspólnego katolicko-luterańskiego upamiętnienia 500-lecia Reformacji
 Dostęp: <https://ekai.pl/katolicy-i-luteranie-to-co-nas-laczy-jest-wieksze-niz-to-co-nas-dzieli/>
 [data dostępu: 3 listopada 2016].
- GASTPARY W., *Edynburska Światowa Konferencja Misyjna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t.IV, red. M. ŁUKASZYK, Lublin 1983, s. 667 – 668.
- GEROSA L., *Prawo Kościoła*, Poznań 1999.
- GÓRECKI E., *Zagadnienie udzielania sakramentu pokuty chrześcijanom niekatolikom przez katolickich w opiniach autorów po wydaniu kodeksu Pio-benedyktynskiego*, w: *Plenitudo legis dilectio*, red. A. DĘBIŃSKI, Lublin 2000, s. 329 – 340.
- GRANAT W., *Sakramenty święte, część II chrzest bierzmowanie pokuta*, Lublin 1966.
- GRANE L., *Wyznanie augsburskie, wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterańskiej*, Bielsko-Biała 2002.
- Porównanie wyznań*, red. E. POKORSKA, Warszawa 1988.
- GRZYWACZ J., *O sakramentach świętych*, Warszawa 1968.
- HEMPEREK P., GÓRALSKI W., PRZYTUŁA F., BAKALARZ J., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. III, Lublin 1986.
- Katechizm Heideberski z 1563 roku*, w: *Wyznania wiary. Protestantyzm*, red. Z. PASEK, Kraków 1999, s. 64 – 92.
- Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Benedykta XV bullą *Providentissima Mater Ecclesia*, 1917.
- Konfesja Augsburska z 1530 roku, XXV*, w: *Wyznania wiary. Protestantyzm*, red. Z. PASEK, Kraków 1999, s. 16 – 48.
- Konfesja Westminsterka z 1646 roku, rozdział 29, VI*, w: *Wyznania wiary. Protestantyzm*, red. Z. PASEK, Kraków 1999, s. 93 – 129.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła Dominus Iesus*, 2000.
- KRÄMER P., *Interkommunion und Interzelebration: Stolpersteine oder Wegmarken für die Ökumene?*, w: S. DEMEL, L. GEROSA, P. KRÄMER, L. MÜLLER, *Im Dienst der Gemeinde*, Hamburg – London 2002, s. 187 – 200.
- KRZYWDA J., *Komentarz do kan. 844*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. KRUKOWSKI, t. III. 2, Poznań 2011, s. 29 – 31.
- KÜNG H., *Sobór i zjednoczenie*, Kraków 1964.
- LÜDICKE K., *Kommentar zum c. 844*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, 1996.
- Mały Katechizm dra Marcina Lutra, cz. V*, w: *Wyznania wiary. Protestantyzm*, red. Z. PASEK, Kraków 1999, s. 49 – 60.
- MIZIŃSKI A., *Communicatio in sacris w ustawodawstwie i praktyce Kościoła łacińskiego w Polsce*, w: *Zagadnienia międzywyznaniowe w realizacji misji uświęcającej Kościoła*, red. J. KRUKOWSKI, M. SITARZ, K. DZIUB, Lublin 2010, s. 75 – 96.
- NADOLSKI B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- NAGY S., *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985.
- NAPIÓRKOWSKI S. C., *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003.
- NAVARRO J. B., *Ekumenizm*, Warszawa 2007.
- OLSCHEWSKI J., *Das Recht auf Sakramentenempfang. Zur Entwicklung eines Fundamentalrechtes der Gläubigen vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart*, Berlin – Wien – Paris.
- PAPIESKA RADA DO SPRAW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Dyrektorium Ekumeniczne*, 1993.
- PASTUSZKO M., *Prawo o sakramentach świętych. Normy ogólne i sakrament chrztu*, tom I, Warszawa 1983.
- PASTUSZKO M., *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 2004.
- PASTUSZKO M., *Udzielanie sakramentów braciom oddzielnym (kan. 844 §§ 1 – 5 KPK 1983)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 34 (2001), s. 194 – 215.
- PAWEŁ VI, *Ordo unctionis infirmorum*, 1972.
- RESS W., *Taufe, Ökumene, Kirchenrecht*, w: *Communio In Ecclesiae Mysterio. Festschrift für Winfried Aymans zum 65. Geburtstag*, red. P. FÖRSTER, M. WEBER, 2001, s. 481 – 502.

- RIEDEL-SPANGENBERGER I., *Bedingte Teilhabe nichtkatholischer Christen an der Eucharistie. Kirchenrechtliche Gesichtspunkte zum Verhältnis Eucharistie und Kirche*, w: H. HALLERMANN, *Ökumene und Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine?*, Mainz 2000, s. 167 – 193.
- RIEDEL-SPANGENBERGER I., *Die „communicatio in sacris” – Zur Korrelation zwischen geistlicher und kirchlicher Gemeinschaft in ökumenischen und rechtsgeschichtlichen Bezügen*, w: *Ökumene und Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine?*, red. H. HALLERMANN, Mainz 2000, s. 63 – 83.
- SCHMITT Ch., *Kommunion trotz Trennung*, 2007.
- SCHMITZ H., *Eucharistiegemeinschaft Teilnahme von nichtkatholischen Christen an der Eucharistie*, w: *Valeat aequitas. Księga pamiątkowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu*, red. M. PAZDAN, Katowice 2000, s. 375 – 402.
- SEKRETARIAT DLA ZJEDNOCZENIA CHRZEŚCIJAN, *Instrukcja wykonawcza w sprawach ekumenicznych promulgowanych przez Sobór Watykański II*, 1967.
- SEKRETARIAT DO SPRAW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Instrukcja In quibus rerum*, 1972.
- SEKRETARIAT DO SPRAW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Współpraca ekumeniczna na płaszczyźnie regionalnej, krajowej i diecezjalnej*, 1975.
- SESBOŮÉ B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, tłum. A. KURYŚ, Poznań 2007.
- SKOWRONEK A., *Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, Włocławek 1995, s. 69.
- SKOWRONEK A., *Teologiczne zbliżenia*, Warszawa 1993.
- SLAWIK J., *Chrzest dzieci u Lutra. Ewolucja poglądów?* „Rocznik Teologiczny” ChAT XLI (1999), z. 1 – 2, s. 121 – 130.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio*, 1964.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum*, 1964.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum Ordinis*, 1965.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, 1964.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 1963.
- SZTAFROWSKI E., *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. III, Warszawa 1986.
- TEJERO E., *Kan. 844*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. MAJER, Kraków 2011, s. 653 – 656.
- ZUBERT B. W., *Prawo do sakramentów świętych*, w: *Zagadnienia międzywyznaniowe w realizacji misji uświecającej Kościoła*, red. J. KRUKOWSKI, M. SITARZ, K. DZIUB, Lublin 2010, s. 47 – 63.

Druhý vatikánsky koncil v princípoch súčasného katolíckeho ekumenizmu

FRANTIŠEK ČITBAJ

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The Second Vatican Council was looking for some options, how to deal with problems of the contemporary world without changing the Catholic doctrine. Among a variety of new insights there is a special position for the topic of ecumenism – the unity of Christians. The following article includes briefly described development of the Church of Christ and the sin of division, also beginning of the ecumenical movement in Protestant countries, and the emergence of Catholic forms of ecumenism through the Second Vatican Council and the efforts of the Popes. Also analyzes documents of the Second Vatican Council, which are about unity of Christians and shows their practical consequences for the life of Christians.*

Key Words: *Ecumeny. Law. Church.*

Jednou z najväčších bolestí kresťanského sveta je jeho rozdelenie a z toho vyplývajúca nejednota. Jediná Cirkev, ktorú si želal a založil Ježiš Kristus, je dnes rozdobená na množstvo cirkví a kresťanských spoločenstiev, ktoré sa ani nepovažujú za cirkvi. Toto rozdelenie nenastalo jednorazovým úkonom. Bolo totiž procesom, ktorý sprevádzal Cirkev od jej počiatku. Kým však staroveká Cirkev stále nachádzala páky ako rozdeleniu, ktoré v prvom tisícročí pochádzalo predovšetkým z bludných náuk – heréz, postaviť hrádzu, postupne táto jej schopnosť akoby slabla. Je historickým ponaučením fakt, že kedykoľvek upadol v Cirkvi duchovný život a jej nadprirodzené poslanie sa dostávalo na okraj, pretože najdôležitejšiu úlohu začali hrať politické a iné záujmy, vždy to bolo zároveň do prevádzané aj ohrozením cirkevnej jednoty. Tak to bolo pri veľkých rozdeleniach medzi cirkvou Východu a Západu na začiatku druhého tisícročia, ale aj počas delenia cirkví Západu, ktoré vzniklo ako dôsledok reformácie na sklonku renesancie a svojím spôsobom pokračuje až do dnes.

Súčasná generácia kresťanov nemá na žiadnom z týchto rozdelení žiaden podiel. Sú to dnes už historické udalosti, od ktorých nás delia celé stáročia. Aj napriek tomu však musia aj generácie súčasných kresťanov v takto rozdelenom kresťanskom svete žiť svoj pozemský život a hľadať svoju spásu. Významný predel v tomto historickom procese preto predstavuje ekumenické hnutie. Ono je dnes ešte stále skôr v štádiu pokusu, pretože historická nedôvera sa prekonáva len veľmi ťažko, ale po počiatoč-

ných skúsenostiach možno konštatovať, že už v tejto fáze predstavuje v zápase o jednotu kresťanov nový predel.

Táto historicko-kánonická štúdia si dáva ambíciu aspoň v krátkosti previesť jednak historickými súvislosťami, ktoré predchádzali praktickú snahu o ekumenickú spoluprácu medzi cirkvami a zároveň aj poukázať na ekumenicko-kánonické parametre, ktoré sú ovocím Druhého vatikánskeho koncilu.

Cesta k ekumenizmu v historickom kontexte

Od začiatku existencie Cirkvi sledujeme proces, v ktorom sa toto Ježišovo dielo prezentuje ako jednota v rozmanitosti. Vidíme, že sa jej viditeľné, hierarchické ale i neviditeľné, duchovné štruktúry iným spôsobom vyvíjajú vo východných provinciách Rímskeho impéria a iným spôsobom v samotnom Ríme a v sférach jeho konkrétneho vplyvu. Vznik rozličných liturgických tradícií na Východe a Západe sprevádzala stále väčšia rivalita týchto dvoch častí jednej Kristovej Cirkvi. Neskoršie právne rozdelenie, ktoré sa datuje od roku 1054, trvá už skoro tisíc rokov. Následné delenie Cirkvi na Západe, ako dôsledok reformácie, boli ďalšou ranou na Kristovom mystickej tele. Tieto rany, spôsobené historickými nepochopeniami a nedorozumeniami sa počas stáročí stali pre mnohé generácie kresťanov dôvodom nevraživosti, ba až nepriateľstva a vzájomného seba pohrdania, čo je priamo proti najzakladanejšiemu princípu evanjeliového príkazu lásky. Preto Katolícka cirkev nikdy neprestala usilovať o znovunadobudnutie pôvodnej jednoty. Ak však sledujeme tento proces nemôžeme nevidieť, že vzťah Katolíckej cirkvi k hľadaniu jednoty nebol vždy pozitívnym. Dlhé stáročia sa považovalo za celkom prirodzené, že s Katolíckou cirkvou sa majú nanovo zjednotiť tí, ktorí z tejto jednoty odišli. Využívala sa pritom teologicko – biblický predpoklad, že ide o návrat stratených ovečiek do košiaru Kristovej cirkvi a márnotrpný syn sa má vrátiť do domu svojho otca. Ešte na konci devätnásteho storočia pápež Pius IX. pri zvolaní Prvého vatikánskeho koncilu zároveň vyzval nekatolíkov, osobitne pravoslávnych, k zjednoteniu s Katolíckou cirkvou. Takáto idea znovunadobudnutia stratenej jednoty však v tom čase už bola pre nekatolícku cirkvu cudzia.

Ekumenizmus v takom zmysle slova ako ho poznáme dnes fakticky vznikol až v dvadsiatom storočí v protestantských cirkvách a cirkevných spoločnostiach. Bol vlastne nutnosťou pri práci misionárov a evanjelizátorov, pretože množstvo protestantských kresťanských spoločenstiev, v ktorých fakticky neexistoval spoločný činiteľ, ktorý by ich koordinoval, prakticky paralyzovalo ich misijnú činnosť. Z toho dôvodu bola preto v roku 1910 do Edinburgu (Veľká Británia) zvolaná *Medzinárodná misionárska konferencia*. Jej ovocím sa stala *Medzinárodná misionárska rada*, ktorá mala zjednocovať misionárske úsilie kresťanov na celom svete. V roku 1927 a v roku 1937 dve orgány tejto rady *Život a práca* a *Viera a poriadok* prejavili úmysel vzájomného spojenia. Toto spojenie dalo podnet k vzniku *Svetovej rady cirkví* v Amsterdame v roku 1947.

Treba si znova pripomenúť, že celý tento proces sa odohrával na pôde protestantských cirkví. Aj to bolo dôvodom, že Katolícka cirkev sa k tejto novej inštitúcii správala opatrne. Prvý krát vyslala svojho pozorovateľa na zasadania *Svetovej rady cirkví* až v roku 1966 do New Delhi v Indii. Aj napriek tomu však už pápež Pius XII.

v svojej encyklike *Mystici corporis*¹ vyslovuje tézu, ktorá hovorí, že blud a rozkol, aj tam kde formálne jestvujú, nerušia plne onú príslušnosť ku Kristovej cirkvi, ktorá sa vytvára krstom. Nekatolíckych kresťanov teda nemožno v nijakom prípade stavať na tú istú úroveň ako nepokrstených. Oni totiž nosia naveky nielen jeho meno na čele, ale svätým krstom tiež jeho obraz nezmazateľne na duši. Podľa tej istej encykliky sú tiež odlúčení bratia súčasťou Kristovho mystického tela „*nevedome-
lým želaním a túžbou*“² Rastúca túžba po jednote, ktorá sa prejavuje u odlúčených bratov je dielom Svätého Ducha.³

Oficiálne sa situácia zo strany Katolíckej cirkvi začala meniť až za pápeža Jána XXIII. a najmä počas Druhého vatikánskeho koncilu. Keď totiž pápež Ján XXIII. dňa 25. januára 1959 oznámil v bazilike sv. Pavla za hradbami svoj úmysel zvolať Druhý vatikánsky koncil, zároveň vyhlásil, že toto pracovné stretnutie bude aj pozvaním k hľadaniu jednoty pre rozdelené kresťanské spoločenstvá.⁴ Na Druhom vatikánskom koncile sa Katolícka cirkev následne oficiálne prihlásila k myšlienke ekumenizmu, ako novej snahy o zjednotenie kresťanov. Nemožno si však nevšimnúť dva fakty, ktoré do ekumenického hnutia prinášajú nové katolícke princípy.

Prvým je fakt, že Katolícka cirkev sa nestala členkou *Svetovej rady cirkví*, na jej zasadania však posielala svojho pozorovateľa. Druhým je fakt, že ekumenizmus Katolíckej cirkvi nemá len deklaratívny charakter. On sa vyvíja k celému radu právnych princíпов, čiže sa stáva súčasťou najnovšieho kánonického poriadku, obsiahnutého v obidvoch platných kódexoch, ktoré sa s obľubou nazývajú aj kódexy Jána Pavla II. K tomu však viedla ešte pomerne dlhá cesta, ktorú musel prejsť Druhý vatikánsky koncil. Druhý vatikánsky koncil spočiatku nemal osobitné ambície venovať sa otázke ekumenizmu ako osobitnej priorite. Jeho ambíciou bolo odpovedať na komplexnú škálu otázok, ktorá súvisela so situáciou Cirkvi, v ktorej sa ocitla v ustavične sa meniacej spoločnosti najmä v dvadsiatom storočí. Aj napriek tomu sa však téma ekumenizmu, analyzovaná z rôznych hľadísk, nakoniec stala akoby červenou niťou, ktorá sa tiahla celým koncilom a je nakoniec viditeľná aj skoro vo všetkých témach, ktorými sa koncil zaoberal. Priamo ekumenickými princípmi sa však koncil zaoberal najmä v dekrétach *Orientalium Ecclesiarum o Východných katolíckych cirkvách*, ale najmä v dekréte o ekumenizme *Unitatis Redintegratio*. Ekumenickým duchom je však preniknutá aj vieroučná konštitúcia *Lumen gentium* o Cirkvi a iné dokumenty tohto koncilu, napr. deklarácia Druhého vatikánskeho koncilu o náboženskej slobode, ktorá bola publikovaná pod názvom *Dignitas humanae*.

Ekumenické princípy dekrétu o ekumenizme *Unitatis redintegratio*

Z vecného hľadiska je ekumenizmus z pohľadu Katolíckej cirkvi venovaný predovšetkým dekrét *Unitatis redintegratio*. V ňom sa konštatuje, že pod „ekumenickým

¹ Porov. *Acta Apostolicae Sedes* 1943.

² Tamtiež str. 243.

³ Inštrukcia Svätého officia: *De motione oecumenica* z 20.12.1949, AASK 1950.

⁴ Porov. Nedungatt, G.: *A Guide to the Eastern Code: A Cometary on the Code of the Canons Eastern Churches*. Rome: Pontificio Instituto Orientale, 2002, v ukrajinskom preklade Romana Skibu, Lvov: Svidčalo, 2008, s. 500.

hnutím“ sa rozumejú diela a podujatia, ktoré skrášľujú podľa rozličných potrieb Cirkvi a časových okolností a zameriavajú sa na jednotu kresťanov. Patria tu na prvom mieste všetky úsilia o odstránenie slov, náhľadov a skutkov, ktoré podľa spravodlivosti a pravdy nezodpovedajú položeniu bratov a preto hatia vzájomné styky s nimi. Ďalej sem patrí „dialóg“ medzi patrične pripravenými odborníkmi na schôdzkach usporiadaných v náboženskom duchu medzi kresťanmi rozličných cirkví a spoločností. Pri tomto dialógu každý dôkladne vyloží svoje učenie a jasne podá jeho charakteristické črty a tak si všetci nadobudnú pravdivejšie poznanie a nestrannejšie hodnotenie učenia a života oboch spoločností. Vtedy tieto spoločnosti dosiahnu aj užšiu spoluprácu v akejkolvek činnosti za spoločné dobro, ktorú požaduje každé kresťanské svedomie. Kde je to možné, schádzajú sa aj k spoločnej modlitbe. Napokon všetci skúmajú svoju vernosť vôli Kristovej, čo sa týka Cirkvi, a odhodlane sa podoberajú na dielo obnovy a reformy.

Zhrnutie zásad Druhého vatikánskeho koncilu o ekumenizme

Učenie Druhého vatikánskeho koncilu o ekumenizme, ktoré sa nachádza v spomínaných dokumentoch sa dá zhrnúť do týchto bodov:

1. Z kánonického hľadiska členmi Kristovej Cirkvi sú iba tí, čo sú platne pokrstení. Apoštolská konštitúcia *Lumen gentium* v bode 14 nazýva krst „bránou do Cirkvi“. To znamená, že je tu deklarovaný rozdiel medzi tými, čo sú pokrstení, a tými, čo nie sú pokrstení. Pod krstom sa tu myslí na krst vodou. Pritom aj o nekresťanoch hovorí, že môžu byť spasení, ak hľadajú Boha úprimným srdcom a žijú podľa hlasu svedomia (LG 16).
2. Koncil hovorí ďalej o neviditeľnej príslušnosti do Kristovej Cirkvi, keď okrem krstu spomína „puto“ viery, nádeje a lásky medzi Bohom a veriacim človekom (LG14).
3. Predpokladmi pre vonkajšiu príslušnosť ku Kristovej Cirkvi okrem krstu sú: *vinculum liturgicum* (praktizovanie kultu a sviatosti), *vinculum symbolicum* (vyznávanie tej istej pravej viery), *vinculum hierarchicum* (podriadenosť Petrovi, apoštolom a ich nástupcom) (LG 14).
4. Táto Kristova Cirkev jestvuje v katolíckej cirkvi, ktorá jestvuje na tejto zemi ako viditeľná spoločnosť vedená nástupcom svätého Petra a biskupmi (LG8).
5. Aj mimo katolíckej Cirkvi, čiže v iných kresťanských cirkvách, nachádzame viac alebo menej prvkov pravej Kristovej Cirkvi. V prvom rade je to krst, ktorý nás všetkých spája v Kristovej Cirkvi. Avšak podľa Koncilu plnosť prostriedkov spásy nachádzame iba v Katolíckej cirkvi.
6. Konečne treba zdôrazniť, že Koncil deklaruje potrebu „tejto putujúcej Cirkvi“ pre spásu človeka (LG 14).⁵

Pápeži a ekumenizmus

Osobitnú kapitolu v ekumenickom hnutí uprostred katolíckej cirkvi tvoria ekumenické aktivity posledných pápežov, ktorí zavádzali princípy Druhého vatikánske-

ho koncilu do praxe. Medzi nimi vyniká najmä pontifikát pápeža Jána Pavla II., ktorý je poznačený veľkodušnou a neutíchajúcou túžbou po *ekuméne* medzi všetkými kresťanmi, ba v širokom zmysle slova so všetkými ľuďmi. Známe sú jeho početné prejavy a ekumenické stretnutia. Osobitným spôsobom sa venuje myšlienke jednoty s východnou pravoslávnu cirkvou. Ekumenický charakter majú jeho encykliky, z ktorých niektoré sú venované priamo problému ekumenizmu. Sú to encykliky *Slavorum Apostoli* z 2. júna 1985 a *Ut unum sint* z 25. mája 1995. Tejto problematike sa venuje v mnohých apoštolských listoch a prejavoch. V jeho aktivitách pokračovali aj Benedikt XVI. a súčasný pápež František, ktorý udivuje svojou ekumenickou otvorenosťou. V ekumenickom hnutí zohrávajú významnú úlohu aj vyjadrenia dikastérii Apoštolskej stolice, hlavne Východnej kongregácie, venované ekumenickému hnutiu.

V porovnaní s ekumenickými aktivitami ostatných kresťanských cirkví a cirkevných spoločenstiev si však nemožno nevšimnúť, že ekumenizmus a jeho princípy sa stávajú aj súčasťou právneho poriadku Katolíckej cirkvi, ktorý sa nachádza v *Kódexe kánonického práva* z roku 1983 a *Kódexe kánonov východných cirkví* z roku 1990⁶. Komentár k týmto predpisom je v *Direktóriu na vykonávanie princíпов a noriem o ekumenizme* Pápežskej rady pre napomáhanie jednoty kresťanov z 25. marca 1993. Žiadne iné kresťanské spoločenstvo právne predpisy o ekumenizme nemá.

Kódex kánonov východných cirkví a ekumenizmus

Dekrét druhého vatikánskeho koncilu o Východných katolíckych cirkvách našiel svoje právne ukotvenie v *Kódexe kánonov východných cirkví*. Ekumenický charakter je vlastne základnou črtou obidvoch kódexov: *Kódexu kánonického práva* pre latinskú cirkev z r. 1983 i *Kódexu kánonov východných cirkví* pre východné katolícké cirkvi z r. 1990. Východný kódex však už svojou formálnou štruktúrou⁷ akcentuje svoju východnú a tým aj ekumenickú orientáciu. Už pri slávnostnom zahájení prác na východnom cirkevnom zákonníku 18.03.1974 pápež Pavol VI. naznačil, akým smerom sa má kodifikačná komisia pri tvorbe kánonického práva pre východné cirkvi uberať: ... *aby cirkevné právo východných katolíckych cirkví bolo v súlade tak s úmyslami otcov na druhom vatikánskom koncile ako aj podľa rýdzej východnej tradície... Pápež v tomto príhovore ako najvyšší cieľ každého cirkevného zákona zdôraznil starostlivosť o spásu duší a neobyčajne spásny popud k obnove kresťanského života, ktorý si Druhý vatikánsky koncil tak veľmi prial a podporoval. Nariadil totiž, aby zákonník zodpovedal požiadavkám dnešného života a skutočným podmienkam času a miest, ktoré sa stále a veľmi rýchle menia, a pritom aby zachoval svornú súvislosť s tradíciou a plne sa prispôbil zvláštnej úlohe, ktorá sa týka veriacich východ-*

⁶ CODEX IURIS CANONICI, AUCTORITATE IOANIS PULI PP. II PROMULGATUS. Kódex kánonického práva, Latinsko-slovenské vydanie, Konferencia biskupov Slovenska, Bratislava 1996, KÓDEX KÁNONOV VÝCHODNÝCH CIRKVI, CODEX CANONUM ECCLESIAE ORIENTALIIUM. Lublin: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove v spolupráci s fakultou práva a administratívy Katolíckej univerzity Jána Pavla II., Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, 2012.

⁷ Poznámka: KKVC používa delenie na tituly, hlavy, artikuly a kánony, čo je typické pre zbierky kánonov na Východe.

ných cirkví, podporovať jednotu osobitne východných kresťanov podľa zásad dekrétu o ekumenizme.⁸

Súčasnú právo teda celkom zanechalo svoju minulosť, ktorá prekážala akýmkoľvek kontaktom medzi cirkvou katolíckou a ostatnými kresťanskými cirkvami a náboženskými spoločnosťami. Základný ekumenický princíp, o ktorý sa opiera katolícky ekumenizmus je vyjadrený v kán. 350 § 4, ktorý hovorí, že kým sa neuskutoční úplná jednota, ktorú chce Kristus pre svoju Cirkvev, ekumenizmus má byť jednou z nevyhnutných oblastí ktorejkoľvek teologickej disciplíny.

Kódex kánonov východných cirkví sa výrazným spôsobom obracia na členov východných katolíckych cirkví s výzvou, aby sa osobitným spôsobom starali a podporovali zjednotenie všetkých východných cirkví, čiže ekumenická činnosť smerom k pravoslávnej cirkvi je povinnosťou aj nášho cirkevného spoločenstva. Táto podpora sa má konať predovšetkým modlitbou a príkladným životom, vernosťou cirkvi starobylým cirkevným tradíciám východných cirkví, lepším vzájomným poznaním, spoluprácou a bratskou starostlivosťou ohľadom materiálnych a duchovných záležitostí.⁹

Pritom všetkom však kódex upozorňuje, že je potrebné pri tomto otvorení a smelom dialógu zachovať náležitú rozvahu a chrániť sa nebezpečenstva klamstva, irenizmu, indiferentizmu a prehnanej horlivosti.¹⁰ Ekumenizmus teda neznamená zrieknutie sa zásad katolicity a príslušnosti ku Katolíckej cirkvi. Ani nechce naznačiť, že je všetko jedno. Aby sa týmto nebezpečenstvám vyhlo je nutné držať sa zásad, ktoré CCEO stanovuje v ďalších kánonoch:

Osobitne sa CCEO obracia na riaditeľov katolíckych škôl, nemocníc a iných inštitúcií s tým, že sa majú starať o to, aby iní kresťania, ktorí ich navštevujú alebo v nich žijú, mohli dostať duchovnú pomoc od vlastných vysluhovateľov a prijímať sviatosť.¹¹

Čo sa týka spoločnej účasti na svätých veciach, katolíci majú dodržiavať normy, ktoré predpisuje právo. Vyslovuje však zároveň želanie, aby každú činnosť, na ktorej môžu s ostatnými kresťanmi spolupracovať konali nie oddelene, ale spoločne. Menovite: Diela lásky a sociálnej spravodlivosti, obrana dôstojnosti ľudskej osoby a jej základných práv, úsilie o mier, dni národných spomienok a sviatkov.¹²

⁸ Pozri tiež *Kodeks kánoniv schidnich cerkov*, latinsko-ukrainske vydanie, Vidavnicтво oo. Vasilijan, Rim 1993, str. 28 (preklad autora).

⁹ KKVC Kán. 903: *Ad Ecclesias orientales catholicas speciale pertinet munus unitatem inter omnes Ecclesias orientales fovendi precibus imprimis, vitae exemplo, religiosa erga antiquas traditiones Ecclesiarum orientalium fidelitate, mutua et meliore cognitione, collaboratione ac fraterna rerum antimumorumque aestimatione.*

¹⁰ KKVC Kán. 905: *In opere oecumenico persolvendo praesertim aperto ac fidenti dialogo et inceptis cum altis christianis communibus servanda est debita prudentia evitatis periculis falsi irenismi, indifferentismi necnon zeli immoderati.*

¹¹ KKVC Kán. 907: *Curent moderatores scholarum, nosocomiorum ceterorumque similium institutorum catholicorum, ut alii christiani ea frequentantes vel ibi degentes a propriis ministris adiumentum spirituale consequi et sacramenta suscipere possint.*

¹² KKVC Kán. 908: *Optandum est, ut christifideles catholici servatis normis de communicatione in sacris quodvis negotium, in quo cum aliis christianis cooperari possunt, non seorsum, sed coniunctim pesolvant, cuiusmodi sunt opera caritatis ac socialis iustitiae, defenso dignitatis*

Aj keď sa môže zdať, že Kódex kánonov východných cirkví sa zmieňuje o predmetnej problematike len veľmi všeobecne, je dôležité poznamenať, že podrobne tieto zásady obsiahnuté v kódexe rozoberá Direktórium na vykonávanie noriem o ekumenizme z r. 1993 ktorým sa budeme zaoberať v ďalšej časti našej úvahy. Je tiež dôležité si uvedomiť, že tieto normy určujú ducha, ktorým sa má ekumenické hnutie uberať. Určujú rozmer jeho slobode, ale zároveň stanovujú hranice.

Kódex kánonov východných cirkví dáva v kánone 670 základný predpis, ktorý stanovuje katolíckym veriacim podmienky, za ktorých môžu byť účastníkmi na bohoslužbách nekatolíckych kresťanov. Jedinou podmienkou, ktorú stanovuje je ohľad na stupeň jednoty s katolíckou cirkvou. Na základe toho istého kánonu je možné, s dovolením eparchiálneho biskupa, poskytnúť nekatolíckym kresťanom budovy, chrámy alebo cintoríny, kde by mohli dôstojne vykonávať bohoslužby.¹³

Z tohto predpisu, aj keď je pomerne všeobecný, jasne vyplýva, že vzhľadom na stupeň jednoty sú ku katolíckej cirkvi najbližšie cirkvi pravoslávne. Kánon 671¹⁴ jasne hovorí, že platné udeľovanie sviatostí je u katolíkov viazané s katolíckym duchovným. Ak však nastane nutnosť, alebo to odporúča skutočný duchovný úžitok a súčasne je vylúčené nebezpečenstvo omylu, je dovolené katolíckym veriacim, ktorým je telesne alebo morálne znemožnené dostať sa ku katolíckemu duchovnému prijať sviatosť zmierenia, Eucharistie a pomazania chorých od nekatolíckych duchovných. Nevyhnutné je však, aby u týchto vysluhovateľov boli uvedené sviatosti platné.

Direktórium na vykonávanie princípov a noriem o ekumenizme

Najkonkrétnejším komentárom z hľadiska praktického uskutočňovania ekumenických zásad, ktoré obsahujú všetky už spomínané dokumenty ale hlavne obidva kódexy kánonického práva je Direktórium na vykonávanie princípov a noriem o ekumenizme, Pápežskej rady pre napomáhanie jednoty kresťanov z 25. marca 1993. Je to dokument, ktorý bližšie vysvetľuje jednotlivé ekumenické princípy, nachádzajúce sa predovšetkým v kódexovom práve.

Ekumenické direktórium je vlastne právnickou rukoväťou pre všetkých, ktorí žijú uprostred Katolíckej cirkvi a tým sú zainteresovaní k závažnej práci, ktorej výsledkom má byť jednota všetkých kresťanov. Je výsledkom veľkodušného pokoncilového pohľadu na túto problematiku a veľmi ďaleko posunulo právny rámec ekumény medzi katolíckmi a ostatnými kresťanmi. Jeho cieľom je tiež stanoviť jasný rámec ekumenickým vzťahom, aby sa na jednej strane nepreháňalo z úzkoprsoú opatrnosťou, na druhej strane aby sa jednota nepreukazovala tam, kde jej ešte nie je. Veľmi vážnym vystríhaním je preto výzva zabrániť všetkému čo by naznačovalo nejakú formu irenizmu, iredentizmu alebo prozelytizmu.

personae humanae eiusque iurium fundamentalium, promotio pacis, dies commemorationis pro patria, festa nationalita.

¹³ KKVC Kán. 670 § 2: *Si christianis acatholicis desunt loca, in quibus cultum divinum digne celebrent, Episcopus eparchialis usum aedificii catholici vel coemeterii vel ecclesiae concedere potest ad normam iuris particularis propriae Ecclesiae sui iuris.*

¹⁴ KKVC Kán. 671 § 1: *Ministri catholici sacramenta licite solis christefidelibus catholicis ministrant, qui pariter eadem a solis ministris catholicis licite suscipiunt.*

Ekumenické direktórium je teda dokumentom, ktorý vysvetľuje ekumenické právne normy a zasadzuje ich do konkrétnych situácií. obsahuje všetko, čo sa doteraz v rámci Druhého vatikánskeho koncilu a v pokoncilových aktivitách v rámci katolíckej cirkvi urobilo a ukazuje smerovanie ekumenických snáh katolíckej cirkvi v budúcich rokoch. Ním sa budeme aj v prevažnej miere zaoberať v ďalšej časti, keď budeme hľadať aplikáciu týchto právnych noriem v našich podmienkach.

Direktórium na vykonávanie princípov a noriem o ekumenizme je dokumentom, ktorý posunul ekumenické aktivity katolíckej cirkvi veľmi ďaleko. V medzi cirkevnom dialógu predstavuje ponuku, s ktorou sa v inom kresťanskom spoločenstve nestretieme.

Záver

V predchádzajúcich riadkoch sme sa zaoberali ekumenickým aspektom Druhého vatikánskeho koncilu, pričom sme predovšetkým poukázali na to, ako sa postupne začínajú uplatňovať v praxi, prostredníctvom predpisov kánonického práva, obsiahnutého v obidvoch dnes platných kódexoch. Oni sú dnes základom, o ktorý sa opiera stále plodnejšie ekumenické hnutie, ktoré postupne mení atmosféru v kresťanskom svete.

Túžená snaha o jednotu všetkých kresťanov je vnímaná ako odpoveď na slová samotného Pána, ktorý nám dal vo večeradle príkaz k zachovávaní jednoty, ktorá nie je nepodobná jednote Najsvätejšej Trojici. Nevernosť tomuto príkazu, aj keď má historický charakter, je hriechom aj súčasného kresťanstva a zároveň aj príkazom k hľadaniu novej jednoty. Táto katolícka otvorenosť ekumenizmu však zároveň neznamená, že Katolícka cirkev odchádza os svojich princípov. Ide tu skôr o realizáciu zásady rešpektovať na základe príkazu lásky tých, ktorí sú iní, pričom si zachovať svoj vlastný život.

BIBLIOGRAFIA

- CODEX IURIS CANONICI, AUCTORITATE IOANIS PULI PP. II PROMULGATUS. Kódex kánonického práva, Latinsko-slovenské vydanie, Konferencia biskupov Slovenska, Bratislava 1996. ISBN 80-7162-061-0
- KÓDEX KÁNONOV VÝCHODNÝCH CIRKVI, CODEX CANONUM ECCLESIAE ORIENTALIAE. Lublin: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove v spolupráci s fakultou práva a administratívy Katolíckej univerzity Jána Pavla II., Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, 2002. ISBN 978-83-7548-090-0
- ACTA APOSTOLICAE SEDES 1943.
- INŠTRUKCIA SVÄTÉHO OFÍCIA: *DE MOTIONE OECUMENICA*, 20.12.1949, AASK 1950.
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE ZJEDNOTENIE KREŠŤANOV: *Direktórium na vykonávanie princípov a noriem o ekumenizme, Pápežskej rady pre jednotu kresťanov, vydané v SSV v Trnave v roku 1994.*
- DUDA, J.: *V službách Božieho kráľovstva*. Bratislava: Vydavateľstvo Serafin, r. 1997.
- NEDUNGATT, G.: *A Guide to the Eastern Code: A Commentary on the Code of the Canons Eastern Churches*. Rome: Pontificio Instituto Orientale, 2002, v ukrajinskom preklade Romana Skibu, Lvov: Svidčalo, 2008, 792 s. ISBN 978-966-395-147-8

Charyzmat uzdrowienia – perspektywa teologii niepełnosprawności¹

ANNA MALISZEWSKA
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

Abstract: *Persons with various disabilities as well as their closest relatives who believe in the merciful and almighty God manifesting in Christ are almost constantly confronted with question about the possibility or necessity of healing. The experience of people with disabilities shows that they often reject or feel harmed by the practice of healing which in various forms is present in the churches of all denominations. Despite the noble intentions of ones who pray for their healing people with disabilities often do not feel relief but suffer even more. Usually the cause of such a situation is the wrong assumptions underlying the healing prayers, such as connecting disability with a personal sin or the belief that the lack of healing is due to the poor faith of the healing person. Therefore in order for the healing practice to be truly life-giving, it is necessary to be free from false beliefs concerning disabilities that seems to be still present in the Church.*

Key words: *Disability. Healing. Theology of disability. Causes of disability.*

Wstęp

Ewangeliczne przekazy dotyczące publicznej działalności Jezusa roją się od opisów uzdrowień dokonywanych przez Niego. Jest oczywiste, że uzdrowienia stanowiły znaczącą część zbawczego dzieła Jezusa, a polecenia kontynuowania tego dzieła otrzymali uczniowie będący zaczynem rodzącego się Kościoła. Wynika z tego, że Kościół nie może nie uzdrowiać, takie przecież polecenie dostał od swojego Pana. I rzeczywiście Kościół oferuje uzdrowienie na rozmaite sposoby. Pierwszym z nich jest posługa sakramentalna, choć współcześnie w wyniku silnego dialogu ekumenicznego i wpływu protestanckiej duchowości, katolicy zdają się zapominać o tym, że po pierwsze to sakramenty, nie zaś modlitwy wstawiennicze czy nabożeństw uwielbieniowe, mają moc uzdrawiania człowieka, zarówno w jego wymiarze duchowym, jak i cielesnym². Nie ulega jednak wątpliwości, że nie tylko posługa sakramentalna, ale także inne praktyki religijne takie, jak – znane od wieków – pielgrzymki, mod-

¹ Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego o nr 2016/21/D/HS1/03402 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (National Science Centre).

² Por. Katechizm Kościoła Katolickiego (dalej: KKK) nr 1421: „Nasz Pan Jezus Chrystus, lekarz naszych dusz i ciał, który odpuścił grzechy paralitykowi i przywrócił mu zdrowie ciała, chciał, by Kościół mocą Ducha Świętego kontynuował Jego dzieło uzdrawiania i zbawiania, które obejmuje także jego członki. Jest to celem dwóch sakramentów uzdrowienia: sakramentu pokuty i namaszczenia chorych”.

litwy za wstawiennictwem konkretnych świętych, czy – będące znakiem współczesnej duchowości – charyzmatyczne modlitwy wstawiennicze, owocują często uzdrowieniami, czasem bardzo spektakularnymi. Czy wszystkie te uzdrowienia nie pochodzą jednak z jednego źródła? Czyż nie stoi za nimi ten sam Duch-Uzdrowiciel posłany Kościołowi przez Chrystusa? W ten sposób dochodzimy do rozumienia wyrażenia „charyzmat uzdrowienia”, które pojawia się w tytule. Kiedy będziemy mówić o uzdrawianiu, chodzić nam będzie więc nie tylko o działalność tzw. grup charyzmatycznych czy osób „posługujących charyzmatem uzdrowienia”, ale również o wszystkie działania Kościoła – w tym sakramenty – które mogą do uzdrowienia doprowadzić.

Nasz tekst skoncentrowany będzie na krytycznej analizie praktyki Kościoła dotyczącej uzdrawiania chorych przez pryzmat doświadczenia i refleksji osób z niepełnosprawnością³ czyli poprzez pryzmat teologii niepełnosprawności⁴. Postaramy się pokazać, że często pomimo „dobrych chęci”, próby uzdrowienia osób z niepełnosprawnością powodują jedynie jeszcze większe cierpienia tych osób i ich rodzin⁵. Takie postawienie problemu będzie też okazją do szerszego zastanowienia się nad tym, czym jest niepełnosprawność, jaka jest jej przyczyna, jakie powinno być nasze podejście do niej, jak również czym jest prawdziwe uzdrowienia, które oferuje człowiekowi Bóg.

To, w jaki sposób rozumiemy niepełnosprawność jest bardzo mocno i jasno powiązane z naszym rozumieniem przyczyn niepełnosprawności i na odwrót. Jeśli na przykład uważamy, że niepełnosprawność jest czymś złym, jej przyczyn będziemy dopatrywać się najprawdopodobniej w czymś grzechu. I odwrotnie: jeśli jesteśmy przekonani, że niepełnosprawność jest konsekwencją grzechu, nigdy nie odnajdziemy w niej żadnej pozytywnej wartości. W następstwie zaś konkretnego rozumienia niepełnosprawności, będziemy formułowali potrzebę uzdrowienia osoby z niepełnosprawnością lub brak takiej konieczności. Dlatego tak istotne jest, abyśmy dobrze przyjrzeni się tradycyjnie proponowanym odpowiedziom na pytanie: „skąd pochodzi niepełnosprawność?”, aby móc odpowiedzieć na pytanie o uzdrowienie osób z niepełnosprawnością.

³ Świadomie decydujemy się na konsekwentne użycie terminu „osoba z niepełnosprawnością”, który ma podkreślać, że niepełnosprawny jest przede wszystkim osobą ludzką i nie jest postrzegany jedynie poprzez pryzmat swojej niepełnosprawności. Niepełnosprawność jest jedynie jednym z wielu czynników składających się na unikalną tożsamość danego człowieka, nie zaś elementem zupełnie determinującym jego bycie człowiekiem czy elementem najważniejszym, co mogą sugerować terminy takie jak: „niepełnosprawny”, „upośledzony”. Zaś określenie „osoba niepełnosprawna” sugeruje, że zaburzeniu ulega „bycie osobą” (osobowość), co z punktu widzenia teologii, jest nieoprawne.

⁴ Teologia niepełnosprawności należy do nurtu teologii wyzwolenia, a jej cel można określić po prostu jako: wyzwolenie osób z niepełnosprawnością. Jej początek datuje się na lata 90. XX wieku, kiedy to społeczny ruch na rzecz równouprawnienia osób z niepełnosprawnością przeniósł się na grunt teologiczny.

⁵ Reynolds stwierdza, że niejednokrotnie ceremonie uzdrawiania powodują, że osoby z niepełnosprawnością nie czują się jako mile widziane takie, jakie są, w swojej wyjątkowości. T. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, Grand Rapids 2008, s. 23 – 24; K. Black, *A Healing Homiletic: Preaching and Disability*, Nashville 1996, s. 52.

Ponižša klasifikacija pryczyn niepełnosprawności zaczerpnięta jest z książki Kathy Black *A Healing Homiletic: Preaching and Disability* (Nashville 1996), jednak jej analizy zostały poszerzone o refleksje własne autorki tekstu i innych teologów, zaś część poglądów Black – w naszej ocenie niesłuszna – zostanie zupełnie pominięta. Klasyfikacja ta będzie stanowiła jednak zasadę porządkującą poniższy tekst.

Niepełnosprawność jako kara za grzech

Pierwsza i najprostsza odpowiedź na pytanie o przyczynę niepełnosprawności brzmi: niepełnosprawność jest karą za grzech. Opiera się ona na rozumowaniu, że (1) zło i cierpienie jest konsekwencją grzechu oraz, (2) że niepełnosprawność jest złem/ cierpieniem. Odpowiedź ta przyjmuje pewne modyfikacje, w zależności od danej sytuacji. Jeśli mamy do czynienia z osobą, która urodziła się z jakimś rodzajem niepełnosprawności, przyjmuje się wersję, że grzech popełnił ktoś inny – najprawdopodobniej blisko związany z dzieckiem, czyli jego rodzice. Jeśli zaś niepełnosprawność pojawiła się w późniejszym czasie, winą za taki obrót spraw można obarczyć już samego niepełnosprawnego⁶.

Pierwszym błędem, na jaki konieczne należy wskazać w przypadku takiego rozumowania, jest użycie słowa „kara” na oznaczenia *konsekwencji* grzechu. Kara jest czymś wymierzonym arbitralnie, często bez związku ze złym czynem. Jeśli dziecko znęca się nad swoim psem, rodzic może wymierzyć mu karę w postaci zakazu jedzenia słodyczy. Jednak bez względu na wymierzoną karę, dziecko i tak ponosi konsekwencję swoich czynów: jego pies nie będzie jego „najlepszym przyjacielem”, a być może kiedyś – ze strachu – dotkliwie pogryzie nękające go dziecko.

Jeśli ciężarna matka nadużywa alkoholu, można powiedzieć, że dziecko rodzi się chore w *konsekwencji* jej postępowania (oczywiście zawsze otwartym pozostaje pytanie o jej osobistą odpowiedzialność i związaną z tym winę). Czy jednak możemy uwierzyć, że karą za malwersacje finansowe ojca, jest przyjście na świat dziecka z zespołem Downa? Czy Bóg jest aż tak cyniczny i okrutny? Gdyby ktoś, kto tak

⁶ K. Black, *A Healing Homiletic...* s. 23 – 25; T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 36; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference*, New York 2013, s. 45 – 46; A. Berinyuu, *Healing and Disability*, „International Journal of Practical Theology” 8(2004), s. 208; N. Eiesland, *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville 1994, s. 100, 115; T. Reynolds, *Theology and Disability: Changing the Conversation*, „Journal of Religion, Disability & Health” 16:1(2012), s. 34; J. Swinton, H. Mowat, S. Baines, *Whose Story Am I? Redescribing Profound Intellectual Disability in the Kingdom of God*, „Journal of Religion, Disability & Health” 15:1(2011), s. 10; J. Swinton, *Who is the God We Worship? Theologies of Disability; Challenges and New Possibilities*, „International Journal of Practical Theology” 14(2011), s. 276 – 277, 282; E. Antus, *Disability at the Heart of Theology: On Marginality, Method, and Overcoming “Best-Case Anthropologies”*, „Journal of Religion, Disability & Health” 17:3(2013), s. 254; B. Cooper, *The Disabled God*, „Theology Today” 49(1992), s. 177. Czasem niepełnosprawność przypisywana jest również grzechowi pierworodnemu: D. Blair, *Christian Theology and Human Disability: A Literature Review*, „Journal of Religion, Disability & Health” 7:3(2003), s. 74. Z kolei Tabita Kartika Christiani łączy twierdzenia, że niepełnosprawność jest wynikiem upadku moralnego, grzechu, słabej wiary, zła lub testem wiary. Takie podejście do niepełnosprawności nazywa modelem moralnym. Zob. T.K. Christiani, *Theology: Towards the Construction of Methods for Living with Disability*, „Asia Journal of Theology” 28, 1(2014), s. 38.

postępuje, był bohaterem książki lub filmu, nazwalibyśmy go potworem, zaś chrześcijanie czasem próbują nazywać kogoś takiego Bogiem⁷.

Czy jednak zawsze można tak łatwo – jak w przypadku pijącej w ciąży kobiety – wskazać na bezpośrednią przyczynę pojawienia się konkretnego zła? Żyjemy w wielkiej sieci wzajemnych relacji⁸. Wpływ na nasze życie mogą mieć decyzje ludzi oddalonych od nas tysiące kilometrów (gdy na przykład ustanawiają oni nowe prawa dotyczące limitów zanieczyszczenia środowiska czy wprowadzenia toksycznej żywności lub leków) lub przeciwnie – osób z naszego najbliższego otoczenia. Często również nieświadome działania innych ludzi mogą przynieść poważne konsekwencje w życiu innych.

W Czwartej Ewangelii uczniowie Jezusa widząc człowieka niewidomego od urodzenia pytają Jezusa: „kto zgrzeszył, że się urodził niewidomym – on czy jego rodzice?” (J 2, 9). Jezus jednak nie przychyła się do żadnej z wersji. Podobnego pouczenia dostarcza nam Księga Hioba: nie wiemy, dlaczego sprawiedliwego spotyka zło⁹.

Oczywiście może być i tak, że to nasz osobisty grzech powoduje naszą chorobę, niepełnosprawność czy inne cierpienie. W Ewangelii Janowej słyszymy, jak Jezus mówi do uzdrowionego z paraliżu człowieka: „Oto wyzdrowiałeś. Nie grzesz już więcej, aby ci się coś gorszego nie przydarzyło” (J 5, 14), nie pozostawiając wątpliwości, że grzech i choroba pozostają ze sobą w ścisłym związku¹⁰. Z drugiej strony wypowiedź Jezusa możemy zinterpretować w inny sposób. Być może Jezus poucza, że czymś gorszym są konsekwencje osobistego grzechu człowieka niż choroba czy niepełnosprawność, która spotyka go w życiu z nieznanego powodu.

Czy możemy zatem stwierdzić, że zło i cierpienie jest konsekwencją grzechu lub po prostu niedoskonałości stworzenia¹¹? Tak. Możemy być jednak pewni, że Bóg nie dodaje do konsekwencji naszych grzechów żadnej arbitralnie wymierzonej, dodatkowej kary. Bóg nie „karze podwójnie”¹². Po drugie, często spotyka nas zło, które jest konsekwencją grzechu lub nawet niezawinionego działania innej osoby. Jesteśmy solidarni w grzechu. Kościół głosi tę prawdę najdobitniej poprzez doktrynę o grze-

⁷ Por. K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 33.

⁸ Teologowie niepełnosprawności kładą wielki nacisk na prawdę o ludzkiej współzależności. Zob. np. E. Antus, *Disability at the Heart of Theology...*, s. 256; T. Basselin, *Why theology needs disability*, „Theology Today” 68(1), s. 47, 50 – 51; M. Haslam, *A constructive theology of intellectual disability. Human being as Mutuality and Response*, New York 2012, s. 5.

⁹ S. Potocki, *Księgi mądrościowe ST*, w: L. Stachowiak (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 442 – 445.

¹⁰ Nancy Eiesland twierdzi, że nauczanie Jezusa równocześnie wspiera myślenie o łączności grzechu i niepełnosprawności oraz je podważa. Por. N. Eiesland, *The Disabled God...*, s. 70 – 75.

¹¹ Por. KKK 310 „(...)W swojej nieskończonej mądrości i dobroci Bóg chciał jednak w sposób wolny stworzyć świat <<w drodze>> do jego ostatecznej doskonałości. To stawanie się dopuszcza w zamiśle Bożym pojawianie się pewnych bytów, a zanikanie innych; dopuszcza obok tego, co najdoskonalsze, także to, co mniej doskonałe; obok budowania natury, również zniszczenia. Obok dobra fizycznego istnieje zatem także zło fizyczne tak długo, jak długo stworzenie nie osiągnie swojej doskonałości”.

¹² Jest to klasyczna nauka św. Tomasza z Akwinu, który twierdzi, że: „Wymierzając grzesznikowi karę, Bóg nie sięga po jakaś sankcję zewnętrzną (...). Kara jest tylko wewnętrzną konsekwencją wolnego działania woli”. G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, przeł. W. Szymona, Kraków 2015, s. 232.

chu pierworodnym¹³ – grzech innych nas dotyka. Być może nie tak wyobrażamy sobie Bożą sprawiedliwość, możemy nawet pytać: czy to sprawiedliwe, żebym cierpiał za powodu cudzych grzechów? Jednak bądźmy uczciwi i zapytajmy również: czy to sprawiedliwe, że jedyny niewinny, Syn Boży, umarł za grzechy wszystkich i pojednał ich z Bogiem? Nasza solidarność dotyczy nie tylko grzechu, ale również łaski.

W przedstawionym powyżej rozumowaniu – „niepełnosprawność jest karą za grzech”, problemem nie jest jednak jedynie nieprecyzyjne rozumienie kary, która tak naprawdę jest konsekwencją grzechu, ani też trudność we wskazaniu „winnego” takiego stanu rzeczy. Problemem jest również tak ściśle utożsamienie niepełnosprawności ze złem i cierpieniem.

Osoby z niepełnosprawnością czy też ich opiekunowie często sprzeciwiają się stereotypowemu patrzeniu na niepełnosprawność jako równoznaczną z cierpieniem¹⁴. Niektórzy przywołując swoje wspomnienia z dzieciństwa twierdzą, że nie cierpieli z powodu swojej niepełnosprawności, a nawet właściwie nie byli jej do końca świadomi do momentu, gdy w bolesny sposób uświadomili im to inni – świat, który okazał się być wrogi dla „takich jak oni”¹⁵. A zatem to nie sama niepełnosprawność jako taka, ale społeczeństwo, w którym przyszło im żyć okazało się być problemem¹⁶.

Teologia niepełnosprawności ufundowana jest zasadniczo na takim właśnie myśleniu o niepełnosprawności, jednak coraz częściej można spotkać głosy teologów, którzy postulują zwrócenie większej uwagi na samo upośledzenie, które może powodować cierpienie, niezależnie od społecznej akceptacji lub nieakceptacji niepełnosprawności¹⁷. Czy zatem sama niepełnosprawność powoduje cierpienie czy też osoby z niepełnosprawnością cierpią jedynie w powodu społeczeństwa, które ich nie akceptuje i nie stwarza dla nich przyjaznych warunków do życia (np. poprzez podjazdy dla wózków, opisy w języku Braille’a etc.)? Na tak postawione pytanie nie ma jednoznacznej odpowiedzi, z pewnością jest bardzo różnie. Poza oczywistymi sytuacjami, gdy niepełnosprawność powoduje na przykład fizyczny ból, trudno jednoznacznie ocenić, na ile ona sama, a na ile warunki zewnętrzne powodują cierpienie osób z niepełnosprawnością. Jednak od odpowiedzi na pytanie: czy niepełnosprawność jest obiektywną przyczyną ludzkiego cierpienia, złem, które należy pokonać czy jest jedynie konsekwencją opresyjnego społeczeństwa, zależy sposób, w jaki będziemy pomagać osobom z niepełnosprawnością: czy będziemy modlić się o ich uzdrowienie, czy raczej o nawrócenie nas samych i całego społeczeństwa.

To, że tak trudno ocenić nam czy sama niepełnosprawność jest złem i przyczyną cierpienia czy problemem są „jedynie” warunki zewnętrzne lub nasze błędne postrzeganie tej kwestii, nie jest niczym zaskakującym. Nie trudno wskazać podobne sytuac-

¹³ Por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, przeł. A. Baron, Kraków 1997, s. 14.

¹⁴ T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 27 – 30.

¹⁵ N. Eiesland, *The Disabled God...*, s. 34 – 35

¹⁶ Takie spojrzenie na niepełnosprawność jest charakterystyczne dla podejścia *disability studies*, które definiują niepełnosprawność jako konstrukt społeczny. Więcej na ten temat zob.: M. Karaś, *Niepełnosprawność, od spojrzenia medycznego do społecznego i Disability Studies*. „Przegląd prawniczy, ekonomiczny i społeczny” 4/2012, s. 20 – 33.

¹⁷ J. Harshaw, *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities*, London-Philadelphia 2016, s. 33, 41.

je, gdy nasze ludzkie odczucia myślą nas w kwestii tego, co jest dobre, a co złe. Często człowiek żyje w grzechu twierdzi, że jest szczęśliwy i w żaden sposób nie odczuwa konsekwencji swoich grzechów. Czasem zaś interpretujemy jako wielkie zło coś, co sprawia nam cierpienie, choć obiektywnie złem nie jest. Osoba chorująca na anoreksję cierpi, dlatego że jest „gruba”. Jej cierpienie jest realne, choć obiektywnie nieuzasadnione, gdyż ma ona zaburzoną ocenę sytuacji. Musimy sobie jednak uświadomić, że każdy z nas ma zaburzone postrzeganie rzeczywistości: żyjemy w świecie skażonym grzechem, dlatego sami z siebie nie potrafimy rozpoznać grzechu, jeśli nie pouczy nas o tym Duch Święty¹⁸. Dlatego zanim zaczynamy prosić o uzdrowienie, powinniśmy zapytać Ducha Świętego, czy naprawdę to, od czego chcemy zostać uwolnieni jest złem, czy może uzdrowienia potrzebuje raczej nasze serce, które nie potrafi właściwie spojrzeć na daną sytuację. Być może to właśnie jest sekret tak wielkiej skuteczności Jezusa: On rzeczywiście wiedział, co jest złem, dlatego zawsze, gdy prosił o czyjeś uzdrowienie, cud się dokonywał – Bóg uwalniał tego człowieka od zła.

Niepełnosprawność jako próba wiary

Przejdźmy teraz do drugiej możliwej odpowiedzi na pytanie: „skąd pochodzi niepełnosprawność”? Odpowiedź ta brzmi: cierpienie zsyłane jest na nas przez Boga, aby wypróbował On naszą wiarę. Również ten rodzaj odpowiedzi posiada dwie możliwe wersje: może chodzić o wiarę samej osoby z niepełnosprawnością lub o wiarę jej opiekunów, osób jej bliskich. Często też za takim myśleniem idzie przekonanie, że skoro dana osoba nadal nie została uzdrowiona przez Boga, oznacza to, że brak jej (lub jej bliskim) wystarczającej wiary¹⁹.

Jak się zdaje, nie wymaga chyba szczególnego tłumaczenia, że Bóg nie zsyła na nikogo cierpienia czy niepełnosprawności (roboczo przyjmujemy wciąż, że niepełnosprawność jest cierpieniem, mając jednak w pamięci to, co zostało dotychczas powiedziane). Bóg jest dawcą dobra, a nie zła. Bóg nie jest treserem, który sprawdza postępy swojego ucznia. Jedyne możliwe do zaakceptowania określenie to Bóg „dopuszcza” cierpienie, choć i ono może być mylące. Stwierdzenie takie nie ma nic wspólnego z tolerowaniem cierpienia, beznamietną zgodą na taką sytuację dalekiego Boga, który mógłby – przecież jest wszechmogący! – położyć mu kres, ale jednak postanawia, z jakichś tajemniczych powodów, dopuścić cierpienie. Jest zupełnie przeciwnie. Bóg rozpaczliwie powstrzymuje samego siebie przed ostatecznym położeniem kresu cierpieniu, gdyż to byłoby równoznaczne z zakończeniem historii lub z pozbawieniem wolnej woli swoich stworzeń. Tego drugiego jednak Bóg uczynić nie może, bo jest wierny swoim obietnicom i nie cofnie raz ofiarowanego daru wolności. Możemy być jednak pewni, że Bóg oczekuje momentu, w którym cierpienie i śmierć zostaną ostatecznie pokonane bardziej niż my sami, bo kocha nas bardziej niż my sami siebie.

Czy jednak nie jest tak, że niepełnosprawność – własna lub osoby nam bliskiej – jest w pewnym sensie testem naszej wiary? Można powiedzieć, że niepełnosprawność

¹⁸ R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, przeł. M. Przeczewski, Kraków 2006, s. 27.

¹⁹ K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 25 – 26; Berinyu A., *Healing and...*, s. 206; T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 28, 32, 36; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity...*, s. 39

jest próbą naszej wiary, ale natychmiast musimy dodać, że nie tylko ona. Każde cierpienie „stawia nas pod ścianą”, żądając odpowiedzi na pytanie: „czy nadal wierzysz w dobrego Boga”? Z resztą nie tylko cierpienie, ale codzienne życie wciąż jest okazją do potwierdzania swojej wiary i miłości względem Boga i zapierania się Go. Przecież nie tylko cierpienie powoduje, że odwracamy się od Boga. Zapomnieć o Nim potrafimy również (a może przede wszystkim!) wtedy, gdy wiedzie nam się dobrze, jesteśmy szczęśliwi i spełnieni (por. Łk 16, 19 – 31). Niepełnosprawność i cierpienie nie wydają się być jedyną sytuacją, w której nasza wiara poddawana jest próbie, choć może to być sytuacja wyjątkowo dramatyczna.

Zastanówmy się jednak również, czy „pozytywne przejście testu wiary” oznacza automatyczne uzdrowienie? Czy większym heroizmem wiary wykazuje się człowiek, który uwierzył w Bożą wszechmoc i rzeczywiście został uzdrowiony, czy człowiek całe życie borykający się ze swoim cierpieniem i niemocą, który równocześnie nigdy nie zwątpił we wszechmoc, dobroć i miłość Boga?

Czytając jednak nowotestamentalne opisy uzdrowień, widzimy, że wiara i uzdrowienie najczęściej idą w parze. W wielu miejscach Ewangelii Jezus stwierdza jasno, że to wiara konkretnego człowieka (czasem samego chorego, czasem osób mu bliskich) doprowadziła do uzdrowienia. Zwróćmy jednak uwagę, że nie zawsze tak jest. W przypadku uzdrowienia niewidomego, opisanego w Ewangelii Jana w rozdziale 9, niewidomy najpierw zostaje uzdrowiony i to staje się powodem wiary w Jezusa. Bóg może zatem dokonać cudu, aby wzbudzić wiarę lub ją wzmocnić²⁰.

Czy zatem można jednoznacznie stwierdzić, że brak uzdrowienia musi oznaczać brak (wystarczającej) wiary albo że silna wiara jest konieczna do uzdrowienia? Wydaje się, że nie. Jednak jedno jest pewne, ważniejsza niż zdrowie czy cielesna integralność jest nasza wiara i wierność Bogu. Sam Jezus mówi, że lepiej nie mieć ręki, nogi czy oka, ale być zbawionym (Mt 9, 41 – 50). Być może również w Ewangelicznych opisach uzdrowień, gdy Jezus rozpoczyna od pytania o wiarę, chodzi tak naprawdę o ukazanie właściwej hierarchii: ważniejsze jest to, aby człowiek uwierzył, niż żeby był uzdrowiony, bo do nieba może dostać się zarówno z jednym, jak i z dwójgim oczu, a nawet bez obu. Czy jednak czasem my nie tratujemy wiary przedmiotowo i nie ustanawiamy odwrotnej hierarchii wartości myśląc: „chcę być zdrowy, więc mogę uwierzyć w co trzeba”?

Przy okazji powróćmy teraz jeszcze na chwilę do pierwszej możliwej odpowiedzi na pytanie o przyczynę niepełnosprawności, czyli do twierdzenia, że „niepełnosprawność to kara za grzech”. W Ewangelich opisy uzdrowień czasem zaczynają się nie tylko pytaniem o wiarę, ale odpuszczeniem grzechów. Jednak być może również w przypadku uzdrowień, w których dokonuje się najpierw odpuszczenie grzechów, nie chodzi zawsze o proste działanie przyczynowo-skutkowe: „z powodu grzechu jesteś chory/niepełnosprawny, a zatem usuwając przyczynę usuwam też skutek”. Być może również w tych przypadkach chodzi o ukazanie hierarchii: ważniejsze jest, aby Twoje grzechy były odpuszczone, niż żebyś odzyskał zdrowie.

W kontekście tego, co zostało powiedziane na temat hierarchii ważności (ważniejsza jest wiara i odpuszczenie grzechów niż uzdrowienie), musimy poczynić jed-

²⁰ Por. K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 57.

nak pewne zastrzeżenie. Nie chodzi o twierdzenie, że nie warto przejmować się niepełnosprawnością, cierpieniem czy ubóstwem, gdyż ważne jest tylko ostateczne zbawienie. Jest wręcz przeciwnie: ludzkie cierpienie nigdy nie jest bez znaczenia, a zbawienie ma dokonywać się już w doczesności, choć w sposób ostateczny i całkowity dokona się dopiero w wieczności²¹. Jest jednak naszym obowiązkiem walka o to, aby zbawienie już w tym świecie realizowało się najpełniej, jak to możliwe. Z tego powodu niedopuszczalne wydaje się przedstawianie cudów Jezusa *tylko* w kategoriach znaków Jego mesjańskiej tożsamości²², tak, jakby cierpienia chorych czy doskwierający tłumom głód nie miały dla Jezusa żadnego znaczenia, a liczyło się tylko to, aby ludzie rozpoznali w nim Mesjasza.

Wracając do głównego toku wyводу trzeba jasno stwierdzić, że bezpodstawne jest obwinianie kogokolwiek o brak wiary z tego powodu, że cud uzdrowienia się nie dokonał. Okazuje się jednak, że tak się czasem faktycznie dzieje, o czym zaświadcniają niejednokrotnie osoby z niepełnosprawnością lub ich rodziny: są oni postrzegani, jako ci którzy nie wierzą wystarczająco mocno, dlatego uzdrowienie nie może się urzeczywistnić. Nie trudno wyobrazić sobie, jak bardzo cierpią oni wtedy nie tylko z powodu obiektywnie istniejącej niepełnosprawności, ale także z powodu zawiedzionej nadziei na uzdrowienie i – co najgorsze – z powodu jawnych lub niejawnych oskarżeń o brak wiary. Do jednego cierpienia, dokładane jest następne.

Niepełnosprawność jako okazja do kształtowania charakteru

Kolejną odpowiedzią daną na pytanie o przyczyny niepełnosprawności jest stwierdzenie, że jest ona okazją dla kształtowania charakteru osoby z niepełnosprawnością lub jej opiekunów. W przeciwieństwie do poprzednich teorii („niepełnosprawność jest karą za grzech” oraz „niepełnosprawność jest testem wiary”), osoby z niepełnosprawnością lub ich opiekunowie (rodzice) są postrzegani w ramach tej koncepcji jako Boży wybrańcy, nie zaś – jak wcześniej – jako grzesznicy czy ludzie słabej wiary²³.

Podobnie jak w przypadku stwierdzenia, że niepełnosprawność jest testem wiary, możemy stwierdzić, że niepełnosprawność może być okazją do kształtowania charakteru, dodajmy jednak od razu – jak wiele innych rzeczy. Kształtujemy swój charakter poprzez sytuacje trudne i bolesne, poprzez opieranie się pokusom, poprzez zapieranie się siebie w małżeństwie, poprzez wykazywanie cierpliwości wobec naszych współpracowników, podwładnych czy przełożonych... Wymieniacz można w nieskończoność.

²¹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (1986), nr 80: „Dzieło zbawienia jawi się w ten sposób jako nierozzerwalnie związane z zadaniem ulepszenia i uszlachetniania warunków życia ludzkiego na świecie. Rozróżnienie między nadprzyrodzonym porządkiem zbawienia i doczesnym porządkiem życia ludzkiego powinno być ujmowane w ramach jednego Bożego planu rekapitulacji całego świata w Chrystusie.”

²² Por. M. Skierkowski, *Cuda w działalności Jezusa i misji Kościoła: wykład teologicznofundamentalny*, „Studia Teologiczne Biał., Droh., Łom.” 18(2000), s. 89, 98. Autor przypisuje cudom Jezusa funkcję objawiającą Jego mesjańską tożsamość, jak i funkcję urzeczywistniania Królestwa Bożego na ziemi.

²³ K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 27.

Ponadto w przypadku twierdzenia, że niepełnosprawność jest dana przez Boga dla kształtowania charakteru opiekuna (podobnie zresztą, jak w przypadku twierdzenia, że jest dana dla kształtowania wiary opiekuna), osoba z niepełnosprawnością traktowana jest przedmiotowo²⁴ – ma ona stać się środkiem czyjegoś uświęcenia. Bóg jednak nigdy nie traktuje żadnego człowieka jako środka do celu, to człowiek jest celem Boga.

Zwróćmy jednak uwagę na jeszcze jedną rzecz, a mianowicie na konsekwencje myślenie o niepełnosprawnych czy o ich rodzinach jako o wybrańcach Bożych. Prawdopodobnie dla kogoś, kto dotychczas żył w przekonaniu, że jego dziecko urodziło się chore z powodu jego grzechu albo że nie może być uzdrowiony ponieważ nie wierzy wystarczająco mocno, słowa zupełnie przeciwne, że jest wybrańcem Bożym i jest obdarowany przez Niego szczególną łaską, będą wyzwalające i pokrzepiające. Warto jednak uświadomić sobie, że podejście takie na dłuższą metę nie niesie wyzwolenia, a opresję innego typu i powoduje podobny efekt. Kathy Black opisuje to w następujący sposób: „Oba z tych obrazów – anioł lub diabeł, błogosławiony lub przeklęty – dają podobny efekt. Oba powodują, że ludzie stają z boku i zbyt nie angażują. Nikt nie chce być związany z kimś przeklętym, chyba, że próbuje nawrócić lub zbawić tę osobę. Zaś większość ludzi widzi <<aniołów>> jako nieco zbyt ponad ich rzeczywistością, z którą mierzą się każdego dnia. Bez względu na to czy wierzą, że osoby z niepełnosprawnościami są błogosławione czy przeklęte, ogólnie przekonanie jest takie, że ich kondycja wynika z Bożej woli i nie powinniśmy się w to mieszać”²⁵.

Ponadto nie trudno wyobrazić sobie, że osoby z niepełnosprawnością czy ich rodziny, postrzegane jako wybrańcy Boży niosą na sobie duży ciężar, aby dorównać ideałowi, za jaki są uważane. Tylko postrzeżenie osób z niepełnosprawnością (czy ich rodziców) jako absolutnie równych z osobami pełnosprawnymi, może przyczynić się do ich prawdziwego wyzwolenia. Fundamentalna równość ludzi jest przecież jedną z najmocniej zakorzenionych prawd w Piśmie Świętym: „Bóg naprawdę nie ma względu na osoby” (Dz 10, 34), każdy jest Bożym wybrańcem.

Niepełnosprawność jako okazja do zmanifestowania się Bożej mocy

Inna możliwa odpowiedź na pytanie o przyczynę niepełnosprawności to stwierdzenie, że niepełnosprawność jest okazją do zmanifestowania Bożej mocy, rozumianej po prostu jako uzdrowienie²⁶. Rzeczywiście Pismo Święte w paru miejscach potwierdza taki sposób rozumowania, na przykład, gdy Paweł pisze o chlubieniu się ze swoich słabości, dzięki którym Boża moc może się objawiać (2 Kor 12, 9), choć zauważmy, że w tym wypadku nie ma mowy o tym, żeby Bóg w cudowny sposób tę słabość usuwał. Bezpośrednio zaś niepełnosprawność i chorobę jako okazję do czynienia znaków Bożej mocy ukazuje Ewangelia Jana w rozdziale 9, przy okazji uzdrowienia niewidomego. Jezus pytany przez uczniów dlaczego niewidomy takim się urodził, odpowiada: „Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, ale [stało się tak], aby

²⁴ K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 27.

²⁵ K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 22.

²⁶ K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 29.

się na nim objawiły sprawy Boże” (J 9, 3). Po tym stwierdzeniu następuje uzdrowienie niewidomego.

Rozważmy zatem i taką możliwość, że niepełnosprawność i choroba są okazją do zmanifestowania Bożej mocy. Po pierwsze trzeba stwierdzić, że Bóg może manifestować swą moc nie tylko poprzez niepełnosprawność. Po drugie zaś poczyńmy zastrzeżenie podobne do tego, które miało miejsce przy tezie, że niepełnosprawność jest testem wiary. Można zapytać czy Bóg manifestuje swą moc jedynie poprzez spektakularne uzdrowienia czy może też poprzez małe cuda codziennego dnia? Zmarły niedawno na raka polski ksiądz katolicki, Jan Kaczkowski, wypowiedział się kiedyś w następujący sposób: „Ewangelia mówi: kołaczcie, a otworzą wam. Więc ja kołaczę, proszę Pana Boga o cud, ale bez przywiązania do efektu. To, co się dzieje w mojej głowie nazywam pełzającym cudem [ks. Kaczkowski chorował wiele lat na glejaka mózgu – przyp. A. M]. Bóg rzadko sięga po cuda spektakularne, więc jeżeli Jemu jest dobrze z tym moim pełzającym cudem, to i mnie także”²⁷.

Oczywiście warto tę perspektywę poszerzyć jeszcze bardziej i powiedzieć, że Bóg manifestuje swą moc nie tylko poprzez niepełnosprawność: czy chodzi nam o spektakularne cuda czy cuda „pełzające”. Boża moc manifestuje się nieustannie w całym świecie, Bóg podtrzymuje w istnieniu, prowadzi w swojej Opatrzności cały świat²⁸. Również Jezus w czasie swojej publicznej działalności nie zaniedbywał żadnej możliwości ukazywania Bożej mocy – jeśli właśnie spotykał człowieka niewidomego, jego niepełnosprawność stawała się sprzyjającą okolicznością do objawienia Bożej potęgi i troski o człowieka (J 9, 3).

Ponadto zwróćmy uwagę na fakt, że myślenie o niepełnosprawności jako okazji do zmanifestowania się Bożej mocy, szczególnie poprzez cud uzdrowienia, jest równoznaczne z postrzeganiem jej jako czegoś, co koniecznie trzeba naprawić, jako zła. Osoba z niepełnosprawnością postrzegana jest zaś jako niedoskonała, „wybra-kowana”²⁹. Warto jednak pamiętać – co sygnalizowaliśmy już wcześniej – że nie łatwo nam jednoznacznie odkreślić, czy niepełnosprawność sama w sobie jest złem.

Niepełnosprawność jako zbawcze cierpienie

Koncepcja postrzegania niepełnosprawności jako zbawczego cierpienia³⁰, podobnie jak twierdzenie, że niepełnosprawność jest okazją do kształtowania charakteru, powoduje postrzeganie osób z niepełnosprawnością jako wybrańców Bożych, co samo w sobie jest już problematyczne, gdyż powoduje, że zaprzestajemy działać na rzecz osób z niepełnosprawnością, widząc sytuację, w jakiej się znajdują jako zamierzony przez Boga stan (wyrzaz Jego woli). Ponadto ponownie, również to twierdzenie, w sposób stereotypowy jednoznacznie łączy niepełnosprawność z cierpieniem.

Problemem jest jednak również samo założenie, że cierpienie zbawia. Jak każdy temat związany z cierpieniem, również kwestia tego, czy i na ile można twier-

²⁷ J. Kaczkowski, *Cud? Ja też tak chcę! Wywiad z ks. Janem Kaczkowskim*, źródło: <https://stacja7.pl/rozmowy/cud-ja-tez-tak-chce-wywiad-z-ks-janem-kaczkowskim/> [dostęp: 20.03.2017].

²⁸ Por. KKK 301, 320, 321.

²⁹ K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 28.

³⁰ K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 30.

dzić, że cierpienie jest zbawcze, jest niezwykle delikatna i złożona³¹. Poczynmy tu jedynie kilka uwag. Po pierwsze trzeba jasno powiedzieć, że Bóg nie chce naszego cierpienia. Bóg chce zbawiać nas od cierpienia i nie możemy mieć żadnej wątpliwości co do tego, że powinniśmy robić wszystko – również prosić o pomoc Boga – aby ulżyć w cierpieniu sobie i innym. Z drugiej strony tradycja chrześcijańska zachęca, aby cierpienie, które mimo wszystko pozostaje, oddać Bogu: aby zjednoczyć się z krzyżem Chrystusa³². Wtedy takie cierpienie jest zbawcze. Jednak cierpienie samo w sobie nie jest narzędziem zbawienia, a wręcz przeciwnie, może stać się przyczyną odrzucenia Boga³³. Wynika zatem z tego, że jeśli niepełnosprawność powoduje cierpienie, naszym obowiązkiem jest ulżenie w tym cierpieniu: poprzez aktywne działania i poprzez modlitwę (o uzdrowienie) do Boga.

Niepełnosprawność jako tajemnica Bożej woli (wszechmocy)

Kiedy wszystkie racjonalne sposoby zrozumienia faktu występowania niepełnosprawności zawodzą, chrześcijanie często odwołują się do tajemniczej Bożej woli³⁴. Zdecydowanie należy zgodzić się z tym, że pomiędzy Bogiem a człowiekiem-stworzeniem istnieje tak wielka przepaść, że człowiek nigdy nie jest w stanie pojąć do końca kim jest Bóg ani ogarnąć sposobu Jego działania³⁵. Nasza perspektywa jest bardzo ograniczona, widzimy jedynie mały skrawek świata i jego spraw, w krótkim momencie historii. Na dodatek nasze postrzeganie wszystkiego zatrute jest przez grzech. Bóg, świat, a nawet my sami jesteśmy dla nas tajemnicą.

Z drugiej strony musimy uchronić się przed pokusą wypełniania braków refleksji teologicznej magicznym sformułowaniem o Bożej tajemnicy. Fakt, że nie jesteśmy w stanie do końca pojąć Boga nie zwalnia nas z odpowiedzialności poszukiwania racjonalnych odpowiedzi na pytania, które są czasem rozpaczliwym wołaniem o pomoc w zrozumieniu najboleśniejszych doświadczeń życiowych. Nie zwalnia nas to również z poszukiwań możliwości ulżenia w cierpieniu tym, którzy tego potrzebują. Nigdy nie możemy twierdzić, że czyjeś cierpienie jest spowodowane (tajemniczą) Bożą wolą, co zwalniałoby nas z obowiązku czynienia czegokolwiek, w tym proszenia Boga o zabranie tego cierpienia (o uzdrowienie).

Ponadto nieustanne powoływanie się na tajemniczą Bożą wolę może prowadzić do utworzenia obrazu Boga jako nieobliczalnego, chimerycznego i groźnego³⁶. Boga, który jest nieprzewidywalny i zmienny w swych działaniach lub Boga bezsilnego, który nie panuje nad światem, dlatego Jego działania wydają się pozbawione sensu.

³¹ Por. K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 31 – 32.

³² Możliwe są również sytuacje, że ktoś dobrowolnie prosi Boga o cierpienie o czym zaświadczały życiorysy kanonizowanych świętych. Motywacją jest jednak zawsze głęboka więź z Jezusem i chęć naśladowania Go również w Jego cierpieniu. Por. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, nr 167.

³³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes* (1965), nr 19.

³⁴ K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 32. Black pisze: „God’s mysterious omnipotence”, jednak bardziej precyzyjne wydaje się odwołanie do Bożej woli.

³⁵ KKK 40; Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, nr 16.

³⁶ K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 33.

Z tego powodu pytanie o niepełnosprawność nie może pozostawać bez odpowiedzi, choć być może pełny sens tej odpowiedzi ujawni się nam dopiero na końcu³⁷. Dopiero, gdy zakończy się historia poznamy sens wszystkich poszczególnych zdarzeń i konsekwencje wszystkich naszych czynów.

Czym jest prawdziwe uzdrowienie? Podsumowanie

Postaramy się teraz zebrać i uzupełnić pewne wątki pojawiające się dotychczas, aby móc określić czym jest uzdrowienie, jakiego chce Bóg dla osób z niepełnosprawnością. Jak zaznaczyliśmy powyżej, od tego, w jaki sposób rozumiemy niepełnosprawność będzie zależało czy będziemy dostrzegali potrzebę uzdrowienia osoby z niepełnosprawnością czy też nie. Jeśli niepełnosprawność uznamy za cierpienie (będące konsekwencją grzechu) uzdrowienie w znaczeniu usunięcia nieprawidłowości będzie uważane za coś pożądanego.

Może jednak okazać się, że niepełnosprawność, którą postrzegamy jako zło, w istocie złem nie jest. Teologia niepełnosprawności podkreśla, że niepełnosprawność powinniśmy postrzegać nie tyle jako brak, jako niespełnianie pewnej normy, czy deficyt, ale jako wyraz powszechnej różnorodności występującej wśród ludzi i w całym stworzeniu³⁸. Takie podejście do niepełnosprawności wymaga od nas dużego wysiłku naszej wyobraźni, aby przełamać naszą dotychczasową wizję tego, co normalne. Świadczenia osób z niepełnosprawnością i ich opiekunów potwierdzają jednak, że bardzo często to zmiana ich podejścia do niepełnosprawności – swojej lub osoby bliskiej – była prawdziwym uzdrowieniem. Akceptacja faktu odmienności, nie oznaczającej bycia gorszym, powoduje, że niepełnosprawność przestaje być cierpieniem.

A zatem pierwszy krok, jaki powinien być zrobiony, jeśli pragniemy szczęścia dla osób z niepełnosprawnością to rachunek sumienia Kościoła, z tego, na ile akceptuje on i przyjmuje z szacunkiem i radością osoby z niepełnosprawnością. Nie chodzi jedynie o kurtuazyjną zgodę na ich dostęp do wspólnoty, ale o aktywność w przyjmowaniu nieznanym i „innych”³⁹. Być może to nie „oni”, ale „my” pełni sprawni potrzebujemy uzdrowienia z choroby, grzechu naszego serca przyzwyczajonego do tego, co nam znane i wygodne, a nieakceptującego tego, co słabe, ograniczone, niepełnosprawne⁴⁰. Prawdziwe uzdrowienie wiedzie zatem poprzez miłość ofiarowaną osobom z niepełnosprawnością przez innych.

Jednak uzdrowienia serca mogą potrzebować nie tylko ci, którzy otaczają osoby z niepełnosprawnością, ale często również sami niepełni sprawni, gdyż często ich nieszczęście zaczyna się od braku akceptacji własnej niepełnosprawności. Często uzdrowienie musi dokonać się raczej w sferze duchowej niż somatycznej – oni sami

³⁷ Por. KKK 314.

³⁸ T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 59 – 63, 160 – 161; M. Tataryn, M. Truchan-Tataryn, *Discovering Trinity...*, s. 10, 14, 27 – 29. Zob. również World Council of Churches, *Christian Perspectives on Theological Anthropology. A Faith and Order Study Document* (2005), nr 39 – 52.

³⁹ T. Reynolds, *Vulnerable Communion...*, s. 14.

⁴⁰ M. E. Lowe, „*Rabbi, Who Sinned?*” *Disability Theologies and Sin*, „*Dialog: A Journal of Theology*” 51, 3 (2012), s. 187 – 188.

muszą być przekonani co do tego, że są tak samo wartościowi i godni miłości, jak wszyscy inni ludzie⁴¹.

Jak jednak pogodzić takie twierdzenie: że niepełnosprawność sama w sobie niekoniecznie musi być czymś złym z faktem licznych uzdrowień dokonywanych przez Jezusa? Nie mamy wprawdzie pewności, że Jezus uzdrowił każdego niepełnosprawnego, jaki stanął na Jego drodze, mamy jednak opisy uzdrowień ludzi z bardzo wielu chorób i dolegliwości, taki jak: brak wzroku, słuchu, paraliż, trąd. Czy zatem możemy twierdzić, że na przykład brak któregoś zmysłu nie jest niczym złym, skoro Jezus uzdrawiał ślepych i głuchych?

W tym miejscu musimy koniecznie zwrócić uwagę na kontekst kulturowy, w którym Jezus dokonywał uzdrowień, aby dobrze uchwycić różnicę pomiędzy ówczesną a dzisiejszą sytuacją chorych i niepełnosprawnych. Podstawową wartością dla ludzi żyjących w I wieku była kwestia przynależności do wspólnoty, społeczeństwa, zaś choroba czy niepełnosprawność uniemożliwiała pełne uczestnictwo w życiu społecznym. Dziś, gdy cenimy niezależność i aktywność, niepełnosprawność postrzegana jest przez ich pryzmat – jako uniemożliwiająca samodzielność, niezależność i działanie. W kontekście biblijnym brak słuchu czy wzroku nie oznaczał braku możliwości działania, ale brak możliwości bycia we wspólnocie⁴². Z tego powodu uzdrowienia Jezusa muszą być rozumiane jako działania mające na celu przewrócenie jednostki społeczeństwu, ponowne włączenie jej w sieć społecznych relacji⁴³. Celem uzdrowień dokonywanych przez Jezusa jest zatem możliwość życia z innymi⁴⁴. Wydaje się, że dzisiaj uzdrowienie często ma prowadzić do czegoś zgoła przeciwnego – do niezależności od innych, oddalenia.

A zatem w dzisiejszym kontekście prawdziwe uzdrowienie może polegać na przywróceniu jednostki społeczeństwu niekoniecznie poprzez zmianę tej jednostki, ale poprzez zmianę społeczeństwa. Teologowie niepełnosprawności czasem wprowadzają dystynkcję pomiędzy uzdrowieniem (ang. *healing*) a uleczeniem (ang.

⁴¹ Myśl feministyczna, wspierając się psychoanalizą, wskazuje, że niejednokrotnie przyczyna naszej opresji leży w nas samych i wynika z faktu, że sami jesteśmy przekonani o naszej niższości. Por. R. P. Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, przeł. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa 2002, s. 13, 172

⁴² K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 46.

⁴³ K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 12, 52.

⁴⁴ Niektórzy teologowie twierdzą wręcz, że Jezus przywraca chorego/niepełnosprawnego do społeczności już poprzez publiczne ogłoszenie odpuszczenie mu grzechów, zanim dokona się cud fizycznego uzdrowienia. Ich rozumowanie opiera się na tym, że w ówczesnym społeczeństwie niepełnosprawność rozumiana była jako wynik osobistego grzechu (lub grzechu rodziców), przez co osoba z niepełnosprawnością była napiętnowana jako grzesznik. Jezus odpuszczając winy przywraca więc chorego społeczności, dla której nie jest on już dłużym grzesznikiem. Por. interpretację Mk 2, 1 – 12 przedstawioną przez A. Berinyuu, *Healing...*, s. 207.

Taka teza ma jednak pewne poważne braki. Po pierwsze, skoro grzech i choroba/niepełnosprawność były według ówczesnych tak organicznie połączone, to można zastanawiać się czy byłiby oni w stanie uwierzyć, że ktoś został uwolniony od grzechu pozostając jednak nadal chorym/niepełnosprawnym? Nawet jeśli było to możliwe, bardziej problematyczne wydaje się postępowanie Jezusa w tym kontekście. Poprzez takie postępowanie Jezus utwierdzałby ówczesnych w ich myśleniu, zaś jak było pokazane wcześniej, Jezus z jednej strony wskazywał na łączność osobistego grzechu i choroby/niepełnosprawności, czasem zaś jej zaprzeczał. Wydaje się więc, że Jezus w Ewangelii nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o przyczyny niepełnosprawności, z pewnością jednak nie przychyła się do tak jednoznacznego łączenia jej z osobistym grzechem.

curing). To pierwsze oznacza pokonanie opresyjnego systemu, uleczenie zaś odnosi się jedynie do „naprawienia ciała”⁴⁵. Nie powinniśmy się dać zatem zmylić sytuacji, gdy ciało pozostaje bez zmian, gdyż uzdrowienie może dokonywać się wtedy na zupełnie innych płaszczyznach⁴⁶.

BIBLIOGRAFIA

- Antus E., *Disability at the Heart of Theology: On Marginality, Method, and Overcoming “Best-Case Anthropologies”*, “Journal of Religion, Disability & Health” 17:3(2013), s. 244 – 262.
- Basselín T., *Why theology needs disability*, “Theology Today” 68(1), s. 47 – 57.
- Berinyuu A., *Healing and Disability*, “International Journal of Practical Theology” 8(2004), s. 202 – 211.
- Black K., *A Healing Homiletic: Preaching and Disability*, Nashville 1996.
- Blair, *Christian Theology and Human Disability: A Literature Review*, “Journal of Religion, Disability & Health” 7:3(2003), s. 69 – 79.
- Cantalamessa R., *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, przeł. M. Przeczewski, Kraków 2006.
- Christiani T.K., *Theology: Towards the Construction of Methods for Living with Disability*, “Asia Journal of Theology” 28, 1(2014), s. 35 – 58.
- Cooper B., *The Disabled God*, “Theology Today” 49(1992), s. 173 – 182.
- Eiesland N., *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville 1994.
- Harshaw J., *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities*, London-Philadelphia 2016.
- Haslam M., *A constructive theology of intellectual disability. Human being as Mutuality and Response*, New York 2012.
- Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*.
- Kaczkowski J., *Cud? Ja też tak chcę! Wywiad z ks. Janem Kaczkowskim*, źródło: <https://stacja7.pl/roz-mowy/cud-ja-tez-tak-chce-wywiad-z-ks-janem-kaczkowskim/> [dostęp: 20.03.2017].
- Karaś M., *Niepełnosprawność, od spojrzenia medycznego do społecznego i Disability Studies*. „Przegląd prawniczy, ekonomiczny i społeczny” 4/2012, s. 20 – 33
- Katechizm Kościoła Katolickiego (1992).
- Ladaria L. F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, przeł. A. Baron, Kraków 1997.
- Lowe M. E., “*Rabbi, Who Sinned?*” *Disability Theologies and Sin*, “Dialog: A Journal of Theology” 51, 3 (2012), s. 185 – 194.
- Müller G., *Dogmatyka katolicka*, przeł. W. Szymona, Kraków 2015.
- Potocki S., *Księgi mądrościowe ST*, w: L. Stachowiak (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990.
- Reynolds T., *Theology and Disability: Changing the Conversation*, “Journal of Religion, Disability & Health” 16:1(2012), s. 33 – 48.
- Reynolds T., *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, Grand Rapids 2008.
- Skierkowski M., *Cuda w działalności Jezusa i misji Kościoła: wykład teologicznofundamentalny*, „Studia Teologiczne Biał., Droh., Łom.” 18(2000), s. 89 – 107.
- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius* (1870).
- Sobór Watykański II, Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes* (1965).
- Swinton J., *Who is the God We Worship? Theologies of Disability; Challenges and New Possibilities*, “International Journal of Practical Theology” 14(2011), s. 273 – 307.
- Swinton J., Mowat H., Baines S., *Whose Story Am I? Redescribing Profound Intellectual Disability in the Kingdom of God*. “Journal of Religion, Disability & Health” 15: 1(2011), s. 5 – 19.
- Swinton J., *Who is the God We Worship? Theologies of Disability; Challenges and New Possibilities*, “International Journal of Practical Theology” 14(2011), s. 273 – 307.
- Tataryn M., Truchan-Tataryn M., *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference*, New York 2013.
- Tong R. P., *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*, przeł. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa 2002.

⁴⁵ A. Berinyuu, *Healing...*, s. 206.

⁴⁶ Por. K. Black, *A Healing Homiletic...*, s. 42.

Pokus biskupa Dr. Štefana Nováka o uvedenie gregoriánskeho kalendára v Prešovskej eparchii

VOJTECH BOHÁČ

Prešovská univerzita
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The humankind has endeavoured to measure and divide the time since ancient times. It related to the civil, religious and spiritual sphere. The different religions and cultures attended to time dividing independently from each other. Gradually the different time dividing have been created, named the calendars.*

Key words: Tempus. Kalendarium. Culture. Religion. Fides.

Úvod

Prvé vety Svätého písma pri diele stvorenia hovoria o čase. Po diele stvorenia jednotlivých dní svätopisec hovorí: „nastal večer a nastalo ráno.“ Opakuje sa to pri šiestich dňoch stvorenia. (Gn 1, 1 – 31). Dôležitý je aj posledný, siedmy deň, ktorý Boh odpočíval, požehnal ho a zasvätil (Gn 2, 2 – 3). Kniha Exodus prináša Pánovo nariadenie o zmene prvého mesiaca roka (Ex 12, 2) a nariadenia o zasvätení sobotného dňa (Ex 31, 12 – 13). Pánovými nariadeniami sa postupne vytvoril čas náboženských slávení a čas občianskych povinností.

Kresťanské spoločenstvá, ktoré vznikali a formovali sa na základe ohlasovania apoštolmi, za východiskový kalendár pre slávenie svojich kresťanských sviatkov použili židovský náboženský kalendár. Konkrétne je to vidieť na slávení veľkej noci: židovské spoločenstvo sláвило vyslobodenie z egyptského otroctva a kresťania sláвили a dodnes slávia vzkriesenie Ježiša Krista. Veľká noc bola práve aj prvým známym prípadom času jej slávenia – teda otázky kalendára.

Kresťania v Malej Ázii sláвили Veľkú noc spolu so Židmi 14. nisanu. Iné kresťanské spoločenstvá sláвили Veľkú noc v nedeľu po 14. nisanu. Tentospor rozriešil Prvý nicejský snem v roku 335. Snem vyslovil pravidlo, že Veľká noc sa má sláviť v nedeľu ktorá nasleduje po splne mesiaca po jarnej rovnodennosti. Dodnes na základe tohto pravidla sa ustanovuje dátum Veľkej noci.

Uvedené skutočnosti sa prioritne nedotýkajú našej konkrétnej témy. Sú však dôkazom toho, že otázka kalendára bola stále aktuálnou otázkou aj pre Cirkev. Cirkev sa starala, aby používala podľa možnosti čo najpresnejší kalendár.

V roku 2017 uplynie 435 rokov od reformy kalendára, ktorý nariadil pápež Gregor XIII. Nie je to okrúhle výročie, ale ponúka možnosť reflexiám nad kalendárom

v minulosti, v súčasnosti a azda aj víziu do budúcnosti. Náboženský aj občiansky kalendár v súčasnej podobe je pre dnešného človeka samozrejmy, či v náboženskom, alebo v občianskom živote.

Kalendár, ktorý sa používal v čase pontifikátu pápeža Gregora XIII., bol uvedený v roku 46 pred n/l na príkaz cisára Júliusa Cézara. Výpočty Cézarovho kalendára neboli presné a preto v roku 1532 oproti reálnemu stavu meškali 10 dní. Pápež nariadil, aby v roku 1532 po prvom októbri nasledoval hneď 10. október a tak sa dosiahla reálna zhoda kalendára a kolobehu Slnka. Nový kalendár sa všeobecne prijal na prvom mieste v katolíckej Cirkvi a v katolíckych krajinách. Protestantské krajiny ho neprijali naraz, ale postupne. Pravoslávna Cirkev celú reformu kalendára odmietla. Dôležitosť otázky kalendára u pravoslávnych je výrazná, čo sa prejavilo pri vytvorení jednoty niektorých jej častí s Katolíckou cirkvou. Okrem iných podmienok, je vždy uvedená aj podmienka, že nové cirkevné jednotky budú môcť používať pôvodný, juliánsky kalendár.

Prešovská eparchia

V čase zrodu Užhorodskej únie¹ nové katolícke cirkevné štruktúry² sa riadili juliánskym kalendárom. Juliánsky kalendár ostal aj pre Prešovskú eparchiu, ktorá vznikla vyčlenením z Mukačevskej eparchie.³ Juliánsky kalendár na začiatku XX. str. sa stal pre katolíkov byzantského obradu nepraktickým ba dokonca aj záťažou. Celý život občianskej spoločnosti sa riadil zreformovaným kalendárom. Katolíci latinského obradu aj v liturgickom roku sa riadili gregoriánskym kalendárom.

Katolícki biskupi troch eparchií na území Uhorska sa vo svojich eparchiách stretávali s problémom slávenia cirkevných sviatkov rovnako. Od veriacich dostávali podnety na zjednotenie slávení podľa gregoriánskeho kalendára. Dňa 4. mája 1916 sa stretli biskupi troch eparchií v Nyíregyháze: za mukačevskú eparchiu biskup Ján Firczák, za prešovskú eparchiu Dr. Štefan Novák a za eparchiu Hajdúdorog István Miklóssy. Výsledkom rokovania bola dohoda, na základe ktorej od 24. júna 1916 vo všetkých troch eparchiách sa prechádza na slávenie podľa gregoriánskeho kalendára.

V Prešovskej eparchii na uvedenie nového kalendára sa vedenie eparchie aj ich spolupracovníci chceli pripraviť. K príprave uvedenia gregoriánskeho kalendára patrilo už skôr v maďarčine vypracované vedecké dielo o kalendári od profesora Mikuláša Russnáka s názvom: *Naptáregyesítés, vagyis az egyházinaptárnak a Julián-alapról a Gergely alapra való átvitele*.⁴ Preklad: *Zjednotenie kalendára alebo prenesenie Juliánskeho kalendára z jeho základov na základy Gregoriánskeho kalendára*.

¹ HOSPODÁR, M. (ed.): *V brázde Metodovej*. Košice : Byzant , 2016, s. 44. s. 131. ISBN 978-80-85581-73-7.

² V roku 2016 Juraj Gradoš objavil v Štátnom archíve v Prešove vo fonde Drugeth originálny dokument o podpísaní Užhorodskej únie 63 kňazmi. GRADOŠ, J.: Nájdený dokument Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In : HOSPODÁR, M. (ed.): *V brázde Metodovej*. Košice : Byzant , 2016, s. 46 – 48.

³ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, 1999, s. 37. 199 s. ISBN 80-967975-4-9.

⁴ RUSSNÁK, M.: *Naptáregyesítés, vagyis az egyházinaptárnak a Julián-alapról a Gergely alapra való átvitele*. Prešov: 1918. Rukopis.

Uvedené dielo má 34 kapitol, ktoré sú zadelené do dvoch tematických okruhov. Prvý okruh kapitol sa zaoberá históriou, vývojom a praktickou aplikáciou kalendára ako v civilných tak aj v cirkevných súvislostiach. Vyjadrujú to aj samotné názvy jednotlivých kapitol:

1. rovnocennosť časových jednotiek
2. otázka kalendára
3. židovský kalendár
4. rímsky kalendár
5. juliánsky kalendár
6. gregoriánsky kalendár
7. cirkevný kalendár
8. prvky kalendára
9. éra
10. cyklus
11. slnečný okruh
12. nedeľné písmeno
13. mesačný okruh
14. zlaté číslo
15. epakta
16. rozmedzie slávenia paschy
17. Gausovo pravidlo
18. paschálny okruh
19. ročné písmená
20. indikt a indiktion

Uvedených 20 kapitol obsahuje také všeobecne známe skutočnosti o kalendári, že upustíme od ich predstavovania.

Druhý okruh 14. kapitol sa zaoberá konkrétnou aplikáciou gregoriánskeho kalendára v Prešovskej eparchii:

21. tabuľky juliánskeho kalendára aplikované na gregoriánsky kalendár
22. vnútorný charakter zjednotenia kalendára
23. zjednotenie kalendára z dogmatického uhla pohľadu
24. zjednotenie kalendára z právneho uhla pohľadu
25. zjednotenie kalendára z morálneho uhla pohľadu
26. zjednotenie kalendára z pastoračného uhla pohľadu
27. zjednotenie kalendára zo psychologického uhla pohľadu
28. zjednotenie kalendára zo sociálno-politického uhla pohľadu
29. zjednotenie kalendára z vedeckého uhla pohľadu
30. zjednotenie kalendára z uhla pohľadu cirkevných kánonov
31. zjednotenie kalendára z uhla pohľadu gréckeho obradu
32. zjednotenie kalendára z uhla pohľadu dôkazu praxe
33. zjednotenie kalendára z historického uhla pohľadu
34. hlavné námietky voči zjednoteniu kalendára

Obsah jednotlivých kapitol druhého okruhu kapitol od kapitola 21 až po kapitolu 34.

21 Tabuľky juliánskeho kalendára aplikované na gregoriánsky kalendár

Autor od roku 1919 až po rok 1940 vypočítal čas jednotlivých sviatkov a vložil ich do zvyčajných tabuliek podľa gregoriánskeho kalendára. Prezentoval, že medzi dvoma kalendármi neexistuje žiaden rozpor.

22 Vnútorý charakter zjednotenia kalendára

Cez podrobné predstavenie slávenia sviatku Pascha autor poukazuje súdržnú silu a zjednocovaciu silu kalendára.

23 Zjednotenie kalendára z dogmatického uhla pohľadu

Otázka kalendára ani jeho zjednotenia nepatria k dogmatickým otázkam. Neexistuje teda žiadna vieroučná otázka, ktorá by prekážala zjednoteniu kalendára.

24 Zjednotenie kalendára z právneho uhla pohľadu

Zjednotenie kalendára pre celú Cirkev patrí do právomoci pápeža. Čiastočné zjednotenie kalendára nespochybniteľne patrí do právomoci eparchiálneho biskupa. Tento právny základ bol východiskový pre pápeža Gregora XIII. pri zavedení nového kalendára v celej Cirkvi ako celku. Eparchiálni archijerei majú tú istú čiastočnú právomoc zaviesť nový kalendár na území svojich eparchií. Na základe tejto právomoci sa rozhodli aj archijerei mukačevskej, prešovskej a hajdúdoržskej eparchie o zavedení gregoriánskeho kalendára vo svojich eparchiách.

25 Zjednotenie kalendára z morálneho uhla pohľadu

Autor uvádza obsah listu Konštantína Veľkého, v ktorom slávenie Veľkej noci nielen slovné podporí, ale vydáva nariadenie o jeho zavedenie v krajine. Vyzdvihol epochálny význam Prvého nicejského snemu (325), ktorý vydal pravidlá na každoročné určenie dátumu Paschy.

26 Zjednotenie kalendára z pastoračného uhla pohľadu

Gregoriánsky kalendár sa stal (mohol stať) jedným mohutným prostriedkom v pastorácii. Katolíkom byzantského obradu umožnil bez ťažkostí a prekážok sláviť sviatky v liturgickom roku. Veľa veriacich byzantského obradu mali vôľu zachovať tradície svojich otcov, ale pre slávenia podľa juliánskeho kalendára sa mnohým to nedarilo. Príčinou boli pracovné povinnosti alebo iné ťažkosti, nakoľko väčšina spoločnosti nasledovala gregoriánsky kalendár. Na sviatočné dni podľa gregoriánskeho kalendára vláda udelila pracovné voľno. Podľa juliánskeho kalendára na sviatočné dni pracovné voľno sa nedávalo. Katolíci byzantského obradu veľké sviatky sláviť podľa nového kalendára v katolíckych kostoloch latinského obradu. Najťažšie bol pre nich urobiť prvý krok a ostatné išlo už veľmi ľahko. I z toho hľadiska možno konštatovať, že gregoriánsky kalendár sa stal jedným z pozitívnych prostriedkov pastorácie.

27 Zjednotenie kalendára zo psychologického uhla pohľadu

Veľmi cenným poznatkom diela je upozornenie, že pri uvádzaní gregoriánskeho kalendára do praxe sa majú zohľadniť aj psychologické hľadiská. Je nutná príprav-

ná práca, ktorú majú vykonať kňazi. Treba predísť chybe, aby sa pri uvedení nového kalendára nepočítalo iba s vplyvom na ľud, neobávalo sa len vzbury ľudu a prípadne sa nestrachovalo len od jeho neuvážaných a nenapraviteľných krokov.

28 Zjednotenie kalendára zo sociálneho a politického uhla pohľadu

V tomto bode je vyzdvihnutá storočná práca katolíckych kňazov byzantského obradu. Pôsobia tak, že od svojich veriacich vedia odvrátiť a ochrániť od každého pomýleného smerovania. Podávajú o tom najlepší dôkaz aj počas práve prebiehajúcej svetovej vojny. Úspešné uvedenie gregoriánskeho kalendára do života, vo veľkej miere bude závisieť aj od duchovenstva, nakoľko to nie je len náboženská vec, ale je to vec aj pokročilej náboženskej kultúry.

29 Zjednotenie kalendára z vedeckého uhla pohľadu

Cirkev veľmi sledovala a aj sleduje, najmodernejšie astronomické merania obežnej dráhy Zeme okolo Slnka. Cirkev dbala aj dbá o to, aby výsledky meraní boli prísne vedecké. Autor vyslovuje svoje presvedčenie, že veda v krátkej dobe dospeje do štádia, že každoročný dátum Paschy bude možné určiť aj bez tabuliek.

30 Zjednotenie kalendára z uhla pohľadu cirkevných kánonov

Jedna z najdlhších kapitol sa zaoberá smernicou Prvého všeobecného snemu v Níci. Skúma snemom schválenú a vydanú smernicu ohľadom slávenia Paschy a toto rozhodnutie považuje pre každého za záväzné. Z hľadiska práva sa vydvihla skutočnosť, že neexistujú také kánony, ktoré by výslovne boli venované otázke kalendára. Autor Upozorňuje na zachovanie predpisov liturgických kníh, ktoré aj keď v implicitnej forme, ale vzťahujú sa aj na zachovanie (akéhokoľvek) kalendára. Kapitola venuje zvýšenú pozornosť stálemu sláveniu Paschy v rámci liturgického roka. Návrh na uvedenie gregoriánskeho kalendára autor vidí optimisticky a považuje ho za múdry a uskutočniteľný. Otázka kalendára je na niektorých miestach aj dnes aktuálna.

31 Zjednotenie kalendára z uhla pohľadu gréckeho obradu

Prechod na gregoriánsky kalendár pre grécky obrad prinesie len tú zmenu, že všetky sviatky sa budú sláviť podľa bežného kalendára. Obrady na jednotlivé sviatky ostávajú nedotknuté, ostáva slnečný okruh, lunárny okruh, epakta, paschálny okruh i zlaté písmeno. Netreba veriť rečiam, ktoré rozširujú nepravdy a šíria obavy, že zavedením gregoriánskeho kalendára sa stratí zo života grécky obrad. Katolíci byzantského obradu v Taliansku slávia sviatky podľa gregoriánskeho kalendára niekoľko storočí a neutrpeli žiadnu ujmu. Opak je pravdou, nastúpili na cestu rozkvetu.

32 Zjednotenie kalendára z uhla pohľadu dôkazu praxe

Zjednotenie kalendára veriacim byzantského obradu pozdvihlo sebedomie a zabezpečilo im aj širší rozhľad.

33 Zjednotenie kalendára z historického uhla pohľadu

Kapitola sleduje rovnobežný historický vývoj cirkevného a občianskeho kalendára.

34 Hlavné námietky voči zjednoteniu kalendára

V kapitole je uvedený obežník, ktorý biskup Štefan Novák rozposlal na jednotlivé farnosti. Ten istý obežník rozoslali aj mukačevský a hajdúdorozský biskup. Obežník sa mal čítať vo všetkých cerkvách 4. júna 1916.

Obežník z obsahovej stránky možno zadeliť do dvoch častí. V prvej časti sa uvádzajú dôvody pre zavedenie gregoriánskeho kalendára:

- a.) každodenný občiansky život sa riadi podľa gregoriánskeho kalendára
- b.) katolícka viera nevyžaduje používanie juliánskeho kalendára
- c.) pôvod juliánskeho kalendára je pohanský
- d.) nariadenie na zavedenie gregoriánskeho kalendára.
- e.) z vedeckého hľadiska je správny gregoriánsky kalendár
- f.) nevýhody a škody pre katolíkov byzantského obradu vyplývajúce z používania juliánskeho kalendára.

V druhej časti obežníka sú vymenované povinné nariadenia ohľadom zavedenia gregoriánskeho kalendára:⁵

- g.) každý sviatok v eparchii treba povinne sláviť podľa gregoriánskeho kalendára;
- h.) sviatok Narodenia svätého Jána krstiteľa v roku 2016 treba sláviť 24. júna a po ňom podľa gregoriánskeho kalendára treba sláviť aj ostatné sviatky;⁶
- i.) sviatok Obrezania Pána v roku 1917 treba osláviť 1. januára a ostatné sviatky liturgického roka sláviť tiež podľa gregoriánskeho kalendára;
- j.) obežník v každej cirkvi treba prečítať 4. júna 1916;
- k.) usmernenia ohľadom slávenia pamiatky svätých, ktorí pripadli na 13 vypadnutých dní;⁷
- l.) výzva ku kňazom k zachovaniu a vysvetleniu smerníc na nariadenie zjednotenia kalendára;
- m.) oznámenie o zavedení gregoriánskeho kalendára pápežovi Benediktovi XV.

⁵ Nebudeme ich opakovať.

⁶ Obežník konkrétne uvádza: Svätých, slávnych a všechných najvyšších apoštolov Petra a Pavla, 29. júna, Svätého a slávneho proroka Eliáša, 20. júla, Sväté premenenie nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista, 6. augusta, Zosnutie našej presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny, 15. augusta, Sťatie úctyhodnej hlavy úctyhodného a slávneho proroka, predchodcu a krstiteľa Jána, 29. augusta, Narodenie našej presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny, 8. septembra, Povýšenie úctyhodného a životodarného Križa nad celým svetom, 14. septembra, Presvätá Bohorodička Ochrankyňa, 1. októbra, Zhromaždenie k veľvojevodcovi Michalovi a ďalším beztelesným mocnostiam, 8. novembra, Vstup našej presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny, do chrámu, 21. novembra, Náš otec svätý Mikuláš Divotvorca, arcibiskup lykijskej Myry, 6. decembra, Narodenie podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista, 25. decembra a Svätého apoštola, prvomučenika a archidiakona Štefana, 27. decembra.

⁷ Dodatočný spôsob vykonania úcty 13. svätých, žiaľ, nebol pri obežníku.

Prijatie gregoriánskeho kalendára biskupmi troch katolíckych eparchií byzantského obradu a nariadenie o jeho zavedenie, vyvolalo veľký ohlas v celospoločenskom meradle.

Biskup Štefan Novák hneď po prijatí nového kalendára troma biskupmi v Nyíregyházi dostal blahoželanie od šarišského župana Bujanovicsa. Svoju radosť na prijatím kalendára tlmočil aj ostrihomský arcibiskup a metropolita kardinál Ján Csernoch. Po týchto gratuláciách prichádzali ďalšie telegramy a ocenenia tohto rozhodnutia biskupa Nováka.⁸

Boli to prejavy podpory ako od organizácií tak aj od jednotlivcov, ako od cirkevných tak aj laických spoločenstiev:

- od vedenia Krajinskej gréckokatolíckej komisie z Budapešti,
- od Csomu a Bobitu košických kňazov,
- od katolíckych veriacich byzantského obradu z farnosti Debrecín, ktorí rozhodnutie o zavedení gregoriánskeho kalendára nazvali historickým krokom, nakoľko maďarskí gréckokatolíci na tomto kroku pracovali už stáročia,
- od veriacich z Výravu s podpismi farára Kokincsáka, učiteľa Zsatkovicsa a podpísali sa aj dvaja veriaci Fejka a Mihalov.
- od kňazov a učiteľov dekanátu Vásárhely s podpisom farára Csurgovicsa.

Gratulačné listy zaslali:

- duchovenstvo dekanátu Kunhegyes v Jágerskom arcibiskupstve s podpisom jeho dekana Antala Szepesiho.
- Lajos Palás, rožňavský biskup,
- István Szinyei Merse, župan Zemplínskej župy.

Našli sa však aj odporcovia uvedenia gregoriánskeho kalendára. Hlavný slúžny Haraptay J. z Humenného upovedomil župana Merseho o tom, že farár Anton Adamkovics v Tölteshegyi, v cerkvi pre veriacich ani len neprečítal biskupské nariadenie ohľadom gregoriánskeho kalendára. Na župana sa obrátil s prosbou, aby u biskupa Nováka žiadal preloženie dotyčného kňaza.

Uvedený prípad, ale aj ohlasy z iných farností signalizovali, že uvedenie gregoriánskeho kalendára nebude jednoduchá úloha. Proti gregoriánskemu kalendáru protestovalo viac farností. Biskup Štefan Novák preto v novembri 1918 sa rozhodol vyžiadať od farností, aby mu v zápisnici dali vedomie, či chcú sláviť nedele a sviatky liturgického roka podľa juliánkeho, alebo podľa gregoriánskeho kalendára. Predtlačnú zápisnicu v maďarskom jazyku poslal na všetky farnosti.

Aj samotný katedrálly chrám sa vrátil k sláveniam podľa juliánskeho kalendára. Hlasovanie viedol generálny vikár Mikuláš Russnák, ktorého výsledok bol 6:0 v prospech juliánskeho kalendára. Príklad katedrálneho chrámu nasledovalo mnoho farností, medzi ktoré patrili: Orlov, Andrejová, Malý Hažín, Hradisko, Okružná, Radvaň nad Laborcom, Kurov, Remeniny, Vyšné Čabiny, Vyšná Jablonka, Nižné Repaše, Pusté Čemerné, Čičava, Matiaška, Bardejov, Sukov, Osturňa, Čertižné, Lutina, Maškovce, Šapinec, Csevész, Nagykcunfalva, Rešov, Rokytov, Radvaň nad Laborcom, Máriakút, Ruzsoly, Kapišová, Čabalovce, Tornabarakony, Százteleki, Szinyefő, Lubovec, Palota, Vydraň, Petkovce, Blažov, Štefanovce, Végpetri, Vyšný Orlík, Takcsány, Soboš, Gorofal-

⁸ AAÚ Prešov. 1275/1910 – 1924, s. 1 – 3.

va, Vércshegy, Malý Valkov, Harsád, Rudlov, Rózsadomb s filiálkami, Vyšné Hunkovce, Ladamírová, Príkra, Vyšné Bukovce, Hlinné, Alsószalók, Lomné, Čukalovce, Cigelka, Bátorhegy s filiálkami, Čukalovce, Óbajna, Cigelka, Oroszvágás, Szinnamező. Borov (70)

Samozrejme, že boli aj farnosti, ktoré si vybrali gregoriánsky kalendár, medzi ktoré patrili: Miková, Fulianka, Belža, Vernár, Humenné, Telekháza, Abaújszolnok, Slanské Nové Mesto, Filkeháza, Felső Vadász, Irota, Gadna, Košice, Malé Ostrovany, Homrogd, Garamfő.

Niektoré farnosti zaujali zaujímavý, vyčkávací postoj, podľa ktorého sa ich farnosť pripojí k tej skupine farností, ktoré budú vo väčšine či už to bude väčšina farností za juliánsky alebo za gregoriánsky kalendár. V týchto farnostiach napr. Drienica a Makovce sa veriaci hneď rozdelili a vytvorili sa dva tábory: jeden tábor bol za juliánsky kalendár, druhý tábor bol za gregoriánsky kalendár.

Na niektorých farnostiach sa objavila aj národnostná otázka. Veriaci nechceli podpísať maďarskú predtlač zápisnice, ktorej nerozumeli, aby ich podpisy prípadne neboli zneužitá a vysvetlené tak, že svojimi podpismi žiadali znovupripojenie slovenského územia k Maďarsku.⁹

O 34 rokov neskôr po nariadení používať Prešovskej eparchie gregoriánsky kalendár, bola Gréckokatolícka cirkev v roku 1950 komunistickou mocou zlikvidovaná a postavená mimo zákon. V roku likvidácie bolo ešte mnoho farností, ktoré liturgický rok slávil podľa juliánskeho kalendára. Pražská jar v roku 1968 priniesla obnovenie činnosti mimo zákon položennej Gréckokatolíckej cirkvi. Obnovoval sa život vo farnostiach a farnosti nadväzovali na stav z roku 1950. Vo farnostiach sa slávenia sa konali ako podľa juliánskeho tak aj podľa gregoriánskeho kalendára.

Po obnove činnosti farností sa však na niektorých miestach slávenia sa konali podľa gregoriánskeho kalendár. Tento krok však znovu vyvolal ťažkosti, podobne ako v roku 1916.

V súčasnosti v Prešovskej gréckokatolíckej metropolii sa juliánsky používa len v dvoch obciach v Šmigovci a v Jalovej, ktoré sa nachádzajú v protopresbyteráte Snina. Vnímame, že otázka kalendára je veľmi dôležitá vec. Veriacich sa dotýka veľmi citlivo, čo dokazujú aj vyššie uvedené obce, ktoré 435 rokov po reforme kalendára pre celú Katolícku cirkev a po vyše 100 rokoch po nariadení biskupom Novákom používať gregoriánsky kalendár, dodnes používajú juliánsky kalendár.

Ukrajinská katolícka cirkev byzantského obradu ako celok používa juliánsky kalendár.

Pravoslávna cirkev na Ukrajine, v Rusku, na Slovensku¹⁰ aj v Čechách používajú juliánsky kalendár. V balkánskych pravoslávnych krajinách sa paschálny okruh slávi podľa juliánskeho kalendára a ostatné sviatky sa slávia podľa gregoriánskeho kalendára.

⁹ AAÚ Prešov. 1275/1910 – 1924, s. 1 – 3.

¹⁰ Michalovská pravoslávna eparchia do nástupu biskupa Juraja, v súčasnosti pravoslávneho arcibiskupa Michalovsko-košickej pravoslávnej archieparchie, používala gregoriánsky kalendár nielen pre stále sviatky, ale aj pre slávenie Paschy. Po nástupe vladyku Juraja sa pre slávenie paschálneho okruhu uviedol juliánsky kalendár.

Je pochopiteľné, že tieto krajiny mali a ešte aj majú vplyv na nasledovníkov juliánskeho kalendára i na Slovensku.

V obciach, kde pôsobí aj pravoslávna cirkev, tak katolíci a pravoslávni kvôli rozdielnym kalendárom, nemôžu spolu sláviť sviatky liturgického roka. Výnimku tvorí sviatok Paschy, ak niektorých rokoch pripadne aj podľa juliánskeho kalendára na rovnaký termín ako má gregoriánsky kalendár.

K súčasnej problematike slávenia liturgického roka z uhla pohľadu východných katolíckych cirkví sa vyjadril aj Apoštolský stolec v dokumente Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví. Hovorí sa v ňom, že ročný cyklus sviatkov, ktorý má vo svojom strede Paschu a ktorý sa člení na sviatky v jednotlivých mesiacoch, na týždenný a denný cyklus, ba aj sám cyklus udalostí života poznamenaný sviatosťami, ktoré sa vzájomne prenikajú a podporujú, čím sa utvára obdivuhodný celok, ktorý sprítomňuje jednotlivé momenty dejín spásy a nimi zasa prúdi celý duchovný život veriacich. Tak sa utvoril kalendár rôznych východných cirkví, charakteristický múdrou duchovnou harmóniou.

Okrem nedeľ a každoročného sviatku Paschy sa vo všetkých východných cirkvách slávajú aj iné sviatky s väčším významom. V kánone 88o § 1 CCEO sa určuje, že pokiaľ ide o sviatky spoločné pre všetky východné cirkvi, ich ustanovenie, preloženie alebo zrušenie závisí jedine od najvyššej autority Cirkvi. Ustanoviť, preložiť alebo zrušiť ostatné náleží autorite, ktorej prislúcha ustanoviť partikulárne právo, pričom si však má stále uvedomovať povinnosť zachovať vlastné dedičstvo a nepriustiť zmeny, ak len nie z dôvodu vlastného organického vývoja¹¹.

Niektoré dôležitejšie sviatky sa pokladajú za prikázané a niektoré z nich sú spoločné všetkým východným cirkvám¹². V tieto sviatky sú veriaci kresťania povinní zúčastniť sa na Božom kulte a zdržať sa činností, ktoré by zabránili tejto účasti.¹³

Okrem sviatočných dní a obyčajne aj prípravných dní na ich slávenie majú sa zachovať aj tzv. kajúce dni,¹⁴ počas ktorých sú veriaci kresťania povinní dodržať pôst a zdržanlivosť spôsobom určeným partikulárnym právom vlastnej cirkvi *sui iuris*¹⁵.

Ak boli v nedávnych časoch do kalendárov východných katolíckych cirkví zavedené sviatky alebo pôsty pochádzajúce z latinskej alebo iných, nesúvisiacich bohoslužobných tradícií, treba sa s pastoračnou rozvážnosťou postarať o návrat tradičnej štruktúry kalendára, odstrániac prvky nezlučiteľné s duchom a s povahou východného dedičstva.

Dovtedy, kým sa medzi všetkými kresťanmi nedosiahne veľmi žiaduca zhoda vo veci ustálenia jedného dňa na spoločné slávenie sviatku Paschy, treba podporovať prax, ktorá sa už zaužívala v niektorých katolíckych spoločenstvách, čo žijú v krajinách s pravoslávnu väčšinou, aby sa Pascha slávila v deň, v ktorý ju slávajú pravoslávni. Je to aj v súlade s usmernením, formulovaným na II. vatikánskom koncilve v Dodatku k *Sacrosanctum Concilium* a v *Orientalium Ecclesiarum* č. 20. Okrem toho bude to znakom

¹¹ Porov. CCEO kán. 88o § 2, ktorý sa vzťahuje na kán. 4o § 1.

¹² Porov. Kán. 88o § 3 CCEO, ktorý ich všetky uviedol.

¹³ Porov. CCEO kán. 88i.

¹⁴ Porov. CCEO kán. 88o §§ 1 – 2.

¹⁵ Porov. CCEO kán. 88z.

ekumenického bratstva a veriacim katolíkom sa umožní harmonicky sa včleniť do spoločnej duchovnej klímy, ktorá sa často pociťuje aj v občianskom živote, čím sa napokon zabráni nežiaducemu časovému posunu.

Záver

Čas je Boží dar pre človeka. Nech ho človek delí akokoľvek presne, ak ho nenaplní skutkami dobra, je to čas premárnený. Na začiatku Biblie čítame, že Boh keď pracoval na stvorení, využíval čas, povedané ľudskou rečou. Svätopisec dodáva, že Boh videl. Že všetko čo v danom čase vykonal bolo dobré.

Presné určovanie času, jeho zadelenie do roka, mesiacov, týždňov a dní nech nám pripomenú skutočnosť, že Pánom času je Boh. On ho dáva aj človeku k využitiu pre konanie dobra – čo znamená spásu.

BIBLIOGRAFIA

- CORANIČ, J.: Pokusy o reformu cirkevného kalendára v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Studia historica Tyrnaviensia IV*. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2004, s. 183 – 194.
- HOSPODÁR, M.(ed.): *V brázde Metodovej*. Košice : Byzant, 2016, 44 – 49. s. 131.
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, 1999, s. 37. 199 s.
- RUSSNÁK, M.: *Naptáregyesítés, vagyis az egyházinaptárnak a Julián-alapról a Gergely alapra való átvitele*. Prešov: 1918. Rukopis.
- AAÚ Prešov. 1275/1910 – 1924.

Dekalóg – subvencia slobody

MAREK PETRO

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The nations have felt the need to establish a moral codex throughout human history to organize the human relationships by its acceptance. Even Israel is not beside this rule. Decalogue is the concrete expression of this requirement that Israel doesn't give itself but accepts it as evidence of an agreement between Yahweh and Israel. The purpose of the Decalogue is to keep the agreement rules. Its individual commandments should show the way to the goal – the salvation to Israel and later to New Testament people. These »Ten words« are simultaneously words of affection and encouragement. They are not to restrict the freedom of man, but to highlight how their free acceptance changes human behaviour to doing good.*

Key words: *Decalogue. Freedom. Sacred Scripture. Tradition. Law.*

Expozícia

Vo svojom apoštolskom liste *Novo millennio ineunte*, nás pápež sv. Ján Pavol II. pozýva, aby sme s vďačnosťou spomínali na minulosť, nadšene prežívali prítomnosť a s dôverou sa otvárali pre budúcnosť: „*Ježiš Kristus je ten istý včera i dnes a naveky!*“ (Hebr 13, 8).

Hovorí sa, že každá doba má svoje radosti, i starosti. Žijeme už väčšiu časť druhej dekády v novom tisícročí. A ako sa nám javí toto tisícročie a nové 21. storočie? Je to storočie, v ktorom sa prevracajú morálne hodnoty, kedy sa morálne stáva nemorálnym a nemorálne morálnym.

Ľudstvo je ale povolané byť jednou rodinou Božích synov a dcér. Z tohto hľadiska Cirkev podporuje a víta každý prejav úprimnej spolupráce a zjednocovania ľudí. No medzi ľuďmi a teda i medzi národmi sa čoraz viac prejavuje proces nejednoty vzhľadom na základné hodnoty ľudského života a ľudskej morálky. Táto nejednota v morálnych otázkach sa prejavuje v národných parlamentoch, nevynímajúc slovenský a vytvára dojem, akoby »vyvolená elita« mohla rozhodovať o tom, čo je dobré a čo zlé. Tento proces má veľký vplyv na život spoločnosti, i jednotlivca. Ľudia preferujú svoju slobodu, práva i pravdu. Tie sú však mnohokrát protichodné. To vedie ľudí k vzájomnej nedôvere a k bezohľadnému presadzovaniu svojich záujmov i za cenu zničenia druhého. „*Život je ale vždy dobrom*“ (EV 34).

Kde je príčina tohto stavu? Na túto otázku odpovedá pápež sv. Ján Pavol II. takto: „*V strede minulého tisícročia a celkom konkrétne od 15. storočia sa začal vývoj procesu sekularizácie, ktorý chcel vytlačiť Boha a kresťanstvo zo všetkých oblastí ľudského života. Cieľom tohto procesu bola laicistická spoločnosť a agnostický i ateis-*

tický sekularizmus, to znamená dokonalé a totálne vyčlenenie Boha a mravného prirodzeného práva zo všetkých oblastí života človeka. Tak sa kresťanské náboženstvo ohraničilo na súkromnú oblasť života jednotlivcov. Nie je z tohto hľadiska príznačné, že Charta základných práv Európskej únie sa vyhla každému výslovnému náznanu na náboženstvo a tým aj na kresťanstvo?“¹

Aj u nás na Slovensku si mnohí ľudia tieto postoje nezdôvodňujú teoreticky, no v praxi žijú, ako keby Boha nebolo. Konkrétne sa to prejavuje na chápaní slobody ako svojvôle, bez uznávania zodpovednosti pred Bohom za svoje rozhodovanie a konanie. Človek sa už nielen rozhoduje pre dobro či pre zlo, ale aj sám si nárokuje rozhodovať o tom, čo je dobré a čo zlé.

Keďže sa neuznáva spoločná a pre všetkých záväzná pravda, dôsledkom sú hlboké protiklady až konflikty medzi ľuďmi – tak jednotlivcami, ako aj skupinami – pretože čo jedni považujú za dobro, pre ktoré sa rozhodujú, to druhí chápu ako zlo, pred ktorým sa bránia. Z uvedeného je zrejmé, že ak sa má vytvárať hlboká a trvalá jednota medzi jednotlivcami i medzi národmi vôbec, táto môže stáť iba na základných mravných postojoch, ktoré budú všetci prijímať a podľa ktorých budú aj konať.

Náuka o mravnej stránke života spoločnosti, ale aj konanie jednotlivca či jednotlivcov, z ktorých sa táto spoločnosť skladá, je obsiahnutá predovšetkým v Božích prikázaniach. Táto štúdia poukazuje na záväznosť Dekalógu a prináša taktiež reláciu medzi Dekalógom a hľadaním odpovede na správne konanie človeka.

Desať prikázaní

„Keďže prikázania Desatora vyjadrujú základné povinnosti človeka voči Bohu a bližnému, vo svojom základnom obsahu dávajú poznať »vážne« záväzky. V podstate sú nemeniteľné a zavazujú vždy a všade. Nikto nemôže od nich dišpenzovať. Desať prikázaní vpísal Boh do srdca človeka“ (KKC 2072).

„Učiteľ, čo... mám robiť...?“

„»(...) čo dobré mám robiť, aby som mal večný život?« (...) ak chceš vojsť do života, zachovávaj prikázania“ (Mt 19, 16 – 17).

„Ježiš svojim spôsobom konania a svojim kázaním dosvedčil trvalú platnosť Desatora“ (KKC 2076).

Ježiš Kristus je ten, ktorý hovorí mladíkovi v Evanjeliu: *„Ale ak chceš vojsť do života, zachovávaj prikázania!“ (Mt 19, 17).* Týmto spôsobom sa dáva najavo úzka súvislosť medzi večným životom a poslušnosťou voči Božím prikázaniam. Božie prikázania totiž vyznačujú človeku cestu života k večnému životu, ku ktorému ho vedú.

„Ústami samého Ježiša, nového Mojžiša², sa ľuďom znova ponúkajú prikázania Desatora; sám ich dôkladne potvrdzuje a predkladá nám ich ako cestu a podmienku spásy. Prikázanie sa spája s prísľubom: v starej zmluve bolo predmetom prísľúbenia vlastníctvo zeme, kde by ľud žil v slobode a podľa spravodlivosti (porov. Dt 6, 20 – 25);

¹ KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: Pastiersky list biskupov Slovenska o Európskej integrácii. Trnava : SSV, 2002, s. 20 – 21.

² Porov. RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Ježiš Nazaretský* (I. diel). Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 23, 138.

v novej zmluve je predmetom prisľúbenia »nebeské kráľovstvo«, ako vyhlasuje Ježiš na začiatku reči »na vrchu« – reči, ktorá obšírnejšie zachytáva a plnšie vystihuje Nový zákon (porov. Mt 5 – 7) – ktorá sa nápadne zhoduje s Desatorom, ktoré Boh zveril Mojžišovi na vrchu Sinaj“ (VS 12).

V Katechizme Katolíckej cirkvi (ďalej len „katechizmus“) pojednáva o Desatore druhý oddiel tretej časti. V úvode tohto odseku sa Desatoro zaraďuje do Písma a do Tradície. Ježiš Kristus prijíma Desatoro do svojho ohlasovania. Mladíkovi hovorí: „Zachovávaj prikázania!“ (porov. Mt 19, 17). Desatoro má svoje miesto v katechéze Cirkvi, ktorej hlavou je Ježiš Kristus.

Exkurz: Veritatis splendor

Čo robiť? Túto otázku kladie Ježišovi mladík v Evanjeliu. „Učiteľ, čo dobré mám robiť, aby som mal večný život?“ (Mt 19, 16). Rozhovor Ježiša s bohatým mladíkom v 19. kapitole Evanjelia sv. Matúša nám poskytuje možnosť živo a jasne zopakovať si jeho učenie o mravnosti (porov. VS 6).

Na túto, pre úprimne hľadajúceho kresťana, veľmi dôležitú otázku nám chce pomôcť nájsť odpoveď pápež sv. Ján Pavol II. v encyklike *Veritatis splendor* (1993). Ona nám objasňuje základné prvky kresťanskej morálky. Rozoberá vnútorný vzťah medzi slobodou a pravdou. Konštatuje, že slobodu nemožno oddeliť od pravdy, ako keby sama sloboda bola tvorcom hodnôt a základom morálnej autonómie. Iba pravda môže človeka urobiť skutočne slobodným. Takzvanú »slobodnú voľbu« nesmie kresťan oddeľovať od konkrétnych skutkov. V závere encykliky pápež pripomína, že bez morálnej obnovy nie je možná ani nová evanjelizácia.

„(...) právomoc rozhodovať o dobre a o zle neprislúcha človeku, ale jedine Bohu. Zaiste, človek je slobodný, pretože môže Božie prikázania pochopiť i prijať. Jeho sloboda je naozaj veľká, pretože môže »jesť zo všetkých stromov raja«; predsa však nie je nekonečná: pred »stromom poznania dobra a zla« sa musí zastaviť, keďže musí prijať mravnú normu, ktorú Boh dáva človeku; a ak ju človek prijme, skutočne sám realizuje svoju slobodu. Boh, ktorý jediný je dobrý, dokonale pozná, čo je pre človeka dobré, a z lásky k nemu mu to predkladá v prikázaniach“ (VS 35).

Zákon Boha teda nepotláča ani nevylučuje slobodu človeka, naopak, znamená jej záruku i podporu. Sú však doktríny, ktoré ponúkajú jednotlivcom alebo spoločenským skupinám schopnosť rozhodovať, čo je dobré a čo zlé – podľa nich môže ľudská sloboda »tvoriť hodnoty« a má také výsadné postavenie, akoby sama pravda bola jedným z jej výtvorov. Podľa týchto názorov by teda mala sloboda právo na takú mravnú autonómiu, ktorá by vlastne znamenala jej absolútnu zvrchovanosť (porov. VS 35).

Dekalóg vo Svätom Písme

„Dar Desatora bol daný v rámci zmluvy, ktorú Boh uzavrel so svojím ľudom. Božie prikázania nadobúdajú svoj pravý význam v tejto zmluve a prostredníctvom nej“ (KKC 2077).

Slovo »Dekalóg« znamená doslovne »desať slov« (Ex 34, 28; Dt 4, 13; 10, 4). Týchto »desať slov« Boh zjavil svojmu ľudu na svätom vrchu. Sú nám odovzdané v knihe Exodus (Ex 20, 2 – 17) a v knihe Deuteronomium (Dt 5, 6 – 21). Už v Starom

zákone sa sväté knihy odvolávajú na »desať slov«, ale ich plný zmysel bude zjavený v Novom zákone v Ježišovi Kristovi.

Dekalóg sa má chápať predovšetkým v kontexte Exodu (východu z Egypta), ktorý je veľkou udalosťou Božieho vyslobodenia stojacou v centre Starej zmluvy. Desatoro je cestou života: „Prikazujem ti, aby si miloval Pána, svojho Boha, kráčal po jeho cestách a zachovával jeho príkazy, ustanovenia a nariadenia. Potom budeš žiť a rozmnožíš sa“ (Dt 30, 16).

»Desať slov« vyslovil sám Boh počas Teofánie³ – „Z tváre do tváre hovoril k vám Pán z ohňa na vrchu“ (Dt 5, 4). Patria k zjaveniu, ktorým Boh zjavuje seba samého a svoju slávu. Dar prikázaní je darom samého Boha a jeho svätej vôle. Tým, že Boh dáva poznať svoju vôľu, zjavuje sa svojmu ľudu. Pán prikazoval lásku k Bohu a naznačoval spravodlivosť voči blížnemu, aby človek nebol ani nespravodlivý, ani nehodný Boha. Desatorom pripravoval človeka na svoje priateľstvo a na svornosť s blížnym. A preto slová Desatora ostávajú aj u nás kresťanov a jeho príchodom v tele sa nerušia, ale sa rozširujú a zveľaďujú (porov. KKC 2056, 2057, 2059, 2063).

Starý zákon našiel svoje naplnenie v Ježišovi Kristovi, ktorý nám pripomína: „Nemyslite si, že som prišiel zrušiť Zákon alebo Prorokov; neprišiel som ich zrušiť, ale naplniť“ (Mt 5, 17). Všetky príkazy Písma sa dajú vyjadriť jednou vetou: „Všetko, čo chcete, aby ľudia robili vám, robte aj vy im. Lebo to je Zákon i Proroci“ (Mt 7, 12).⁴

Dekalóg v Tradícii Cirkvi

„Tradícia Cirkvi verná Svätému písmu a v zhode s Ježišovým príkladom priznala Dekalógu prvoradú dôležitosť a význam“ (KKC 2078).

Požiadavky Desatora sa vyjadrujú v dvoch rovinách:

1. *Požiadavka lásky k Bohu* – prvé tri sa viac vzťahujú na lásku k Bohu.
2. *Požiadavka lásky k blížnemu* – ostatných sedem viac na lásku k blížnemu.⁵

Apoštol Ján zhrnul Dekalóg, ale tiež zachoval rozdelenie na dve časti: „A toto je jeho prikázanie: aby sme verili v meno jeho Syna Ježiša Krista a milovali jeden druhého, ako nám prikázal“ (1 Jn 3, 23).

Prvé prikázanie preberá »Božské čnosti«, katechizmus ich nazýva teologálne (porov. KKC 1813); ďalej čnosť úcty k Bohu; hovorí o spoločenskej povinnosti úcty k Bohu; o práve na náboženskú slobodu (porov. KKC 2084 – 2141).

Druhé prikázanie hovorí o posväcovaní Božieho mena; o jeho vyslovovaní nadarmo; taktiež hovorí o kresťanskom mene (porov. KKC 2142 – 2167).

Tretie prikázanie hovorí o posvätnosti Pánovho dňa (porov. KKC 2168 – 2195).

Štvrté prikázanie hovorí o rodine v Božom pláne; o vzťahu k rozličným formám autority; preberá aj vzťah k štátu a k Cirkvi (porov. KKC 2197 – 2257).

³ Teofánie – zjavenia Boha; explikujú cestu prisľúbenia od patriarchov po Mojžiša a od Jozueho až po videnia, ktorými začína poslanie veľkých prorokov. Tradícia cirkvi neprestajne uznávala, že v týchto teofániách sa dávalo vidieť a počuť Božie Slovo, zjavené a súčasne „zatižené“ v oblaku Svätého Ducha (porov. KKC 707).

⁴ TONDRA, F.: *Morálna Teológia II.* Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 1996, s. 7.

⁵ Porov. RATZINGER, J. – SCHÖNBORN, CH.: *Malý úvod ku Katechizmu katolíckej Cirkvi.* Bratislava : Nové Mesto, 1995, s. 81 – 82.

Piate prikázanie hovorí o úcte k životu; vylučuje všetky formy vraždy; prináleží tu tiež snaha človeka usilovať sa o mier (porov. KKC 2258 – 2330).

Šieste prikázanie hovorí o ľudskej prirodzenosti muža a ženy stvorených na Boží obraz a podobu; o povolani človeka k morálnej zodpovednosti; o priestupkoch proti cudnosti; toto prikázanie vytvára pozitívum pre manželskú lásku a zároveň odsudzuje priestupky proti dôstojnosti manželstva (porov. KKC 2331 – 2400).

Siedme prikázanie buduje na čnosti spravodlivosti; hovorí o správnom zaobchádzaní s pozemskými dobrami; o krádeži; o ochrane stvorenstva; o zaobchádzaní so zvieratami; o hospodárskej a sociálnej spravodlivosti; o solidarite medzi národmi; o láske k chudobným (porov. KKC 2401 – 2463).

Ôsme prikázanie hovorí o čnosti pravdivosti; človek má svedčiť o pravde a byť svedkom evanjelia; o používaní spoločenských komunikačných prostriedkov; o pravde, kráse a posvätnom umení (porov. KKC 2464 – 2513).

Deviate prikázanie hovorí o očisťovaní srdca; o boji proti žiadostivosti a nezriadeným túžbam (porov. KKC 2514 – 2533).

Desiate prikázanie hovorí tak, ako predošlé deviate o nezriadených žiadosti-voštiach; ďalej o túžbach Ducha; o chudobe srdca; o túžbe vidieť Boha (porov. KKC 2534 – 2557).

Výklad o deviatom a desiatom prikázani premoštuje Dekalóg a blahoslavenstvá (porov. Mt 5, 3 – 12). Práve v Reči na vrchu (porov. Mt 5 – 7) vidíme, že úplné »áno« prvej tabuli Desatora je zároveň »áno« druhej tabuli.⁶

Jednota Dekalógu

„Desatoro tvorí organickú jednotu, v ktorej každé »slovo« alebo »prikázanie« odkazuje na celok. Prestúpiť jedno prikázanie znamená porušiť celý Zákon“ (KKC 2079).

Dekalóg tvorí nedeliteľný celok. Na tento rozmer Božích prikázani sa môžeme pozrieť z perspektívy znepokojujúcej výpovede apoštola Jakuba: „Kto by totiž zachoval celý zákon, ale prestúpil by ho v jednom prikázani, previnil by sa proti všetkým. Lebo ten, ktorý povedal: »Nescudzoložíš«, povedal aj: »Nezabiješ«. A keď aj nescudzoložíš, ale zabíjaš, prestupuješ zákon“ (Jak 2, 10 – 11).

Táto výpoveď má svoj morálny rozmer. Morálne hodnoty totiž tvoria celok, takže choroba na ľubovoľnom úseku oslabuje celý morálny organizmus. Jakub chce povedať, že kto nezachováva čo len jeden Boží príkaz, nedopúšťa sa iba toho jedného konkrétneho zla. Svojim hriechom navyše vyjadruje nedostatok dôvery v Boha. Ak niekto nedôveruje Bohu v jednom prikázani, potvrdzuje tým, že Boh si dôveru nezasluhuje vôbec.

Tak prichádzame k jednému z najzávažnejších bodov kresťanskej morálky – buď bezvýhradne dôverujeme Božím prikázaniam, považujeme ich za správne a veríme, že sú prejavom Božej lásky k nám, alebo sa len hráme na »veriacich«, ktorí vraj Božie prikázania rešpektujú. Už prvý hriech v histórii ľudstva spočíval v nedostatku dôvery v Boha.⁷

⁶ Porov. RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Ježiš Nazaretský* (I. diel). Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 62.

⁷ Porov. DEMMER, K.: *Wprowadzenie do teologii moralnej*. Kraków : WAM, 1996, s. 11.

Dekalóg a prirodzený zákon

„Desatoro je vynikajúcim vyjadrením prirodzeného zákona: poznávame ho prostredníctvom Božieho zjavenia a ľudským rozumom“ (KKC 2080).

Mnohokrát zabúdame na to, že rozum človeka závisí od Božej múdrosti. Sú takí ľudia, ktorí presadzujú úplnú nezávislosť rozumu v oblasti mravných noriem. Takéto normy sú výlučne normami »ľudskej« morálky a predstavujú zákon, ktorého pôvod spočíva iba v ľudskom rozume. Za pôvodcu takéhoto zákona nemôžeme považovať Boha. Takéto učenie je v rozpore so Svätým písmom a s učením Cirkvi, lebo popiera Božie autorstvo prirodzeného mravného zákona a účasť človeka používajúceho rozum na večnom zákone, ktorý sám netvorí (porov. VS 36).⁸

Prirodzený zákon je účasť človeka, stvoreného na Boží obraz a podobu, na Božej múdrosti a добрote. Je to zákon univerzálny, spojený s ľudskou prirodzenosťou, ktorá je rovnaká u všetkých jedincov. Sami pociťujeme rozkazy prirodzeného zákona ako univerzálne, zaväzujúce všetkých členov nášho rodu nerozlišujúc, či je to kresťan alebo aj pohan.⁹ Tento zákon vyjadruje dôstojnosť ľudskej osoby a tvorí základ jej práv a základných povinností, teda: »Konať dobro a varovať sa zla«.

Prirodzený zákon je nemenný a stály. Normy, ktoré ho vyjadrujú, zostávajú vždy platné a záväzné pre každého človeka. Je nevyhnutným základom na vytváranie morálnych noriem i občianskych zákonov.¹⁰

Katechizmus o prirodzenom zákone hovorí: „Formy vyjadrenia morálneho zákona sú rozmanité a všetky sú medzi sebou zladené: večný zákon, prameň všetkých zákonov v Bohu; prirodzený zákon; zjavený zákon, ktorý zahŕňa starý zákon a nový alebo evanjeliový zákon, a napokon občianske a cirkevné zákony“ (KKC 1952).

„Prirodzený zákon vyjadruje pôvodný morálny cit, ktorý človekovi umožňuje rozumom rozlišovať dobro a zlo, pravdu a lož: »Prirodzený zákon... je vpísaný do duše každého človeka, lebo tento zákon je ľudský rozum“, ktorý prikazuje konať správne a zakazuje páchať hriech. Ale tento príkaz ľudského rozumu by nemal silu zákona, keby nebol hlasom a tlmočníkom vyššieho Rozumu, ktorému náš rozum a naša sloboda majú byť podriadené“ (KKC 1954).

„Boží a prirodzený zákon ukazuje človekovi cestu, ktorou má ísť, aby konal dobro a dosiahol svoj cieľ. Prirodzený zákon vyjadruje prvé a základné príkazy, ktorými sa riadi morálny život. Jeho základom je túžba po Bohu a podriadenosť Bohu, ktorý je prameňom a sudcom každého dobra, ako aj zmysel pre druhého ako seberovného. Jeho hlavné príkazy sú vyjadrené v Desatore“ (KKC 1955).

⁸ KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: Pastiersky list biskupov Slovenska o Európskej integrácii. Trnava : SSV, 2002, s. 23 – 24.

⁹ „A keď pohanía, ktorí nemajú zákon, od prírody robia, čo zákon požaduje, hoci taký zákon nemajú, sami sebe sú zákonom. Tým ukazujú, že majú požiadavky zákona vpísané vo svojich srdciach (...)“ (Rim 2, 14 – 15).

¹⁰ Porov. PETRO, M.: Cirkevné prikázania. SLOVO časopis gréckokatolíckej cirkvi. Prešov : GK ABÚ, roč. 48, č. 14, rok 2016, s. 13.

¹¹ Pravdu Božích prikázaní môžu rozpoznať aj neveriaci ľudia. «Pozri, učil som vás prikázaniam a ustanoveniam, ako mi nariadil Pán, môj Boh, aby ste ich plnili aj v krajine, do ktorej tiahnete, aby ste si ju udržali ako vlastnú. A zachovajte a splňte ich napospol, lebo to bude vaša múdrosť a rozumnosť pred národmi, ktoré zvedia o každom tomto príkaze a budú vraviť: „Naozaj múdry a rozumný je tento veľký národ!“» (Dt 4, 5 – 6).

Východiskom pre zhodu v základných hodnotách života všetkých ľudí je vernosť prirodzenému zákonu. Ak prijmeme pomoc, ktorú nám poskytuje Božie zjavenie, zvlášť cez Ježiša Krista, môžeme sa vyhnúť omylom a ich tragickým dôsledkom v oblasti poznávania a uskutočňovania morálneho zákona.

Záväznosť Dekalógu

„Prikázania Desatora vo svojom základnom obsahu vyjadrujú vážne záväzky. No poslušnosť voči týmto prikázaniam zahŕňa aj záväzky, ktorých predmet je sám osebe nezávažný (*materia levis*)“ (KKC 2081).

Pretože prikázania Desatora vyjadrujú primárne povinnosti človeka voči Bohu a bližnému, vo svojom základnom obsahu dávajú poznať vážne záväzky. V podstate sú nemeniteľné a zaväzujú vždy a všade. Nikto nemôže od nich dišpenzovať. Desat prikázaní vpísal do srdca človeka Boh (porov. KKC 2072).

Dekalóg je darom, ktorý Boh dal svojmu prvotne vyvolenému ľudu na hore Sinaj. Cirkev – ľud novej a večnej zmluvy pripisuje preto Dekalógu veľký význam. Veď chce zostať verná Kristovým slovám, ktorý neprišiel zrušiť Zákon alebo Prorokov, ale ich naplniť (porov. Mt 5, 17).

Treba si uvedomiť, že prikázania sú pre nás darom od samého Boha. Jemu bezpochyby záleží na ľudskom dobre a on vie lepšie ako my, čo je naše dobro. Idea povinnosti je v kresťanskej morálke sekundárna. Je akoby obranným valom, ktorý nás bráni pred morálnym chaosom. Podstatou kresťanského mravného postoja je dôvera v Boha. Úloha zachovávať Božie prikázania vystupuje do popredia až vtedy, keď v nás vyhasína láska, alebo sa ešte nestačila dostatočne rozvinúť. Ak Boha skutočne milujeme, vtedy nám veľmi záleží na konaní v súlade s jeho vôľou. Prikázania sú slovami Božej lásky k človekovi, ich cieľom je naše dobro, a to nielen čiastkové, ale plné dobro – večný život. Vzťah k Božím prikázaniam je pre človeka neomylnou skúškou, či je v ňom Božia láska.¹²

Zároveň sa žiada povedať, že Cirkev na Dekalóg nevie hľadiť ináč, než vo svetle Kristovho učenia: „(...) *len jediný je váš Učiteľ, Kristus*“ (Mt 23, 10).

„Bezo mňa nemôžete nič urobiť“

Podstatou našej spásy je jednota s Božou vôľou. Človek vo svojom vnútri o Božej vôli vie, že v hĺbke nášho bytia je zachytené sú-vedomie s Bohom, ktoré nazývame svedomím. No toto sú-vedomie, ktorým nás Stvoriteľ obdaril, keď nás stvoril na »svoj obraz a svoju podobu«, sa v dejinách vytrácalo. No našťastie, nikdy celkom nezhaslo. Boh k nám nanovo prehovoril, aby obnovil naše sú-vedomie. Jadrom tohto »doučovania« je Desatoro z vrchu Sinaj, ktoré Ježiš neodstraňuje ale rozvíja, čo môžeme sledovať v Reči na vrchu (porov. Mt 5 – 7).¹³

„*To, čo Boh prikazuje, umožňuje svojou milosťou*“ (KKC 2082).

¹² Porov. DUDA, M.: Rozwój zasadniczym powołaniem człowieka. Zarys problematyki w świetle katolickiej nauki społecznej. In: *Wokół społecznej przedsiębiorczości*, MARR, Kraków 2007, s. 29 – 34.

¹³ Porov. RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Ježiš Nazaretský* (I. diel). Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 164 – 165.

„Vďaka Svätému Duchu sa jeho (Kristova) osoba stáva živou a vnútornou normou nášho konania. »Toto je moje prikázanie: Aby ste sa milovali navzájom ako som ja miloval vás« (Jn 15, 12)“ (KKC 2074).

Vrcholným vzorom správneho postoja voči Božím prikázaniám je Boží syn Ježiš Kristus. Nenájdeme väčší dôkaz, že prikázania sú slovom Božej lásky: „Ak budete zachovávať moje prikázania, ostanete v mojej láske, ako ja zachovávam prikázania svojho Otca a ostávam v jeho láske“ (Jn 15, 10).

Kristus skrze svoju milosť obnovuje u človeka hriechom zatemnený obraz a dáva človeku skutočný prostriedok na realizáciu podoby.¹⁴ Vtedy človek začína byť tým, kým v svojej podstate je a odohráva sa to cez pôsobenie Svätého Ducha. Duch pochádza od Boha ale súčasne vstupuje do štruktúry samotného človeka. Následkom toho patrí k jeho »prirodzenosti a stáva sa prvou morálnou zásadou«. V súlade s prirodzenosťou (*kata phýsin*) je pre človeka všetkým, čo predstavuje jeho skutočné dobro: láska, viera, čnosť, kontemplácia. A naopak všetka zlosť, hriech, zlé myšlienky, sú proti prirodzenosti (*para phýsin*). Pretože prirodzenosť, vyjadrená v Božom obraze, je pre človeka zdrojom všetkého dobra. Zásadnú úlohu v tomto procese hrá Božia milosť, ale človek nie je len jej pasívnym odberateľom ale je aj aktívnym spolupracovníkom, predovšetkým ako subjekt Božieho obrazu, ktorý v ňom je a ktorým je.¹⁵

Dekalóg

V Starom zákone je termín »spravodlivosť« výrazom pre vernosť Tóre, k čomu nabádali proroci. »Spravodlivosť« znamená pridržovať sa správnej cesty, ktorú ukazuje Boh a ktorej stredobodom je Dekalóg.¹⁶ Takto môžeme Dekalóg považovať za jadro etiky Tóry.¹⁷ Pre svoj mimoriadny význam a dejiny pôsobenia zasluhuje zvláštnu pozornosť. Je to tým vhodnejšie, že Dekalóg prežíva v súčasnej dobe v cirkevnom ohlasovaní výslovnú renesanciu a ukazuje sa ako veličina so zjavne neporušenou aktuálnosťou. Toto potvrdzuje aj katechizmus, ktorý je z právneho hľadiska dokumentom pápežského práva.

Celková forma Dekalógu

Text Dekalógu je uvedený na dvoch miestach: Exodus 20, 2 – 17 a Deuteronomium 5, 6 – 21. V oboch prípadoch je text Dekalógu vedený v správe o uzavretí zmluvy na Sinaji. Miesta odovzdania a skutočnosť, že sa Dekalóg vyskytuje v Svätom

¹⁴ Pozn. autor: Vo východnej tradícii sviatosť svätého krstu obnovuje Boží obraz, kým myropomazanie iniciuje proces budovania podoby, ktoré sa odohráva vo Svätom Duchu. Preto sa tiež tieto sviatosti udeľujú naraz. Završenie iníciačných sviatostí sa naplňuje prijatím eucharistie. Má sa to realizovať v zmysle kán. 697 CCEO.

¹⁵ Porov. PETRO, M.: *Povolanie človeka k blaženosti*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2015, s. 12.

¹⁶ Porov. RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Ježiš Nazaretský* (I. diel). Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 105.

¹⁷ Pozn. autor: Tóra – náuka, zákon, je hebrejský názov piatich Mojžišových kníh /Genezis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium – spolu nazývané Pentateuch/. Tóra obsahuje dôležité správy o stvorení sveta, o stvorení človeka, o pôvode izraelského národa a hlavne Mojžišov zákon. Židia vždy pokladali Tóru za základ náboženského života. Tóru prijímali s väčšou vážnosťou, ako ostatné starozákonné spisy, lebo ona je podstatou zmluvy medzi Bohom a izraelským ľudom. Čítanie Tóry je dodnes základnou časťou židovskej bohoslužby.

Písme dvakrát, vyvolávajú hlavne otázku o jeho pôvode. Aby sme sa vyhli nedorozumeniu, je potrebné rozlišovať medzi historickým a teologickým hľadiskom. Pre historické hľadisko sa nám ponúka termín »vznik«, pre teologické termín »obsah«.¹⁸

Vznik Dekalógu

Zákon napísaný Bohom na dvoch tabuliach nazývame Dekalóg alebo Desatoro. Tak nám to uvádza Sväté Písmo. Pôvodná podoba Dekalógu sa skladá len zo strohých príkazov a zákazov, pozostávajúcich z radu desiatich krátkych formúl (rytmických, ľahkých na zapamätanie). Dekalóg sa podával ústne tými, ktorí mali skúsenosť zo Sinaja a vedeli, že obsahuje »slová«, ktoré tam vyslovil Boh.

Autorstvo nemožno spoľahlivo určiť. V starej a stredovekej Cirkvi sa nepochybovalo o tom, že autorom je Mojžiš a že Dekalóg je direktívou izraelského života od počiatkov. Nové objavy nám umožnili novoutvorený pohľad na Dekalóg. To, čo sa nám do dnešných dní zachovalo, je napísané oveľa neskôr. Ako celok je Dekalóg v starom zákone zapísaný v knihe Exodus 20, 2 – 17, a v Deuteronomíu 5, 6 – 21. Obe podania sa približne zhodujú, ale skúmania preukázali, že text Dekalógu v knihe Exodus je starší ako v Deuteronomíu. To však neznamená, že bol skôr spracovaný aj v písomnej forme. Treba povedať, že text v Deuteronomíu bol napísaný skôr ako v Exodus. Vznik Dekalógu v takej podobe, ako je napísané v Exodus a Deuteronomíu sa datuje do doby kráľov. Je to vplyv prorokov, ktorí mali úsilie zduchovniť izraelský národ.¹⁹

To, že text Dekalógu je napísaný dvakrát svedčí o tom, že je potrebný pre obe knihy. V knihe Exodus ide o nový vzťah medzi Bohom a jeho ľuďmi. Kniha Deuteronomium reprezentuje zmluvu uzavretú na Moabe, preto musí byť tento zákon stanovený ešte raz.²⁰ Rozdiel od Sinajskej zmluvy je vyjadrený v Dt 29, 1. Na Horebe (Sinaji) Boh nadiktoval Mojžišovi všetko. V skutočnosti teda neexistujú dve zmluvy: Moab potvrdzuje Sinaj. Povedané ináč, Moabská zmluva je skôr obnovením zmluvy. Ide ale o obnovenie, ktoré zakúsilo lekciu nevernej histórie izraelského ľudu od čias Mojžiša, a teraz sa ponúka príležitosť a potvrdiť vernosť Pánovi zmluvy.²¹

Dekalóg sa stal bezpodmienečne platnou smernicou pre život. Príkázania sú zoradené v Exodus na začiatku právnych predpisov a v Deuteronomíu sú základným textom Božej zmluvy.

Teologický obsah

Podmienkou prístúpenia k Bohu je obsah Desatora, s akcentom na vnútorné hľadanie Boha, putovanie k nemu (prvá tabuľa) a na lásku voči bližnému i na spravodlivosť voči jehincovi i voči spoločnosti (druhá tabuľa).²²

¹⁸ WEBER, H.: *Všeobecná morálna teológia*. Praha : ZVON VYŠEHRA, 1998, s. 29 – 30.

¹⁹ Porov. UHRÍK, M.: *Prvé Božie prikázanie*. In: <http://katolik.kvalitne.cz/viera/ps/sz/011.html> (14.11.2016). Porov. tiež PESCHKE, K. H.: *Křesťanská etika*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 93 – 94.

²⁰ Porov. MURPHY, R. E.: *TÓRA 101 otázok a odpovedí*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 141 – 142.

²¹ Porov. MURPHY, R. E.: *TÓRA 101 otázok a odpovedí*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 138.

²² Porov. RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Ježiš Nazaretský* (I. diel). Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 111.

Teologický obsah Dekalógu je potrebné určiť predovšetkým z dvoch dôvodov:

1. Z jeho zaradenia k udalosti Teofánie na Sinaji.

„Desať slov“ vyslovil sám Boh počas teofánie (Dt 5, 4). Patria k zjaveniu, ktorým Boh zjavuje seba samého a svoju slávu. Dar prikázaní je darom samého Boha a jeho svätej vôle. Tým, že Boh dáva poznať svoju vôľu, zjavuje sa svojmu ľudu“ (KKC 2059).

2. Z jeho zavedenia do myšlienky o uzatvorení zmluvy medzi Jahvem a jeho ľuďom.

„Dar prikázaní a Zákona je súčasťou zmluvy, ktorú Boh uzavrel so svojim ľuďom. Podľa knihy Exodus ľud dostáva zjavenie „desiatich slov“ medzi návrhom zmluvy a jej uzavretím, keď sa zaviazal, že „splní“ všetko, čo Pán povedal, a že to „zachová“ (Ex 24, 7). Desatoro sa vždy uvádza iba po pripomenutí zmluvy (Dt 5, 2)“ (KKC 2060).

„Prikázania nadobúdajú svoj plný význam v rámci zmluvy. Podľa Svätého písma morálne konanie človeka dostáva celý svoj zmysel v zmluve a jej prostredníctvom“ (KKC 2061).

Dekalóg, ako časť správy o Zjavení vyjadruje najprv myšlienku o jeho Božskom pôvode. Nech by boli empiricky zistiteľné dejiny Dekalógu akékoľvek, pre veriaceho človeka je Jahve ten, od ktorého pochádzajú prikázania – Jahve nechce, aby bola sobota znevažovaná, bližní zabíjaný a manželstvo porušované cudzoložstvom.

Tiež je zrejmé, že etika nerozlučiteľne patrí do skúsenosti s Bohom. Jahve nie je kultový boh ako Zlaté teľa, ktoré sa uspokojí s uctievaním.

Boh, ktorý nie je človekom stvorený kladie nárok na celého človeka a tým i na jeho etické chovanie. Môžeme v tom dokonca vidieť vlastnú teologickú výpoveď oboch miest Dekalógu: že v jednom a tom istom rade prikázaní sú uvedené prikázania pre »kultovo náboženské« i pre »etické« konanie a obidve sú Bohom požadované.

Prvá časť prikázaní upravuje vzťah k Bohu, druhá časť prikázaní slúži na udržanie ľudského poriadku. Rodina, život, manželstvo, majetok, česť a sociálny pokoj sa tu vyslovene podriaďujú Božej vôli a získavajú tak najvyššiu ochranu, akú môžu dostať.

Toto spojenie »náboženstva« a »etiky« je charakteristickým znakom Starého zákona. Väčšine antických národov to nebolo známe. Predsa však iné národy, ktoré nevedeli o udalosti na Sinaji, poznali podobné požiadavky. Sám Boh, ktorý sa nám otvára, je vo viere zažívaný tiež ako Boh s etickým nárokom. Napokon, práve v spojení s Teofániou sa ukazuje eminentné postavenie Dekalógu. Tým, že je viazané na najvyššiu formu Božskej skutočnosti a prítomnosti, sám Dekalóg získava najvyšší význam a autoritu.²³

Vzťah Dekalógu a zmluvy nepredpokladá, že v dejinách Izraela skutočne existovalo nejaké uzatvorenie zmluvy a že Dekalóg môže platiť za zmluvnú listinu alebo text zmluvy pre partnerov.²⁴

²³ Porov. WEBER, H.: *Všeobecná morálna teológia*. Praha : ZVON VYŠEHRAD, 1998, s. 31.

²⁴ Porov. Napríklad námietky C. Westermanna, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Göttingen 1978, 34 – 37. Podrobnejšie preberá túto tematiku L. Perlit, *Bundestheologie im Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn 1969. Preskúmanie termínu „zmluva“ prináša E. Kutsch v: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I*, 339 – 352.

Nezávisle na týchto exegeticky dnes sporných skutočnostiach naďalej platí, že Dekalóg bol vždy chápaný v rámci teológie zmluvy, to znamená tak, že sám Jahve hľadal a založil zvláštne spoločenstvo s izraelským národom.

V knihe s názvom *Otváral nám Písma*, explicitne čítame: „*Dekalóg je dokumentom zmluvy. Predčítal sa pravidelne ľudu pri bohoslužbe alebo na sviatky.*“²⁵

Izraelu bolo jasné, že táto zmluva nebola uzatvorená na spôsob zmluvy dvoch rovnocenných národov (partnerov). Práve Boh, ako vyšší, silnejší, tu urobil prvý krok. Týmto aktom je zmluva nie iba právnou dohodou, ale oveľa viac, je darom a milosťou. Boh ako Pán tejto zmluvy požaduje poslušnosť a uznanie.²⁶

Prikázania Dekalógu nie sú nejaké izolované a na rýchlo vynesené požiadavky, ale vychádzajú z predchádzajúceho skutku Jahveho. Pred každou požiadavkou, ktorá je predložená, je spomienka na jeho zachraňujúce a oslobodzujúce konanie pre Izrael: „*Ja som Pán, tvoj Boh, ktorý ťa vyviedol z egyptskej krajiny, z domu otroctva*“ (Ex 20, 2).

Prikázania Dekalógu majú kvalitu výpovede, ktorá je nepominuteľná. Izrael musí konať podľa týchto prikázaní ak chce, aby to zodpovedalo láskavému príklonu Jahveho. Exodus a Dekalóg vzájomne zapadajú jeden do druhého. Preto nemôžeme zastávať názor, aby sa Dekalóg citoval bez úvodného odkazu, ktorý hovorí o oslobodení z Egypta. Tento odkaz podstatne patrí k pochopeniu Dekalógu a spôsobuje, že i v katechetickej forme Dekalógu je vyjadrené to, čo vôbec patrí k podstate biblickej a kresťanskej etiky: spoločná existencia slobody a požiadavky, oslobodenia a osvedčovacej skúšky, evanjelia a zákona.

Dekalóg je najdôležitejším zo všetkých pravidiel celého zmluvného aktu a dotýka sa priamo mravného života. Javí sa ako istý druh etickej základne, ktorá je určená, aby stanovila hranice identity Izraela. Je nástrojom na uchovanie a prehĺbenie zmluvy. Zákon nie je pre Izrael posledným cieľom morálneho života. Tým je neodkladná cesta, ktorou je nevyhnutné prejsť, ak chce človek vstupovať stále hlbšie do spoločenstva s Jahvem. Nie je to teda len zákon v právnom, či morálnom zmysle slova. Je to vyjadrenie vyznania viery v Boha Jahveho ako môjho osloboditeľa. Príkazy, ktoré Jahve vydáva, sú priamym dôsledkom dobrodení, ktoré ON sám udeľuje. A Boží dar je vždy výzvou na odpoveď človeka.²⁷

Požiadavky sociálneho charakteru

Ďalšími dôsledkami, ktoré sú vyvozené zo zmluvy, sú požiadavky sociálneho charakteru. Prikázania Dekalógu sa zameriavajú na ochranu tých statkov, ktoré sú dôležité predovšetkým pre spoločenstvo. Napríklad v 6. prikázaní nejde o individuálnu hodnotu sexuálnej integrity jednotlivca, ale o spoločenské dobro manželstva.

Zvláštnym spôsobom môže napokon pozadie myšlienky zmluvy vysvetliť obmedzený charakter Dekalógu, pretože je ponúkaný pre celok (pre všetkých), obsahuje

²⁵ TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám Písma – Úvod do sveta Biblie*. Spišské Podhradie : KSBJV S. Kapitula, 1993, s. 186.

²⁶ Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám Písma – Úvod do sveta Biblie*. Spišské Podhradie : KSBJV S. Kapitula, 1993, s. 121.

²⁷ Porov. PIANA, G.: Prikázania ako pečať zmluvy. In: RAVASI, G. (ed.): *Sväté písmo pre každého*. Bratislava : Vydavateľstvo DON BOSCO, roč. IV., č. 3/2004, s. 32 – 34.

síce fundamentálnu, ale súčasne jednoduchú mravnosť. Neuvádza maximálne príkazy, skôr minimálne požiadavky.

Dekalógom je vyznačená najdôležitejšia medza, za ktorou keď sa človek ocitne, nachádza sa v pásme smrti, to znamená, že stráca život vo zväzku, vypadá zo spoločenstva s Jahvem.²⁸ Izraeliti nikdy nechápali Dekalóg, ako tvrdú Božiu požiadavku, ktorej splnenie spôsobuje ťažkosti. Práve naopak; veď prikázania určujú len vonkajšie hranice. Nikto si nesmel namýšľať, že splnil celú Božiu vôľu tým, že sa neprehrešil proti Dekalógu.²⁹ Veď Izrael pozná aj iné príkazy, napríklad príkaz lásky k bližnému i lásky k nepriateľovi.³⁰ Napriek tomu, je ohlásenie Dekalógu jednou z najvýznamnejších udalostí spásy pre Izrael.

Počítanie a rozdelenie

Nesporne je to, že číslo desať je v Biblii zvolené vedome. V Starom zákone desať platí ako výraz pre »zaokrúhlený celok« (porov. desať egyptských rán) a odporúča sa tiež »z praktických dôvodov« (mnemotechnické dôvody – dá sa počítať na prstoch).

Pri samotnom počítaní sa ukazujú rozdiel v dôsledku rozdielného posudzovania zákazu obrazov v jednotlivých kresťanských cirkvách. Ten sa obvykle v cirkvách Západu nepocituje ako samostatné prikázanie, ale buď sa počíta k prvému, alebo sa vynecháva. Aby sa dosiahol počet desať, rozdeľuje sa zákaz žiadostivosti na konci Dekalógu na dve samostatné prikázania.³¹

V pravoslávnych cirkvách a v kalvinizme sa pokladá zákaz obrazov za samostatné druhé prikázanie, takže sa počítanie ďalších podľa toho posúva. Počet desať sa zaisťuje prijatím iba jedného zákazu žiadostivosti.³²

Rozdiely sa tiež ukazujú pri pokusoch rozdeliť prikázania na dve tabule uvádzané v Biblii. V židovskej tradícii pozorujeme rozhodujúce rozdelenie po prikázaní o úcte k rodičom, ktoré sa tu považuje za piate, takže na obidve tabule pripadá po päť prikázaní.³³ Úvod „Ja som Pán, tvoj Boh ...“ sa tu považuje za prvé prikázanie.

Dajú sa tu tiež pozorovať »paralely« medzi prikázaniami prvej a druhej tabule: „Nescudzoložíš“ (druhé prikázanie na druhej tabuli) má zodpovedať prikázaniu „Nebudeš mať iných bohov okrem mňa“ (druhému na prvej tabuli), prikázania

²⁸ WEBER, H.: *Všeobecná morálna teológia*. Praha : ZVON VYŠEHRAD, 1998, s. 31 – 32.

²⁹ Porov. PIANA, G.: Prikázania ako pečať zmluvy. In: RAVASI, G. (ed.): *Sväté písmo pre každého*. Bratislava : Vydavateľstvo DON BOSCO, roč. IV., č. 3/2004, s. 32 – 33.

³⁰ Z babylonského talmudu: „Rabbi Simlaj povedal: »Mojžišovi bolo odovzdaných 613 predpisov; 365 (zákazov) zodpovedá počtu dní slnečného roka a 248 (prikazov) zodpovedá počtu kĺbov človeka. Porov. RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Ježiš Nazaretský* (I. diel). Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 120 – 121.

³¹ Porov. RAVASI, G. (ed.): *Sväté písmo pre každého*. Bratislava : Vydavateľstvo DON BOSCO, roč. IV., č. 3/2004, s. 7.

³² 1. Nebudeš mať iných bohov okrem mňa! 2. Neurobíš si modlu! 3. Nevezmeš meno Božie nadarmo! 4. Spomeň si na sobotňajší deň, aby si ho zasvätil! 5. Cti otca svojho a matku svoju! 6. Nezabiješ! 7. Nezosmilníš! 8. Nepokradneš! 9. Nepreriekneš krivého svedectva proti bližnému svojmu! 10. Nepožiadáš domu bližného svojho, ani manželku bližného svojho, ani sluhu jeho, ani slúžku, ani vola, ani osla, ani ničoho, čo bližného tvojho je! Porov. MUSSET, J.: *Odkrývanie sveta bibliie – Starý zákon*. Bratislava : ML, 1992, s. 164.

³³ WEBER, H.: *Všeobecná morálna teológia*. Praha : ZVON VYŠEHRAD, 1998, s. 33.

nie „Nepokradneš“ (tretie na druhej tabuli) má zodpovedať prikázaniu „Nevezmeš meno Pána, svojho Boha, nadarmo“ (tretiemu na prvej tabuli) atď.³⁴

<i>Paralely – Prvá tabuľa</i>	<i>Paralely – Druhá tabuľa</i>
1. Ja som pán tvoj Boh,... vyviedol z egyptskej krajiny...	1. Nezabiješ
2. Nebudeš mať iných bohov okrem mňa. Neurobíš si modlu...	2. Nescudzoložíš
3. Nevezmeš meno Pána, svojho Boha, nadarmo...	3. Nepokradneš
4. Pamätaj, že máš svätiť sobotný deň...	4. Nevyslovíš krivé svedectvo...
5. Cti svojho otca a svoju matku...	5. Nebudeš žiadostivo túžiť po dome... po jeho manželke...

V Katolíckej cirkvi sa Dekalóg zvyčajne rozdeľuje na dve tabule za tretím prikázanim o sviatočnom dni. Podľa toho rozlišujeme medzi prvými tromi prikázaniami vo vzťahu k Bohu a ďalšími siedmimi vo vzťahu k blížnemu. Zdá sa, že toto rozdelenie siaha až k svätému Augustínovi. Pôsobí celkom priaznivo, no nemôže úplne vyhovovať biblickým poznatkom. V biblických poznatkoch zisťujeme, že tretie prikázanie o sviatočnom dni implikuje tiež záväzok voči blížnemu, zatiaľ čo štvrté prikázanie o úcte k rodičom znovu označuje záväzok náboženskej povahy /*pozri nižšie vysvetlenie v 3. a 4. prikázaní*/.

V protestantskej teológii nezriedka môžeme vidieť rozdelenie na dve tabule medzi prvým prikázanim a ostatnými prikázaniami. V katolíckej exegéze takéto vymedzenie zastával N. Lohfink, ktorý sa pokúšal chápať Dekalóg podľa schémy »*chetitských vazalských zmlúv*«³⁵ a v prvom prikázaní videl zásadné prehlásenie, ktoré malo v jednotlivých zmluvách vyniknúť nad nasledujúcimi ustanoveniami.³⁶ Text Dekalógu má také členenie, aké sa používalo aj pri uzatváraní vtedajších (teda jeho súčasných) dohôd a spojenectiev medzi panovníkom a jeho vazalmi.³⁷

³⁴ Porov. PETUCHOWSKI, J.: *Die Stimme vom Sinai. Ein rabbinisches Lesebuch zu den Zehn Geboten*, Freiburg : Herder Verlag, 1981, s. 27.

³⁵ Chetiti – staroveký národ indoeurópskeho pôvodu, ktorý v 3. a 2. tisícročí pred Kristom sídlil v strednej časti malej Ázie (dnešné Turecko). Postupne obsadil oblasť celého »Úrodného polmesiaca« a založil na tomto území veľkú ríšu (od r. 1700 – 1200). Hlavným mestom Chetitov bolo Chattuaš, dnešné Boğazkale. Ich náboženstvo bolo synkretické, obsahovalo rôzne náboženské prvky podmanených národov. Chetiti v čase Novej egyptskej ríše bojovali s Egyptanmi o nadvládu v Palestíne a v Sýrii. Biblia nespomína veľkú ríšu Chetitov, lebo v čase zaujatia Kanaánu izraelskými kmeňmi bola už pred zánikom. Možno však usúdiť, že chetitská kultúra mala istý vplyv na izraelský kult a na niektoré zákonodarné predpisy Levitika a Deuteronomía.

³⁶ WEBER, H.: *Všeobecná morální teologie*. Praha : ZVON VYŠEHRAD, 1998, s. 33 – 34.

³⁷ Porov. RAVASI, G. (ed.): *Sväté písmo pre každého*. Bratislava : Vydavateľstvo DON BOSCO, roč. IV., č. 3/2004, s. 6.

Chetitské formuláre z druhého tisícročia pred Kristom uvádzajú:

1. Predstavenie sa kráľa.
2. Historickú príčinu spojenectva.
3. Vysvetlenie zásad.
4. Jednotlivé ustanovenia.

Podobným členením zdôrazňuje Sväté písmo zreteľne charakter zmluvy, či dohodu medzi Bohom a Izraelom. Na to ukazujú štyri prvky Dekalógu:

1. Predstavenie sa Boha. Meno Jahve; „*Ja som Pán, tvoj Boh*“ (Ex 20, 2a).
2. Spomienka na spásonosné činy: Vyslobodenie z Egypta. Oslovenie sa teda obracia na tých, ktorí zažili Boží oslobodzujúci skutok. Boží čin predchádza jeho požiadavke. „(...) *ktorý ťa vyviedol z Egyptskej krajiny, z domu otroctva*“ (Ex 20, 2b).

3. Vysvetlenie zásad o vzťahu ľudu k Bohu sa nachádza v prvom príkaze. Ako kráľ-vazal so zmluvou s panovníkom nesmie pristúpiť na žiadne vzťahy k inému vládcovi, tak Jahve požaduje nárok výlučnosti od Izraela. „*Nebudeš mať iných bohov okrem mňa! Neurobíš si modlu, ani nijakú podobu toho, čo je hore na nebi, dolu na zemi alebo vo vode pod zemou! Nebudeš sa im klaňať, ani ich uctievať, lebo ja, Pán, tvoj Boh, som žiarlivý Boh, ktorý tresce neprávosti otcov na deťoch do tretieho a štvrtého pokolenia u tých, čo ma nenávidia, milosrdenstvo však preukazuje až do tisícého pokolenia tým, čo ma milujú a zachovávajú moje príkazy*“ (Ex 20, 3 – 6).

4. Jednotlivé podmienky – dohody sú v nasledujúcich príkazoch. „*Nevezmeš meno Pána, svojho Boha, nadarmo! Lebo Pán nenechá bez trestu toho, kto bude brať jeho meno nadarmo. Spomni na sobotňajší deň, aby si ho zasvätil! Šesť dní budeš pracovať a tvoriť všetky svoje diela, siedmy deň je však sobota Pána, tvojho Boha. Vtedy nebudeš konať nijakú prácu ani ty, ani tvoj syn alebo tvoja dcéra, ani tvoj sluha alebo tvoja slúžka, ani tvoj dobytok, ani cudzinec, ktorý býva v твоjich bránach! Lebo za šesť dní Pán utvoril nebo a zem, more a všetko, čo je v nich, v siedmy deň však odpočíval. Preto ho Pán požehnal a zasvätil ho. Cti svojho otca a svoju matku, aby si dlho žil na zemi, ktorú ti dá Pán, tvoj Boh! Nezabiješ! Nescudzoložíš! Nepokradneš! Nevyšloviš krivé svedectvo proti svojmu blížnemu! Nepožiašaš dom svojho blížneho, ani nepožiašaš manželku svojho blížneho, ani jeho sluhu, ani jeho slúžku, ani vola, ani osla, ani nič, čo je tvojho blížneho!*“ (Ex 20, 7 – 17).³⁸

Jednotlivé príkázania

Neuvádzame tu príkázania v katechetickej forme, tak ako ich poznáme, ale podľa ich obsahu, ktorý je podaný v Starom zákone.

1. »*Nebudeš mať iných bohov okrem mňa!*« (Ex 20, 3; porov. Dt 5, 7). Príkázanie uvádza výlučný Pánov nárok na uznanie a uctievanie. Tento nárok má pre celé správanie sa Izraela tak zásadný význam, že právom stojí na vrchole všetkých požiadaviek. S týmto príkázaním sa stretávame v jazykovo pozmenenom podaní na mnohých miestach Deuteronomia. Napríklad: „*Nebudeš chodiť za cudzími bohmi z božstiev iných národov, ktoré sú vôkol vás*“ (Dt 6, 14); len svojho Boha sa máme báť a celým srdcom milovať (porov. Dt 6, 5, 13); pre bohatstvo a blahobyť na neho nemá-

³⁸ Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám Písma – Úvod do sveta Biblie*. Spišské Podhradie : KSBJV S. Kapitula, 1993, s. 186.

me zabúdať (porov. Dt 8, 11n) a nemáme byť domýšľaví mysliac si, že sme spravodliví (porov. Dt 9, 4n). Zdá sa, že tieto rozdielne formulácie sú vyvolané vždy inými situáciami a životnými podmienkami národa. Výlučný nárok je aktualizovaný a konkretizovaný podľa meniacich sa potrieb. Týmto sa nám ukazuje prvý vzorec Dekalógu, ktorý je živým a značne premenlivým slovom³⁹ (gr. – *desať slov; aj hebrejský text hovorí skôr o desiatich „slovách“, než o „príkazoch“*).

1.a »*Neurobiš si modlu ani nijakú inú podobu toho čo je hore na nebi, dolu na zemi, alebo vo vode pod zemou!*« (Ex 20, 4; porov. Dt 5, 8). Zákaz zrejme nie je nasmerovaný len proti obrazom cudzích bohov, ale hovorí tiež, ba dokonca predovšetkým o zhotovovaní obrazu Pána. Tento príkaz sa obracia proti predstavivosti si Pána a pokusu získať prostredníctvom obrazu vplyv na Pána, pričom by bola spochybnená jeho absolútna disponibilita (možnosť slobodne konať) a transcendencia. Takéto chápanie moci Božieho obrazu nesie so sebou bezpochyby historické rysy, ktoré neskôr zmizli. To by aspoň čiastočne vysvetľovalo, prečo už niekedy v židovských, a tým viac v kresťanských dejinách Dekalógu nasledoval ústup zákazu zobrazovania.

2. »*Nevezmeš meno Pána, svojho Boha nadarmo!*« (Ex 20, 7; porov. Dt 5, 11). Podľa prevládajúceho exegetického názoru ide i tu o zaistenie transcendentna Pána. Je zakázané magické používanie jeho mena, napríklad mať takú predstavu, že vyslovením mena možno získať nad pomenovaným moc. Najnovšie výklady v tomto prikázani vidia zvláštne prikázanie pre právnickú oblasť. Prikázanie sa obracia proti zneužitiu očistnej prísahy⁴⁰, ktorou by sa mohol obžalovaný pred súdom zbaviť obžaloby, viny. Je zakázané obracať sa na Pána v prípade falošnej prísahy.

3. »*Spomni na sobotňajší deň, aby si ho zasvätil!*« (Ex 20, 8; porov. Dt 5, 12). Úplné znenie prikázania nám jasne ukazuje previazanosť nábožensko – kultového a sociálneho konania. Ak zasvätime Pánov deň, súčasne tým poskytneme pracovný pokoj synom, dcéram, otrokom a cudzincom.

4. »*Cti svojho otca a svoju matku (...)*!« (Ex 20, 12; porov. Dt 5, 16). Istotne sa tu vyžaduje starostlivosť o rodičov, predovšetkým v chorobe a starobe. Sloveso »*kabbed*« (ctiť si), nám ukazuje aj nábožensky formovaný pohľad na rodičov ako na nositeľov a sprostredkovateľov tradície a viery.

5. »*Nezabiješ!*« (Ex 20, 13; porov. Dt 5, 17). Pre toto všeobecne znejúce podanie prikázania existoval pôvodne len obmedzený zákaz zabitia. Na to poukazujú i výnimky, ktoré sú známe zo Svätého písma, kde je považované za oprávnené usmrtenie vo vojne, alebo uloženie trestu smrti za určité priestupky. V tomto zákaze sa používa sloveso »*rasach*«. Nemôžeme ho primerane vyjadriť ani slovesom »*vraždiť*« ani »*zabíjať*«; znamená skôr, že môžem z pozície svojej moci zabiť osobného a súčasne bezbranného protivníka.

6. »*Nescudzoložíš!*« (Ex 20, 14; porov. Dt 5, 18). Pôvodná platnosť tohto prikázania je zjavne obmedzená v súlade s vtedajším jednostranným chápaním cudzoľostva. Skutková podstata porušenia tohto zákazu v prípade muža platila iba vtedy,

³⁹ WEBER, H.: *Všeobecná morální teologie*. Praha: ZVON VYŠEHRAD, 1998, s. 34 – 35.

⁴⁰ Pozn. autor: Očistná prísaha – podpora obvineného prísahami ďalších osôb, potvrdzujúcich prísahu obvineného.

ak muž vnikol do cudzieho manželstva. Avšak už v starozákonnej dobe si razí cestu predstava, že ženatý muž mimomanželským sexuálnym konaním porušuje i vlastné manželstvo (porov. napr. Sir 19, 2 – 3).

7. »Nepokradneš!« (Ex 20, 15; porov. Dt 5, 19). Je ťažko pochopiť toto prikázanie z toho hľadiska, že nie je dostatočne vymedzené od desiateho prikázania, v ktorom sa zavrhuje rovnaké konanie. S odvolaním sa na podobné starozákonné miesta sa zastáva názor, že týmto prikázaním nebola pôvodne krádež zakázaná vôbec, ale iba krádež slobodného človeka, poprípade Izraelitu, a prikázanie vraj takto chcelo chrániť skôr slobodu človeka, ako jeho vlastníctvo. Toto vysvetlenie sa však zdá byť málo pravdepodobné. Vhodnejšie by sa mohlo určite nápadné zdvojenie zákazu krádeže (*myslí sa 7. a 10. prikázanie*) vysvetľovať tak, že Dekalóg vyrástol z pôvodne mnohých samostatných menších príkazov.

8. »Nevysloviš krivé svedectvo proti svojmu bližnému!« (Ex 20, 16; porov. Dt 5, 20). Opäť sa tu stretáme len s vymedzenou a navyiac závažnou skutkovou podstatou, ktorá všeobecne zodpovedá prikázaniam Dekalógu. Nie je zakázané klamstvo, ale je zakázaná lživá výpoveď pred súdom, pre ktorú by mohol byť niekto druhý nespravodlivo odsúdený, podľa okolnosti niekedy i na trest smrti.

9. »Nepožiadáš (...) manželku svojho bližneho (...)!« (Ex 20, 17; porov. Dt 5, 21). Toto prikázanie, ako samostatné má svoje opodstatnenie v znení textu Deuteronomia, kde je medzi predmetmi žiadostivosti žena bližneho zvlášť oddelená a menovaná na prvom mieste, čo poukazuje na väčšie sociálne cítenie voči žene ako v Exodus.⁴¹ Slovesom *chamad* (žiadostivo túžiť; zmocniť sa) sa nevyjadruje len vnútorný proces hriechu v myšlienkach, ale zahŕňa skôr celé počínanie až po zmocnenie sa a privlastnenie si žiadaného.⁴²

10. »Nepožiadáš dom svojho bližneho (...)!« (Ex 20, 17; porov. Dt 5, 21). Pod pojmom »dom« rozumieme celý majetok bližneho. V plnom znení prikázania sa však vymenúvajú niektoré jednotlivé statky, medzi nimi i otrok a otrokyňa. Toto nám opäť dáva poznať existujúcu obmedzenosť a časovú súvislosť Dekalógu.⁴³

Epilóg

Bez Boha by sme museli žiť podľa práv džungle. No vďaka prirodzenému zákonu, ktorého nositeľom je každý človek a zákonodarcom milostivý a spravodlivý Boh, môžeme konať dobro a riadiť sa Božím zákonom, nie zákonom džungle. Už v Starom zákone sa posvätné knihy odvolávajú na »Desať slov«, ale ich plný význam bol zjavený až v Novom zákone, v osobe Ježiša Krista.⁴⁴

V Ježišovej dobe bol považovaný Dekalóg za jedno z najdôležitejších miest v Písme a taktiež bol súčasťou denných modlitieb. V Novom zákone sa tiež evidentne prejavuje život Dekalógu. Aj keď sa v žiadnom z novozákonných spisov kompletne neci-

⁴¹ Porov. RAVASI, G. (ed.): *Sväté písmo pre každého*. Bratislava : Vydavateľstvo DON BOSCO, roč. IV., č. 10 – 11/2004, s. 15.

⁴² RAVASI, G. (ed.): *Sväté písmo pre každého*. Bratislava : Vydavateľstvo DON BOSCO, roč. IV., č. 3/2004, s. 7.

⁴³ WEBER, H.: *Všeobecná morálna teológia*. Praha : ZVON VYŠEHRAD, 1998, s. 35 – 37.

⁴⁴ ZWOLIŃSKI, A.: *Byť dobrým*. Kraków : GOTÓW, 1996, s. 6 – 7.

tuje, jeho vyselektované časti sa objavujú v evanjeliách a listoch apoštolov. Na jednom mieste sa dokonca stretávame s takmer úplnou reprodukciou, avšak v inom jazykovom štýle a znení. Je to Pavlov prvý list Timotejovi. Vymenúvajú sa v ňom porušovatelia jednotlivých prikázaní: „Vieme, že zákon je dobrý, ak ho niekto správne používa, pričom vie, že zákon nie je daný pre spravodlivého, ale pre nespravodlivých a nepoddajných, pre bezbožných a hriešnikov, pre zvrhých a svetákov, pre otcovrahov a matkovrahov, pre vrahov vôbec, pre smilníkov, súložníkov mužov, únoscov, luhárov, krivoprisažníkov a pre čokoľvek iné, čo sa prieči zdravému učeniu, podľa evanjelia o sláve blahoslaveného Boha, ktoré mi bolo zverené“ (1Tim 1, 8 – 11).⁴⁵

Texty Nového zákona nám potvrdzujú úplnú slobodu pri zaobchádzaní s textom Dekalógu. Tam kde sa uvádza viac prikázaní, objavujú sa medzery alebo cudzie dodatky, alebo sa tiež cituje v pozmenenom poradí.⁴⁶ Pri samotných prikázaniach sa príležitostne objavujú kratšie znenia.⁴⁷ No nadovšetko je dôležité správne chápať ich rozšírený obsah, a to v ich zameraní sa na lásku k blížnemu.

Tendencia k rozšíreniu prikázaní sa zvlášť prejavuje v niekoľkých protikladoch v »reči na vrchu«, kde prikázania Dekalógu, napríklad piate alebo šieste, sú podnetom k formulácii ďalekosiahlych požiadaviek, ktoré poznáme ako antitézy: „Počuli ste (...) No ja vám hovorím (...)“ (viď napr. Mt 5, 21; 5, 27). V antitézach Ježiš preberá otázky z okruhu druhej tabule Dekalógu a oproti starým predpisom Tóry kladie novú radikálnu spravodlivosť pred Bohom. Nielen nezabíjať, ale nezmierenému vyjsť v ústrety; žiadne rozlučovanie manželstva; milovať nielen blížneho ale aj nepriateľa atď.⁴⁸

Starý zákon, a teda i Dekalóg, našiel svoje naplnenie v Ježišovi Kristovi, ktorý nám pripomína: „Nemyslite si, že som prišiel zrušiť Zákon alebo Prorokov; neprišiel som ich zrušiť, ale naplniť“ (Mt 5, 17).

V tejto situácii sa Dekalóg stáva ústrednou zložkou v ohlasovaní Cirkvi a vstupuje do štruktúr kresťanskej etiky. Z hľadiska osvedčenej tradície by nemalo zmysel vzdať sa Dekalógu v kresťanskom ohlasovaní.

Pri používaní Dekalógu by nikdy nemal chýbať odkaz na teologický rámec, teda na to, že pred všetkými požiadavkami Boha stojí jeho zachraňujúci a oslobodzujúci čin. Z toho zároveň vyplývajú pre jednotlivé prikázania dve priebežné perspektívy, a to – pri každom prikázaní je potrebné zdôrazniť »vzťah k životu« a »vzťah k slo-

⁴⁵ Porov. WEBER, H.: *Všeobecná morálna teologie*. Praha : ZVON VYŠEHRAD, 1998, s. 37 – 38.

⁴⁶ Tak sa to uvádza u Matúša , kde je štvrté prikázanie až po ôsmom: „On (mladík) sa ho opýtal: „Ktoré?“ Ježiš odpovedal: „Nezabiješ! Nescudzoložíš! Nepokradneš! Nebudeš krivo svedčiť! Cti otca i matku a milovať budeš svojho blížneho ako seba samého!“ (Mt 19, 18 – 19); a u Lukáša, kde je šieste prikázanie pred piatym: „Poznáš prikázania: Nescudzoložíš! Nezabiješ! Nepokradneš! Nebudeš krivo svedčiť! Cti svojho otca i matku!“ (Lk 18, 20).

⁴⁷ To platí napríklad pre prikázanie o úcte k rodičom: „Cti otca i matku“ (Mt 19, 19); „Lebo Mojžiš povedal: „Cti svojho otca i svoju matku“ a: „Kto by zlorečil otcovi alebo matke, musí zomrieť.“ (Mk 7, 10); ďalej to platí pre 9. a 10. Prikázanie: Čo teda povieme? Je zákon hriechom? Vonkoncom nie! Ale hriech som poznal iba skrze zákon; veď by som nevedel o žiadostivosti, keby zákon nehovoril: „Nepožiadaš.“ (Rim 7, 7); „Lebo: Nescudzoložíš! Nezabiješ! Nepokradneš! Nepožiadaš!“ (Rim 13, 9).

⁴⁸ Porov. RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Ježiš Nazaretský* (I. diel). Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 138.

bode«. Každé prikázanie chce umožniť a chrániť život a každé zaisťuje a podporuje slobodu.

BIBLIOGRAFIA

- CODEX CANONUM ECCLESiarUM ORIENTALIUM (1990), Rím : Vidavniectvo OO. Vasilijan, 1993, 845 s.
- DEMMEr, K.: *Wprowadzenie do teologii moralnej*. Kraków : WAM, 1996, 120 s. ISBN 83-7097-258-6.
- DUDA, M.: Rozwój zasadniczym powołaniem człowieka. Zarys problematyki w świetle katolíckej nauki społecznej. In: *Wokół społecznej przedsiębiorczości*. Kraków : MARR, 2007, s. 29 – 34. ISBN 83-7114-410-1.
- JÁN PAVOL II.: *Encyklika EVANGELIUM VITAE* (1995). *O hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života*. Trnava : SSV, 1995, 199 s. ISBN 80-969416-5-8.
- JÁN PAVOL II.: *Encyklika VERITATIS SPLENDOR* (1993). *O základných otázkach cirkevnej náuky o mravnosti*. Trnava : SSV, 1994, 185 s. ISBN 80-7162-057-2.
- Katechizmus katolíckej cirkvi* (1997), Trnava : SSV, 1998, 918 s. ISBN 80-7162-259-1.
- KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: Pastiersky list biskupov Slovenska o Európskej integrácii. Trnava : SSV, 2002, 52 s. ISBN 80-7162-408-X.
- MURPHY, R. E.: *TÓRA 101 otázok a odpovedí*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, 192 s. ISBN 80-7141-327-5.
- MUSSET, J.: *Odkryvanie sveta biblie – Starý zákon*. Bratislava : ML, 1992, 261 s. ISBN 80-06-00438-2.
- PESCHKE, K. H.: *Křesťanská etika*. Praha : Vyšehrad, 2004, 696 s. ISBN 80-7021-718-9.
- PETRO, M.: Cirkevné prikázania. *SLOVO časopis gréckokatolíckej cirkvi*. Prešov : GK ABÚ, roč. 48, č. 14, rok 2016, 31 s. ISSN 1335-7492.
- PETRO, M.: *Povolanie človeka k blaženosti*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2015, 170 s. ISBN 978-80-555-1395-9.
- PETUCHOWSKI, J.: *Die Stimme vom Sinai. Ein rabbinisches Lesebuch zu den Zehn Geboten*, Freiburg : Herder Verlag, 1981, 125 s. ISBN 978-3-451-19276-0.
- PIANA, G.: Prikázania ako pečať zmluvy. In: RAVASI, G. (ed.): *Sväté písmo pre každého*. Bratislava : Vydavateľstvo DON BOSCO, roč. IV., č. 3/2004, 35 s. ISSN 1336-0205.
- RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Ježiš Nazaretský* (I. diel). Trnava : Dobrá kniha, 2007, 396 s. ISBN 978-80-7141-579-4.
- RATZINGER, J. – SCHÖNBORN, CH.: *Malý úvod ku Katechizmu katolíckej Cirkvi*. Bratislava : Nové Mesto, 1995, 96 s. ISBN 80-85487-27-6.
- RAVASI, G. (ed.): *Sväté písmo pre každého*. Bratislava : Vydavateľstvo DON BOSCO, roč. IV., č. 3/2004, 35 s. ISSN 1336-0205.
- RAVASI, G. (ed.): *Sväté písmo pre každého*. Bratislava : Vydavateľstvo DON BOSCO, roč. IV., č. 10 – 11/2004, 67 s. ISSN 1336-0205.
- SVĀTĚ PÍSMO. Rím : SÚSCM, 1995, 2624 s.
- TONDRA, F.: *Morálna Teológia II*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1996, 276 s. ISBN 80-7142-035-2.
- TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám Písma – Úvod do sveta Biblie*. Spišské Podhradie : KSBJV S. Kapitula, 1993, 538 s. ISBN 80-7142-017-4.
- UHRÍK, M.: *Prvé Božie prikázanie*. In: <http://katolik.kvalitne.cz/viera/ps/sz/01.html>.
- WEBER, H.: *Všeobecná morální teologie*. Praha : ZVON VYŠEHRAĐ, 1998, 376 s. ISBN 80-7021-292-6.
- ZWOLIŃSKI, A.: *Być dobrym*. Kraków : GOTÓW, 1996, 80 s. ISBN 83-905192-7-5.

Chudoba v reflexii sociálnej náuky Cirkvi

RADOVAN ŠOLTĚS

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The theme of poverty is an essential part of the social doctrine of the Church, for which the engage in helping the poor was always characterized. Poverty is not currently the overcome phenomenon. Social doctrine of the Church perceives the issue of poverty especially in the context of social ethics and points out that poverty is not a natural phenomenon but the product of disturbed social relations. The current Pope Francis follows this topic and adverts to the fact that poverty, which creates various forms of exclusion of the others from material and cultural goods, is the result of a chaos in values and, therefore, we must learn to differ between means and aims.*

Key words: *Social doctrine of the Church. Ethics. Poverty. Justice.*

Téma chudoby je neodmysliteľnou súčasťou sociálnej náuky Cirkvi. Pre Cirkev bolo vždy charakteristické angažovanie sa v pomoci chudobným, nielen ako naplnenie povinnosti solidarity, ktorá je podľa evanjelia podmienkou pre otvorenie sa vzťahu s Bohom (porov. Mt 25, 31 – 46.), ale predovšetkým ako budovanie vedomia jedného mystického tela Krista, v ktorom niet *ani otroka, ani slobodného*, lebo všetci sú v Kristovi bratia a sestry (porov. Gal, 3, 28 – 4, 7). Z tohto sociálno-teologického rozmeru kresťanskej viery, ktorá si uvedomuje, že ľudská existencia je nasmerovaná na eschatologické završenie, voči ktorému vystupujú všetky naše ekonomické a politické kategórie ako relatívne, sa rodí angažovanosť za spravodlivosť a sociálnu rovnosť, ako aj kritika chudoby, ktorá je aj dôsledkom nezvládnutia ľudskej existencie a ekonomicko-politickej moci v ľudských dejinách a preto musí byť neustále kriticky reflektovaná a usmerňovaná pre dobro všetkých (porov. EG 57). Každý kresťan a každé spoločenstvo je preto podľa pápeža Františka povolané byť nástrojom Boha na oslobodenie a poskytnutie pomoci chudobným (porov. EG 187n.).

Bohatnutie bohatých ako predpoklad znižovania chudoby?

U zástancov pravicovo-liberálne orientovanej ekonomiky sa môžeme stretnúť s myšlienkou, siahajúcou až do čias Adama Smitha, ktorý na pozadí konceptu tzv. *neviditeľnej ruky trhu* ukazuje, že existuje nejaký prirodzený systém poriadku v tom zmysle, že jednotlivec sústredený na vlastný záujem neúmyselne maximalizuje spo-

ločenské bohatstvo.¹ Ináč povedané, že „egoizmus“ v ekonomickom priestore má pozitívny dopad na celé spoločenstvo. S radikálnou verziou tejto myšlienky prišiel začiatkom 18. storočia Bernard Mandeville v známej poviedke *Bájka o včelách*, kde predstavuje názor, že správne fungovanie spoločnosti si nevyžaduje čnosti, ale naopak, občanov môžu priviesť k všeobecnému prosperu len sebecké pohnútky. V úli, ktorý v bájke symbolizuje vtedajšiu spoločnosť, sa pod maskou zdanej spokojnosti rozvíja nereseň. Niet remesla bez podvodov, úradu bez úplatkov a korupcie. Včely sa na túto situáciu sťažujú a sú presvedčené, že v spravodlivej a poctivej spoločnosti by sa im žilo lepšie. Včelí boh *Jove* ich vypočuje a všetky včely premení na poctivé a čnostné tvory. No namiesto prosperity sa dostavil opak. Mnoho včiel prichádza o svoje zamestnanie, pretože iba hŕstka kováčov sa užívá v spoločnosti, ktorá nepotrebuje mreže do okien ani železné kovanie dverí. O prácu prichádzajú sudcovia, právnici i advokáti. Podobne sa znižujú rady úradníkov dohliadajúcich na vymáhanie práva. Kvôli čnosti miernosti a rozvážnemu nakupovaniu zmizol prepych, obzerstvo a luxus. Za znížený dopyt po tovare pykajú všetci obyčajní ľudia, roľníci, poddaní, krajčíri. Včelí národ sa stáva mierumilovným a prestáva i zbroidiť. Mandevillova bájka končí tragicky – úľ vymiera a prežíva len jeho malá časť, pretože ostatné včely neboli potrebné a samé sa neuživil. Nakoniec ich z úľa vyženie iný roj a včely nachádzajú útočisko v zbytkoch vyvráteného stromu.²

Mandeville teda konštatuje, že „celá ľudská činnosť, nech sa javí akokoľvek čnostná a altruistická, pochádza výlučne zo sebalásky a sleduje iba egoistické pohnútky. Ponechajme teda jednotlivé egoizmy ich vlastnému rozvoju a tým sa bude samé od seba regulovať hospodárstvo i spoločenská spolupráca. Ničím neobmedzované egoistické ciele povedú k optimálnemu rozvoju individuálnych vlôh a tým k najväčšej spokojnosti všetkých členov spoločnosti, bude sa zväčšovať blahobyť a i morálka celej spoločnosti.“³

Mandeville tu predstavuje najextrémnejší pohľad na vzťah etiky a ekonómie. Tento, nazvime ho myšlienkový experiment, skončil neslávne. Na Mandevillu sa spustila tvrdá kritika aj od samotného A. Smitha, ktorý ho považoval za „celkom pomýleného“, hoci aj on sám hovorí, že motiváciou na trhu je aj sledovanie vlastných záujmov: „Človek je stále závislý na pomoci svojich bližných, ale tu však nemôže očakávať iba od ich dobrej vôle. [...] Že sa môžeme naobedovať, to nie je z dobrej vôle mäsiara, cukrára alebo pekára, ale preto, že sa starajú o svoje vlastné záujmy. Nedovolať sa ich ľudskosti, ale ich sebeckosti.“⁴ Na stole teda leží otázka, či naozaj je ekonomika postavená na preferovaní vlastných záujmov a bohatstva, ktoré sa v sekundárnom efekte nutne stanú aj prosperom druhých. Vypelá spoločnosť, ako tvrdil Mandeville, žije prevažne z uspokojovania týchto potrieb a záujmov. Ak by to však naozaj bolo takto, potom by najmenej prosperujúce spoločnosti mali byť tie,

¹ Porov. SEDOVÁ, T. – PALOVIČOVÁ, Z.: Škótske osvietenstvo. In: *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava : Kalligram, 2013, s. 325.

² Porov. SEDLÁČEK, T.: *Ekonomie dobra a zla*, 2012. Praha : 65. pole, s. 197 – 198.

³ Porov. KADUBEC, J.: *Vyklepáno z knih: Bernard de Mandeville – Bajka o včelách*. In: <http://outsidermedia.cz/Vyklepano-z-knih-Bernard-de-Mandeville-Bajka-o-vcelach/> (29.11.2016)

⁴ Porov. SOKOL, J.: *Moc, peníze a právo*. Praha : Vyšehrad, 2015, s. 75.

ktoré sú najmenej egoistické. Alebo opačne, najviac egoistické a skorumpované spoločnosti by mali vykazovať najoptimálnejšie ekonomické výsledky. Je teda zrejme, že takéto vysvetlenie nezodpovedá skutočnosti.

Nakoniec aj Adam Smith hovorí o tom, že princíp užitočnosti a istej sebalásky môže byť ekonomicky efektívny, ale spoločnosť nemôže fungovať, pokiaľ jej členovia sú neustále pripravení zraňovať sa. Preto *spravodlivosť* predstavuje základný pilier, ktorý drží celú konštrukciu pohromade.⁵ Chyba v chápaní trhu, ako ho predstavil Mandeville a čiastočne Smith, spočíva podľa filozofa Jana Sokola v tom, že ho neriadi žiadna neviditeľná ruka a už vôbec sebecko, ale vzájomná potreba ľudí navzájom. Aby mohol trh fungovať je dôležitá istá dôvera, že obe strany budú dodržiavať pravidlá hry. To si však vyžaduje morálnu kultúru, ktorá vôbec nie je nadbytočná. Práve naopak. Z trhu, ktorý by nerešpektoval morálne hodnoty sa zrodí ekonomika, ktorá bude považovať človeka len za prostriedok pre cieľ, ktorým je zisk a spolu s Jánom Pavlom II. môžeme dodať – „za každú cenu“ (porov. SRS 37).

Kritika ekonómie vylúčenia v sociálnej náuke Cirkvi

Podľa pápeža Františka je práve takýto ekonomický model, popri politike sledujúcej vlastné mocenské záujmy, jednou z príčin chudoby (porov. LS 198). Chudoba a vylúčenosť, ktorá nie je zavinená vlastnou lenivosťou, je znakom ekonomickej mentality, ktorú František nazýva „*ekonómiiou vylúčenia a nerovnosti*“ a takáto ekonomika *zabíja* (porov. EG 53). V tomto zmysle podrobuje kritike tvrdenie, že bohatnutie bohatých časom vytvorí blahobyt aj pre chudobných, a že ekonomický rast podporený voľným trhom dokáže sám od seba vyprodukovať väčšiu rovnosť a začlenenie ľudí do spoločnosti a zdôrazňuje: „*Tento názor, ktorý nikdy nebol potvrdený konkrétnymi faktami, je znakom neprezieravej prostoduchej dôverčivosti v dobro tých, ktorí majú v rukách ekonomickú moc.*“ (EG 54; porov. LS 109)⁶

Profesor ekonómie Stefan Zamagni, podobne konštatuje, že každý ekonóm nezaslepený skreslenými postojmi dobre vie, že efekt prelievania na trhu sa nedá dokázať, že známa *Kuznetsova krivka*⁷ dnes už neplatí. Pápežov odborný pohľad je

⁵ Porov. SEDLÁČEK, T.: *Ekonómie dobra a zla*, 2012, s. 214.

⁶ Podobne hovorí o trhu aj Benedikt XVI. v *Caritas in veritate*: „*Ak je totiž trh ponechaný len na princíp ekvivalencie hodnôt vymieňaného tovaru, nedokáže vytvoriť takú sociálnu súdržnosť, ktorú potrebuje samotný trh, aby mohol dobre fungovať. Bez vnútorných foriem solidarity a vzájomnej dôvery trh nemôže plne vykonávať svoju ekonomickú funkciu.*“ (CV 35) V tomto zmysle upozorňuje, že „*ak sa zisk stane výlučným cieľom, ak nie je správne dosiahnutý a nemá za posledný cieľ spoločné dobro, hrozí nebezpečenstvo, že zničí bohatstvo a vytvorí chudobu.*“ (CV 21) Samotný trh teda ešte nezaručuje, že sa bude uberať dobrým smerom: „*Trh môže byť orientovaný negatívnym spôsobom, nie však preto, že to patrí k jeho podstate, ale že ho istá ideológia môže usmerňovať týmto smerom. Nemožno zabúdať, že trh neexistuje v čírom stave. Svoje formy nadobúda z kultúrnych konfigurácií, ktoré ho špecifikujú. Ekonomiku a financie ako nástroje možno využívať zle, ak ten, čo ich spravuje, sleduje egoistické ciele. Takto možno dosiahnuť, že nástroje, ktoré sú samy osebe dobré, sa stanú škodlivými nástrojmi.*“ (CV 36)

⁷ Kuznetsova krivka je grafickým vyjadrením vzťahu medzi ekonomickým rastom a sociálnou nerovnosťou. Jej autor rusko-americký ekonóm Simon Kuznets ju v 50. – 60. rokoch 20. storočia odvodil z údajov zistených za predchádzajúce obdobie. Princíp spočíva v tom, že v priebehu ekonomického rastu dochádza najprv k roztváraní nožníc medzi vysokoprijímovými a nízkoprijímovými skupinami, ale po dosiahnutí určitého priemeru sa táto nerovnosť začína

pravdivý. Úprimne pozýva, aby sa znova premysleli základy ekonomického modelu trhu, ktorý je dnes na vrchole. Trhy nie sú rovnaké, keďže sú dôsledkom kultúrnych a politických projektov. Existuje trh, ktorý znižuje nerovnosti, a iný, ktorý ich znásobuje. Prvý sa nazýva občiansky, lebo rozširuje *civitas* a snaží sa virtuálne obsiahnuť všetkých. Druhý je neobčiansky, lebo sa snaží vylúčiť ľudí a znova vytvárať „existenciálne periférie“. V aktuálnej fáze finančného kapitalizmu je v popredí druhý typ trhu. Jeho dôsledky máme pred očami: nárast sociálnych nerovností v takej miere ako nikdy predtým a s tým spojené obmedzovanie základných slobôd mnohých ľudí, konštatuje Zamagni.⁸

Chudoba a vylúčenie teda vyrastá z nespravodlivo rozdeľovaných dobier v spoločnosti: „*Zatiaľ čo zárobky niektorých exponenciálne rastú, väčšina sa stále vzdaluje od blahobytu tejto šťastnej menšiny. Takáto nerovnováha má svoj pôvod v ideológiách, ktoré obraňujú autonómiu trhov a finančné špekulácie.*“ (EG 56)⁹ Príčinou chudoby je teda aj to, čo už Pius XI. nazval *ekonomickou hegemoniou* (QA 109) a podľa Jána Pavla II. aj dôsledkom *zneváženia dôstojnosti ľudskej práce* a to buď preto, že sa „*obmedzili pracovné príležitosti, teda pre pohromu nezamestnanosti, alebo preto, že sa znižuje hodnota práce a práv, ktoré z nej vyplývajú, najmä práva na spravodlivú mzdu a na zabezpečenie pracujúcej osoby a jej rodiny.*“ (LE 8)

To, že sociálna spravodlivosť bude vždy istým ideálom a preto skôr našou úlohou, než reálnou skutočnosťou neznamená, že sa nemáme o to snažiť a že sa máme uspokojiť s prítomnosťou chudoby, ktorá sa stáva zvlášť pre bohaté spoločnosti zrkadlom aj istej ľahostajnosti. Ako konštatuje František: „*Takmer bez toho, aby sme si to uvedomili, stávame sa neschopnými prejavovať akýkoľvek súcit s bolestným výkrikom druhých, neplačeme nad ich tragédiami a nezaujímame sa o nich, akoby to boli veci, s ktorými nemáme nič do činenia, ktoré neprináležia do našej kompetencie. Kultúra blahobytu nás anestetizovala a pokoj strácame len vtedy, keď trh ponúkne niečo, čo sme si ešte nekúpili.*“ (EG 54) To neznamená, že v týchto krajinách absentuje chari-

zmenšovať. Kritika vyčítala tejto teórii, že nerovnosť nesúvisí len s ekonomickým rastom, a že išlo o obdobie 1. polovice dvadsiateho storočia. Francúzky ekonóm Thomas Piketty uvádza, že od 70. rokov sa situácia zmenila a aj v USA dochádza k efektu zvyšovania nerovnosti a príjmy bohatých rastú rýchlejšie, ale príjmy strednej a nižšej triedy skôr stagnujú alebo reálne klesajú. Porov. PIKETTY, T.: *Kapitál 21. storočí*. Bratislava : Ikar, 2015, s. 34n.

⁸ Porov. TORNIELLI, A. – GALEAZZI, G.: *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*. Bratislava : Fortuna Libri, 2015, s. 210, 212.

⁹ Pred časom vyšiel v časopise *Filozofia* rozhovor s talianskym mysliteľom G. Vattimom, v ktorom uvádza príklad polarizácie príjmov medzi topmanažérmi a priemernými zamestnancami firmy Fiat, ktorá bola svojho času najväčším podnikom v Taliansku. Kedysi (zhruba pred dvadsiatimi rokmi) to bolo 1:40, 1:50, v súčasnosti je to 1:250. Porov. HRUŠKA, D.: *Ja nie som Boh. Rozhovor s G Vattimom (nielen) o slabom myslení*. In: *Filozofia*, Roč. 68, 2013, č. 3, s. 249 – 250.

Neskoršie analýzy ukazujú, že rozdiely sa ešte zväčšujú. Ako príklad z literatúry, ktorá vyšla v roku 2009 uvádza Ján Keller údaj o pomere medzi výškou príjmu riadiacich a výkonných pracovníkov oproti ostatným zamestnancom v Spojených štátoch až 464:1. Kedysi Platón, v súvislosti so spoločným dobrom, hovoril, aby rozdiel majetku najbohatších a najchudobnejších neprekračoval pomer 5:1. Bankár J. P. Morgan sa ešte domnieval, že by šéf firmy nemal brať viac než dvadsaťnásobok príjmu svojich zamestnancov. Porov. KELLER, J.: *Tři sociální světy*. Praha : Slon, 2010, s. 23. Je pravdou, že presne určiť spravodlivý pomer medzi platom manažérov a zamestnancov nie je možné, ale súčasná zväčšujúca sa polarizácia príjmov je z etického hľadiska neprijateľná.

ta, ale, ako často zdôrazňoval Johann B. Metz, nestačí si uspokojovať svedomie dávaním almužny a pritom neriešiť systémové zlyhania a neporiadky generujúce sociálnu nespravodlivosť.¹⁰

A navyše, je tragédiou, že existujú ekonomiky, ktoré, ak chcú prežiť, musia viesť vojnu. Vyrábajú sa a predávajú zbrane, ktoré takto zachraňujú rozpočty ekonomík, ktoré obetujú človeka k nohám modly peňazí, skonštatoval František na stretnutí organizovanom *Pápežskou radou pre spravodlivosť a pokoj* 28. októbra 2014.¹¹ Podobné vyhlásenie priniesla už rada v roku 1986, keď konštatovala, že v istých prípadoch kapitály, požičané rozvojovým krajinám, boli použité práve na nadobudnutie zbraní (porov. SRS 24). Dôsledky takéhoto stavu sa prejavujú na miliónoch utečencov, ktorým vojny, prírodné pohromy, prenasledovania a diskriminácie každého druhu odobrali domov, prácu, rodinu a vlasť, konštatuje Ján Pavol II. (porov. SRS 24).

Násilie a revolta ako odraz a dôsledok vylúčenosti a nerovnosti v spoločnosti, ako aj medzi jednotlivými národmi je potom takpovediac „na dosah ruky.“ Podľa Františka to však „nie je len preto, že nerovnosť spôsobuje násilné reakcie tých, ktorí sú vylúčení zo systému, ale najmä preto, že sociálny a ekonomický systém je nespravodlivý už pri koreni.“ (EG 59) Chudoba teda nie je prirodzený stav, ale sociálne vylúčenie, a preto sociálna náuka považuje angažovanosť v prospech chudobných za svoju morálnu povinnosť, pretože má byť podľa Jána Pavla II. „*Cirkvou chudobných*“, ktorí sa objavujú v rozličných podobách, na rozličných miestach a v rozličných situáciách (porov. LE 8). František metaforicky hovorí o zabudnutom a vylúčenom „*Lazárovi*“ (porov. Lk 16, 19-21), ktorý plače pred našimi dverami a práve tam sa má zameriavať lupa Cirkvi. Takáto chudoba je dôsledkom chaosu v hodnotách a preto sa musíme učiť rozlišovať medzi prostriedkami a cieľmi. Len potom dokáže Cirkev rozlíšiť a odvrátiť sa od pozlátok, ktoré rozptyľujú, od záujmov a privilégií, od pripútania sa k moci a sláve.¹² Vzťah Cirkvi k chudobným nie je len otázkou charity a nasýtenia, ale je súčasťou jej identity, vnútornej slobody a schopnosti odolať pokušeniu diplomatickej korektnosti a ochoty nechať sa zasiahnuť bolesťou trpiacich, ako k tomu vyzýva konštitúcia *Gaudium et spes* (čl. 1).

Prednostná láska k chudobným ako prejav ľudskosti

Ján Pavol II. tému chudoby povýšil na *princíp prednostnej lásky k chudobným* (SRS 42; porov. EG 190 – 193; LS 158), ktorý si vyžaduje nutnosť v sebe budovať cit pre solidaritu, zmeniť spôsob života, spôsob výroby a spotreby a strnulé štruktúry moci, ktoré riadia spoločnosť, aby sa zamerali na správne chápanie spoločného dobra. Solidarita sa tak nestáva iba otázkou delenia sa s prebytkom, ale je vyjadrením kultúrnosti človeka, ktorý nebude v chudobnom vidieť len akéhosi dotieravca alebo

¹⁰ Porov. METZ, J. B.: *Viera v dejinách a spoločnosti*. Bratislava : Serafin, 2007, s. 121.

¹¹ Porov. TORNIELLI, A. – GALEAZZI, G.: *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*, 2015, s. 170.

¹² Porov. RADIO VATICANA: *Homília pápeža Františka pri príležitosti Jubilea chudobných: Vy ste poklad Cirkvi*. In: http://sk.radiovaticana.va/news/2016/11/13/homilia_papeza_františka_pri_prilezitosti_jubilea_chudobnych/1271993

bremeno (porov. CA 58). Alebo, ako hovorí František, ide o radikálne odmietnutie kultúry „skartovania“ chudobného človeka.¹³

Prednostná láska k chudobným však neznamená umelé vytváranie tried, ktoré stoja proti sebe ako to predstavil Karol Marx. Tento spôsob riešenia problémov sociálna náuka odmietala od začiatku. Prednosť lásky k chudobným vyjadruje prejav solidarity, ktorá patrí ku kultúrnej spoločnosti väzujúcej si človeka. Podobne to načrtnol už Lev XIII. v encyklike *Rerum novarum* (1891), kde hovorí o dôvode, pre ktorý by štát mal stáť na strane chudobných robotníkov: „*Vrstva bohatých, ktorá je už sama osebe silná, potrebuje verejnú obranu menej, avšak biedny ľud, ktorý nemá vlastnú oporu, s osobitnou nevyhnutnosťou ju potrebuje nájsť v obhajobe zo strany štátu.*“ (RN 29) Radikálnejšie to vyjadril Pavol VI. a zopakoval František: „*Bohatší by sa mali vzdať niektorých svojich práv, aby s väčšou slobodou dali svoje dobrá k dispozícii druhým.*“ (OA 23, EG 190) Nejde tu o diskrimináciu bohatých, ale o apel na vnútornú slobodu a ľudskosť. Bohatstvo a vlastníctvo je totiž vždy len prostriedkom a zároveň zodpovednosťou, pretože má sociálny a nielen individuálny rozmer a to ako v jeho nadobúdaní, tak aj v jeho využívaní. Ako hovorí Ján Pavol II. a František – je viazané „*sociálnou hypotékou*“ (SRS 42; LS 95). Teda bohatstvo a vlastníctvo je nadobúdané vždy uprostred spoločenstva a skrze spoločenstvo a nielen individuálnou aktivitou. Takáto rétorika sa však nestretáva vždy s pochopením bohatých, hoci aj ku kresťanstvu sa hlásiacich ľudí. Výstižne to vyjadril biskup Hélder Câmara: „*Keď nakrím chudobného, všetci ma považujú za svätého. No keď sa pýtam, prečo chudobní nemajú čo jesť, všetci ma považujú za komunistu.*“¹⁴

Nejde teda o nejaký ideologický boj voči bohatým zo strany Cirkvi, ale o výzvu k reflexii: *Aké miesto má bohatstvo v našom živote? Akým spôsobom sme ho získali a získavame? Je ešte prostriedkom, alebo sa už stalo cieľom?* Či neplatí to, čo kedysi povedal Jean Guittou, že „*človek naozaj vlastní len to, bez čoho sa dokáže zaobísť, a je zrejme, že ak sa človek bez niečoho nemôže zaobísť, znamená to, že tá vec vlastní jeho.*“¹⁵ Teda, že skutočne slobodnými sme len voči tým veciam, ktorých sa dokážeme zrieknuť. Preto konštatuje Ján Pavol II. „*mocnejší a bohatší, majúci k dispozícii väčšiu časť spoločných majetkov a služieb, sa majú cítiť zodpovednými za slabších a podeliť sa s nimi o svoju zámožnosť. Tí menej zámožní zasa, v duchu tej istej solidarity, nech nezaujímú postoj čisto pasívny alebo ničiaci spoločenské tkanivo. Majú sa domáhať svojich zákonitých práv, ale majú aj sami robiť, čo vyžaduje dobro všetkých. Stredné vrstvy zasa nemajú sebecky nástojiť na vlastnom prospechu, ale majú rešpektovať aj záujmy druhých.*“ (SRS 39)

Chudoba a narušenie sociálneho mieru

Žiada sa však ešte jedna poznámka o tom, že nie je chudobný ako chudobný. Eric Hoffer vo svojich úvahách o podstate ideologických, masových hnutí rozlišuje

¹³ Porov. Homília pápeža Františka pri príležitosti Jubilea chudobných: *Vy ste poklad Cirkvi*. In: http://sk.radiovaticana.va/news/2016/11/13/homília_pápeža_františka_pri_príležitosti_jubilea_chudobných/1271993

¹⁴ TORNIELLI, A. – GALEAZZI, G.: *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*, 2015, s. 103.

¹⁵ Porov. TORNIELLI, A. – GALEAZZI, G.: *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*, 2015, s. 202.

rôzne typy chudobných, ktoré odvodzuje zo spôsobu vyrovnávania sa s chudobou. Spomeňme len dva.

Chudoba spojená s *tvorivosťou* chudobného (napríklad remeselníka, spisovateľa, umelca) je väčšinou prežívaná bez frustrácie, pretože vo svojej tvorivosti nachádza vlastnú hodnotu a nestráca sebadôveru. Najviac sú však frustrovaní „čerstvo chudobní“, pre ktorých je chudoba relatívne nová. Spomienka na lepšie časy a veci ich vo vnútri spaľuje. A práve súčasný robotník v západnom svete pociťuje nezamestnanosť ako degradáciu. Cíti sa vydedený a zranený nespravodlivosťou. Dnes sme svedkami, že chudoba rastie aj v krajinách, ktoré ešte pred časom pomerne úspešne ekonomicky rástli.¹⁶ Výsledkom týchto procesov, je sklamanie a frustrácia tých, ktorí sa cítia stále viac vylúčení a zradení. Prehlbujúca sa skúsenosť s ekonomickou neistotou a psychologickou nevyrovnanosťou vedie k tomu, že sú veľmi náchylní demagogickej propagande, ochotní načúvať tým, ktorí volajú po novom údele a reagujú na každé povstávajúce masové hnutie. Stále viac sa hovorí aj o tzv. *pracujúcej chudobe*, teda že síce máte prácu, ale príjem neponúka žiadnu perspektívu pre zvýšenie životnej úrovne do budúcnosti. Niet sa čo čudovať, že aj na Západe môžeme v stále väčšej miere sledovať nárast extrémizmu, populizmu, radikalizmu alebo aj nacionálnych nálad.¹⁷ Mnohí sociológovia upozorňujú, že oslabovanie sociálnych istôt, ktoré dosiahli istý štandard a stenčovanie strednej vrstvy bude mať za následok narušenie sociálneho mieru, ale, ako často hovorí český filozof Václav Bělohradský: „*Nikto nepočúva.*“

Záver

Chudoba je teda v sociálnej náuke v prvom rade vnímaná ako etický problém, čím potvrdzuje odmietnutie redukcie človeka na *homo oeconomicus*. Chudoba, ktorá sa stáva súčasťou „osudu“, ktorý prechádza z jednej generácie na potomkov druhej v dôsledku ich vylúčenia z účasti na nespravodlivo distribuovanom bohatstve, nie je niečo, čo akosi „nutne“ patrí k spoločnosti, ale je dôsledkom antropologickej krízy (EG 55), ktorá abstraktnou redukciou zneviditeľňuje konkrétneho človeka v systéme a tým umŕtvuje svedomie a zbavuje ho od neprijemných otázok.

BIBLIOGRAFIA

HOFFER, E.: *Pravoverný. Úvahy o podstate masových hnutí*. Bratislava : Vydavateľstvo Európa, 2009.
HRUŠKA, D.: *Ja nie som Boh. Rozhovor s G Vattimom (nielen) o slabom myslení*. In: *Filozofia*, Roč. 68, 2013, č. 3. (Prel. D. Hruška a K. Mayerová)

¹⁶ 28. októbra 2014 uverejnil Unicef výročnú správu na tému hospodárska kríza a jej dopad na deti z bohatých krajín. Podľa správy v týchto krajinách žije 76 miliónov chudobných detí a zo 41 krajín OECD a Európskej únie sa chudoba prehĺbila v 23 krajinách. Do roku 2015 v Taliansku počet chudobných detí vzrástol na vyše 600 000 oproti roku 2008. Začína pribúdať mladých ľudí, ktorí vo veku okolo 20 rokov neštudujú, sú nezamestnaní a nie sú súčasťou nejakej formy školenia. Môžeme sa len pýtať s akou nádejou a víziou pozerajú títo mladí ľudia na život a spoločnosť? A zároveň, ako sa títo ľudia budú rozhodovať vo voľbách a akých zástupcov budú voliť do parlamentov? Porov. TORNIELLI, A. – GALEAZZI, G.: *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*, 2015, s. 120.

¹⁷ Porov. HOFFER, E.: *Pravoverný. Úvahy o podstate masových hnutí*. Bratislava : Vydavateľstvo Európa, 2009, s. 251.

- KADUBEC, J.: *Vyklepáno z knih: Bernard de Mandeville – Bajka o včelách*. In: <http://outsidermedia.cz/Vyklepano-z-knih-Bernard-de-Mandeville-Bajka-o-vcelach/> (29.11.2016)
- KELLER, J.: *Tři sociální světy*. Praha : Slon, 2010.
- METZ, J. B.: *Viera v dejinách a spoločnosti*. Bratislava : Serafin, 2007.
- PIKETTY, T.: *Kapitál 21. storočí*. Bratislava : Ikar, 2015.
- SEDLÁČEK, T.: *Ekonomie dobra a zla*. Praha : 65. pole, 2012.
- SEDOVÁ, T. – PALOVIČOVÁ, Z.: *Škótske osvietenstvo*. In: *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava : Kalligram, 2013.
- SOKOL, J.: *Moc, peníze a právo*. Praha : Vyšehrad, 2015.
- TORNIELLI, A. – GALEAZZI, G.: *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*. Bratislava : Fortuna Libri, 2015.

Sociálne dokumenty

- BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, 2009. Trnava : SSV, 2009.
- Druhý vatikánsky koncil: *Gaudium et spes*, 1965. Trnava : SSV, 1993.
- FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, 2013. Trnava : SSV, 2015.
- FRANTIŠEK: *Laudato si'*, 2015. Trnava : SSV, 2015.
- JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*, 1991. In: *Sociálne encykliky*, 1997.
- JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, 1981. In: *Sociálne encykliky*, 1997.
- JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, 1987. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.
- LEV XIII.: *Rerum novarum*, 1891. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.
- PAVOL VI.: *Octogesima adveniens*, 1971 (list). In: *Dokumenty sociálnej náuky Cirkvi*. Trnava SSV, 2008.
- PIUS XI.: *Quadragesimo anno*, 1931. In: *Sociálne encykliky*, 1997.
- RADIO VATICANA: *Homília pápeža Františka pri príležitosti Jubilea chudobných: Vy ste poklad Cirkvi*. In: http://sk.radiovaticana.va/news/2016/11/13/homilia_papeza_františka_pri_prilezitosti_jubilea_chudobnych/1271993 (13.11.2016)

Skratky sociálnych dokumentov

- EG – František: *Evangelii gaudium*, 2013.
- CA – Ján Pavol II.: *Centesimus annus*, 1991.
- CV – Benedikt XVI.: *Caritas in veritate*, 2009.
- LE – Ján Pavol II.: *Laborem exercens*, 1981.
- LS – František: *Laudato si'*, 2015.
- OA – Pavol VI.: *Octogesima adveniens*, 1971.
- QA – Pius XI.: *Quadragesimo anno*, 1931.
- RN – Lev XIII.: *Rerum novarum*, 1891.
- SRS – Ján Pavol II.: *Sollicitudo rei socialis*, 1987.

Poznámky k filozofii dejín u Jana Patočku

IVAN ONDRÁŠIK

Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN Ružomberok

Abstract: *In this paper we analyze the concept of philosophy of history with Jan Patočka in the perspective of its original concept and asubjective phenomenology and the natural world. We use methods of conceptual analysis, historical overview of the various concepts and interpretation of selected texts and comparison of views on the course of history in philosophy. The theme of history is at Patočka present in the early stages of his thinking when he conceived the theory of the three movements of existence in the natural world. We reflect understandings of humans controlled mythological ideas, we continue analyzing the birth history at the peak of the Greek philosophy, Middle Ages and modern analysis to the present. In the end we will try to interpret the meaning of history in the understanding of Jan Patočka in connection with the concept epoche and its openness to the Christian understanding of the meaning of history*

Key words: *Patočka. Philosophy of history. Meaning. Natural world. Nihilism. Christianity.*

Úvod

V príspevku sa pokúsime načrtnúť základnú líniu chápania filozofie dejín v perspektíve originálnej koncepcie asubjektívnej fenomenológie u českého filozofa Jana Patočku. V prvej časti reflektujeme Patočkovu filozofiu dejín v kontexte jeho koncepcie prirodzeného sveta. Nasleduje analýza porozumenia dejín u preddejinného človeka pevne zakoreneného v mytologických predstavách. Ďalej sa pokúsime o reflexiu dejinnej drámy, ktorá sa začína v období vrcholnej gréckej filozofie, pokračujeme predstavením stredovekej kresťanskej civilizácie, nasleduje analýza novovekého chápania dejín v súvislosti s vedou a technikou až po súčasný rozmach nihilizmu. V poslednej časti sa pokúsime interpretovať zmysel dejín, ako ich vníma Jan Patočka, a ktorú chápe v dialógu s kresťanským chápaním dejín. V príspevku chceme poukázať na fakt, že hoci bol Jan Patočka sekulárnym mysliteľom, jeho koncepcia filozofie dejín zostáva otvorená transcencii dejín a Bohu

1 Od prirodzeného sveta k filozofii dejín

Celá filozofická tvorba Jána Patočku (aj jeho filozofia dejín) sa realizuje v dialógu s tromi filozofmi. Predovšetkým filozofia dejín je špecificky preniknutá sokratovskou starostlivosťou o dušu – *epimeleia tés psychés*. „Sokratova výzva k starosti o dušu sa teda konkretizuje v životnom rozvrhu negatívno-pozitívneho vzťahu k ľudskému dobrému... poznaj seba samého, t.j. seba vo svojom ľudstve, vo svo-

jej obmedzenosti, poznaj svoju hranicu... poznanie seba je na prvom mieste, táto skromnosť nevedenia o poslednom podstatnom.“¹

Patočka ďalej nadväzuje na svojich učiteľov Edmunda Husserla a Martina Heideggera a kreatívnym spôsobom rozvíja ich myšlienky.² V ranej fáze svojej filozofickej tvorby sa snaží domyslieť Husserlom načrtnutý koncept prirodzeného sveta, o ktorom tento filozof tvrdí: „Náš konkrétny život vo svete prebieha v predvedeckom (prirodzenom) svete, ktorý je nám nepretržite daný ako skutočný.“³ Už Husserl chápe prirodzený svet historicky, dejinne a dynamicky.

Svoju koncepciu prirodzeného sveta Patočka koncipuje i v dialógu s fundamentálno-ontologickou koncepciou M. Heideggera. Heidegger hľadá zmysel bytia ako takého. Jediné súcno, ktorému ide o jeho vlastné bytie, je človek alebo – ako ho sám nazýva – pobyt. Človek žije väčšinou neautenticky rozptylený do priemernej každodennosti. Z tohto upadnutého spôsobu existencie sa môže vymaniť v zážitku úzkosti, v ktorom počuje hlas svedomia, vyzývajúci ho k odhodlanosti žiť život autenticky. Podľa Heideggera je najvlastnejším zmyslom pobytu pochopeného ako starosť (fakticita, existencialita a upadnutosť) autentická časovosť⁴. Patočkovi sa pri štúdiu Heideggera jasne odhaľuje fakt, že človek vďaka tomu, že je primárne časovou bytosťou, je bytosťou dejinnou. V koncepcii prirodzeného sveta aj vo filozofii dejín sa inšpiruje i Heideggerom tematizovanou ontologickou diferenciou medzi súcnom a bytím.

Patočkovo chápanie prirodzeného sveta má vďaka časovosti našej existencie vo svete dejinný a dynamický charakter. Prvý pohyb existencie v kontexte prirodzeného sveta – *pohyb zakotvenia a zapustenia koreňov* (či – ako ho sám nazýva – *inštinktívno-afektívny prapohyb*) je založený v minulosti. Je to neproblematické, spokojné, bezprostredné napĺňanie zmysluplnosti, v ktorom sme bytostne odkázaní na jeho sprostredkovanie druhými. Druhý pohyb existencie – *pohyb sebaпроекcie a seba-predĺženia* – je situovaný v prítomnosti. Zakúšame v ňom realizáciu zmysluplnosti, ktorá má (kvôli boju o prácu a s tým spojenú vinu) problematický charakter. Tretí pohyb existencie v prirodzenom svete je *pohyb prielomu a seba-pochopenia*. Je otvorený k horizontom budúcnosti. V ňom zakúšame celostnú integrovanosť, odpútanosť a otvorenosť voči bytiu.⁵ Prvé dva pohyby sú zakorenené v zemi, v súcne. Tretí pohyb sa od pozemskosti odpútava zakúšaním smrteľnosti a otvorenosti voči bytiu.⁶ Je zreteľné, že Patočka sa témou časovosti a na nej založenej dejinnosti zaoberal už vo svojej ranej fáze myslenia v koncepcii prirodzeného sveta, ale i v štúdiách z 30.-tych rokov *Několik poznámek k pojmu dějin a dějepisu a Několik poznámek k pojmu „světových dějin“*. Jeho záujem o analýzu zmyslu dejín vyvrcholil v diele *Kacířské eseje*,

¹ PATOČKA, J.: *Sokrates*. Praha, SPN, 1990, s. 116 – 117

² Porov. PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha, Oikoymenh, 1993, s. 71.

³ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha.: Academia 1996, s. 72.

⁴ Porov. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niermeyer Verlag, 1986, s. 358.

⁵ Porov. PATOČKA, J. 1992. *Přirozený svět jako filozofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992. s. 282.

⁶ Porov. PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 107.

⁷ Porov. PATOČKA, J. *Péče o duši I*. Praha, Oikoymenh, 1996, s. 35 – 46.

ktoré je predmetom našej analýzy. Na túto spojitosť v Patočkovej tvorbe poukazuje i znalec a prekladateľ jeho diela do francúzskeho jazyka P. Ricoeur⁸.

2 Od preddejinného ľudstva k skutočným dejinám

Ako Patočka chápe zmysel dejín? Tento fenomenológ svoju analýzu v eseji *Mají dějiny smysl?* začína pohľadom na chápanie zmysluplnosti u preddejinného ľudstva. O ňom v kontexte s problémom zmyslu dejín píše: „Nie že by preddejinné ľudstvo bolo vo svojom určení toho, čo je zmysluplné, nejako náročné – je naopak skromné v hodnotení človeka a ľudského života, predsa však je preň svet svojím spôsobom v poriadku a ospravedlnený, skúsenosti smrteľnosti, živelných a spoločenských katastrof ním neotriasajú, pre jeho zmysluplnosť postačuje, že bohovia si rezervovali to najlepšie pre seba: večnosť v zmysle nesmrteľnosti.“⁹ Na základe tejto Patočkovej myšlienky môžeme vysloviť domnienku, že spôsob realizácie a objavovania zmyslu u človeka, ktorý prežíva život pod vplyvom rôznych mytologických predstáv, má charakter akejsi primárnej neproblematičnosti, pasivity, ba možno povedať až naivity, lebo sa len akceptuje. Zmysluplnosť obsiahnutá v rôznych mytologických predstavách akoby poskytovala preddejinnému ľudstvu fundamentálny pocit bezpečia a ochrany. Myslíme si, že naplňovanie a hľadanie zmysluplnosti u preddejinného človeka ma akýsi bazálny charakter, ktorý vyznieva analogicky ako spokojné realizovanie a objavovanie zmysluplnosti u dieťaťa, ktoré je v ňom bytostne odkázané na matku a bezprostredné okolie. Mýtický človek má detský spôsob naplňovania a objavovania zmysluplnosti vo svojom živote. Preddejinné ľudstvo vďaka chápaniu zmysluplnosť z mytologických predstáv (ktoré boli silnou autoritou a odovzdávali sa z generácie na generáciu) malo otázku a problém zmyslu už dopredu vyriešenú a pevne danú v obsahu toho-ktorého mýtu. Môžeme povedať (a z Patočkových úvah to vyplýva), že preddejinné ľudstvo ovládané mytologickými predstavami si vlastne artikulovanú otázku o celkovom zmysle či nezmyselnosti života a dejín nekládlo, pretože ľudia odpoveď – už hotovú – nachádzali v odkaze toho-ktorého mýtu. Človek naplňujúci svoju zmysluplnosť, opierajúc sa o autoritu niektorej mytologickej predstavy, ju objavoval pasívne a staticky. Zároveň nemal dostatočné povedomie o dejinnosti ako takej. Domnievame sa, že chápanie zmyslu preddejinným ľudstvom je analogické tomu, ako ju naplňuje človek, zakotvený v prvom pohybe existencie v prirodzenom svete – v *pohybe zakotvenia*.

Kde a ako podľa Patočku vznikajú samotné dejiny? Píše o tom toto: „Dejiny vznikajú otrasom naivného a absolútneho zmyslu, v temer súčasnom a vzájomne sa podmieňujúcom vzniku politiky a filozofie.“¹⁰ Skutočné dejiny, dejiny v silnom zmysle slova, sú podľa Patočku dejinami Európy. „Že Európa je logos a ratio je pravdaže oddávna známe, rovnako ako to, že sa tu vynorila všeobecnosť, univerzálnosť, ktorá jediná bola schopná urobiť svet jedným svetom.“¹¹ V tejto perspek-

⁸ Porov. RICOEUR, P.: Jan Patočka: Od filosofie přirozeného světa k filosofii dějin. In *Fenomén jako filosofický problém* Praha: Oikoymenh, 2000, s. 371.

⁹ PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 69.

¹⁰ PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 83.

¹¹ PATOČKA, J.: *Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh, 1999, s. 80.

tíve sa ukazuje, že dejiny sú bytostne spojené s paralelným vznikom gréckej *polis* a s rozmachom filozofického myslenia v Grécku. Oba tieto fenomény zásadným spôsobom problematizujú naivný koncept zmysluplnosti mytologických predstáv. Strata prvotnej (na mýte založenej) zmysluplnosti nevedie k rozkladu zmyslu, ale práve naopak: tým, že grécka *polis* objavila spoločne s filozofiou dimenziu slobody, realizovanie a objavovanie zmysluplnosti je hlbšie. Grécka *polis* (ako spoločenstvo slobodných občanov) je schopná na základe slobodnej diskusie medzi nimi stanovovať pravidlá spoločensko-politického usporiadania obce. V zretazení s politikou prichádza na scénu dejín i filozofia, ktorá vďaka slobodnému používaniu kritického rozumu relativizuje a demytologizuje prvotné naivné predstavy človeka o svete. Filozofia prostredníctvom slobodnej, kritickej a racionálnej činnosti ponúka človeku nové možnosti hľadania zmyslu bytia skutočnosti, ponúka nové pohľady na človeka, na celok spoločnosti i na dejiny. „Skúsenosť slobody bola základom metafyziky v jej historickom vzniku a vývoji. Platón vyložil slobodu ako transcensus od zmyslového k transcendentnému súcnu, od zdanlivého k pravému.“¹²

Môžeme konštatovať, že podľa Jana Patočku skutočnými dejinnotvornými fenoménmi je politika a spolu s ňou i filozofia, ktoré vďaka slobode prinášajú oslobodenie od pasívneho, naivného chápania zmysluplnosti u preddejinného človeka a jeho otvorením otvárajú potenciality pre realizovanie a objavovanie hlbšieho zmyslu v priestore jeho slobodného hľadania.

3 Dráma dejín

Esej *Mají dějiny smysl?* je srdcom celých *Kacířských esejí*, pretože v nich Patočka analyzuje závažnú problematiku celkovej zmysluplnosti alebo nezmyselnosti našich dejín. Teraz sa pokúsime o interpretáciu jeho pohľadu na dejinný vývoj a aspoň v skratke budeme vnímať drámu a peripetie dejín od ich počiatku až po súčasnosť.

Dejiny sa podľa Patočku začali v zretazenom pôsobení politiky a filozofie. Tieto dva fenomény radikálne otriasli naivným a len pasívne akceptovaným chápaním zmyslu preddejinného človeka žijúceho svoj život v horizonte mytologických predstáv. Fenomény politiky a filozofie v slobode otvárajú úplne nové perspektívy realizovania a objavovania zmysluplnosti. V ich perspektíve zakúšame pluralitu pohľadov na zmysel skutočnosti, človeka a dejín. Je to zreteľné vo filozofii. Demokritos ponúka na materiálnych atómoch založenú metafyziku zdola a Platón vo svojej koncepcii ideí zasa ponúka metafyziku zhora.¹³ Aristoteles vo svojej filozofii poskytuje iný – reálnejší a prepracovanejší koncept pohľadu na skutočnosť i samotnú spoločnosť. Títo filozofi spoločne so Sokratom predstavujú vrcholné obdobie hľadania pravdy, zmyslu celého bytia, spoločnosti a dejín.

V našich dejinách je zrejme určitým pravidlom, že po vrcholoch odkrývania zmyslu prichádzajú znova úpadky. Takýmto úpadkom bola helénska doba. Symbolicky ju reprezentujú skeptici a rozpad rímskeho impéria.

Nový pohľad na zmysel života človeka a dejín prináša kresťanstvo –vo vrcholnej podobe v stredoveku. Kresťanstvo dokázalo kreatívne spojiť hebrejské myslenie,

¹² PATOČKA, J.: *Negativní platonismus*. Praha: Oikoymenh, 2007, s. 47.

¹³ Porov. PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 72.

grécku filozofiu a rímske právo. Patočka píše: „Stredoveké univerzum je najskôr pod vplyvom antického konečné v priestore, ale tenduje k priestorovej nekonečnosti, zato je bytostne konečné v čase a jeho čas je odvodený z dejín spásy, ktoré patria bytostne k jeho poňatiu životného a dejinného zmyslu, uzatvoreného medzi stvorenie, pád človeka, spasenie a súd.“¹⁴ Kresťanské univerzalistické chápanie zmyslu dejín je ďalším dejinným vrcholom, ktorý natrvalo ovplyvnil dejiny Európy až do dnešných čias.

Ani kresťanské porozumenie celostného zmyslu dejín však nezostalo bez problémov. Prišiel novovek spolu s novým pohľadom na človeka, dejinný pokrok a na celok našej skutočnosti. Významne k tomu prispeli vedecké objavy a s nimi spojený technický a priemyselný rozvoj. Kresťanské chápanie dejín, založené na teologickom kontexte, sa začalo postupne pod tlakom sekularizačného procesu rozpadáť. Novoveký človek začal chápať svet len cez rozum a vedu a čoraz viac pociťoval silnejúcu autonómiu. Na druhej strane sa objavovali zásadné pochybnosti o celkovom zmysle dejín. Na človeka čoraz viac doliehal nepríjemný pocit spojený zo zakúšaním nezmyselnosti dejín ako celku.

Podľa Patočku neúspešnými sekulárnymi podobami boja s nezmyselnosťou dejín je Comtovo náboženstvo Humanity, Durkheimov animistický panteizmus a doktrinálny ideologický marxizmus.¹⁵ K nezmyselnosti dospieva i veda, o ktorej píše: „Prírodoveda sa stáva nihilizmom prírody vtedy, ak sa stane iba faktologickou disciplínou nezrozumiteľných, i keď prehľadne manipulovateľných faktov.“¹⁶ Na nebezpečenstvo odcudzenia sa človeka vo vede a technike, ktoré smeruje k zakúšaniam nezmyselnosti, upozornil i M. Heidegger.¹⁷ Nihilizmus explicitne ohlásil F. Nietzsche s tézou „smrti Boha“. Celé 20. storočie s dvoma svetovými vojnami a jednou studenou vojnou akoby potvrdilo, že dejiny uviazli v slepej uličke fundamentálnej nezmyselnosti. Na začiatku 21. storočia i my stále žijeme pod nadvládou nihilizmu a s ním spojeného relativizmu – klaňajúc sa „bôžikom“ ako je sláva, kariéra, úspech, moc, konzum, rozkoš, ekonomický zisk, ktoré sa nám ponúkajú vo forme atraktívnej mediálnej prezentácie. Sú to pseudozmysluplnosti, ktoré robia naša vnútro prázdny a naše dejiny banálnymi. Domnievame sa, že dramatickosť našich dejín, ich vzmachy, pády a odcudzenia sú analogické druhému pohybu existencie v prirodzenom svete *pohybu seba predlžovania*.

4 Pokus o interpretáciu zmyslu dejín

Vynára sa naliehavá otázka: aká je interpretácia zmyslu dejín? Videli sme, že v dramatických dejinných zvratoch, ktorými Európa prechádzala, sa vyskytovali vrcholy, ktoré otvárali nové, hlbšie a univerzálne chápanie ich celkového zmyslu na jednej strane, a naopak – na druhej strane boli dejinné obdobia úpadku a rozkladu, v ktorých ľudstvo zakúšalo (a sme presvedčení, že stále zakúša) nezmyselnosť. I dnes sa ukazuje, že nihilizmus zretiazovaný s relativizmom ovláda svojou temnou, deštruujúcou skepsou naše individuálne životy. Koncept dejín, nachádzajúci

¹⁴ PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 75.

¹⁵ Porov. PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 78.

¹⁶ PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 77.

¹⁷ Porov. HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 15.

svoj najvyšší zmysel v Bohu, je nepopulárny a mnohým sa zdá dogmatický a preto i neaktuálny. Ukazuje sa i to, že ani veda založená na experimentoch spoločne so svojou na čistom rozume založenou teóriou nedokáže dať relevantnú odpoveď na otázku o zmysle našich malých životov ani o zmysle celkového dejinného pokroku. Ako nihilistické sa ukázali i sociálno-politické ideológie, ktoré ponúkali idolatrické a teda len iluzórne riešenia pre nachádzanie zmysluplnosti dejín a spoločnosti. Zdá sa, akoby prevažovala banálna skepsa, a akoby deštruktívna moc nihilizmu prevládla. Patočka však neskladá alibisticky zbrane a ponúka skromné riešenie.

Ako kľúčové sa nám ukazujú tieto Patočkove myšlienky: „Tézy takto ponímaného nihilizmu však nie sú o nič menej dogmatické ako tézy naivnej nezlomenej viery v zmysel. Nielenže dôsledne uskutočnená skepsa musí obsahovať aj skepsu voči skepse a viesť tak aspoň až do definitívneho dôkazu k stavu nepodloženosti. Je nutné tiež položiť samotnému fenoménu straty zmyslu otázku, čo vlastne znamená.“¹⁸ Patočka na jednej strane odmieta prijať nihilizmus, ktorý dogmaticky vyhlasuje všetko za nezmyselné, ale takisto odmieta prijať východisko v nejakom pozitívnom zmysle. Ani jedna z týchto ciest pre neho nie je riešením otázky o zmysle samotných dejín. Odporúča zaujať postoj *epoché* – zdržania sa úsudku o pozitívnom zmysle dejín alebo o ich celkovej nezmyselnosti. Patočka chápe skúsenosť vojny a utrpenie s ňou spojené ako *epoché*: „Je to skúsenosť vojny ako veľkej epoché, veľkej abstrakcie od života, ako darca posledného zmyslu... zmysel je napokon v tom: žiť v problematickosti a problematizácii. Poslanie k životu v nedostatku, ťažkostiach, nepohode, prenasledovaní a terore.“¹⁹ A. Pantano pri interpretovaní Patočkom chápanej *epoché* píše: „Posledné skúmanie konštelácie epoché nakoniec predstavuje epoché ako základnú možnosť ľudskej existencie žiť na základe pravdy. Napriek tomu, že sa v prvom momente pravda ukazuje ako dramatická, umožňuje zakúsiť (pod podmienkou, že je prijatá) nový spôsob vzťahu človeka k sebe samému, k dejinám i jestvujúcemu všeobecne.“²⁰ K. Novotný k tomu poznamenáva: „Patočka predkladá radikálnu negatívu ako podmienku obnovy života skrze epoché, pričom túto obnovu chápe ako sokratovské hľadanie“²¹ Takýto zaujatý postoj *epoché* dokáže uskutočniť skepsu voči skepse. Tým sa otvoria nové perspektívy v slobode realizovať a objavovať pravú zmysluplnosť, spočívajúcu v neustálom a trpezlivom hľadaní pravdy a dobra pre konkrétnych ľudí aj pre spoločnosť a dejiny v základnom smerovaní a otvorenosti pre bytie. Patočka píše: „V skutočnosti ide najskôr o odkrytie zmyslu, ktorý nemôže byť nik-

¹⁸ PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 68.

¹⁹ PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 502.

²⁰ PANTANO, A.: Konstelace epoché. In *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Praha: Oikoymenh, 2009, s. 83.

²¹ NOVOTNÝ, K.: Epoché jako událost ztráty smyslu života. In *Reflexe. Filosofický časopis*, 2007, č. 33, s. 31. Tu sa ukazuje vývoj chápania *epoché* o zakladateľských postáv fenomenológie. E. Husserl ju chápe v epistemologickom kontexte a slúžila mu ako metodologický postoj, v ktorom sa mala prejasniť noeticko-noematická štruktúra vedomia a zreteľnejšia sa mali ukázať jeho fenomény, U Heideggera je *epoché* spojená v rozpoležení úzkosti. Podľa Dreyfusa sa to môže chápať ako existenciálna redukcia. Porov. DREYFUS, L. H.: *Being-in-the-world. A Commentary Heidegger's Being and time*. The MIT Press Massachussets-London, Cambridge, England, s. 93. Patočka Heideggerovo chápanie podstatne radikalizoval a chápal *epoché* v spojitosti s utrpením v sociálno-politicko-dejinnom kontexte, pričom to implikuje i eticko-morálne kozekvencie.

dy pochopený ako vec, ktorý nemôže byť ovládnutý, ohraničený, pozitívne zachytený a zvládnutý, ale ktorý je prítomný výlučne v hľadaní bytia.... Toto tajomné, je teda to, čo sa vyjadruje v otrasení naivne prijímaného zmyslu, či už ide o relatívny zmysel bezprostredného ľudského správania sa počínania, alebo o absolútny zmysel mýtického zmyslu. Tak vzniká otrasením naivného zmyslu perspektíva na absolútny a predsa nie len ľudsky excentrický zmysel za predpokladu, že je človek pripravený rezignovať na bezprostrednú danosť zmyslu a osvojovať si zmysel ako cestu.²²

Domnievame sa, že takéto hľadanie zmysluplnosti v dejinách má svoju analógiu v treťom pohybe existencie v prirodzenom svete – v *pohybe sebaepochopenia*, v ktorom sa človek odpútava od pozemskosti smerom k otvorenosti bytiu, transcendujúc všetko súcno.

Jan Patočka teda ponúka interpretáciu zmyslu dejín spojenú s uvedením sa do postoja *epoché*, v perspektíve ktorého dokážeme v slobode hľadať, realizovať a objavovať zmysel. Ten nie je jednoducho daný, ale jeho tajomná moc nás akoby viedla po ceste – veď podľa neho je samotná cesta už naplnená zmyslom. Chápať zmysel dynamicky ako cestu nám môže pomôcť v osobnom živote a zároveň nám dáva pravú slobodu i pre chápanie zmyslu dejín, pretože nás otvára čiastočnému odkrytiu bytia, na fundamente ktorého sa odvíja i dráma našich dejín.

Naša dejinná situácia je podobná situácii na začiatku ľudských dejín. Je to v konečnom dôsledku problematičnosť. Podľa Patočku musíme túto základnú problematičnosť nás a našich dejín vydržať a prijať. Musíme sa vydať na cestu hľadania zmysluplnosti a odhodlane žiť v stálych otázkach a stálej neistote. Treba sa prihlásiť k základnému, čo človeka robí človekom, a takisto k tejto problematičnosti. Dejiny rozhodne neskončili v scestí nihilizmu, ale pokračujú. Možno povedať, že prihlásiť sa k problematičnosti znamená priznávať sa k dejinám ako takým.²³

Patočka je presvedčený, že dejiny budú mať zmysel a že sa nám raz podarí objaviť a realizovať zmysluplný život. To je však viazané na uznanie a akceptovanie podmienky solidarity otrasených. Sám o tom píše: „Solidarita otrasených je solidarita tých, ktorí sú schopní pochopiť, o čo ide v živote a smrti a následkom toho v dejinách.“²⁴

Domnievame sa, že podstatné je i Patočkovo chápanie úlohy kresťanstva v kontexte dejín: „Pre tento svoj základ v priepastnom prehĺbení duše je kresťanstvo doposiaľ najväčším a neprekonaným, ale taktiež nedomyšleným vzmachom, ktorý človeka uschopnil v boji proti úpadku.“²⁵ Podľa Patočku z kresťanstva ostala otázka posledných Kristových slov na kríži: *Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil?* pochopená ako odpoveď. To však podľa neho znamená radikálnu Kristovu výzvu nasadiť sa až do konca dejín za vzmach z úpadku, za zjednanie a udržanie porozumenia pre absolútnosť rozdielu medzi súcnom a bytím, porozumenie ktorého nastolené vo svetovom meradle by ľudstvu ako celku umožnilo hľadať a nachádzať autentický zmysel vlastných životov i zmysluplnosť dejín skutočne ľudským a rozumným spôsobom. Z tohto uhla pohľadu je zaujímavé, že v probléme celkového zmyslu dejín podstatnú úlohu v boji s nihilizmom a ideológiami, ktoré nás nivelizujú a spôsobujú

²² PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 82 – 83.

²³ Porov. PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 349.

²⁴ PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 129.

²⁵ PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 108.

hlboké odcudzenie, nám podľa Patočku môže pomôcť nielen filozofia, sokratovské hľadanie, demokratické a slobodne chápané politické angažovanie sa, ale že podstatnú úlohu v tomto boji zohráva i kresťanstvo.

Záver

Téma dejinnosti sa vo filozofickej tvorbe Jana Patočku objavuje už v jeho originálnej koncepcii chápania prirodzeného sveta. V koncepcii filozofie dejín najskôr analyzuje preddejinné ľudstvo naplňujúce zmysluplnosť pasívne sa opierajúc o mytologické predstavy. Skutočné dejiny sa podľa neho začínajú v starovekom Grécku vznikom politiky a filozofie, ktoré prinášajú slobodu do hľadania zmyslu dejín. V dráme dejín boli obdobia rozmachu, v ktorých bol zmysel silno prítomný, ale aj obdobia rozkladu zmyslu vďaka šíriacemu sa nihilizmu. Patočka odporúča zaujať postoj *epoché*, v ktorom sa zdržíme úsudku o danom zmysle dejín a zároveň i úsudku o ich nezmyselnosti. Takýto postoj nás privedie k pravému a slobodnému hľadaniu zmyslu dejín, ktorý je cestou do otvorenosti samotného bytia. Účinne môže pomôcť filozofia, slobodné politické angažovanie sa, ale i kresťanské chápanie zmyslu dejín a bytia. Možno povedať, že Patočka prijíma Heideggerovu diagnózu dejín, ale Heideggerovo čakanie na milosť bytia a hľadanie nádeje len v umení preňho nie sú dosť radikálne. Za ideály pravdy, ľudských práv a dôstojnosti človeka preto vstúpil do otvoreného konfliktu s vtedajším komunistickým režimom a neváhal položiť vlastný život. Patočka sa odvážil byť jedným z prvých troch signatárov a hovorcov protestného občianskeho hnutia Charta 77. Nasledovali násilné výsluchy zo strany vtedajšej ŠTB, na následky ktorých Patočka vážne ochorel a zomrel.

Jan Patočka žil život autentického filozofa predstavený sokratovským ideálom, a neváhal za pravdu položiť vlastný život.

BIBLIOGRAFIA

- DREYFUS, L. H. 1991. *Being-in-the-world. A Commentary Heideggers Being and time*. The MIT Press Massachusetts-London, Cambridge, England, 384 s. ISBN 3-062-0406-5.
- HEIDEGGER, M. 2004. *Věda, technika a zamýšlení*. Praha: Oikoymenh, 2004. 62s. ISBN 80-7298-083-1.
- HEIDEGGER, M. 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niermeyer Verlag. 1986. s. 445. ISBN 3-484-70122-6.
- HUSSERL, E. 1996. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha.: Academia 1996. 568s. ISBN 80-200-05-61-7.
- NOVOTNÝ, K. 2007. Epoché jako událost ztráty smyslu života. In *Reflexe. Filosofický časopis*, ISSN 0862-6901, 2007, č. 33, s. 21 – 32.
- PANTANO, A. 2009. Konstelace epoché. In *Mýšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Praha: Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7-007-311-7, s. 209 – 223.
- PATOČKA, J. 2007. *Negativní platonismus*. Praha: Oikoymenh, 2007. s. 71. ISBN 978-80-7298-273-8.
- PATOČKA, J. 1996. *Pěče o duši I*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 505. ISBN 80-86005-24-0.
- PATOČKA, J. 1999. *Pěče o duši II*. Praha: Oikoymenh, 1999. s. 398. ISBN 80-86005-91-7.
- PATOČKA, J. 2002. *Pěče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002. s. 842. ISBN 80-7298-054-8.
- PATOČKA, J. 1992. *Přirozený svět jako filozofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992. s. 282. ISBN 80-422-6980-4.
- PATOČKA, J. 1990. *Sókratés*. Praha: SPN, 1990. s. 158. ISBN 80-04-24383-0.
- PATOČKA, J. 1995. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh, 1995. s. 203. ISBN 80-85241-90-0.
- PATOČKA, J. 1993. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1993. s. 189. ISBN 80-85241.
- RICOEUR, P. 2000. Jan Patočka: Od filosofie přirozeného světa k filosofii dějin. In *Fenoména jako filozofický problém* Praha: Oikoymenh, 2000, ISBN 80-7298-010-6, s. 371-378.

Človek – jednota dvoch právd v diele P. A. Florenského

DANIEL PORUBEC

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: The article presents views of the Russian theologian P. A. Florenskij who lived and worked at the turn of the 20th century. His views on the Christian cult will be presented in the following sections: an apparent logos of Kant's philosophy; a word as a unity of „two truths“; a prayer; a word pronounced at a cultic performance as a „spiritual-physical process“; the seven sacraments.

Keywords: P. A. Florenskij. Russian religious philosophy. Christian cult. Seven sacraments.

Človek sám je jednotou dvoch právd: pravdy bytia a pravdy zmyslu, pravdy úsie a pravdy hypostázy.¹ Všetko to, čím sa človek, zjavuje ako človek, nesie pečať týchto dvoch právd, pravdy Vteleného Slova, Syna Božieho Ježiša Krista a pravdy, či reálnosti Presvätej Trojice vo svojom Nepriístupnom Svetle.²

Ruský náboženský filozof Pavol Alexandrovič Florenskij (1882-1937) vo svojich statiach *Kult a filozofia*, *Sviatosti a obrady*, *Sedem Sviatostí*, *Dedukcia siedmich Sviatostí*, a v stati *Svedkovia* predstavuje zaujímavú antropologicko-teologickú filozofému, týkajúcu sa človeka ako živej antinómie, ako jednoty dvoch právd. Konštitutívnymi prvkami ľudskej osoby sú dve pravdy t.j. zjavená Tvár Krista – Vteleného Slova, na čo naše oči hľadeli, čoho sa naše ruky dotýkali (Porov. 1 Jn 1, 1), čo sa bezprostredne stalo predmetom nášho poznania ako nevyvrátiteľný fakt a pravdy bytia, či pravdy zmyslu všetkého jestvujúceho, pravdy Najsvätejšej Trojice, ktorej tajomstvo bytia, ako spoločenstva Troch Božích Osôb, nám odhalilo samo Vtelené Slovo. Obmedzené ľudské poznanie a bytie má tak v Poznaní a Bytí Božieho obrazu, dve epicentrá okolo ktorých gravituje. Človek odhaľuje samého seba jedine vďaka Bohu. „Kto ostáva vo mne a ja v ňom, prináša veľa ovocia; lebo bezo mňa nemôžete nič urobiť“ (Jn 15, 5). Integrita ľudskej osoby je autorom „zadefinovaná“ pripodobňovaním sa Bohu (zo strany človeka) avšak jedine vďaka Bohu, ktorý nám beží v ústrety ako už naša nová Tvár – Poznanie i Bytie – Realita.

¹ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Tainstva i obrjady*, in: *Filosofia kulta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004, s. 136.

² Porov. Tamtiež., s. 143.

„Človek nie je iba ούσία, ale aj ύπόστασις, tvár.“ Nie je možné pochopiť nábožen-
skú antropológiu bez týchto termínov.³ „Človek nie je iba slepá vôľa, ale i svetlý obraz.
(...) nielen bytie, ale i pravda (...) nielen sila, ale aj um (voűς), nielen telo, ale i duch.
V Bohu je harmónia úzie a hypostázy. Tvár Božia úplne (всецело) vyjadruje Jeho Pod-
statu, Jeho Podstata je úplne vyjadrená Jeho Tvárou. V človeku, naproti tomu, sa anti-
nómia pólou nenachádza v harmónii; temná prapríčina (темная подоснова) bytia
povstáva proti tvári, vyžadujúc od nej realizáciu; tvár si podmaňuje živelné vzrušenie,
dožadujúc od neho svoju pravdu.“⁴

Jednota hypostasis a ούσις v človeku podľa Florenského nemôže byť dosiahnutá
za cenu vzájomných ústupkov. Obidva póly ľudského bytia potrebujú nekonečnosť,
ako i limitáciu svojej realizácie. „Nie v ohraničenosti každého každým, ale v ich vzá-
jomnom priznaní im bezpodmienečnej pravdy – pravdy ich bohu-podobnej nekoneč-
nosti – môže jestvovať ich harmónia; teda celistvosť človeka. Nie bezprostredne v sebe
samých, ale iba vo svojich absolútnych určeníach (predeloch), vyčerpávajúc svoje
nekonečné možnosti, môžu získať jeden druhého. Každé ich zastavenie na ceste je lož.
Je nevyhnutné, aby bolo vyčerpané hľadanie súcnosti (бытийственности) dosiah-
nutím ohraničujúceho božieho súcna (бытийности), je potrebné, aby bolo vyčepa-
né hľadanie rozumnosti, dosiahnutím ohraničujúcej božej rozumnosti, inak nedôjde
k naplneniu obidvoch základov človeka.“⁵ Iba v Bohu, ako plnosti reálnosti a plnosti
zmyslu, môže človek dôjsť k harmónii dvoch právd tvoriacich jeho duchovný zák-
lad. Florenskij používajúc termíny z gnozeológie tak hovoril o človeku ako o jednote
danosti a dokázateľnosti, o jednote intuície a diskurzu, používajúc ontologický ter-
mín, človek bude Absolútna Tvár (Absolútna jednota Bytia a Tváre – Pravdy), bude
inak povedané zbožštený človek na Boží obraz a podobu. Florenskij však upresnil,
že takýto duchovný proces premeny človeka, t.j. povstania k *Opravdivému Životu* je
spojený so sebe – umieraním t.j. mučeníctvom.

1 Človek – svedok – mučeník

Život človeka, aj keby bol akokoľvek rozmanitý vo svojich vonkajších prejavoch,
bol, je, a stále bude životom mučeníckym, pretože v mene iného dokonalejšieho sve-
ta, sa človek spiera tomuto porušiteľnému svetu. Človek má byť svätý, teda už tu
na zemi zjednotený s horným svetom, má byť žijúcim vo svete, ale už nie z tohto
sveta, a byť svätým zase znamená byť mučeníkom – μάρτυς. V etymologickom zákla-
de tohto slova μάρτυς sa podľa Florenského ukrýva odpoveď na otázku k čomu sme

³ Termín hypostáza, grec. ύπόστασις, lat. persona, rus. ипостась, сущность, označuje konkrétnu
existenciu jednotlivca. Spočiatku bol užívaný ako synonymum slova ούσία teda *bytnosť, prirodzenosť*
(inak povedané podstata, ako ju chápe Aristoteles, /*Metafyzika*, 1029A/, teda to, čo jednoducho je,
čomu jedinému náleží bytie vo vlastnom zmysle slova. Podstata je teda najvyššou kategóriou). Až
neskôr počnúc Chalcedónskym snemom termín ύπόστασις (451) nadobudol jasných kontúr, teda
termínu na označenie osoby πρόσωπον Ježiša Ktrista v dvoch prirodzenostiach – Božskej a ľudskej.
Porov. FARRUGIA, E. G. *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc : Refugium
Velehrad-Roma s.r.o., 2008, s. 383 – 384.

⁴ FLORENSKIJ, P. A. *Tainstva i obrjady*, s. 136.

⁵ Tamtiež., s. 136 – 137.

všetci pozvaní, zjednocujúc sa v modlitbe s milujúcim Bohom. V moderných jazykoch sa toto slovo zvykne prekladať dvojako, ako svedok, ale i ako mučeník.⁶

Táto dvojakosť v novodobých prekladoch tohto slova totiž poukazuje raz na:

- ontologicko–gnozeologický význam, to znamená vnútorné presvedčenie o poznanej pravde, ktoré sa nepochybne ukazuje, či zjavuje navonok – svedok,
- z druhej stany na historicko–biografický fakt, t.j. udalosť ťažkého utrpenia človeka končiaceho neraz smrťou – mučeník.⁷

V prvom prípade slovo μάρτυς, chápané ako svedok, vychádza zo skupiny slov μαρμαίρω μαρμαρίζω – *žiarit', svietiť*, μαρμάρεος – *blýskajúci sa*. Samotná skutočnosť žiarenia, sviatenia nevyhnutne prichádza do kontra – pozície s tmou. Svetlo totiž bojuje s tmou a „vyháňa“ ju. „A svetlo vo tmách svieti, a tmy ho neprijali (Jn 1, 5)“. Svetlo chápeme ako bojovníka a víťaza a teda nie bez použitia takej skupiny slov, ktoré sú vyjadrením tohto neustáleho napätia.

Takýmto slovom je napríklad slovo μάρναμαι – *bit' sa, bojovať, zápasit', rozbíjať i rozbíjať sa, rozdrviť i rozdrviť sa*, ako aj slovo μαρσίνω – v aktívnom zmysle *umorovať, ničit', hubiť*, a v pasívnom zmysle *pohasínať, hasnúť, postupne sa strácať, miznúť* a ďalej slovo μαρασμός – *vädnutie, zvädnutie*, ktoré vchádza ako do ruského tak i do slovenského jazyka ako slovo marasmus – *schátralosť vekom; schátralosť duševná, morálna alebo telesná; zlé, nedôstojné pomery*.⁸ V sanskrte⁹ tejto skupine slov zodpovedajú mār-ami, mri-je – *zomierať*, mr-tá-s – *mŕtvy*, maráju-s, mrt-ja-s – *smrteľný*, a-mí-ta-s – *nesmrteľný* a v latinčine nám známe mor-(ti)-s – *smrť*, mortu-us – *mŕtvy*. ... gótske maúr-th-r – *zabitý*, caedus.¹⁰

Lingvisti však v koreni slova μάρτυς odкрývajú až tri eventúálne korene slov. Slovo μάρτυς pochádza do tretice i zo základu slova μέριμνα – *závažná, či ťažká myšlienka, znepokojujúca starosť* a z neho odvodené slovo μεριμνάω, teda *znepokojovať sa, byť stále ustarostený, neprestajne mať niečo na pamäti*.¹¹ Ježiš Kristus hovorí: „Nebudte ustarostený o svoj život, čo budete jesť, ani o svoje telo, čím sa zaodujete. Či život nie je viac ako jedlo a telo viac ako odev?“ (Mt 6, 25). Kristus nepovedal, aby sa človek nezaujímal o budúcnosť a zabudol na všetko dôležité, čo je pred nami, ale aby v sebe neurobil oltár zbožštenia svetských starostí a nevytláčil tak zo srdca jedinú najvznešenejšiu starosť, či myšlienku, myšlienku na Boha a dôveru v Neho.

⁶ Grécke slovo μάρτυς (alebo v homérskej forme μάρτυρος) sa v ruskom jazyku prekladá ako свидетель i ako мученик, v nemeckom jazyku Zeuge i Märtyrer, vo francúzskom jazyku témoin i martyr, v anglickom jazyku witness i martyr, v talianskom jazyku testimone i martire najviac podobnému latinskému jazyku testis a martyr. FLORENSKIJ, P. A.: *Svideteli*, in: *Filosofia kul'ta, Sobranije sočinenij*, Moskva : Mysľ, 2004, s. 357.

⁷ Porov. Tamtiež., s. 358.

⁸ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Svideteli*, s. 359 – 360.

⁹ Sanskrit = sanskrit je „starý indoárijský jazyk. Klasický sanskrit sa používa už 2500 rokov až dodnes v dielach najrozličnejších žánrov, pričom slúži ako prameň obohacovania indických jazykov. Sanskrit je jazykom jednej z veľkých svetových literatúr – indickej literatúry.“ Uvedené in: FILIT, OTVORENÁ FILOZOFICKÁ ENCYKLOPÉDIA, <http://ii.fmph.uniba.sk/~flit/fvs/sanskrit.html>, heslo: sanskrit.

¹⁰ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Svideteli*, s. 360.

¹¹ Porov. Tamtiež., s. 360.

Výlučne tejto myšlienke, teda ustavičného pamätania a tak spoľahnutia sa na Boha, zodpovedá etymologický význam slova $\mu\epsilon\rho\iota\mu\nu\acute{\omega}\omega$ – znepokojovať sa. Boh je jediným oprávneným „nepokojom“ duše človeka, dôvodom jeho znepokojujúcej starosti, či o ten Poklad v srdci, nemôžeme svojou ľahostajnosťou prísť. Áno, pre kresťana svedka – mučeníka, ktorý je svetlom vo tmách, je modlitba neutíchajúcou snahou, spojenou s neprestajnou starosťou, či znepokojením, nestrácať to najcennejšie. V tomto zmysle je kresťan „*μάπτρυς οβλάνανύ πρυνδου, νοςιτελ' πρυνδυ, ιεμυ οδovyδανει, ιεμυ splnomocnenej...*“¹² Každá iná „starosť“ je v porovnaní s touto starosťou o Pravdu, s touto bázňou a chvením o našu spásu, doslova a do písmeňa ničím.

Iba v modlitbe a cez modlitbu, iba vďaka Slovu a prostredníctvom Slova Života počujeme neutíchajúci, ustarostený hlas apoštola: „*A preto moji milovaní, ako ste vždy poslúchli, a nielen v mojej prítomnosti, ale oveľa viac teraz v mojej neprítomnosti, s bázňou a chvením pracujte na svojej spáse. Ved' to Boh pôsobí vo vás, že aj chcete aj konať, čo sa iemuy páči*“ (Flp 2, 12-13).

2 Dedukcia siedmych Sviatosťi

Keďže tvárou Božieho kultu sú Sviatosťi a s nimi spojené obrady a slová modlitieb, bude zaujímavé nahliadnúť na spôsob, akým autor “zdola”, teda vychádzajúc zo siedmych funkcií človeka, dedukuje sedem Sviatosťi a ich spätnú etickú nevyhnutnosť a neodmysliteľnú duchovnú konštitutívny pre človeka.

Ako to už bolo povedané, človek je rovnováhou, teda syntézou *úsie* a *hypostazy*. *Úsia* je podľa autora tézou individua, teda ustanovuje ho v spoločenstve ako samostatné centrum, a pôsobí v nás ako “dostredivá sila”. Jej symbolom, inak povedané zjavením sa *úsie* – živelného, rodového a individuálneho základu bytia, je naše telo. Svojím telom človek vydeľuje spomedzi ostatnej sféry bytia každé iné telo a stáva sa tak individuum v protiklade so spoločnosťou.

Naproti tomu *hypostazy* je rozumná osobná idea človeka, konkrétne jeho duchovná tvár, ktorá je v ňom počiatkom všeobecného, nadindividuálneho, smerujúceho opačne od jeho stredu smerom k druhým, teda je antitézou individua utvrdzujúcou svet a spoločnosť, ako nevyhnutnú podmienku individua. Procesu oddeľenia sa človeka svojím telom od druhých /*úsia*/ stojí oproti antitetický proces zjednotenia sa človeka s druhými, vytvárajúc tak spoločnosť/*hypostazu*/. Zjavením sa *hypostázy* v človeku je reč, alebo inak povedané slovo, ktorým jedno individuum vychádza zo seba a vchádza do druhého individua, prostredníctvom pochopenia. Rečou a prostredníctvom reči vzniká spoločnosť. Organo-genezis a logo-genezis sa spájajú. Telo je ohraničením bytia a dáva súcnosť, reč je ohraničením pravdy a dáva zmysel, telom sa utvrdzuje individuum, rečou spoločnosť. Takými sú téza – *úsia* a antitéza – *hypostaza* človeka.¹³

Pre dosiahnutie rovnováhy osoby, v nej nevyhnutne musí byť aj syntéza jedného a druhého procesu, syntéza, ktorá nie je umenšením, ale potvrdením individua a takého (nového) individua, ktorého spoločnosť je bytostnou podmienkou jeho

¹² FLORENSKIJ, P. A.: *Svideteli*, s. 363.

¹³ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Dedukcia semi tainstv (Priloženije)*, in: *Filosofia kulta*, Sobranije sočinieniji, Moskva : Mysl', 2004, s. 179 – 180.

existencie. Táto syntetická časť v bytí človeka, časť úzijno-hypostázna je pohlavie, a proces, teda syntetický proces, ktorý z pohlavia vychádza je sobáš, manželstvo, teda zjednotenie dvoch v jedno, vzájomné vychádzanie jedného smerom k druhému – rodina, molekula spoločnosti. Telo – téza a reči – antitéza zodpovedá syntéza manželstvo.¹⁴

Boží kult, teda samotné sviatosti, musia byť podľa Florenského sformované tak, aby zohľadňovali v človeku tézu, antitézu aj syntézu. Je preto zrejme, že sviatosti sa delia na tri typy. Sviatosti tetické¹⁵, ktoré robia bezpodmienečným individuum prostredníctvom posvätenia procesu tela, antitetické, ktoré robia bezpodmienečnou spoločnosť, vzhľadom k danej osobe, prostredníctvom posvätenia procesu reči (slova), a syntetické, ktoré robia bezpodmienečnou rodinu, prostredníctvom posvätenia procesu pohlavia.

3 Sviatosti sú Tajomstvom posvätenia človeka ako syntézy tela a reči

Avšak aj telo a reč, ako dodáva autor, sú procesy založené na vzájomnom pôsobení tézy a antitézy. Teda v človeku, vo vnútri jak úsie tak i hypostazy, je potrebné rozlišovať ich „dostredivú“ a „odstredivú“ silu. Inak povedané v úsiii je úsiii úsiii a hypostáza úsiii. Tak isto v hypostáze sa nachádza úsiii hypostázy a hypostáza hypostázy.

K tetickým procesom tela patrí prijímanie potravy – jedenie, teda jednoduché utvrdenie tela, ako takého. K antitetickému procesu tela patrí vylučovanie, oddelenie, oslobodenie sa tela od všetkého toho, čo nie je telo, teda očistenie. Ich syntézou je samotný proces telesného života, ktorého charakteristickou vlastnosťou je teplota, to znamená životná energia zjavujúca život, ktorá obklopuje a chráni telo. Tak je tomu v oblasti telesného života.

V oblasti slovesného života, teda v prípade reči, tetickým procesom je počúvanie slova, absorbovanie cudzieho slova. Antitetickým procesom je rozprávanie, vyslovenie a tak oddelenie slova od seba samého, oslobodenie duše od bremena z nej vychádzajúceho slova. Syntézou v oblasti slovesnosti je tak rovnováha medzi počutým a vysloveným slovom, teda presné, ako spomína autor, slovesné miesto v spoločnosti s maximálnym počúvaním a maximálnym rozprávaním. Charakteristickým znakom syntézy slovesnosti je vyvážené slovo, ktoré má moc. Moc spočíva v syntéze rozprávania a počúvania, je uzlom spoločnosti, do ktorého ako pramene vchádzajú a vychádzajú slová vzájomného chápania jej členov.¹⁶

„Tak je ustanovených sedem základných funkcií ľudského bytia, a iba ich nezmeniteľnosť, potvrdená kultom, je zárukou ľudskej rovnováhy. Táto nezmeniteľnosť sa dosahuje maximálnym posvätením funkcií vo sviatostiach. Sviatostí je sedem práve preto, že je sedem pilierov osoby človeka, a ich nie je jednoducho sedem, ale oni musia byť sedem, ani viac ani menej.

- *V časnosti, je posvätenou funkciou jedenia – telesného prijímania potravy Sviatosť prijímania – eucharistie, /sviatosť posvätenia tela/*

¹⁴ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Dedukcia semi tainstv (Priloženije)*, s. 180 – 181.

¹⁵ Slovo *tetický* by sme mohli nahradiť jeho synonymom, teda *stanovujúci, určujúci*.

¹⁶ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Dedukcia semi tainstv (Priloženije)*, s. 181 – 182.

- posvätenou funkciou oddeľovania – vylučovania, alebo telesného očistenia je Sviatosť krstu, /sviatosť posvätenia tela/
- posvätenie syntetickej funkcie – zachovanie telesnej rovnováhy, teda funkcia zohrievania, ochrany, oblečenia, ozdoby (...) je Sviatosť myropomazania. /sviatosť posvätenia tela/
- V oblasti slovesného života funkcia prijatia slova, počúvania slova, slovesného sýtenia sa v posvätenom spôsobe je vnímanie modlitby spoločenstva za seba, sýtenie sa modlitbou. Posvätená funkcia počúvania je Sviatosť posvätenia oleja. /sviatosť posvätenia slova/
- Posvätenou funkciou rozprávania, slovesného odlahčenia a očistenia duše, je Sviatosť pokánia. /sviatosť posvätenia slova/
- Nakoniec, syntetickou funkciou rovnováhy počúvania a rozprávania je funkcia moci, posvätenou vo svojom prameni, teda Sviatosť kňazstva.¹⁷ /sviatosť posvätenia slova/
- Syntéza sviatostí posvätenia človeka, to znamená jeho maximálne možnej realizácie tela a slova (reči), je posvätená funkcia zjednotenia dvoch individuí – manželstvo.¹⁸

Autor však nezabudne pripomenúť, že tento pohľad na sviatosti je pohľadom v poriadku logickom, teda najprv hovoriac o tézach a potom o antitézach. V cirkevnom poriadku, sú vyslužené Sviatosť práve v opačnom poradí. Najprv je Krst a až po ňom Prijímanie a medzi nich sa včleňuje Myropomazanie. Tak isto Sviatosť Pokánia predchádza Sviatosť Posvätenia oleja, prostredníctvom Sviatosti Kňazstva. Môžeme si všimnúť aj faktickú spojitosť v bežnom vedomí veriacich medzi Sviatosťou pokánia a Prijímaním – Eucharistiou, i keď táto spojitosť nie je bytostne nevyhnutná, to znamená, že za Pokáním nemusí nasledovať Prijímanie, ako aj Prijímaniu nemusí stále predchádzať Pokánie.¹⁹

4 Sviatosti slova predchádzajú Sviatosti tela

Je potrebné si všimnúť aj ďalšie zvláštnosti oproti logickej štruktúre na ktoré upozorňuje Florenskij /najprv téza potom antitéza/. Skupina Sviatostí slova /antitéza/ vždy predchádza skupinu Sviatostí tela /téza/ ešte z iného dôvodu. Na to, aby sme vyslúžili Sviatosti, je potrebné hovoriť slovami modlitieb a okrem toho Sviatosti samy predpokladajú Sviatosť Kňazstva, teda Sviatosti moci uskutočniť ich. Inak povedané podľa logiky ľudského bytia, tetické Sviatosti predchádzajú antitetické, ale v skutočnosti v praxi býva opak. V tomto pozemskom živote je úplne prirodzené, že najprv sa potvrdzuje nejaká danosť a až potom sa očisťuje od toho, čím ona nie je. Jednoducho povedané, najprv je potrebné charakterizovať duchovný život a až potom ho očisťovať od toho, čím nie je.

Avšak v skutočnosti viery ako *daru*, ktorú my chápeme nie ako danosť samú o sebe, ale v jej prejavení sa medzi danosťami tohto sveta, býva, a nevyhnutne musí

¹⁷ FLORENSKIJ, P. A.: *Dedukcia semi tainstv (Priloženije)*, s. 182 – 183.

¹⁸ Porov. Tamtiež., s. 180 – 181.

¹⁹ Tamtiež., s. 185.

byť naopak. Viera nás totiž, i keď prebývajúc na tomto svete, prenáša do inej skutočnosti. Práve preto to, čo je potvrdeným, daným z pohľadu viery, z pohľadu tohto sveta bude negáciou, záporom, nepochopením a naopak, čo je zapretím tu a teraz, je potvrdením z pohľadu viery. Povedané slovami autora: „*Vierou vidíme tento svet nie stadiaľ, ale odinakiaľ, pozeráme na neho očami večnosti, s dovolením, vidíme nie svet, presnejšie povedané, nie seba spolu so svetom, ale jeho i svoj zrkadlový obraz. Práve preto sa v skutočnosti viery najprv zapiera danosť tohto sveta (antitéza), aby sme potom potvrdili skutočnosť toho (téza) cestou ukázania na inú realnosť, ktorá sa v tomto svete ukazuje ako za – danosť. V empirii vychádzame z danosti sveta a ju rozvíjame, v skutočnosti viery odmietame danosť sveta a potvrdzujeme inú realnosť, empiricky vystupujúcu ako za – danosť. V empirii je spočiatku utvrdenie a následne zápor, vo viere, naopak, je najprv popieranie, odtrhnutie, nalomenie, očistenie sa od empirického toku skutočnosti, a následne spozorovanie inej realnosti, jej potvrdenie, povznesenie sa k nej a život v nej.*“²⁰

Autor svoju dedukciu siedmich Sviatostí na poli kritickej filozofie tak správne pomenúva ako transcendentálnu dedukciu a opäť sa vyslovuje v kategorickom zmysle slova: „*Sviatostí je teda sedem a musia by sedem, nie viac a nie menej.*“ Základ tejto dedukcie spočíva v tom, že sviatosti vo svojej komplexnosti charakterizujú štruktúru človeka. „*Schéma siedmich sviatostí je schémou životaschopnosti samotného človeka, schémou vzťahov jeho primárnych síl a primárnych schopností.*“²¹

Ak, podľa Florenského siedmym funkciám, či základom ľudského bytia, presne zodpovedá sedem Sviatostí, tak samotnú Sviatosť nemôžeme definovať inak, než nám zhora Bohom – prostredníctvom kultu daný prostriedok na to, aby sme dosiahli čo najvyšší možný stupeň zveladenia, presnejšie povedané posvätenia týchto ľudských funkcií. Zo siedmich primárnych ľudských funkcií *jedenia, očistenia, zveladenia, reči, liečenia, moci a zjednotenia sa s druhým-manželstvo* si všimnime funkciu *reči-slova*. Táto funkcia totiž, podľa slov Florenského, dosahuje svojho morálneho vrcholu uplatnenia v spovedi. V slove človek zjavuje seba druhým, teda v človeku ako organizme sa završuje akt objektivácie seba pre seba samého, ako aj pre druhých.²² Ako hovorí autor: „*Spoveď je z vonkajšieho pohľadu odhalenie svojej duše a svojho svedomia pred Cirkvou, spočiatku pred všetkými jej členmi, následne v skrytosti pred jedným svedkom – kňazom, z vnútorného pohľadu pred samým Kristom a jeho Cirkvou. Z vonkajšieho pohľadu je to slovo, slovo z pokladu duše, slovo bezpodmienečne pravdivé, slovo maximálne seriózne. Spoveď je styk – kontakt Cirkvi v slove slovom, prostredníctvom slova. Spoveď je slovo, potvrdené bezpodmienečne, slovo maximálne – úprimne. Každé slovo, ak nie je zhnité, je obľahčením duše. Vyznanie tajomstva svojej duše je prostriedkom styku, a slúži zjednoteniu, i jednomyselnosti, súcitnosti i poučeniu. Spoveď ako tajomstvo – sviatosť v sebe zahŕňa nie len pokánie za hriechy, ale aj vyznanie svojej viery, začínajúc od Symbolu viery, svojich pochybností a váhaní. V sviatosti pokánia sa takýmto spôsobom posväcuje samotná funkcia slova.*“²³

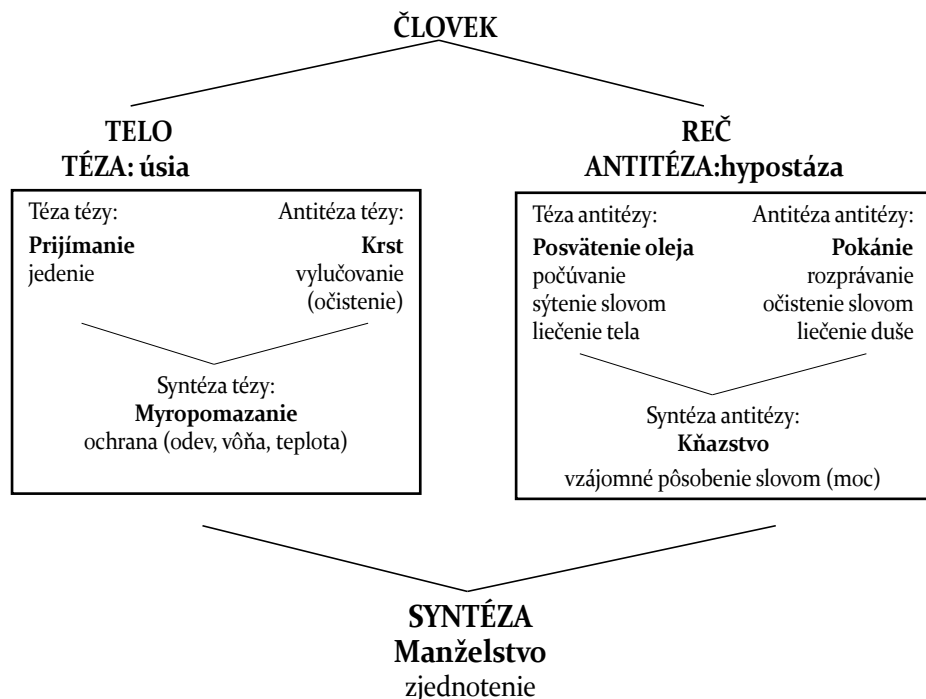
²⁰ FLORENSKIJ, P. A.: *Dedukcia semi tainstv (Priloženije)*, s. 185.

²¹ Tamtiež., s. 185.

²² Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Sem tainstv*, s. 177 – 178.

²³ FLORENSKIJ, P. A.: *Sem tainstv*, s. 176.

Komplexne môžeme dedukciu siedmich Sviatostí v procese posvätenia človeka prostredníctvom kultu znázorniť takto:



5 Eucharistia – zmysel existencie, zmysel priestoru a času

Ako sa naša zem otáča kolo vlastnej osy, tak sa celý svet otáča okolo kultu, ktorého nesporným centrom a vrcholom je podľa autora Eucharistia – Sväté Dary (sám Ježiš Kristus). Florenský poznamenáva, že okolo čiastočky Svätých Darov, „sa hýbe všetok okruh bytia, všetko je okolo nej a pre ňu, ona je A i Ω sveta. Samotné slovo kult (cultus) pochádza od collere – otáčať sa. Kult je kolobeh, chorovod, otáčanie okolo svätej reálnosti, okolo svätyne, v danom prípade, okolo svätyne svätýň, Sacra sacrorum, τελετων τελετή, tajomstva tajomstiev, tejto čiastočky Darov.“²⁴ Čiastočka nesená a prenášaná na rukách kňaza je paradoxne zároveň i nehybnou osou zeme. „Hľa absolútny bod sveta.“ Zvoláva autor. „Moje postavenie vo svete je určené mojim vzťahom k tejto čiastočke. Nie iba metafyzicky, ale aj geograficky.“²⁵ Inak povedané náš oporný bod „musí byť konkrétnym predmetom kultu, vo vyššom a plnom zmysle – Absolútnou Bohoľudskou vtelenou Osobou – Pánom Ježišom Kristom. Ale On sa vzniesol do neba, následne, On musí byť daný tým, čo ho nahrádza v jeho úplnej konkrétnosti a takou je Eucharistia. Takýmto spôsobom je kult podmienkou možnosti orientácie v priestore. ... Priestor existuje preto, že v ňom je isté rozumné rozčlenenie, nejaká jeho príslušnosť k ideálnemu svetu, ale rozumné i ideálne v tele je dané jedine kultom. Priestor existuje, pretože existuje kult.“²⁶ Podobne je to aj s časom. Florenský objasňuje, že my všetci žijeme v rytme

²⁴ FLORENSKIJ, P. A.: *Kult i filozofia*, s. 117.

²⁵ Tamtiež., s. 118.

²⁶ FLORENSKIJ, P. A.: *Sem tainstv*, s. 119.

sviatkov, počítame dni od nedele do nedele, horíme toľko a toľko dní zostáva do Vianoc do Veľkej Noci – Paschy, alebo počítame letopočet od Narodenia Ježiša Krista. „No čo je to, ak nie kultový čas, čas Eucharistie... lebo kalendár je bytostne bohoslužobný. Predstavte si, že zničíte všetko, naozaj všetky obdobia kultu – dôsledkom čoho nebude existovať kalendár. ... Čas existuje, pretože existuje kult. Všetky časové obdobia vychádzajú z liturgických základov a keď sa náboženské piliere rozpadnú, „čas vychádza zo svojich dráh“, ako hovorí Shakespeare. Čas a priestor sú odvodené od kultu. Čas a priestor sú reálnymi vďaka kultu, a nie naopak. Svet existuje v kulte, no nie kult vo svete. ... Eucharistia je zmyslom existencie, entelechia²⁷ sveta.“

Resumé

Z vyššie povedaného vyplýva, že dve pravdy v človeku, *hypostázu* a *úsiu* nezmieri nik, iba Vtelené Slovo-Ježiš Kristus. Ale ako by sa človek mohol dopracovať k jednote dvoch právd, ak nie spôsobom, že jemu samému boli darované, dané – zjavené? Florenskij tak definuje jedinu danosť, jediný fundament jeho filozofie. „*Golgota a Vzkriesenie musia byť dané... (...) Slovom, musí byť Eucharistia. Iba Eucharistia, dávajúc nám požívať Telo a Krv Kristovu, pod spôsobom chleba a vína, iba ona jediná môže priviesť k rovnováhe proti sebe stojacu hypostázu a úsiu ľudského rozpadnutého a rozpadajúceho sa bytia. (...) Toto je základná úloha kultu.*“²⁸ V Eucharistii t.j. periodicky sa opakujúcej vražde Boha, nachádza všetko svoj zmysel. Všetkých sedem Sviatostí sa živia Krvou Krista a všetky sviatosti sú rozvinutím Sviatosti Sviatostí – Golgoty. V podstate máme len túto jednu sviatosť, ktorá sa nám siedmimi spôsobmi stáva dostupnou. Eucharistia je však najbližším, najskontrovannejším vyjadrením Golgoty.²⁹ Všetky sviatosti človeka zachraňujú, pretože sú v podstate jedným, t.j. Krvou Ježiša Krista, ktorá sýti naše nenásytné túžby. Krv Bohočloveka je tak dokonalým zmierením najväčších protirečení horného a dolného. Golgota ako tajomstvo tajomstiev nie je iba pojem, ale realnosť, to čo je, čo možno vidieť, okúsiť, jesť a piť ako povedal apoštol Ján vo svojom liste: „*Čo bolo od počiatku, čo sme počuli, čo sme na vlastné oči videli, na čo sme hľadeli a čoho sa naše ruky dotýkali, to zvestujeme: Slovo života (1Jn 1, 1)*“.³⁰ Napokon Eucharistia, ako najontologickejší bod zeme, je základom kritérií akejkoľvek náuky a teda aj filozofie.³¹

²⁷ „Entelechia je činná podstata veci; životný tvorivý princíp, životný činiteľ. Prvý filozof, ktorý systematicky tematizoval entelechiu, bol Aristoteles: entelechia je v látke sa uskutočňujúca forma, účelná, dovršujúca sa činnosť alebo sila, ktorá ako princíp podmieňuje a určuje každý vyvoj, najmä vývoj živočíchov. Podľa Aristotela je **entelechia** imanentný, vnútorný formujúci princíp, ktorý je vlastný každej látke, každému živočíchovi, a ktorý spôsobuje prejavovanie sa ich podstatného jadra. Entelechia je skutočnosť, že niečo sa stáva účinným, pôsobiacim vzhľadom k prostej možnosti; entelechia je ďalej stav úplnosti, završenosti, resp. (imanentný) cieľ (telos), ku ktorému niečo smeruje. Pojem entelechie pochádza z Aristotelovho učenia o dynamis a energei a má podobný význam ako „energeia“. Novoveká filozofia vytvára pojem entelechie vychádzajúc z organického chápania prírody: svoj pojem zameriava najmä proti čisto mechanickým, kauzálnym koncepciám prírody, ktoré vychádzajú z anorganickej látky.“ Uvedené in: FILIT, OTVORENÁ FILOZOFICKÁ ENCYKLOPÉDIA <http://ii.fmph.uniba.sk/~filit>, heslá: entelecheia, entelecheia (Aristoteles), entelecheia (filozofia novoveká).

²⁸ FLORENSKIJ, P. A.: *Tainstva i obrjady*, s. 147.

²⁹ Porov. Tamtiež., s. 148.

³⁰ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Tainstva i obrjady*, s. 149.

³¹ Porov. Tamtiež., s. 150.

Dostali sme sa tak k dôležitým záverom, ktoré nie je možné opomenúť. Každý človek sa totiž chtiac-nechtiac konfrontuje s týmto zmyslom existencie – Eucharistiou. Autor je presvedčený, že všetky európske filozofické, náboženské i náučné hnutia, medzi nimi aj humanizmus sa v svojej podstate, i keď v rôznych modifikáciách, nezakladajú na ničom inom, než na odmietnutí Eucharistie t.j. pravého kultu Boho-človeka Ježiša Krista. V skutočnosti „každá kultúra sa začína svojim „áno“, alebo „nie“ kultu a v kulte, a nasledovne sa orientuje prijímajúc ho, alebo ho odmietajúc.“³²

Florenskij si je vedomý toho, že kult zjavujúci samého Boha, dáva nášmu chaotickému bytiu formu čistej ľudskosti, rovnováhu dvoch právd v človeku t.j. hypostázy a úsie. Plače s nami a za nás, hovorí také slová, ktoré by sme chceli povedať my sami, ale nedokážeme ich povedať tak ako kult, vovádza jeho samého v nás a tak nás stále viac pripodobňuje ideálnej podstate (úsii) ľudskosti stvorenej podľa Kristovej podoby (hypostázy). Tým pádom z nás prenáša všetko trápenie na Čistú Ľudskosť, na Syna Človeka a nás naopak, našu individuálnosť rozbíja, povznáša, oslobodzuje, uzdravuje. Kult je v ponímaní autora osloboditeľom človeka.³³

Kult, ako sme to už povedali ohľadom spovede – Sviatosti zmierenia, z nás sníma aj bolesti spojené s nevypovedaným slovom a tak nás vnútorne očisťuje. Totiž slová majú tendenciu vyjsť von, zjaviť sa a tak pôsobiť. Slovo je plné energie, ktorá zapaluje druhú dušu. V prípade, že nie je vyslovené, svojou silou zatažuje, zožiera a raní dušu človeka, ktorý ho nevyslovil. Tak každé slovo, ktoré nemôže vojsť do druhej duše, alebo nemajúc priestor byť vysloveným dokonca, vrezáva sa späť do duše. Kult vtedy berie na seba a vťahuje do seba slovo, ktoré nás ničí a pretvorí ho tak, že sa vnútorne uzdravujeme. Či je to hnev, smútok, alebo nuda, všetko na seba berie kult. V kulte človek úplne utíši búrku vlnobití bytia – úsie, úplne sa nasýti, uspokojac aj tú najnepatrnejšiu túžbu jeho mohutnosti poznávať – hypostázy, „pretože kult nám stále dá viac, ako si prosíme, a ďaleko viac, než by sme mohli chcieť, nekonečne veľa, vždy, vždy nám postačí táto pokladnica ľudskosti.“³⁴ Aj toto svedčí o tom, že kult bol človeku daný nebeskou hierarchiou a preto už tu a teraz je nehom na zemi.³⁵

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELES, *Metafyzika*, in: *Od Aristotela po Plotina*, Antológia z diel filozofov, Iris, 2006.
 FARRUGIA, E. G.: *Encykopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2008.
 FILIT, *OTVORENÁ FILOZOFICKÁ ENCYKLOPÉDIA*, FILIT, *OTVORENÁ FILOZOFICKÁ ENCYKLOPÉDIA*, <http://ii.fmph.uniba.sk/~flit>
 FLORENSKIJ, P. A.: *Tainstva i obrjady*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004.
 FLORENSKIJ, P. A.: *Svideteli*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004.
 FLORENSKIJ, P. A.: *Dedukcia semi tainstv (Priloženije)*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004.
 FLORENSKIJ, P. A.: *Sem tainstv*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004.
 FLORENSKIJ, P. A.: *Kult i filosofija*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004.

³² FLORENSKIJ, P. A.: *Kult i filosofija*, s. 117.

³³ Porov. FLORENSKIJ, P. A.: *Tainstva i obrjady*, s. 130.

³⁴ FLORENSKIJ, P. A.: *Tainstva i obrjady*, s. 131.

³⁵ Porov. Tamtiež., s. 132.

Виклики модернізму, соціальна доктрина Церкви та її перцепція греко-католицьким духовенством у Чехословаччині (1918 – 1938 рр.)

ВІКТОР КІЧЕРА

Ужгородський національний університет, Ужгород

Abstract: *In the interwar period in Czechoslovakia there were difficult relations of the Catholic Church and the state in the sphere of the solution of social issues. The state modernism of Prague forced to react Catholic hierarches to avoidance the secularized changes, full elimination of Church from educational process and in general modernism in the territory of Czechoslovakia. The clergy tried to solve significant problems of a family, poverty, a race of arms, alcoholism through a prism of social science of Church which in the territory of Mukachevo and Presov dioceses was interpreted by Vasyl Hopko. Along with modern ideologies (liberalism, socialism, communism, nationalism, etc.), which rather used social rhetoric in political goals – the Church, in turn, through pastoral letters solved pressing social problems making active parish clergy and believers, demanding from them concrete results on the done work. Along with modernist ideologies (liberalism, socialism, communism, nationalism, etc.), which is rather used social rhetoric for political purposes – the Church, instead, through pastoral letters solve pressing social problems activating the parish clergy and parishioners requiring them to concrete results from their work. Among the main measures for fight against poverty there were „an easter action“, prejudices of alcoholism and well-mannered activity of monastic orders.*

Keywords: *Greek and Catholic church. Modernism. Secularism. Pastoral letters. The social doctrine of the Church.*

Останнім часом все більше історики намагаються використовувати антропологічні та соціологічні концепції у вивченні минулого. Адже, для прикладу, на теренах пост- соціалістичного/комуністичного суспільства в інтелектуальному середовищі науковців Центрально-Східної Європи відбувається частковий відхід від матеріалістичного сприйняття світу, де не було місця людині. Натомість з'являються праці, де в основі вивчення людина, як суб'єкт історії, а не звичайний «гвинтик» чогось глобального¹.

¹ Принаймні в українській історіографії останнім часом появляються дослідження з чітким антропологічним та соціологічним напруженням. Дет. див.: ЗАЯРНИЮК, А.: Соціальні аспекти статі в дискурсі греко-католицького духовенства Галичини другої половини XIX століття. In: <http://old.lnu.edu.ua/Subdivisions/um/um4-5/Statti/2-ZAYARNIUK%20Andriy.htm> (27.03.16); МАСЛІЙЧУК, В.: Девіантна поведінка жінки на Слобожанщині у 80-х-90-х рр. XVIII ст. (за матеріалами повітових судів Харківського намісництва). In: *СОЦІУМ. Альманах соціальної історії*, 2005, випуск 1, с. 197 – 215.; ШТЕРР, Д.: *Релігійно-соціальні відносини між кліром і мирянами в Мукачівській греко-католицькій єпархії (1771 – 1949 рр.)*, на правах рукопису,

Фактично початком соціальної історії вважається французька «школа Анналів», котра досягає свого апогею з одним із найкращих її представників медієвістом Марком Блоком². Загалом історія як наука за цією концепцією пов'язана практичними вигодами, а вони виникають лише тоді, коли предметом вивчення історика є людина – найвище творіння, а не війни, землі, території тощо. Фактично слід притримуватися концептуального імперативу, що вивчати необхідно людину в цілому.

Одним з джерел вивчення заявленої проблеми є пастирські листи владик³. Джерела пов'язані з людиною, бо без людини не виникають, але в той же час факти про людину найбільш складні⁴. А відтак здійснюючи джерелознавчу критику необхідно враховувати акценти, які виходили з католицького віровчення у цих джерелах. При цьому, перш ніж перейти до основ соціальної науки Католицької Церкви варто здійснити огляд співвідносин особи і держави загалом, а також на теренах Чехословаччини у 1918 – 1939 рр. зокрема.

Модернізм і Католицька церква

Поряд із соціальними спрямуваннями Католицької Церкви велике значення мали відносини між керівництвом новоутвореної у 1918 р. Чехословацької республіки (ЧСР) та архієреями Греко-католицької церкви, котра сприймалася в чехословацькій суспільній думці досить упереджено. На території ЧСР функціонували дві греко-католицькі єпархії: Мукачівська з центром в Ужгороді і Пряшівська з владичим престолом і апостольською адміністрацією в Пряшеві. Населення Словаччини станом на 1928 р. складало майже 3 млн., а Підкарпатської Русі – трохи більше 600 тис. осіб⁵. Більшість греко-католиків Чехословацької держави проживало у Східній Словаччині (Пряшівська єпархія) та Підкарпатській Русі (Мукачівська єпархія).

Про позицію Церкви перед першою світовою війною щодо модернізму загалом висловила Ліліана Гентош, наголосивши, що ще Пій Х обрав активну антимодерністську позицію. Існували модерністські напрямки відповідно до панівних ідеологій того часу: демократичний модернізм виступав за демократичне управління Церквою, а, наприклад, соціальний модернізм, виступав за душпастирство серед непривілейованих верств населення – селян і робітників тощо. Не вдаючись до деталізації модерністських підходів, варто

автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук за спеціальністю 07.00.01 – історія України, ДВНЗ «Ужгородський національний університет». Ужгород, 2015, 22 с.

- 2 БЛОК, М.: *Апология истории или ремесло историка*. Москва : Издательство «Наука», 1973., с. 7 – 8.
- 3 Див.: КІЧЕРА В.: Від о. Петра Гойдича до єпископа Павла: духовна формація як наслідок соціальної тематики пастирських листів владика Пряшівської єпархії Павла Гойдича (ЧСВВ) *In: Teologos. Teologická revue*, 2016, č. 1, с. 72 – 90.
- 4 БЛОК, М.: *Апология истории или ремесло историка*. Москва : Издательство «Наука», 1973., с. 40.
- 5 Чехословацкая Республика. *In: Русский народный календарь общества имени Александра Духновича на високосный годъ 1928*. Ужгород : Книгопечатня Юлія Фелдешія, 1927, с. 41.

наголосити, що у Франції найвідоміший модерніст о. Альфред Луазі та його послідовники наполягали на поглибленому вивченні Старого і Нового Заповіту та їх оновленому трактуванні. Італійський модернізм започаткований о. Ромоло Муррі мав соціальне-політичне забарвлення, а на самого Муррі великий вплив здійснила енцикліка папи Лева XIII «*Regrum Novarum*». Філософський модернізм був направлений на альтернативний пошук нової концепції на протигагу неотомізму. Були також спроби пристосувати досягнення природничих наук до теології⁶. Загалом Католицька Церква болісно переживала поширення модерністських ідей – більшість модерністів (серед них, переважно, священники та ієромонахи) були екскомуніковані, а їх роботи внесено до індексу заборонених праць. Так, ще 2 липня 1907 р. видано декрет Святої Римської інквізиції *Lamentabili*, де засуджувалося 65 модерністських тез. 1 вересня 1910 р. Папа опублікував документ за яким усі майбутні свячення доповнювалися присягою про засудження модернізму. Крайнім заходом Папи Пія Х у ті часи була екскомунікація, відлучення, зокрема й отця Луазі⁷.

Сучасний дослідник Станіслав Голубец у своїй розвідці наполягає на тому, що чеське сприйняття модернізації Підкарпатської Русі наражалося на спротив комуністів, Греко-католицької церкви та українську еміграцію до Чехословаччини. Майже вся чеська преса сприймала греко-католицьке духовенство як проугорське, в першу чергу через єпископа Антонія Паппа, але з іншої сторони більшість духовенства були вихідцями з місцевих русинів, будучи лояльними до власного народу, але таку думку подавала лише чеська католицька преса. На думку Станіслава Голубца таке несприйняття чеською суспільною думкою того часу східних католиків пов'язана із рекатолизацією 17 ст. коли був найбільший занепад чеських земель, тобто ставлення визначалося як апіорі упереджене, а тому чеська суспільна думка вітала зростання і навіть конвертацію східних католиків у православ'я як повернення до історичних коренів⁸.

Детальніше на стосунках Понтифіків і керівництва Чехословацької держави зупиняється Ліліана Гентош. У ЧСР визвольний рух характеризувався значною антиклерикальністю, яка мала виразний антиватиканський характер. Ця традиція йшла з XIX ст. від чеських будителів, які брали свої ідеї від Яна Гуса – вони наполягали на ворожості папства до чехів. Габсбурги довгий час використовували Католицьку Церкву для германізації чехів і мадяризації словаків⁹. У 1918 р. в Празі зруйновано пам'ятник Матері Божій і натомість покладено Яну Гусу, здійснювалася секуляризація, вводилися обов'язкові

⁶ ГЕНТОШ Л.: *Ватикан і виклики модерності. Східноєвропейська політика папи Бенедикта XV та українсько-польський конфлікт у Галичині*. Львів : ВНТЛ-КЛАСИКА, 2006., 456 с., с. 32 – 44.

⁷ Там само, с. 65.

⁸ HOLUBEC, S.: "We bring order, discipline, Western European democracy, and culture to this land of former oriental chaos and disorder." In: Włodzimierz Borodziej, Stanislav Holubec, Joachim von Puttkamer (ed.). *Mastery and Lost illusions. Space and Time in the Modernization of Eastern and Central Europe*. Oldenburg, Wissenschaftsverlag, Munchen : Publication of the Imre Kertész Kolleg Jena, Vol. 5, 2014, p. 246.

⁹ Там само, с. 169.

державні шлюби, згорталася релігійна освіта в школах, руйнували пам'ятники, знущалися зі священників. Чеські і словацькі священники об'єдналися в Спілку католицького духовенства («Jednota katolíckého duchovenstva») для впровадження національних мов у богослужіння, створення патріархату, вибір єпископа священниками, скасування celibátu. Частково ці вимоги було виконано і на кафедри в Нітрі, Спиші і Банській Бистриці призначені словаки. Згодом о. Андрей Глінка очолює Словацьку народну партію, яка стала впливовою силою. Але дипломатичні відносини між Римом і Чехословацькою державою розірвано весною 1925 р., через рішення уряду святкувати страту Яна Гуса. Відновлення стосунків між Церквою і державою відбулося після підписання *modus vivendi* 1928 р. між Апостольським престолом і Чехословацьким урядом (кардинал П. Гаспарі та Е. Бенеш)¹⁰. Дослідниця підсумовує, що не вдалося створити національну церкву урядом через швидку реакцію Ватикану із призначенням національної ієрархії в католицьких єпархіях, котрі мали великий вплив¹¹. Таким чином, у 20-х рр. ХХ ст. відносини між Католицькою Церквою і Чехословацькою державою були в піковій фазі конфлікту, наслідком чого стала тотальна секуляризація і відхід від християнської моральності на рівні влади у вигляді модернізації.

Зважаючи на такий стан справ необхідно означити ключові аспекти, необхідні для подальшого дослідження стосунків держави та Церкви загалом. На думку Ентоні Гідденса, потрібно досліджувати не лише історичний контекст минулого, котрий у випадку Греко-Католицької Церкви міжвоєнної Чехословаччини перебуває на високому вивчення¹². Досліднику необхідно також ставити перед собою більш складні питання – чому виникали виклики у модерному суспільстві міжвоєнного часу, які були інструменти Церкви у вирішенні соціальних проблем (як вони працювали) і, врешті, до чого призводила така діяльність, які були її результати¹³. Тобто, основним завданням дослідника має бути «чому», для прикладу відбувалася секуляризація, адже його вирішення дасть змогу відповісти Церкві на виклики модерності¹⁴.

¹⁰ Див.: Modus vivendi mezi Svatým stolcem, a Československou republikou. In: Marek Šmíd – Michal Pehr – Jaroslav Šebek – Pavel Helan [eds.]. *Československo a Svatý stolec III. Diplomatická korespondence a další dokumenty 1918 – 1928. Výberová edice*. Praha : Masarykův ústav a Archiv ČR, 2015, s. 564 – 566.

¹¹ ГЕНТОШ Л.: *Ватикан і виклики модерності. Східноєвропейська політика папи Бенедикта XV та українсько-польський конфлікт у Галичині*. Львів, ВНТЛ-КЛАСИКА, 2006., 456 с., с. 169 – 174.

¹² Див.: CORANIČ J.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, 415 s.: il. (některé barev.), mapy, portréty, faksim.; 24 cm. ISBN:978-80-555-1032-3. DANCÁK, P.: Sociálny rozmer pôsobenia blahoslaveného biskupa P. P. Gojdiča. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov, 2007, s. 201 – 210.; ŠTURÁK, P.: Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM a jeho činnosť v období rokov 1927 – 1960. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov, 2007, s. 10 – 32.

¹³ ГИДДЕНС Э.: *Социология*. Москва : Едиториал УРСС, 2005, 632 с., с. 551.

¹⁴ Частково відповіді на поставлені загальноноторетичні питання уже існують. Дет. див.: ГЕНТОШ Л.: *Ватикан і виклики модерності. Східноєвропейська політика папи Бенедикта XV та українсько-польський конфлікт у Галичині*. Львів : ВНТЛ-КЛАСИКА, 2006, 456

Варто зупинитися також на теоретичних висновках соціологіолога Мартіна Липсета, котрий намагається з'ясувати зв'язок соціальної сфери і політики держави з висоти історії. Вчений стверджує, що навіть після проблем війни, нацизму, фашизму у післявоєнному світі бідніша частина суспільства значно радикальніша. Здійснивши соціологічні дослідження, Мартін Липсет приходять до висновків, що бідніші верстви суспільства більш схильні до радикальних політичних поглядів, причому, парадоксально – неважливо чи це будуть політичні вподобання крайніх правих чи лівих спрямувань¹⁵. Таким чином, на теоретичному рівні доведено пряму залежність радикалізму частини суспільства від соціальних умов існування, освіти тощо. Хоча, безумовно, варто обережно використовувати сучасні соціологічні дослідження, враховуючи конкретно-історичний контекст. Проте саме робота із «соціальним дном», або принаймні створення значного заможного класу дозволяє мінімізувати поширення радикальних ідеологій в суспільстві. Як би там не було початок проблеми розпочинається саме із соціальної сфери – рівного доступу до освіти, яку у всі часи намагалася надавати християнська Церква, практичного вирішення проблем бідності, неповних сімей, безробіття тощо.

Отже, саме міжвоєнні модерні часи призвели до спроб правителів держав використовувати релігійні практики і навіть Церкву, чи частину її ієрархії, для певних земних політичних цілей, розділяючи її, натомість необхідні зусилля для допомоги ближньому відходили на другий план. Фактично існування націоналістичних, комуністичних, ліберальних переконань, не лише в державі, але й у внутрішньоцерковному середовищі Церкви, ієрархії, призводило до протилежних наслідків у відношенні до основного закону Церкви – любові до ближнього, до людей і людства в цілому, а отже і віддаляло реалізацію соціальних ідей на практиці.

Історичний контекст соціальної доктрини Церкви

Католицька Церква значно раніше від руху «Анналів» актуалізує соціальні аспекти та їх практичну реалізацію, на відміну від історичного теоретизування. Спільним у двох концептах був погляд на людину як основу вивчення. Вивчати соціальні аспекти Церкви міжвоєнної доби неможливо без історичного контексту і зокрема папських послань на дану тематику. Безумовно, першим

с.; КИЧЕРА, В.: Розвиток чи занепад еклезіального етосу ЧСВВ на Підкарпатській Русі? In: *Науковий вісник Ужгородського університету : Серія історія*, 2011, Вип. 26, с. 26 – 38.; КИЧЕРА, В.: Конструирование василианами украинской национальной идентичности на Подкарпатской Руси (1919 – 1939 гг.). In: *Государство-Религия-Церковь в России и за рубежом*, 2014, №4 [32], с. 184 – 207.

¹⁵ «Социальная ситуация низших страт, особенно в более бедных странах с низкими уровнями образования, предрасполагает их представителей к тому, чтобы видеть политическую жизнь в чисто черных или белых тонах, т.е. в терминах добра и зла. Следовательно, при прочих равных условиях бедняки должны с большей вероятностью, чем другие страты, отдавать предпочтение экстремистским движениям, которые предлагают простые и быстрые решения любых общественных и социальных проблем, обладая при этом жестким мировоззрением». Див.: ЛИПСЕТ, М.: Политический человек. Социальные основания политики. Москва : Мысль, 2016, 612 с., с. 116 – 118.

документом, котрий утвердив соціальний кодекс Церкви у ХХ ст. це енцикліка папи Лева XIII *Rerum novarum* опублікована ще 15 травня 1891 р. Це була перша реакція папства на виклики індустріалізації, раціоналізму і секуляризації загалом; на спроби усунути Церкву з усіх сфер суспільного життя, і як наслідок поширення бідності, безробіття, зростання пролетаріату, з якими Церква самостійно не могла зарадити, як і тогочасні держави¹⁶. Проте чи не найбільше енцикліка соціальну проблематику з'являється у міжвоєнний період і належать Пію XI. Саме в першій енцикліці *Quadragesimo anno*, видану до 40-річчя *Rerum novarum* Лева XIII, критикується капіталізм, котрий призводить до масового збідніння, а також критика сильної держави, котра мала би навести лад в економіці, протиставляється саме демократичний підхід і допомога бідним¹⁷. Критика італійського фашизму як «деформованого капіталізму» міститься в енцикліці *Non Abbiamo Bisogno* до італійців від 29 червня 1931 р.¹⁸.

Штефен Мордель пояснює соціальну науку Церкви як учення, котре базується на соціальних основах Божого об'явлення і тут таки наголошує на необхідності співпраці Церкви і світської влади, для побудови суспільства на основі Божого порядку, тобто розуміє як евангельські принципи¹⁹. У італійського професора Раймондо Сп'яцці знаходимо ширше тлумачення: «*Sociálna náuka Cirkvi nie je tretov cestov medzi liberálnym kapitalizmom a marxistickým kolektivizmom a nie je ani možnov alternatívou pre ine riešenia, ktoré bi boli v menej radikálnom protiklade; predstavuje samostatnú kategôriu. Nie je ani ideológiou, ale je to presné vyjadrenie pozornej úvahy o zložitych skutočnostiach ľudskej existencie v spoločnosti a v medzinárodnej spojitosti vo svetle viery a cirkivnej tradície*»²⁰. Отже, сучасне розуміння соціальної доктрини Церкви це фактичний контроль Церквою за дотриманням суспільної справедливості світської держави і участь у її забезпеченні. Якщо говорити про мікрорівень, то конкретне суспільство складається з окремих вірників, а тому діяльність Церкви не можливе без любові і філантропії кожного вірника так як втрачається сенс існування людини заради ближнього і Церкви як такої²¹.

Наприклад, питання рівності на думку Раймондо Сп'яцці є засадничими в соціальній доктрині Церкви, завданням стоїть: «...*prekonať každú diskrimináciu sociálneho a kultúrneho rázu, zasadiť sa o vytvorenie spravodlivejšej spoločnosti, aby viac rešpektovala práva človeka...*»²², тобто подолати усі форми дискримінації.

¹⁶ *Dokumenty sociálnej náuky Cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007, 597 s., s. 9 – 10.

¹⁷ *Ibid*, s. 49 – 110.

¹⁸ *Ibid*, s. 113 – 139. У 1937 році папа Піій XI створить трилогію енциклік, доповнивши попередні застереженнями проти нацизму та комунізму як таких, що порушують справедливе існування суспільства.

¹⁹ MORDEL, S.: *Sociálna náuka Cirkvi. Propedeutika*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, 232 s., s. 10.

²⁰ SPIACCI, R.: *Sociálny kódex Cirkvi*. Trnava : Dobrá kniha, 2000, 234 s., s. 11.

²¹ Більш детально про мікрорівень соціальної діяльності Церкви та термінологію дет. Див.: GERKA, M.: *Sociálna služba v Cirkvi. Sol' zeme*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2007, 107 s., s. 8 – 11.

²² SPIACCI, R.: *Sociálny kódex Cirkvi*. Trnava : Dobrá kniha, 2000, 234 s., s. 35.

А тому превентивні соціальні заходи Церкви завжди мінімізують негативні наслідки екстремізму, котрі дуже часто беруться із бідності, безробіття, доступу до освіти, котрі Християнська Церква намагалася вирішувати в міжвоєнному минулому.

Атому дуже важливим питанням для Церкви у ХХ ст., зважаючи на суцільну модернізацію, постало питання індивіда і держави. Тут варто послуговуватися визначеннями, котрі подає один з найвідоміших католицьких філософів ХХ ст. Шарль Журне. Зокрема він оперує такими термінами як божественна політика в розумінні управління градом Божим²³. Окремо вчений виділяє поняття християнська політика за якою намагаються управляти суспільством на Землі на основі християнської істини. До сакральної політики вчений філософ відносить першу, вкрай невдалу, спробу наслідувати християнську політику, ціллю якої було намагання створити світський град, державу, що конституційно складався б із християн, але яка б переслідувала зовсім не євангелічні приписи, при цьому безпринципово використовуючи їх, не кажучи вже про соціальну справедливість.

Саме сакральну політику Шарль Журне відносить до її поступового зникнення, разом із негативними заслугами, що бралися для прикриття з Євангелія і порівнює з убогістю, такої політики, котра не має нічого спільного з Церквою, а вигадана людьми. Позаяк робота Шарля Журне створена у період війни – 1943 р., то можна припустити, що філософ акцентував увагу на примітивних культурах особи чи то пак модерних міжвоєнних ідеологіях, що призвели до масштабних катастроф, використовуючи релігійні практики для досягнення примітивних цілей. Саме сакральна політика автором полярно протиставляється Божественній політиці. У міжвоєнний період, слідуючи заявленій концепції відсутньою була саме християнська політика, натомість боротьба йшла між Божественною владою в особі Папи і сакралізації мирських модерних переваг, аж до уособлення у вигляді культу особи, що суперечило соціальній доктрині Церкви. Тобто, Журне приходиться до висновку, що у міжвоєнний період відбувався не просто відхід від християнського світогляду на європейському континенті, але й намагання використовувати Церкву, євангелічні цінності для реалізації власної антигуманної політики, маніпулюючи суспільством через популізм.

Згодом у 50-х рр. досить цікавий погляд розвиває неотоміст Жак Марітен на тему Церкви, людини і держави. Найперше вчений ставить перед собою питання, що таке Церква і що вона означає для невіруючого? Філософ доводить, що навіть невіруючі громадяни сприймають Церкву як групу людей, що мають певні духовні цінності. Тому, навіть якщо особа не вірить у духовні цінності, вона повинна принаймні поважати їх. Цю «повинність» усіма поважати церковні імперативи Жак Марітен виводить із природнього права на свободу об'єднань, а також «... *праву свободно верить в истину, признанную чьм-либо сознанием, – то есть самому основному и неотчуждаемому из всех*

²³ ЖУРНЕ, Ш.: *Христианские требования в политике*. Киев : Дух и Литера, 1998, 465 с., с. 256.

человеческих прав»²⁴. Фактично з висоти історії він подає розуміння наслідків того, що саме відсутність такої поваги до вічних релігійних цінностей з боку модерного світу, призвело до більшості катастроф ХХ ст. іє протилежними до соціальної науки Церкви. Дослідник доводить, що духовні імперативи відносяться до позачасових благ, котрі формують мораль усього людства, в той же час будь-які політичні блага є дочасними для християнського суспільства²⁵. Недарма модерні ідеології намагалися пристосувати столітні християнські цінності до недовговічних політичних конструктів ХХ ст.

Отже, Католицька Церква послідовно відстоювала позицію найбідніших верств суспільства в історичному минулому, актуалізуючи на соціальному пастирстві з кінця ХІХ – і особливо в першій половині ХХ ст., критикуючи популізм модерних політичних ідеологій, котрі часто йшли врозріз із практикою.

Перцепція та реалізація греко-католицькими архієреями та духовенством соціальних ідей Церкви

Великі старання у соціальній сфері здійснював владика Мукачівської єпархії Петро Гебей. У пастирському листі владика за 1927 р. тема повністю присвячена соціальній проблемі алкоголізму і вживання спиртних напоїв на теренах Підкарпатської Русі. Вже сам факт існування такого пастирського листа засвідчує глибокі соціальні проблеми в бідному регіоні. Найперше в листі владика Петро наголошує на існуванні різних товариств тверезості перед світовою війною, що було дуже добре, так як великий ворог – «п'янство» вбиває тіло й душу. Схильність до спиртного призводить до того що майно селян переходить до лихварів. Успіхи такої діяльності помітні – люди в свята і неділю перестали ходити в корчми, але проблема п'янства залишалася на Верховині. Тому необхідно наставляти людей на шлях тверезості²⁶. Безумовно, що пастирський лист стосувався в першу чергу духовенства, котре мало проводити відповідну душпастирську роботу. У Пряшівській єпархії активно до протиалкогольного руху залучився канонік Емануїл Бігарій²⁷. Особливо актуальне питання було через бідність, за умов якої споживання алкогольних напоїв не зменшувалося, переходячи в катастрофічні розміри.

У листопаді 1931 р. опубліковано апостольське послання (енцикліка) Папи про економічну кризу, безробіття і з питання озброєння. Енцикліка

²⁴ МАРИТЕН, Ж.: *Человек и государство*. Москва : Идея-Пресс, 2000, 196 с., с. 138 – 139. Одна з ранніх праць Жака Маритена написана 1922 р. має назву «Антимодернізм», де філософ аналізує виклики модерного світу перед Церквою. Дет. див.: MARITAIN J. *Antimoderne*. Paris : Editions de la revue des Jeunes, 1922, 268 с.

²⁵ Там само, с. 163.

²⁶ Возлюбленнымъ въ Христѣ соработникамъ моимъ, священникамъ и учителямъ єпархїи Миръ и Благословеніе отъ Господа! Сохранимъ народъ нашъ отъ страшнаго небезпеченства алкоголизма! In: *Душпастьрь. Офіціальний органъ Греко-Каволич. єпархїи Мукачевской и Пряшевской, рочник IV (1927)*, септембрій, число 7, с. 363 – 369.

²⁷ ПЕКАР ЧСВВ, А.: *Нариси історії церкви Закарпаття, т. 2*. Рим – Львів : Місіонер, 1997 (Внутрішня історія), с. 300.

Римського архієрея стосувалася Христа Царя як «Бога милосердя» та торкалася переважно кліру, патріархів, єпископів і загалом ординаріатів. Тут порушується питання безробіття, дитячого голоду, а змагання між народами, призводить до гонки озброєнь. Тому треба дбати про найменших в Церкві. Єпископи слід за Папою закликають «*пробудитися на милосердіє*». Владики в посланні дають наступні розпорядження: 1) зачитати енцикліку священниками; 2) кожен священник в парафії має створити комісію і збирати гроші, одяг й інше, від багатих для бідних, а у випадку більшої катастрофи інформувати єпархію; 3) вільні гроші пересилати до єпархіальної каси, а про натуральні жертви окремо інформувати; 4) в єпархіях створюється «Центральна Комісія»; 5) священники щомісяця мають інформувати єпархію про виконану роботу в цьому напрямку, тобто звітувати²⁸. Фактично відбувається перехід до практичного соціального пастирства двома єпархіями саме після даної папської енцикліки.

Інтерпретацію соціальної науки Католицької Церкви на теренах Мукачівської та Пряшівської єпархій здійснював О. Василь Гопко²⁹, походив з Пряшівської єпархії, проводячи значну частину свого раннього священничого життя на приході в Празі. Тут же існує звернення настоятеля приходу о. Василя Гопка до вірників Пряшівської та Мукачівської єпархії для здійснення пожертв для внутрішнього впорядкування й оздоблення храму в Празі, так як треба і в столиці дбати за хворих, студентську молодь і греко-католиків загалом.³⁰

Проте чи не найбільшу увагу заслуговують серія нарисів о. Василя Гопка про соціальну роль Церкви, що публікувалися на сторінках єпархіального видання «*Душпастир*»³¹. Уже на початку першого нарису о. Василь наголошує на необхідності вести мову про соціальну справедливість. Причому вказується на вирішення проблем окремих груп в суспільстві – робітників, селян, ремісників, торговців, жінок та інших. Також автор наголошує, що соціальні проблеми виникають через нерівномірний розподіл благ, безробіття, що призводить до бідності і навіть голоду. Кожен нарис тематично стосувався певної соціальної проблеми з глибоким поясненням позиції Церкви. В нарисі від 28 січня 1932 р. о. Василь роз'яснює енцикліку *Quadragesima anno*, засуджуючи різкий розвиток техніки, бо люди залишаються без роботи; також тут же пояснюється перевиробництво, причиною якого був надмірний індивідуалізм, лібералізм, жага збагачення небагатьох, гордість, наслідком яких є сучасна економічна

²⁸ Апостольское Послание Папы Пия XI. Посвященно мировому хозяйственному кризису, безработице и вопросу вооружения. In: *Душпастир. Урядовый и духовный органъ епархіи Мукачевской и Пряшевской*. рочник VIII (1931), новемберъ, число 11, с. 251 – 256.

²⁹ Дет. див.: BORZA, Peter: *Blahoslavený Vasil Hoptko prešovský pomocný biskup (1904 – 1976): vydané pri príležitosti 100. výročia narodenia blahoslaveného biskupa a mučenika Vasiľa Hoptka*. Prešov : Petra, 2003, s. 7 – 8.; DANCÁK, F.: *Da vsi jedino budut. Aby všetci jedno boli*. Prešov : Náboženské vydavatelstvo PETRA, 2002, s. 7 – 17.

³⁰ За гр. кат. Церковъ въ Прагѣ In: *Душпастир. Урядовый и духовный органъ епархіи Мукачевской и Пряшевской*, рочник VIII (1931), янв. – февр., число 1 – 2, с. 13 – 15.

³¹ ГОПКО, В.: Социальные вопросы Христианская Харита. In: *Душпастир. Урядовый и духовный органъ епархіи Мукачевской и Пряшевской*, рочник IX (1932), январь-февраль, число 1-2, с. 15 – 20.

криза 1929-33 рр. Цікаво, що у першому ж нарисі вказується, що причиною виникнення соціалізму – є вади капіталізму³².

Олександр Стойка короткий період правив єпархією як вікарій капітулярний (1931-32 рр.), після смерті єпископа Петра Гебея, а з 3 травня 1932 р. до 31 травня 1943 р. єпископ Мукачівський. Влітку 1932 р. у першому ж посланні як владики єпископ Олександр обирає собі головний вектор пастирського служіння: «Гасломъ Єпископскаго моего служенія будетъ: «*Духъ Господень на мнѣ, его же ради помаза мя БЛАГОВѢСТИТИ НИЩИМЪ ПОСЛА МЯ*»»³³. У даному посланні владики Олександр розділяє усіх «нищих» на морально бідних і матеріально, вказуючи, що великий голод у світі саме через моральний занепад. Говорить єпископ і про велику соціальну біду на Підкарпатській Русі – Верховина³⁴ голодує. Це була катастрофа у Центрі Європи, в умовах, коли панувало світове перевиробництво – люди голодували. У своїх настановах владики просить усіх звернути увагу на виховання молоді, адже саме мораль суспільства складається із окремих індивідів, а тому це все взаємопов'язано, і молодь необхідно відповідно виховувати. Вже у 1932 р. в урядовому органі друкується прохання від Мукачівської єпархії відправляти священники звіти про зроблену роботу в соціальній сфері, бо нема результатів³⁵. Заклик-розпорядження Ординаріату від початку 1932 р. конкретними справами допомагати бідним, бо голодний «желудок»³⁶ молитися не буде, а відтак починається комунізм і більшовизм, коли люди не мають співчуття до інших. Фактично священник повинен допомагати кожному вірнику в його становищі: боргах, податках і бути посередником у вирішенні усіх негараздів³⁷.

Ще одним заходом Мукачівської єпархії була так звана «Пасхальна акція». Із квітня 1932 р. від Ординаріату Мукачівської єпархії авторства о. Олександра Ільницького поширюється теза – кожний русин має мати пасху, тобто започатковується «Пасхальна акція»³⁸. Тут же йде пояснення шляхів проведення заходу: 1) заможніші мають напекти паску і від Бога намірення попросити; 2) заможні інтелігенти мають заслати грошовий чек; 3) можна

³² Детальніше про вирішення соціальних проблем греко-католицьким духовенством див.: КІЧЕРА В.: Олександр Стойка – «єпископ бідних»: соціальне пастирство владики очима міжвоєнної греко-католицької періодики. Іп: *Наукові записки Ужгородського університету. Серія: історично-релігійні студії*, 2016, вип. 5, с. 236 – 258.

³³ Высокопреподобному клиру и благочестивым вѣрникам богоспасаемой и богохранимой паствы Мукачевской Миръ, здравіе и благословеніе отъ Господа съ архіерейскимъ нашимъ благословеніемъ. Іп: *Душпастьрь. Урядовый и духовный органъ єпархіи Мукачевской и Пряшевской*, рочник ІХ (1932), авг. – септ., число 8 – 9, с. 199.

³⁴ Гірські райони на Підкарпатській Русі.

³⁵ Помощь нуждающимся. Іп: *Душпастьрь. Урядовый и духовный органъ єпархіи Мукачевской и Пряшевской*, рочник ІХ (1932), январь – февраль, число 1 – 2, с. 22.

³⁶ Шлунок (Авт.).

³⁷ Помощь нуждающимся. Іп: *Душпастьрь*, рочник ІХ (1932), январь – февраль, число 1 – 2, с. 23.

³⁸ Про «Пасхальну акцію» також див.: ПЕКАР ЧСВВ, А.: *Нариси історії церкви Закарпаття*, т. 1. Рим – Львів : Місіонер, 1997 (Єрархічне оформлення), с. 142.; ПЕКАР ЧСВВ, А.: *Нариси історії церкви Закарпаття*, т. 2. Рим – Львів : Місіонер, 1997 (Внутрішня історія), с. 303.

давати дари мукою, солониною³⁹; 4) багатші приходи мають давати пожертви; 5) активну участь прийматиме також організація Червоний хрест⁴⁰. Таким чином, Церква намагалася вирішувати нагальні проблеми з бідністю на східних теренах Чехословаччини.

Соціальні проблеми сім'ї, дітей, виховання порушуються в листі усіх Католицьких владик Чехословаччини за 1933 р⁴¹. Порушуються питання цивільних шлюбів; вбивства плоду (аборт) і хворих, «*что назвали эвтаназією*»; усунення Церкви від шкільного виховання молоді. Церква з найдавніших часів навчала найбільш бідних читати і писати, йдеться в пастирському посланні владик. У більшовицькій Росії від Церкви забрали шкільництво, а в нашому випадку, підкреслюють владика, держава би мала «... *Церковъ подпоровати въ выучиванію и воспитанію...*»⁴². Єпископи закликають бути активними і в межах закону протестувати проти таких секуляризаційних законів для нормального морального і християнського виховання своїх дітей⁴³. Тим більше, що на теренах обидвох греко-католицьких єпархій успішно працювали сиротинці та школи, котрими опікувалися чернечі ордени сестер служебниць, братів та сестер василіан, якими з особливою ревністю опікувався владика Павло Гойдич⁴⁴.

Отже, у міжвоєнний період у Чехословаччині склалися непрості відносини Католицької Церкви та держави у сфері вирішення соціальних питань. Державний модернізм Праги змушував реагувати католицьких ієрархів на уникнення секуляризаційних змін, цілковитого усунення Церкви з виховного процесу та загалом модернізму на теренах Чехословаччини. Значні проблеми родини, бідності, гонки озброєнь, алкоголізму духовенство намагалася вирішувати через призму соціальної науки Церкви, котра на теренах Мукачівської та Пряшівської єпархій – інтерпретувалася о. Василем Гопком. Поряд із модерними ідеологіями (лібералізму, соціалізму, комунізму, націоналізму тощо), котрі радше використовували соціальну риторіку в політичних цілях – Церква, натомість, через пастирські листи вирішувала нагальні соціальні проблеми активізуючи парафіяльне духовенство і вірників, вимагаючи від них конкретні результати за виконану роботу. Серед основних заходів у боротьбі з бідністю були «пасхальна акція», упередження алкоголізму та вихована діяльність чернечих орденів.

³⁹ Салом.

⁴⁰ На Великдень каждый русинь маеть мати пасху! In: *Душпастьрь. Урядовый и духовный органъ епархіи Мукачевской и Пряшевской*, рочник IX (1932), апрілій, число 4, с. 101 – 103.

⁴¹ Каө. епископы Словакіи и Подкарпат. Руси поздравленіе и благословеніе отъ Господа посылають Впр. Духовенству и вѣмъ вѣрникамъ своимъ. Дороги Сыны и дочери в Христѣ! In: *Душпастьрь. Урядовый и духовный органъ епархіи Мукачевской и Пряшевской*, рочник X (1933), мартъ – апрѣль, число 3 – 4, с. 91 – 96.

⁴² Там само, с. 92 – 93.

⁴³ Там само, с. 94 – 96.

⁴⁴ КІЧЕРА В.: Соціальне пастирство владика Павла Петера Гойдича (ЧСВВ) в міжвоєнний період. In: *Dejiny – internetový časopis Inštitútu histórie FF PU v Prešove*, 2016, č. 2, s. 107 – 129. Електронний ресурс: <http://dejiny.unipo.sk/Blog/Posts/dejiny-22016.html> (06.03.2017).

BIBLIOGRAFIA

- Апостольское Послание Папы Пия XI. Посвященно мировому хозяйственному кризису, безработницѣ и вопросу вооружения. In: *Душпастьрь. Урядовый и духовный органъ епархіи Мукачевской и Пряшевской*. рочник VIII (1931), новембрь, число 11, с. 251 – 256.
- БЛОК, М.: Апология истории или ремесло историка. Москва: Издательство «Наука», 1973, 232 с.
- Возлюбленнымъ въ Христъ сороботникамъ моимъ, священникамъ и учителямъ епархіи Миръ и Благословеніе отъ Господа! Сохранимъ народъ нашъ отъ страшного небезпеченства алкоголизма! In: *Душпастьрь. Офіціальний органъ Греко-Каволич. епархіи Мукачевской и Пряшевской*, рочник IV (1927), септембрій, число 7, с. 363 – 369.
- Высокопреподобному клиру и благочестивымъ вѣрникамъ богоспасаемой и богохранимой паствы Мукачевской Миръ, здравіе и благословеніе отъ Господа съ архіерейскимъ нашимъ благословеніемъ. In: *Душпастьрь. Урядовый и духовный органъ епархіи Мукачевской и Пряшевской*, рочник IX (1932), авг. – септ., число 8 – 9, с. 199.
- ГЕНТОШ Л.: Ватикан і виклики модерності. Східноєвропейська політика папи Бенедикта XV та українсько-польський конфлікт у Галичині. Львів : ВНТЛ-КЛАСИКА, 2006, 456 с.
- ГИДДЕНС Э.: Социология. Москва : Едиториал УРСС, 2005, 632 с.
- ЖУРНЕ, Ш.: Христианские требования в политике. Киев : Дух и Литера, 1998, 465 с.
- За гр. кат. Церковъ въ Прагѣ In: *Душпастьрь. Урядовый и духовный органъ епархіи Мукачевской и Пряшевской*, рочник VIII (1931), янв. – февр., число 1 – 2, с. 13 – 15.
- ЗАЯРНЮК, А.: Соціальні аспекти статі в дискурсі греко-католицького духовенства Галичини другої половини XIX століття. In: <http://old.lnu.edu.ua/Subdivisions/um/um4-5/Statti/2-ZAY-ARNIUK%20Andriy.htm> (27.03.16)/
- Каѳ. епископы Словакіи и Подкарпат. Руси поздравленіе и благословеніе отъ Господа посылають Впр. Духовенству и вѣмъ вѣрникамъ своимъ. Дороги Сыны и дочери в Христъ! In: *Душпастьрь. Урядовый и духовный органъ епархіи Мукачевской и Пряшевской*, рочник X (1933), мартъ – апрѣль, число 3 – 4, с. 91 – 96.
- КІЧЕРА, В.: Конструирование василианами украинской национальной идентичности на Подкарпатской Руси (1919 – 1939 гг.). In: *Государство-Религия-Церковь в России и за рубежом*, 2014, №4 [32], с. 184 – 207.
- КІЧЕРА В.: Від о. Петра Гойдича до єпископа Павла: духовна формація як наслідок соціальної тематики пастирських листів владика Пряшівської єпархії Павла Гойдича (ЧСВВ) In: *Teologos. Teologická revue*, 2016, č. 1, с. 72 – 90.
- КІЧЕРА, В.: Розвиток чи занепад єклезіального етосу ЧСВВ на Підкарпатській Русі? In: *Науковий вісник Ужгородського університету : Серія історія*, 2011, Вип. 26, с. 26 – 38.
- КІЧЕРА, В.: Соціальне пастирство владика Павла Петера Гойдича (ЧСВВ) в міжвоєнний період. In: *Dejiny – internetový časopis Inštitútu histórie FF PU v Prešove*, 2016, č. 2, s. 107 – 129. [Електронний ресурс]: <http://dejiny.unipo.sk/Blog Posts/dejiny-22016.html> (06.03.2017).
- ЛИПСЕТ, М.: Политический человек. Социальные основания политики. Москва : Мысль, 2016, 612 с.
- МАРИТЕН, Ж.: Человек и государство. Москва : Идея-Пресс, 2000, 196 с.
- МАСЛІЙЧУК, В.: Девіантна поведінка жінки на Слобожанщині у 80-х–90-х рр. XVIII ст. (за матеріалами повітових судів Харківського намісництва). In: *СОЦІУМ. Альманах соціальної історії*, 2005, випуск 1, с. 197 – 215.
- На Великдень каждый русинъ маєть мати пасху! In: *Душпастьрь. Урядовый и духовный органъ епархіи Мукачевской и Пряшевской*, рочник IX (1932), апрілій, число 4, с. 101 – 103.
- ПЕКАР ЧСВВ, А.: *Нариси історії церкви Закарпаття, т. 1*. Рим – Львів : Місіонер, 1997 (Єрархічне оформлення), 241 с.
- ПЕКАР ЧСВВ, А.: *Нариси історії церкви Закарпаття, т. 2*. Рим – Львів : Місіонер, 1997 (Внутрішня історія), 492 с.
- Помощь нуждающимся. In: *Душпастьрь. Урядовый и духовный органъ епархіи Мукачевской и Пряшевской*, рочник IX (1932), январь – февраль, число 1 – 2, с. 22.
- Чехословацкая Республика. In: *Русскій народый календарь общества имени Александра Духновича на високосный годъ 1928*. Ужгород : Книгопечатня Юлія Фелдешія, 1927, с. 41.
- ШТЕРР, Д.: *Релігійно-соціальні відносини між кліром і мирянами в Мукачівській греко-католицькій єпархії (1771 – 1949 рр.)*, на правах рукопису, автореферат дисертації на здобуття наукового

- ступеня кандидата історичних наук за спеціальністю 07.00.01 – історія України, ДВНЗ «Ужгородський національний університет». Ужгород, 2015, 22 с.
- BORZA, P.: *Blahoslavený Vasil' Hopko prešovský pomocný biskup (1904 – 1976): vydané pri príležitosti 100. výročia narodenia blahoslaveného biskupa a mučenika Vasiľa Hopka*. Prešov : Petra, 2003, s. 7
- CORANIČ J.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, 415 s.: il. (některé barev.), mapy, portréty, faksim.; 24cm. ISBN 978-80-555-1032-3.
- DANČÁK, F.: *Da vsi jedino budut. Aby všeci jedno boli*. Prešov : Náboženské vydavateľstvo PETRA 2002, 118 s.
- DANČÁK, P. : Sociálny rozmer pôsobenia blahoslaveného biskupa P. P. Gojdiča. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov, 2007, s. 201 – 210.
- Dokumenty sociálnej náuky Cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007, 597 s.
- GERKA, M.: *Sociálna služba v Cirkvi. Sol' zeme*. Prešov : Prešovska univerzita v Prešove, Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 2007, 107 s.
- HOLUBEC, S.: “We bring order, discipline, Western European democracy, and culture to this land of former oriental chaos and disorder.”. In Włodzimierz Borodziej, Stanislav Holubec, Joachim von Puttkamer (ed.). *Mastery and Lost illusions. Space and Time in the Modernization of Eastern and Central Europe*. Oldenburg, Wissenschaftsverlag, Munchen : Publication of the Imre Kertész Kolleg Jena, Vol. 5, 2014, p. 246.
- MARITAIN, J.: *Antimoderne*. Paris : Editions de la revue des Jeunes, 1922, 268 c.
- Modus vivendi mezi Svatým stolcem, a Československou republikou. In: Marek Šmíd – Michal Pehr – Jaroslav Šebek – Pavel Helan [eds.]. *Československo a Svatý stolec III. Diplomatická korespondence a další dokumenty 1918 – 1928. Výberová edice*. Praha : Masarykův ústav a Archiv ČR, 2015, s. 564 – 566.
- MORDEL, S.: *Sociálna náuka Cirkvi. Propedeutika*. Prešov : Prešovska univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, 232 s.
- SPIACCI, R.: *Sociálny kódex Cirkvi*. Trnava : Dobrá kniha, 2000, 234 s.
- ŠTURÁK, P.: Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM a jeho činnosť v období rokov 1927 – 1960. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov, 2007, s. 10 – 32.

Vydanie Bačinského Biblie pre gréckokatolíkov v systéme kultúrnych a konfesiónálnych identifikačných procesov

PETER ŽEŇUCH

Slovenská akadémia vied, Bratislava

Slavistický ústav Jána Stanislava

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Filozofická fakulta

Abstract: *Five-volume edition of the Bible by Bačinský for Greek Catholics in the historical Eparchy of Mukachevo represents the culmination of an important stage of self-awareness process in the Church of Byzantine-Slavic rite under the Carpathians and in eastern Slovakia. Edition of the Bible by Bačinský at that very moment of historical-cultural development influenced also political, cultural and social discourse as well as confessional awareness of Slovak and Ruthenian believers of the Byzantine-Slavic Church tradition under the Carpathians. Combination of needs and demands of local Church on the behalf of own edition of the Bible had beside practical also declarative dimension whereby bishop Andrej Bačinský aimed to emphasize uniqueness and autonomy of the Byzantine-Slavic Church and its tradition in the Carpathian area.*

Keywords: *Church Slavic Bible. Bačinský. Byzantine-Slavic Church. Carpathian Region. Confessionalism. Ethnic Identification.*

Cyrilská písomná kultúra na Slovensku tvorí neoddeliteľnú súčasť kultúrneho a duchovného vývinu. Predstavuje osobitný konfesiónálny i duchovný okruh písomných prameňov, ktorý spája slovenskú kultúru s byzantsko-slovanským obradovým prostredím a tvorí jedinečný súbor písomností, ktoré majú svoje pevné korene aj na Slovensku.

Cyrilskú písomnú tradíciu predstavujú rozličné okruhy písomností, napríklad kázňová tvorba, edukačná spisba, zborníky obsahujúce rozličné výklady a ponaučenia, apokryfy, legendy, povesti i súbory príbehov o živote svätých a o pôvode sviatkov, ktoré vznikali na Slovensku v prostredí poznačenom byzantsko-slovanskou kultúro-religióznou tradíciou. Špecifickú skupinu takýchto cyrilských textov tvoria kánonické texty používané v liturgicko-obradovom prostredím. V mnohých takýchto textoch sa odráža aj miestna liturgická i jazyková prax a tradícia. Osobitnú skupinu prameňov zapísaných cyrilikou z nášho prostredia tvoria najmä rozličné rukopisné texty literárneho charakteru, výkladové a edukačné písomnosti, ku ktorým patria aj polemické spisy zamerané na obranu cirkvi, obradu, jazyka a jej tradície. Významný okruh písomností predstavuje didaktická a edukačná spisba, ďalej rozličné receptáre, spevníky paraliturgických piesní, katechizmy, gramatiky, opisy dejín miestnej

cirkvi, cestopisy i mnohé ďalšie literárne pamiatky inšpirované naratívami pochádzajúcimi z ľudovej slovesnosti.¹ Tieto žánrovo i tematicky pestré súbory písomných prameňov pritom netvoria iba imanentný okruh písomností, ale predstavujú významný a ucelený súbor písomných prameňov, ktoré svedčia o živote veriacich byzantského obradu na Slovensku.

Dôležitú súčasť duchovného dedičstva cyrilскеj písomnej tradície predstavuje Sväté písmo pretransformované zo staroslovienskeho jazyka do redakcií cirkevnej slovančiny, ktoré sa podnes používajú v jednotlivých národných slovanských pravoslávnych i gréckokatolíckych cirkvách. Aj redakcie a úpravy cirkevnoslovanských biblických textov u jednotlivých slovanských národov byzantsko-slovanského obradu sú dôležitým znakom rozvíjajúceho sa národného uvedomovania. Preto aj Bibliu v jazyku ľudu treba chápať ako transparentný, preukazný znak rozvoja národného a kultúrneho povedomia.

Vydanie päťväzkovej Biblie pre gréckokatolíkov Mukačevskej eparchie v rokoch 1805 – 1806 treba tiež skúmať v spektre takýchto kultúrnych a historických súvislostí a snáh, ktoré ovplyvňovali jazykový, etnický a politický vývin, no predovšetkým však vplývali na utváranie konfesijného povedomia veriacich miestnej gréckokatolíckej cirkvi pod Karpatmi.² Veď od najstarších čias Slováci a Rusíni na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi vystupovali vo všetkých dôležitých historických momentoch spoločne. Neuskutočnil sa ani jeden spoločenský, konfesijný či ekonomický pohyb, nevznikla ani jedna roľnícka vzbura, ani žiadne iné organizované či spontánne hnutie, aby sa na ňom spoločne nepodieľali Slováci a Rusíni. Osobitne treba podčiarknuť, že v spomínanom priestore obidve etniká zblížovala práve konfesionalita, teda príslušnosť k byzantsko-slovanskému obradu, cirkevná jurisdikcia, ekonomické a spoločenské zrovnoprávnenie duchovenstva východného rítu s obradovo latinským kňazstvom, vierovyznanie a orientácia na Rím a pápeža.³ O týchto skutočnostiach svedčí napríklad aj Bohuš Nosák-Nezabudov v „*Listoch z neznámej zeme k L...*“, keď uvádza, že „*istotne musja Slováci život Rusínou a Rusíni život Slovákou bližje poznať, lebo ich k tomu mnohje vážnje príčini tak rečeno núta.*“⁴

¹ Pozri bližšie ŽEŇUCHOVÁ, Katarína: Kánonické a nekánonické obrazy a ľudová religiozita v prozaickom folklóre slovensko-ukrajinských pohraničných oblastí. In: ŽEŇUCH, Peter (ed.): *XV. medzinárodný zjazd slavistov v Minsku. Príspevky slovenských slavistov*. Bratislava: Slovenský komitét slavistov – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2013, s. 155 – 170.

² O uvedenej problematike P. Žeňuch publikoval rozšírenú verziu tejto štúdie v zborníku DORULA, J. (ed.): *Historický význam a odkaz diela osobností slovenského národného obrodzenia*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2014 a tiež v zborníku ĐURICA, J. (ed.): *Biblia a jej interdisciplinárne reflexie IV. Biblia v dejinách Slovenska*. Trnava: Dobrá kniha, 2014.

³ Pozri k tomu ZUBKO, Peter: O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In *Slavica Slovaca*, 2016, roč. 51, č. 1, s. 3 – 9. Možno tu uviesť tiež vzbury roku 1614 v Krásnom Brode, povstanie východoslovenských stolíc roku 1631 pod vedením Petra Čásara, kurucké i rákociovské povstania koncom 17. a začiatkom 18. storočia či východoslovenské roľnícke povstanie roku 1831, v ktorých slovenskí i rusinskí sedliaci bojovali spoločne. Porovnaj k tomu HARAKSIM, L.: *Z dejín Ukrajincov na východnom Slovensku*. Martin: Osveta, 1957, s. 3 – 5 a tiež SEDLÁK, I.: *Východné Slovensko v letokruhoch národa*. Martina: Matica slovenská, 2012, s. 466.

⁴ Porovnaj NOSÁK-NEZABUDOV, B.: *Listi z neznámej zeme k L...* IV. In: *Orol tatránski*, 1845, roč. I., č. 14, s. 108.

Osobitnú rolu v tomto procese zohrala jezuitská Trnavská univerzita, na ktorej študovali významné osobnosti kultúrneho a konfesionálneho života miestnej slovenskej i rusínskej spoločnosti. Práve tento diskurz prispel k upevneniu pozitívnych vzťahov rusínskej inteligencie so slovenskou kultúrou. Toto zblížovanie sa však uskutočňovalo aj prostredníctvom latinských spisov, ktorých autormi boli významní predstavitelia slovenského kultúrneho a spoločenského života. Išlo najmä o osobnosti ako Matej Bel, slovenský polyhistor a vlastenec, ktorý v opisoch východoslovenských stolíc podáva aj obraz o rusínskom etniku, ďalej k nim patril napríklad František Adam Kollár, ktorý pôsobil pri cisárskom dvore vo Viedni ako kustód a učenc. Pripravil súpis argumentov podporujúcich starobylosť gréckej cirkvi slovanskej tradície v Uhorsku. Jeho práca *De ortu, progressu et incolatu nationis Ruthenicae in Hungaria* vznikla v roku 1769, hoci ostala v rukopise, slúžila potrebám cisárskej kancelárie. Poslúžila však veľmi dobre aj biskupovi M. M. Olšavskému i A. Bačinskému v argumentácii v prospech starobylosti slovanskej cirkevnej tradície v habsburskej monarchii.⁵ Treba tu spomenúť aj to, že gréckokatolíckym duchovným boli známe tiež práce Samuela Timona, slovenského jezuitu a polyhistora, najmä jeho dielo *Obraz starého Uhorska (Imago antiquae Hungariae)* z roku 1733. Práve prostredníctvom Timonovho diela sa v priestore cirkvi byzantského obradu pod Karpatmi interpretovali výklady o autochtónnosti Slovanov v stredodunajskom priestore a o ich dôležitosti pri formovaní Uhorského kráľovstva. Práve Timonove výklady o autochtónnosti Slovanov na strednom Dunaji a o počiatkoch kresťanstva pomáhali viacerým gréckokatolíckym vzdelancom (napríklad gréckokatolíckemu historikovi M. Bradačovi) pri dokazovaní cyrilo-metodského odkazu a pôvodnosti slovanskej kresťanskej tradície.⁶

V našom príspevku osvetlíme predovšetkým kontinuálnu sústredenosť A. Bačinského počas biskupskej služby (1773 – 1809) ako najvyššieho predstaviteľa miestnej cirkvi byzantsko-slovanského obradu pod Karpatmi na obhájenie jej identity práve v kontexte s vydaním Biblie v cirkevnej slovančine ako identifikačnom znaku veriacich byzantsko-slovanskej cirkvi v Uhorsku zjednotenej s Rímom.

Z okružných listov a korešpondencie A. Bačinského sa ukazuje, že tento významný biskup miestnej cirkvi si dobre uvedomoval skutočnosť, že jej inštitucionálne fungovanie sa nedá koordinovať prostredníctvom administratívno-právnych alebo dogmaticko-religiózných princípov, a preto pri spravovaní eparchie vychádzal z jej potrieb i nárokov, ktoré súviseli s religióznou identitou byzantsko-slovanského obradu. Veriacich i klérus sa preto snažil nasmerovať na cestu posilnenia religióznej i konfesionálnej identity. Opieral sa o skutočnosť, že gréckokatolícku cirkev tvoria veriaci, ktorí svoju príslušnosť k cirkevnému spoločenstvu vyjadrujú prostredníctvom takých znakov, ako je liturgický jazyk, bohoslužobné obrady a slávenie liturgie, spev a prejavy ľudovej zbožnosti.

A. Bačinský veľmi dobre vnímal zložitú sociálne a kultúrne postavenie gréckokatolíckej cirkvi, preto prostredníctvom systematickej edukácie a osvety v duchu slo-

⁵ Pozri POP, I.: *Podkarpatská Rus*. Praha: Nakladatelství Libri, 2013, s. 67 – 68.

⁶ Porovnaj k tomu ŽEŇUCH, P.: *K dejinám cyrilskej písomnej kultúry na Slovensku*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2015, s. 23 – 24, 89 – 90.

vanskej liturgickej tradície forsíroval identitu a hrdosť veriacich na prihlásenie sa k tradícii svojej cirkvi. Trval najmä na zachovávaní obradu, liturgického jazyka i písma, lebo v nich videl prostriedok na upevnenie povedomia kultúrnej i religióznej identity. Edukácia a šírenie osvety pomáha rozvíjať a upevňovať historickú pamäť spoločenstva a posilňuje povedomie príslušnosti jej nositeľov k domácomu a tradičnému kultúrno-konfesionálnemu prostrediu, spoločenstvu a predkom.

Andrej Bačinský, biskup a osvietenec, síce nebol autorom žiadneho uceleného diela, no jeho aktivity v prospech šírenia osvety a vzdelávania v intenciách tradície byzantsko-slovanského obradu boli zamerané na splnenie požiadavky, aby gréckokatolícke duchovenstvo ovládalo nielen materinský jazyk, ale aj jeho kultivovanú podobu, ktorú mnohí podnes stotožňujú s liturgickým cirkevno-slovanským jazykom, cyrilským písmom a náboženstvom. A. Bačinský si uvedomoval, že ak sa veriaci ľud vzdá týchto hodnôt, stratí aj svoju identitu. Určujúcim znakom či kvalifikátorom tejto identity sa v prostredí historickej Mukačevskej eparchie preto stalo kritérium, ktoré bolo od nepamäti späté s používaním cirkevno-slovanského bohoslužobného jazyka a byzantského obradu slovanskej tradície ako spoločného identifikačného znaku spoločenstva i jednotlivca byzantsko-slovanského obradu.⁷

V záujme identifikácie a postupného zveľaďovania duchovného a kultúrneho života veriacich i kléru v eparchii sa A. Bačinskému podarilo pritiahnuť do Užhorodu, kde bol zriadený aj bohoslovecký seminár, rovnako zmyšľajúcich a vzdelaných ľudí z radov kňazov a osôb mníšskeho života. Cieľavedome sa A. Bačinský sústredil na organizovanie práce zameranej na podporu kultúrneho a spoločenského rozvoja eparchie. Biskup Bačinský dokázal nadchnúť vtedajších vzdelancov byzantského obradu, ku ktorým patrili napríklad liturgista a protoigumen mukačevského kláštora Juraj Joannikij Bazilovič, rodák z Hlivišť neďaleko Sobraniec, jazykovedec a autor gramatiky Arsenij Kocak, gréckokatolícky vzdelanec a historik Michal Bradač, ktorý bol bratom mukačevského biskupa Jána, patrili k nim aj cirkevný cenzor päťväzkovej Biblie a neskorší prešovský biskup Gregor Tarkovič či autor katechizmu Ján Kutka. Uvedení vzdelanci i mnohí ďalší im podobní kňazi a kantori (napr. Ján Juhasevič, Mikuláš Teodorovič) boli v tom období skutočnými priekopníkmi vedeckej, historickej, liturgickej i edukačnej spisby i jej praktického využitia v prostredí Mukačev-

7 V rukopisej knihe kázni a výkladov k životom svätých od kňaza Ichnatija z polovice 17. storočia sa nachádza stať venovaná svätej liturgii. Autor v nej hovorí o tom, prečo sa liturgia podľa tradície byzantskej cirkvi celá spieva, prečo sa čítajú hodinky a prečo sa slúži v slovanskom jazyku; text je publikovaný v práci ŽENUCH, Peter: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Prameňe k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku. In: *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae IV.* (= *MBSLS IV.*) Roma – Bratislava – Košice: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Pontificio Istituto Orientale Roma – Slovenský komitét slavistov – Centrum spirituality Východ-Západ M. Lacka, 2013, s. 124 – 129. Vo svojej úvahe o slávení liturgie v slovanskom jazyku dôvodí práve Tridentským snemom, ktorý nedovolil sláviť obrady prostými (ľudovými) jazykmi, ale iba takým jazykom, ktorý sa v cirkvi stáročiami utvrdil a ustálil a takým je cirkevná slovančina: а люде протѣи инѣ нахчилисѣ говорити: на оусемъ свитѣ хриѣиаскѣ нарѣ и за стародавнаго вѣка литургію стѣю нехѣтовалисѣ служити впрѣ іазыкѣ латїнскимъ, грецкимъ, халдейскѣмъ або словескѣмъ: бо и тридѣсий совѣ: неѣволи нѣто впрѣ тѣ іазыкѣ служезъ вѣию служити веце кѣрый іазкѣ вѣрзъ стѣю оутвѣди и соборы чинили · а иши прѣтѣи іазыкы негодисѣ тоє дѣло дѣлати и неіалосѣ: и до кѣца свѣта цркъ стѣи неѣволиа и неѣволає.

skej eparchie. Z iného obradového prostredia patril k nim napríklad pavlín Václav Fortunát Durych (1735 – 1802), s ktorým Andrej Bačinský udržiaval písomný kontakt v súvislosti s jeho knižnou prácou *Bibliotheca Slavica...*, ktorú vydal Štefan Novakovič vo viedenskej tlačiarňi v roku 1795. Durychova *Bibliotheca Slavica* popri iných údajoch obsahuje opis vzácných tlačí z krakovskej tlačiarenskej produkcie Schwantopolta Fiolu, o ktorých informáciu podal práve Andrej Bačinský, keďže biskupskú knižnicu tvorili aj niektoré Fiolove tlače.⁸

Biskup Andrej Bačinský od svojich kňazov i od uchádzačov o teologické štúdium požadoval dobrú znalosť cirkevného (cirkevnoslovanského) jazyka. Poznanie cirkevného jazyka nevyžadoval z nejakých národných pohnútok, ale vychádzal z potrieb každodennej praxe v cirkvi. V tejto súvislosti treba porozumieť aj skutočnosti, prečo práve biskup A. Bačinský a spolu s ním aj ďalší „predstavitelia gréckokatolíckeho duchovenstva zdôrazňovali *ruskosť* nielen otcovského a materinského jazyka, ale aj gréckokatolíckej viery, ktorú označovali za *ruské náboženstvo* (русское набоженство), *ruskosť* gréckokatolíckeho duchovenstva (российский клир диоцезиѣ мукачевской), *ruskosť* Mukačevského biskupstva (угропурская диоцезія мукачевская) a pod., čo svedčí o tom, že stotožňovali pojmy *gréckokatolícky* a *ruský* (resp. *rossijskij*) a že ich používali ako rovnocenné ekvivalenty, čo umožňovalo označovať za Rusína aj takého gréckokatolíka, ktorý nebol rusínskej národnosti. Nestávalo sa to v prípade gréckokatolíkov Rumunov a Maďarov, ktorí žili v Mukačevskej diecéze a ktorých národnostná odlišnosť od Rusínov bola, na rozdiel od slovenských gréckokatolíkov, ktorí žili na východe Slovenska, na prvý pohľad evidentná.⁹

V prostredí gréckokatolíckej cirkvi pod Karpatmi ešte aj počas biskupského pôsobenia A. Bačinského vznikali a šíрили sa rozličné rukopisné preklady evanjeliových textov. Takéto preklady používali farári pri edukácii i ako východisko kázňovej tvorby. Išlo predovšetkým o preklady perikop príslušných nediel a sviatkov cirkevného roka do živého ľudového jazyka, ktoré naznačujú, že liturgický cirkevnoslovanský jazyk už v tom období nebol plne zrozumiteľný jednoduchému veriacemu človeku. Zároveň variantnosť prekladov evanjeliových perikop svedčí o neexistencii kompletného textu Biblie v ľudovom jazyku v prostredí Mukačevskej eparchie. Snaha o zveladenie jazykovej kultúry pri používaní cirkevnej slovančiny v liturgickej praxi i v písomnom prejave priviedla Andreja Bačinského k myšlienke vydať Bibliu pre veriacich i kňazov v celej svojej eparchii. Táto idea nevznikla náhodou, ako na to poukazuje už I. Udvari,¹⁰ ktorý síce zdôrazňuje ekonomicko-politické podmienky súvisiace s vydaním celej cyrilскеj Biblie pre potreby grécko-slovanskej cirkvi v Uhorsku. Práve ponuka na tlač celej Biblie, ktorú Andrej Bačinský dostal od viedenského

⁸ *Bibliotheca Slavica antiquissimae dialecti communis et ecclesiasticae universae Slavorum gentis*. Vindobonae : Sumtibus Stefane Novakovich, 1795, s. 124 a nasl.

⁹ Porovnaj HARAŠKIM, L.: „Zlatý vek“ biskupa A. Bačinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviča – dve epochy dejín Rusínov. In: DORULA, J. (ed.): *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, 2000, s. 17 – 18.

¹⁰ УДВАРИ, И.: Данные о закарпатско-украинской официально-деловой письменности XVIII века. (О гайдудорозких годах Григория Тарковича). In: *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungarica*, 1986, roč. 32, č. 1 – 4, s. 70 a nasl.

tlačiar Štefana Novakoviča v roku 1794, svedčí o tom, že o vydani Svätého písma pre gréckokatolíkov v habsburskej monarchii sa intenzívne uvažovalo.

Tlačiar Štefan Novaković prevzal viedenskú tlačiareň s právom tlačiť všetky cyrilské knihy v habsburskej monarchii po smrti Jozefa Kurzbecka (1736 – 1792). Tlačiareň sa však z Viedne po 25 rokoch (teda v roku 1796) presťahovala do Budína a stala sa univerzitnou tlačiarňou. Privilégium tlačiť všetky cyrilské cirkevné, školské, populárne i vedecké práce pre celé Uhorsko jej pritom ostalo.¹¹ Š. Novaković teda ponuku vydať Bibliu poslal Bačinskému ešte pred presťahovaním tlačiarne do Budína.

V obežníku z 23. apríla 1794 napísanom po latinsky A. Bačinský hovorí o motívoch, ktoré ho priviedli vydať Bibliu u Novakoviča. Uvádza sa v ňom, že počajevskí predajcovia bohoslužobných kníh pýtajú za Starý a Nový zákon 50 – 70 rýnskych florénov, pričom podľa kalkulácie, ktorú mal Bačinský od Novakoviča, miestne vydanie úplnej Biblie by stálo iba 15 rýnskych zlatých. V tejto súvislosti existuje domnienka, že text Biblie bol vytlačený v Moskve a že do Budína bol celý náklad privezený a v Novakovičovej typografii bola vyhotovená iba väzba, do ktorej bol vložený vytlačený súbor textov Biblie. Udvari však na základe údajov z cirkulárov A. Bačinského poukazuje na to, že vydanie Biblie sa v Moskve neuskutočnilo. Ako hlavný argument uvádza, že prevoz kníh spoza hraníc Uhorska a teda aj prípadného vytlačeného textu Biblie do budínskej univerzity by bol veľmi nákladný a nerentabilný počin aj pre samu tlačiareň, najmä ak ponuka Š. Novakoviča sľubovala nízku cenu za tlač celého Svätého písma v cyrilike.¹² Bačinský sa vo svojich cirkulároch odvoláva na skutočnosť, že počajevskí knihkupci si za dovoz vytlačených kníh účtujú veľa peňazí, preto by výroba väzby Biblie v budínskej tlačiarňi výrazne zvýšila náklady na jej celkové vydanie. Cirkevnoslovanská Biblia mala poslúžiť kňazom a veriacim byzantskej cirkvi slovanského obradu v Uhorsku, pravda, s výnimkou rumunských farností, nielen na šírenie viery, ale aj na zdokonaľovanie cirkevného jazyka, ktorý A. Bačinský pokladal za jazyk vhodný nielen na použitie v liturgickom procese, ale aj v administratívno-právnom styku a vo vedeckej i umeleckej spisbe. Cirkevný, liturgický jazyk biskup A. Bačinský pokladal za zjednocujúci znak všetkých gréckokatolíkov v Mukačevskej eparchii.

Andrej Bačinský ešte pred zadaním Biblie do tlače poslal dňa 20. decembra 1794 po latinsky napísaný obežník všetkým farnostiam eparchie, v ktorom informoval o zámere vydať Bibliu. Zároveň v ňom zisťoval aj záujem o predplatenie vydania, aby tak ľahšie mohol odhadnúť aj množstvo potrebných exemplárov Svätého písma. V liste uviedol cenu, spôsob a možnosti na zaplatenie preddavku za Bibliu. Dňa 20. januára 1795 Gregor Tarkovič ako cenzor budínskej tlačiarne a hajdúdorocký archidiakon na podnet vyššie spomínaného Bačinského cirkulára tiež píše farárom svojho archidiakonátu o Bačinského zámere vydať cyrilskú Bibliu pre potreby gréckokato-

¹¹ O tom napríklad ŠAFÁRIK, P. J.: *Dejiny slovanského jazyka a literatúry všetkých nárečí. Spisy Pavla Jozefa Šafárika*. 1. zväzok. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo pre Univerzitu Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 1992, s. 132.

¹² УДВАРИ, И.: Данные о закарпатско-украинской официально-деловой письменности..., с. д., s. 72.

líkov Mukačevskej eparchie. Tarkovičov list je akýmsi podporným hlasom za vydanie Biblie. Z okružného listu biskupa A. Bačinského zo dňa 20. decembra 1794 a tiež podľa cirkulára archidiakona Gregora Tarkoviča z 25. januára 1795 možno vyčítať, že Mukačevské biskupstvo pôvodne objednalo tlač 300 exemplárov Biblie. Neskôršie však A. Bačinský zvýšil náklad z 300 na 600 exemplárov. Dozvedáme sa to však až z ďalšieho okružného listu, ktorý A. Bačinský tiež venoval Biblii. Text cirkulára je podpísaný A. Bačinským dňa 1. januára 1806, teda išlo o obežník, ktorý A. Bačinský napísal po vytlačení celej Biblie. Poukazuje v ňom na skutočnosť, že Biblia je vydaná v „našom ruskom“ jazyku tak, ako je vydaný aj Kutkov katechizmus (1802). V liste pritom s plnou vážnosťou a prísnyim dôrazom nariaďuje používanie textov cirkevnoslovanskej Biblie vo farnostiach svojej eparchie. Zároveň vyslovuje želanie, aby vydanie päťväzkovej Biblie spolu s katechizmom bolo k dispozícii na každej fare, lebo obidve tieto diela sa už nachádzajú na biskupskom úrade v Užhorode a sú k dispozícii všetkým objednávateľom i záujemcom.¹³ Z citovaného okružného listu A. Bačinského z 1. januára 1806 sa však medzi riadkami dá identifikovať výčitka nasmerovaná práve farárom, že o vytlačený text cirkevnoslovanskej Biblie nemajú záujem. Preto rigorózne želanie biskupa A. Bačinského, aby si všetky farnosti zaobstarali Bibliu, bolo rozhodným riešením, ako zabezpečiť nielen potrebné dofinancovanie vydania, ale aj rozšírenie textu cyrilikou napísanej Biblie vo farnostiach i medzi veriacim ľuďom.

V čom treba vidieť príčiny malého záujmu o päťväzkovú Bačinského Bibliu, keď sa najmä vo viacerých písomnostiach administratívneho charakteru i v rozličných edukačných textoch a apológiách píše o tom, že veriaci byzantsko-slovanskej cirkvi v Uhorsku nemajú vlastný tlačený text Biblie? Ištván Udvari v tejto súvislosti poukazuje aj na to, že zakúpenie vydananej Biblie nebolo záväzné pre farnosti, kde už v tom čase prevládol rumunský a maďarský element. V súvislosti s disimiláciou gréckokatolíckej vzdelaneckej vrstvy i veriacich na konci 18. storočia pritom možno už v tom období poukázať na odliv domácej inteligencie a jej cieľavedomé pomaďarčovanie.¹⁴ Z tejto skutočnosti pre A. Bačinského vyplynuli aj mnohé neľahké situácie,

¹³ „Сего ради оустановляю, крѣпко повелѣваю, да една кожда церковь парохіална одинъ экземпляръ Бібліи въ пятихъ томѣхъ состоящій себя прибрѣтетъ. Но понеже шесть сотъ экземпляры на часть сея діецезіи въ Будинѣ типомъ напечатаны, и сѣмо до Оунгвару препосланы уже суть.“ ШЛЕПЕЦЬКИЙ, А.: Мукачівський єпископ Андрій Федорович Бачинский та його послання. In: *Науковий збірник Музею української культури в Свидник*. 3. Prešov 1967, s. 240.

¹⁴ L. Haraksim (HARAKSIM, L.: „Zlatý vek“ biskupa A. Bačinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviča – dve epochy dejín Rusinov, c. d., s. 13 – 14) o tom píše nasledovne: „Gréckokatolícke duchovenstvo sa však ani po tomto spoločenskom vzostupe nevyčlenilo z rusínskej spoločnosti, ako sa to stávalo s tými Rusínmi, ktorí získali armale a stali sa šľachticmi, alebo s tými, ktorí pri hľadaní obživy prenikli do miest a mesteciek východného Slovenska a Zakarpatska. Títo Rusíni sa spravidla disimilovali, t. j. vyčlenili sa z rusínskej spoločnosti a primkli sa k tým vrstvám nerusínskeho obyvateľstva, ku ktorým patrili podľa svojho spoločenského zaradenia a sociálneho postavenia. V praxi to znamenalo, že drobní zemania a armalisti rusínskeho pôvodu sa pridali k ostatnej šľachte (prevažne maďarskej) a rusínsky mestský živel rozmnožil rady mestskej chudoby. Jedni aj druhí sa vyčlenili z rusínskej spoločnosti, nepodielali sa na jej živote. Platí to aj o takzvaných rusínskych honoratiorech, t. j. osobách živiacich sa duševnou prácou, ktorých počet v období „zlatého veku“ A. Bačinského značne vzrástol. Títo honoratori pochádzali, okrem nepatrných výnimiek,

ktoré ho síce ako diplomata neprekvapili, ale neraz postavili pred veľmi akútne riešenie viacerých spleťtých otázok. Jednou z nich bola práve udržateľnosť cirkevno-slovanského liturgického jazyka ako identifikačného znaku cirkvi byzantsko-slovanského obradu v celom národnostne pestrom spektre Mukačevskej eparchie. Biskup Bačinský sa preto rezervovane postavil napríklad k snahám niektorých maďarských kňazov používať maďarčinu v liturgickom procese. Maďarčinu ako liturgický jazyk A. Bačinský nepreferoval, lebo rovnako nepreferoval ani ukrajinčinu, rusínčinu či slovenčinu a pod. Keď sa teda vyjadroval o zachovaní materinského jazyka pri liturgii, išlo mu v prvom rade o zachovanie liturgickej cirkevnej slovančiny, ktorú väčšina gréckokatolíckeho duchovenstva, kantori i veriaci pokladali za svätý a nedotknutelný jazyk. Vychádzajúc z tejto skutočnosti sa vlastne aj A. Bačinský ocitol v pozícii blízkej celému radu vlastencov a učencov predobrodenského obdobia v Uhorsku. A. Bačinský práve z tohto dôvodu neprijal preklad a výklad k liturgii Jána Zlatouštieho do maďarského jazyka od Juraja Kirčfalušiiho (György Kircsfalussy),¹⁵ ktorý pochopteľne ani nepovolil. Tento zložitý stav v oblasti jazykovej otázky gréckokatolíckej cirkvi úzko súvisí aj s neskoršou rigorózne presadzovanou ideou o jednotnom maďarskom národe v Uhorsku, ktorá vplývala aj na život a organizačnú štruktúru gréckokatolíckej cirkvi.¹⁶ Mukačevská eparchia sa od roku 1777 aj pod týmto tlakom začala postupne rozdrobovať. K jej drobeniu prispel etnický či národnostný prin-

z mnohodesných rodín gréckokatolíckych kňazov. Po získaní vzdelania sa nemohli uplatniť v rusínskom prostredí, lebo Rusíni nemali inštitúcie, v ktorých by sa boli uchytili. Hľadali teda existenciu inde, v nerusínskom prostredí, v ktorom strácali rusínsky charakter, rusínske vedomie, odnárodňovali sa.“

- ¹⁵ Pozri o tom УДВАРИ, И.: *Образчики з історії нудкарпатських Русинув. XVIII. столітє. Изгядовання з історії культури и языка. Ужгород : Удавательство В. Падыка, 2000, s. 78. Porovnaj tu tiež VÉGHSEŐ Tamás: Nikolaus Nilles és magyar görög katolikus liturgia ügye. In: VÉGHSEŐ Tamás (ed.): *Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100th anniversary of the death of Nikolaus Nilles SJ.* Nyíregyháza : Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 2010, s. 91 – 97. O tom tiež KOCSIS, M.: Két, ruszinok számarla nyomatásban megjelent mű (az ún. Bacsinszky-biblia és a Kutka-féle katekizmus) és a legújabb kutatások. In: VÉGHSEŐ Tamás (ed.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai.* Nyíregyháza, 2009. november 12 – 14. Nyíregyháza 2014. Collectanea Athanasiana, I. Studia; 6, s. 131 – 136.*
- ¹⁶ Pozri tu napríklad CORANIČ, J.: Sonda do národnostnej problematiky v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v 19. storočí a v prvej polovici 20. storočia. In: LICHNER, M. – MARINČÁK, Š. – ŽEŇUCH, P. (zost.): *Kultúrna identita gréckokatolíkov vo svetle cyrilo-metodského dedičstva II. Súbor štúdií.* Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, Gréckokatolícka bratislavská eparchia, 2013, s. 115 – 128. Tiež CORANIČ, J.: Východná cirkevná tradícia a maďarizačné hnutie v Prešovskom gréckokatolíckom biskupstve v rokoch 1867 – 1918. In: ŽEŇUCH, P. (ed.): *Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku.* Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Slovenský komitét slavistov, 2007, s. 173 – 192. V súvislosti s maďarizačnými tendenciami v gréckokatolíckej cirkvi uvádza, že maďarské vládne kruhy so súhlasom uhorského prímasa predkladali cisárskemu dvoru iba takých kandidátov na gréckokatolíckych biskupov, ktorí boli poplatní promaďarskej politike. Tak sa na biskupský stolec v Mukačeve a po zriadení Prešovskej eparchie aj v Prešove dostali takí kandidáti, ktorí úzko spolupracovali s maďarskými politickými kruhmi na odnárodňovaní vlastných (gréckokatolíckych) veriacich. Dokonca v posledných desaťročiach 19. storočia sa v Uhorsku pre označenie katolíkov východného obradu začalo používať

cíp,¹⁷ ktorý sa stal určujúcim princípom aj pre fungovanie štruktúr v rámci jej vnútornej organizácie.¹⁸ V tejto súvislosti možno upozorniť na zistenia Andreja Deška, ktorý bol odchovancom užhorodského bohosloveckého seminára a bol vysvätený za kňaza a istý čas pôsobil ako farár v dedine Veľké Lúčky (Великі Лучки) neďaleko Mukačeva v dnešnej Zakarpatskej oblasti Ukrajiny. Pre konflikty s biskupským úradom bol však roku 1841 pozbavený duchovného stavu. Vo vlastnom záujme však opäť začal študovať v Chuste a neskôr aj na peštianskej univerzite, kde sa v roku 1845/1846 zoznámil s Michalom Baludanským. V roku 1846, napísal etnografickú prácu *О Карпатской Русу*, ktorú publikoval v časopise *Киевлянинъ* na 1850 годъ (кн. 3, Москва 1850, s. 19 – 31). V roku 1855 vyšla Deškova štúdia o Karpatskej Rusi aj v literárnom časopise *Семейная библиотека*, ktorý vydával Jakov Holovackyj vo Lvove. Ako je známe, J. Holovackyj sa zaujímal o podkarpatsko-ruský jazykový a kultúrny areál a sám ako etnograf a historik jazyka a folklóru Slovanov navštívil tento región za účelom získania etnografického materiálu. V roku 1887 vyšla etnografická práca A. Deška o Karpatskej Rusi opäť, no už v časopise *Кіевская старина* (tomus 19, s. 537 – 548). Pod nadpisom práce *О Карпатской Русу* je vložená redakčná poznámka – *Краткій этюдъ Андрея П. Дешка* – s vysvetlivkou pod čiarou o pôvode publikovaného etnografického exkurzu, ktorý v Kyjevskej starine sa v roku 1887 už publikuje ako historický dokument. Andrej Deško vo svojom historickom a etnografickom exkurze poukazuje aj na skutočnosť, že v Prešovskej gréckokatolíckej eparchii žijú aj slovenskí veriaci byzantského obradu: „Епархій русскихъ двѣ, одна мункачевская, другая пряшевская; къ этой послѣдней принадлежать не одни русскіе, но и словаки.“¹⁹ Treba však pripomenúť, že A. Deško venuje pozornosť aj krátkemu opisu osobitostí rusínskeho jazyka. Rusínčinu zaraďuje do kontextu východoslovenskej

pomenovanie uhorskí gréckokatolíci, čo súviselo s vtedajším programom postupného utvárania jednotného uhorského (rozumie maďarského) národa. Porovnaj aj MBSLS IV, s. 72.

¹⁷ V roku 1777 pápež Pius IV. bulou *Charitas illa* v priestore Dolnej zeme vytvoril osobitné Križevacké biskupstvo. V tom istom roku 1777 sa z Mukačevského biskupstva oddelilo rumunské Veľkovearadínske biskupstvo so sídlom v Oradei. Pápež Pius VII. bulou *Relata semper* v roku 1818 zriadil ďalšie dve eparchie: Mukačevskú so sídlom v Užhorode a Prešovskú s katedrou v Prešove, pričom mesto Prešov povýšil na biskupské sídlo pre gréckokatolíkov žijúcich v Zemplínskej, Šarišskej a Spišskej stolici a tiež v časti Gemerskej, Abovskej a Turnianskej stolice. V roku 1912 vzniklo z časti Mukačevského biskupstva maďarské gréckokatolícke biskupstvo v Hajdúdorogu. Po druhej svetovej vojne až do vzniku Košického apoštolského exarchátu v roku 1997 obce ležiace na Slovensku v oblasti ľavobrežného toku Laborca v časti bývalej Užskej stolice patrili *de jure* do správy Mukačevského biskupstva so sídlom v Užhorode (teda na Ukrajine), hoci boli ordinované prešovským biskupom. V roku 2008 sa Gréckokatolícka cirkev na Slovensku stala cirkvou svojho práva (*ecclesia sui iuris*), čo prakticky predstavuje erigovanie gréckokatolíckej metropolie v Prešove s dvoma sufragánnymi biskupstvami v Košiciach a v Bratislave.

¹⁸ Porovnaj MRÁZ, M.: Kult sv. Cyrila a Metoda a snahy o reorganizáciu gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku v polovici 19. storočia. In: LICHNER SJ, M. – MARINČÁK, Š. – ŽEŇUCH, P. (zost.): *Kultúrna identita gréckokatolíkov vo svetle cyrilo-metodského dedičstva II*. Bratislava: Slavistická ústav Jána Stanislava SAV / Teologická fakulta Trnavskej univerzity / Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka / Gréckokatolícka bratislavská eparchia, 2013, s. 101 – 114. Tieto aspekty nacionálnej či etnickej diverzity sa napokon preniesli aj do života Prešovskej eparchie po roku 1818 a v istých reminiscenciách pretrvávajú podnes.

¹⁹ ДЕШКО, А. П.: О Карпатской Русу. (Краткій этюдъ Андрея П. Дешка). In *Кіевская старина*, том 19, 1887, s. 540.

jazykovej vetvy. Je to dôležité konštatovanie práve v súvislosti s existenciou Slovákov byzantsko-slovanského obradu v Prešovskej eparchii, keďže slovenské etnické a jazykové prostredie podnes dominuje v cirkvi byzantsko-slovanského obradu práve na východnom Slovensku. Jazykovo rusínske prostredie dominuje v podkarpatsko-ruskom regióne. Z jazykového hľadiska však rusínske nárečia tvoria neoddeliteľnú súčasť ukrajinského jazykového areálu, s ktorým utvárajú jeden jazykový celok. Andrej Deško v tomto kontexte uvádza: „Языкъ его ясно показываеъ, что онъ есть вѣтъвь народа южно-русскаго; въ его нарѣчїи есть впрочемъ нѣкоторыя особенности отъ нарѣчїя малороссїйскаго и галицкаго, такое напримѣръ твердое г, к, х. По давнему общенїю съ венгерцами и въ нарѣчїе карпаторусское вошло много венгерскихъ отдѣльныхъ словъ и даже звуковъ. Этимъ особенно отличается говоръ жителей долинъ, которые и по виду, и по одеждѣ гораздо болѣе обугрились: у нихъ слышится напримѣръ часто звукъ ѱ, столь употребительный въ венгерскомъ языкѣ, почти не извѣстный въ другихъ русскихъ и славянскихъ нарѣчїяхъ. Но и у горцевъ господствуетъ тотъ-же звук и вмѣсто о, какимъ отличается выговоръ украинцевъ и галичанъ. Сами между собою горцы называются *лишаками*, а жители *долинъ лемаками*, по поговоркѣ *лишь и лемь...*“²⁰ Z tohto Deškovo konštatovania vyplýva, že rusínske nárečia pod karpatským oblúkom zachovávajú starobylé vývinové jazykové zmeny, ktoré sú rovnako typické pre všetky východoslovanské jazyky. Rusínske nárečia vo východoslovenskom i podkarpatskoruskom prostredí z hľadiska jazykového vývinu nemožno spájať ani s niektorým zo slovenských nárečí, ktorý sa uplatňuje vo východoslovenskom jazykovom priestore.²¹

Zámer Andreja Bačinského vydať Bibliu ako preukazný znak identity spoločenstva veriacich byzantsko-slovanskej cirkvi v Uhorsku sa tak ako keby minul účinkom, hoci myšlienku vydať Bibliu pre potreby Mukačevskej eparchie na samom začiatku podporovali rozličné vrstvy kléru. V tejto súvislosti treba pripomenúť aj rozmanité snahy miestnych vzdelancov, najmä z radov historikov, predstaviť Mukačevskú eparchiu ako súčasť širokej škály slovanskej cirkvi, ktorej korene siahajú do čias pôsobenia Cyrila a Metoda.²²

²⁰ Поронвай Дешко, А. П.: О Карпатской Руси, с. д., s. 543 – 544.

²¹ O rozdieloch medzi slovenčinou a rusínsko-ukrajinským nárečovým areálom pozri aj DORULA, J.: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy na úrovni nárečí a spisovných jazykov. In DORULA, J. (ed.): *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, 2000, s. 152 – 158 a porovnaj tiež VEČERKA, R.: *Charakteristiky současných slovanských jazyků v historickém kontextu*. Praha: Euroslavica, 2009. Pozri tiež štúdiu ŽEŇUCH, Peter: Stereotypy etniczno-wyznaniowe w środowisku grekokatolików na Słowacji. In GIL, Dorota – KULCZYŃSKA, Marzana (eds.): *Słowiańska mozaika kultur wobec historii (nie)tolerancji waśni religijnych Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne*. Tom. 9. Kraków: Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014, s. 185 – 186 a ŽEŇUCH, P.: *Kultúrne stereotypy v byzantsko-slovanskom konfesijnom prostredí na Slovensku*. In *Slavica Slovaca*, 2014, roč. 49, č. 2, s. 130 a tiež ŽEŇUCH, Peter: Andrej Deško a Bohuš Nosák-Nezabudov o kultúrnych stereotypoch na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 40. rokoch 19. storočia. In *Slavica Slovaca*, 2016, roč. 51, č. 1, s. 10 – 32.

²² Tejto problematike sa venoval vo svojich dejinách cirkvi práve Michal Bradač, pozri MBSLS IV., s. 107 – 118.

V rukopisnom spise hermeneutického charakteru od neznámeho autora s názvom *Наставленіа ерменитическаа...* z roku 1799 sa v 33. paragrafe podáva krátky náčrt dejín prekladania Biblie do slovanského jazyka.²³ Autor vychádza z argumentácie, že hoci sa prvý preklad Biblie do slovanského jazyka pripisuje Hieronymovi, ide o nesprávny údaj. Sv. Hieronym neurobil preklad, ale iba revíziu latinského textu Biblie, preto preklad Biblie do slovanského jazyka nemožno pripísať Hieronymovi. Prvý slovanský preklad, ako sa ďalej píše v hermeneutickej apológii, pochádza až od slovanských apoštolov Cyrila a Metoda.²⁴ Tak o tom hovoria nielen rozliční učené mužovia,²⁵ ale tiež v ľudovom vedomí existuje presvedčenie o tom, že prvotný slovanský preklad Biblie máme práve od slovanských apoštolov (ї ѿ *ѿЩЕ СІЕ ЁЪ ВСЕГО НАРОДА СЛАВЕНСКАГО ПРѢДАНИЕ*) a navyše tento starobyľý preklad Slovania používali bez akejkoľvek zmeny až do 15. – 16. storočia.²⁶ Odvtedy až do 19. storočia sa jednotlivé slovanské národy, ako na to poukazuje autor apológie, pričínili o prekladanie Biblie do jednotlivých slovanských jazykov: *Полакї на Полскїй, Чехї на Ческїй, Хорватї на Хорваческїй и тако ѡ прочїихъ С: Пїне на свой їазыкъ преложывшихъ*. Autor spisu o uhorských veriacich byzantského obradu – jedni sú *Славено Росїане* a druhí *Славено Оугре* – tvrdí, že obidva slovanské národy, ktoré sa hlásia aj k byzantskej tradícii, doposiaľ používajú pôvodný Cyrilov preklad Biblie.²⁷ Dnes však už nevieme spoľahlivo určiť, z akých prameňov a ako presne vznikol Cyrilov preklad Biblie, lebo už nemáme k dispozícii predlohu, z ktorej Cyril biblické texty prekladal, no je isté, že preklady pochádzajú z predlôh Septuaginty.²⁸ Autor hermeneutickej apológie odvolávajúc sa na Václava Fortunáta Durycha a jeho výklad o prekladoch biblických textov do viacerých slovanských jazykov zahrnutom v práci *Bibliotheca Slavica* (z roku 1795) hovorí,²⁹ že sa bude radšej venovať iba výkladu o používaní takých textov Biblie, ktoré sú napísané iba v slovanskom (rozumej cirkevnoslovanskom) jazyku, ktorý sa používa v Mukačevskej eparchii i v prostredí veľkoruskej a maloruskej cirkvi.³⁰ V tomto výklade vidno záujem autora vysvetliť spoločný pôvod prekladov Biblie do cirkevnoslovanského jazyka v celom slovanskom kontexte. Uvádza chronologický opis vydání prekladu

²³ Pozri k tomu MBSLS IV., s. 120 – 122.

²⁴ *Сї переводѣ Славенскомъ ѿЩїше нѣнѣ оученѣхъ мужей сіе ёѡ мнѣніе їако переводѣ сей начало свое їмѣеть ѡ Кирилѣ и Меодїа їже славенскаго народа плы вѣхъ.*

²⁵ *Свѣдѣтельствующїе ѡ семъ Дїоноклетесъ Презвѣтеръ Хріанъскъ писатель сѣло сѣло древнїй, кротер Иссеманъ etc.*

²⁶ *И сей то переводѣ во оупотребленїи бысть оу всѣхъ славенскаго їазыка народахъ даже до вѣка 15^{го} илѣ 16^{го}.*

²⁷ *Едине Славено Росїане, и Славено Оугре, їакоже и Горватї їже ѿбрїадомя цркве восточнїа послѣдхютъ, прї древнемъ ѿномъ переводѣ Кириловомъ посозтаютъ. Сочїненъ ѿнѣ ёѡ со взоромъ В: 3: їзъ перевода 70: Новый же завѣтъ їзъ самаго їсточнїка.*

²⁸ *Коль пакї точный бысть переводѣ ѿнѣ Кириловъ нѣсть вїдомъ понеже сокровища того лїшїхосїа каковы ѡ сїдъхъ переписи и когда вѣчїй проїзїдоша.*

²⁹ *Сї семъ ничтоже їзвѣсно їмамы понеже їеїмамы писателя їже сіа предлагаеть Петра сч. Моїла їже вса предлагаеть їаже касаетсїа перевода славенскаго воспоминаеть во и рѣкопїснїа нѣкіа кнїгї каковыя и гдѣ ѿбрѣтаютсїа и ѡ единой їзъ Фортуната Дурїхъ начнаемсїа їако 4 евангелїи ѿбрѣтастсїа во Прагѣ рокъ 1575 списанїа.*

³⁰ *Мы здѣ ѡставляемъ прочїихъ дѣїлектовъ ѡ славенскаго їазыка проїзшедшїхъ, собственї ѿхъ переводї типомъ печатанїа предлагатї едине ѡ славенскомъ їаже оу насъ и оу мало и велѣко росїанъ ёѡ во оупотребленїи.*

Bible. Ako prvú tlačou vydanú Bibliu spomína ostrožskú Bibliu z rokov 1580 – 1581, ktorá bola vydaná vďaka podpore a záujmu ostrožského kniežata Konstantina Konstantinoviča. Táto Biblia vznikla z rukopisných predlôh, ktoré sa v cirkvi širili od čias prvého prekladu zo Septuaginty.³¹ V preklade ostrožskej Bible však podľa slov autora hermeneutického spisu vidno, že mnohí prekladatelia buď dobre neovládali cirkevný jazyk, alebo nepoznali jazyk gréckych predlôh. Preto sa do tlačeneho prekladu ostrožskej Bible dostali chyby a nepresnosti.³² Ostrožská Biblia sa však dostala k mnohým používateľom a podnes sa z nej číta, hoci chyby, ktoré sa v nej nachádzajú (ide najmä o nesprávne gramatické tvary, prepisy gréckych mien, chyby v ortografii a mnohé ďalšie nepresnosti), často spôsobujú nejasnosti. V hermeneutickom spise sa hovorí aj o dôkladnej revízii prekladu podľa korektných vydaní Bible³³ tak, aby sa neporušila cirkevná norma a tradícia. Autor spisu v tejto súvislosti uvádza, že vydanie ostrožskej Bible sa nachádza aj v niektorých farnostiach Mukačevskej eparchie a že Starý zákon z tohto vydania Písma je k dispozícii aj v knižnici seminára – и во нашей дѣцезіи оу нѣкоторѣхъ и здѣ во семинаріи ветхій завѣтъ.

V citovanej apológii z roku 1799 k dejinám prekladania a redakciám Bible v slovanskom prostredí sa uvádza rok 1663 ako rozhodujúci dátum, v ktorom sa podarilo opäť vydať ostrožskú Bibliu, no tentoraz v moskovskej tlačiarni. Poukazuje však na to, že ostrožská Biblia zas vyšla takmer bez zmeny, iba s obmedzeným množstvom opráv, ktoré pre nedostatok odborníkov klasických filológov (najmä grécistov) nebolo možné spracovať. Preto sa práce na oprave vydania pôvodnej ostrožskej Bible oneskorili. Autor apológie však ďalej píše, že v roku 1735 bola zodpovednosť za nové vydanie Bible prenesená do Petrohradu. V roku 1736 dekrét cárovny Elizabety Petrovny (1709 – 1762) požadoval zrýchliť prekladateľské a redakčné práce na príprave nového vydania Bible. Biblia označovaná ako *jelisavetská* vyšla v roku 1751 a jej druhé vydanie sa uskutočnilo už v roku 1756.³⁴ Autor apológie o prekladaní Bible v kontexte tradície byzantsko-slovanskej cirkvi prikladá ešte aj informácie o príprave ďalšieho opraveného vydania Svätého písma, ktoré sa spája s Kyjevsko-pečerskou lavrou v roku 1788. O vydaní tejto Bible však autor spisu nemá dostatok informácií.³⁵ V rukopisnej apológii z roku 1799 napokon uvádza cenný údaj o tom, že práve

³¹ Сѣна книга бѣ по прѣмѣрѣхъ рукописныхъ юже реченій князѣвъ, такоже самъ во предословіи пишеть на прилѣчное моленіе сподобисѣя приѣти ѿ гдѣниа и великаго князѣа Василевѣча и тако по свѣдѣтельствѣхъ его еще при великѣмъ Владимѣрѣ стѣомъ крестѣвшемъ землю рускую преведена высть по переводѣ 70.

³² Сѣнакоже такоже изъ перевода того вѣдѣти еѣ мужіе ѡнии едиини вѣхъ во славенскомъ граматическаго знанія ѣзциѣ неискзущи, а дрѣгій во елѣнскомъ такоже едиинъ ѿ нѣхъ самъ ѿ себѣ сказзеть: азъ рече, составѣлъ елѣко могохъ ѡмаленіемъ ей смысла иво ѡчѣйлища никѡлиже вѣдѣхъ по повелѣніи благочестиваго князѣа ѡрециѣа ѡниѡдѣ невозмогахъ.

³³ Стъ нѣнѣшнеймъ исправнеймъ вибѣлѣмъ соравнѣтъ обрѣтаетсѣя же печатаніе сіе Острѡское.

³⁴ Напечатана сѣ вторымъ печатаніемъ с: Пніе во градѣ Москви во лѣто ѿ хрѣта 1663 и то со готоваго перевода князѣа Константина Острѡскаго неизмно кромѣ ортографій и нѣкѣхъ именъ, и реченій нѣжднѣшнѣхъ ѣвственѣхъ погрѣшностей ... тако оубо исправленъ сѣны книгѣ, вторымъ по московскомъ писменіемъ напечаташа при елѣисавѣѣ, и многажды, и на многѣхъ мѣстахъ оу насъ знатнѣйшии сзгѣ, иже рокъ 1751 и 1759 [srpávně 1756, pozn. P.Ž.] въ московѣ.

³⁵ и тако вторыми по исправленіи писменіемъ въ Києво-Печерской Лаврѣ проиждѣиша рокъ 1779 при екатеринѣ, точнѣйше пакѣ исправлены въ Києвоѣ Лаврѣ рокъ 1788, невѣлмы аще кто здѣ оу насъ имѣеть ѣа.

redakcia či edícia Biblie z roku 1788 sa má realizovať v univerzitetnej tlačiarne v Budíne – надѣемца же имѣти на печатаніемъ вѣдинскіймъ, понеже по примѣрѣ сего послѣднаго печатанія кіевскаго произыйдуть аще произыйдуть въ вѣдинѣ.

Možno potvrdiť, že cirkevnoslovanská Biblia Andreja Bačinského vyšla v Budíne,³⁶ no zároveň treba doplniť, že edícia a celá príprava textu pre potreby tlače bola najmä výsledkom práce ľudí zhromaždených v Kyjevsko-pečerskej lavre. Bačinského Biblia vskutku nebola pripravovaná iba pre regionálne potreby Mukačevskej eparchie a nebola vydaná ani v cirkevnej slovančine miestnej redakcie, ktorú už opísal Arsenij Kocak vo svojej gramatike z rokov 1772 – 1778. Na vydanie Biblie A. Bačinský použil predlohy ruskej Biblie, o čom svedčí nielen ruská redakcia cirkevnoslovanského textu, ale aj menologion (mesiacoslov), ktorý obsahuje sviatky a mená v ruskej pravoslávnej cirkvi uctievaných svätcov počas cirkevného roka.

Možno tu uviesť aspoň niekoľko z nich: Пáмáть ѣже во свѣтѣхъ ѡца нáшегѣ Димíтрія, митропóлгá Ростовскагѣ (sviatok 21. 9.), преподобнагѣ ѡца нáшегѣ Сергіа игúмена Рáдонежскагѣ чюдотвóрца (sviatok 25. 9.), преподобнагѣ Григоріа Пѣлмшскагѣ Вóлогдскагѣ чюдотвóрца (sviatok 30. 9.), сѣгáгѣ Ѡквá Воробíтскагѣ (sviatok 23. 10.), преподобнагѣ Варлаáма Хúтынскагѣ Новгородскагѣ чюдотвóрца (sviatok 6. 11.), сѣгáгѣ блгѣвѣрнагѣ великагѣ кнѣзá Ѡлеѣáндра Нѣвскагѣ (sviatok 23. 11.), преподобнагѣ Пáвла Комѣлескагѣ (sviatok 10. 1.), ѡца нáшегѣ Ѡлеѣá митропóлгá всеá Русси чюдотвóрца (sviatok 12. 2.), ѡца нáшегѣ Ѡрсénіа Тверскагѣ (sviatok 2. 3.), преподобнагѣ ѡца нáшегѣ Звсímы Головѣцкагѣ чюдотвóрца (sviatok 17. 3.) a iné.³⁷

V Bačinského vydaní Biblie sa nachádza niekoľko opráv a vsuviek, ktoré pravdepodobne urobil Gregor Tarkovič ako cirkevný cenzor. Ide tu predovšetkým o vsuvky vypadnutých alebo nedôsledne vytlačených veršov a riadkov, ktoré vypadli z pripravovaného biblického textu. Opravy sú obsahového charakteru, upravujú alebo dopĺňajú text príslušnej časti verša alebo viacerých veršov či riadkov. Opravy sú vytlačené na marginálii vedľa značky, ktorá odkazuje na príslušnú rovnakú značku, doplňujúcu biblický text. Doplnky a opravy sa nenachádzajú v starozákonných knihách, teda v Pentateuchu, nie sú ani v dejepisných a poučných knihách, ani v knihách Makabejcov. Opravy sa uvádzajú iba v rámci štyroch evanjeliových textov od Marka, Matúša, Lukáša a Jána, v textoch Skutkov, v listoch svätých apoštolov a v Apokalypse.

Vydanie päťväzkovej Biblie zásluhou Andreja Bačinského v prostredí historickej Mukačevskej eparchie malo poslúžiť nielen na osvetu a vzdelávanie kňazov a veriacich, ale najmä na upevnenie a rozvoj používania cirkevného jazyka. Používanie biblických textov vytlačených v prostredí miestnej cirkvi malo význam najmä pre zintenzívnenie samoidentifikácie miestnej cirkvi, kultúrno-religiózneho i národného spoločenstva a tým malo poskytnúť istú záruku religióznej jednoty gréckej cirkvi slovanského obradu v severovýchodnom Uhorsku. Spojenie potrieb a nárokov miestnej cirkvi v záujme vlastného vydania Biblie malo okrem praktickej roviny aj

³⁶ УДВАРИ, И.: Данные о закарпатско-украинской официально-деловой письменности..., с. d. Pozri tu aj titulný a patitulný list vydania.

³⁷ K problematike formovania slovanského menologionu a o jednotlivých sviatkoch svätých v kalendáriu ruskej cirkvi pozri СЕРГИЙ (СПАССКИЙ), архиепископ: *Полный месяцеслов Востока*. Том I. – III. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» 1997.

deklaratívny charakter, ktorým biskup Andrej Bačinský mienil zdôrazniť jedinečnosť a autonómnosť byzantsko-slovanskej cirkvi a jej tradície v karpatskom i v celom stredodunajskom prostredí.

Vydanie Bačinského päťväzbovej Biblie pre gréckokatolíkov historickej Mukačevskej eparchie v rokoch 1805 – 1806 možno vnímať aj ako završenie významnej etapy samouvedomenia sa v cirkvi byzantsko-slovanského obradu pod Karpatmi a na východnom Slovensku. Vydanie Bačinského Biblie sa realizovalo práve v spektre kultúrno-spoločenských súvislostí, ktoré v istom okamihu dejinného vývinu ovplyvnili kultúrno-politický diskurz a konfesionálne povedomie slovenských a rusínskych veriacich byzantskej cirkvi slovanskej tradície pod Karpatmi.

BIBLIOGRAFIA

- Bibliotheca Slavica antiquissimae dialecti communis et ecclesiasticae universae Slavorum gentis.* Vindobonae : Sumtibus Stefane Novakovich, 1795, s. 124 a nasl.
- CORANIČ, J.: Sonda do národnostnej problematiky v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v 19. storočí a v prvej polovici 20. storočia. In: LICHNER, M. – MARINČÁK, Š. – ŽEŇUCH, P. (zost.): *Kultúrna identita gréckokatolíkov vo svetle cyrilo-metodského dedičstva II. Súbor štúdií.* Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, Gréckokatolícka bratislavská eparchia, 2013, s. 115 – 128.
- CORANIČ, J.: Východná cirkevná tradícia a maďarizačné hnutie v Prešovskom gréckokatolíckom biskupstve v rokoch 1867 – 1918. In: ŽEŇUCH, P. (ed.): *Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku.* Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Slovenský komitét slavistov, 2007, s. 173 – 192.
- ДЕШКО, А. П.: О Карпатской Руси. (Краткий этюдъ Андрея П. Дешка). In *Кіевская старина*, том 19, 1887, s. 537 – 548.
- DORULA, J.: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy na úrovni nárečí a spisovných jazykov. In Doruľa, J. (ed.): *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodovania po súčasnosť.* Bratislava: Slavistický kabinet SAV, 2000, s. 152 – 158.
- DORULA, J. (ed.): *Historický význam a odkaz diela osobností slovenského národného obrodovania.* Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2014.
- ĐURICA, J. (ed.): *Biblia a jej interdisciplinárne reflexie IV. Biblia v dejinách Slovenska.* Trnava : Dobrá kniha, 2014.
- HARAKSIM, L.: *Z dejín Ukrajincov na východnom Slovensku.* Martin : Osveta, 1957, s. 3 – 5.
- HARAKSIM, L.: „Zlatý vek“ biskupa A. Bačinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviča – dve epochy dejín Rusínov. In: DORULA, J. (ed.): *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodovania po súčasnosť.* Bratislava : Slavistický kabinet SAV, 2000, s. 17 – 18.
- KOCSIS, M.: Két, ruszinok számára nyomtatásban megjelent mű (az ún. Bacsinszky-biblia és a Kutka-féle katekizmus) és a legújabb kutatások. In: VÉGHSEŐ Tamás (ed.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai.* Nyíregyháza, 2009. november 12 – 14. Nyíregyháza 2014. *Collectanea Athanasiana*, I. Studia; 6, s. 131 – 136.
- MRÁZ, M.: Kult sv. Cyrila a Metoda a snahy o reorganizáciu gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku v polovici 19. storočia. In: LICHNER SJ, M. – MARINČÁK, Š. – ŽEŇUCH, P. (zost.): *Kultúrna identita gréckokatolíkov vo svetle cyrilo-metodského dedičstva II.* Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Teologická fakulta Trnavskej univerzity / Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka / Gréckokatolícka bratislavská eparchia, 2013, s. 101 – 114.
- NOSÁK-NEZABUDOV, B.: Listi z nežnámej zeme k L... IV. In: *Orol tatránski*, 1845, roč. I., č. 14, s. 108.
- POP, I.: *Podkarpatská Rus.* Praha: Nakladatelství Libri, 2013, s. 67 – 68.
- SEDLÁK, I.: *Východné Slovensko v letokruhoch národa.* Martin : Matica slovenská, 2012.
- СЕРГИЙ (СПАССКИЙ), архиепископ: *Полный месяцеслов Востока.* Том I. – III. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» 1997.

- ŠAFÁRIK, P. J.: *Dejiny slovanského jazyka a literatúry všetkých nárečí. Spisy Pavla Jozefa Šafárika*. 1. zväzok. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo pre Univerzitu Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 1992.
- ШЛЕПЕЦЬКИЙ, А.: Мукачівський єпископ Андрій Федорович Бачинський та його послання. In: *Науковий збірник Музею української культури в Свидник*. 3. Prešov 1967.
- УДВАРИ, И.: Данные о закарпатско-украинской официально-деловой письменности XVIII века. (О гайдудорогских годах Григория Тарковича). In: *Studia Slavica Akademiae Scientiarum Hungarica*, 1986, roč. 32, č. 1 – 4.
- УДВАРИ, И.: *Образчики з історії пудкарпатських Русинув. XVIII. столітє. Изглядвання з історії культури и языка*. Ужгород : Удавательство В. Падяка, 2000.
- VEČERKA, R.: Charakteristiky současných slovanských jazyků v historickém kontextu. Praha : Euroslavica, 2009.
- VÉGHSEŐ, Tamás: Nikolaus Nilles és magyar görög katolikus liturgia ügye. In: VÉGHSEŐ, Tamás (ed.): *Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100th anniversary of the death of Nikolaus Nilles SJ*. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 2010, s. 91 – 97.
- ZUBKO, P.: O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In *Slavica Slovaca*, 2016, roč. 51, č. 1, s. 3 – 9.
- ŽEŇUCH, P.: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии/Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku. In: *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae IV*. Roma – Bratislava – Košice : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Pontificio Istituto Orientale Roma – Slovenský komitét slavistov – Centrum spirituality Východ-Západ M. Lacka, 2013, s. 124 – 129.
- ŽEŇUCH, P.: Stereotypy etniczno-wyznaniowe w środowisku grekokatolików na Słowacji. In GIL, Dorota – KULCZYŃSKA, Marzana (eds.): *Słowiańska mozaika kultur wobec historii (nie)tolerancji waśni religijnych Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne*. Tom. 9. Kraków: Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014, s. 171 – 190.
- ŽEŇUCH, P.: Kultúrne stereotypy v byzantsko-slovanskom konfesionálnom prostredí na Slovensku. In *Slavica Slovaca*, 2014, roč. 49, č. 2, s. 121 – 137.
- ŽEŇUCH, P.: *K dejinám cyrilскеj písomnej kultúry na Slovensku*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2015.
- ŽEŇUCH, P.: Andrej Deško a Bohuš Nosák-Nezabudov o kultúrnych stereotypoch na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 40. rokoch 19. storočia. In *Slavica Slovaca*, 2016, roč. 51, č. 1, s. 10 – 32.
- ŽEŇUCHOVÁ, Katarína: Kánonické a nekánonické obrazy a ľudová religiozita v prozaickom folklóre slovensko-ukrajinských pohraničných oblastí. In: ŽEŇUCH, Peter (ed.): *XV. medzinárodný zjazd slavistov v Minsku. Príspevky slovenských slavistov*. Bratislava: Slovenský komitét slavistov – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2013, s. 155 – 170.

Exkurz do historického vývoja Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v 70. rokoch 20. storočia

JAROSLAV CORANIČ

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The period of the seventies of the 20th century was marked by wider and harder directions for the Greek Catholic Church in Czechoslovakia than the other churches and religious communities. These measures were contingent beside on ideological reasons often on political one. Such were the continuing unresolved relations between the Greek Catholic and Orthodox Church. Paradoxically, their solution were blocked by Czechoslovak State party organs, for which the existence of the Greek Catholic Church became just tolerated, and was considered to be „the most reactionary“ church at all. In addition, the foreign policy reasons had a great impact on attitude of the government organs with respect to the Greek Catholic Church. The enabling of the Greek Catholic Church activities in Czechoslovakia was perceived as a dangerous precedent that „negatively“ influenced on the legalization effort of the Greek Catholic Churches in other socialist countries, particularly in Romania or Soviet Union.*

Key words: *Greek Catholic Church in Czechoslovakia. Greek Catholic bishopric of Presov. Jan Hirka.*

Obdobie od normalizácie až do demokratizačných zmien v roku 1989 bolo pre Gréckokatolícku cirkev v Československu poznačené rozsiahlejšími a tvrdšími opatreniami, než v ostatných cirkvách a náboženských spoločnostiach. Tieto opatrenia boli okrem ideologických dôvodov často podmienené aj dôvodmi politickými. Jedným z týchto boli aj pretrvávajúce nedoriešené vzťahy medzi gréckokatolíckou a pravoslávnu cirkvou. Ich nedoriešenie však paradoxne blokovali československé štátne a stranícke orgány, pre ktoré sa existencia gréckokatolíckej cirkvi stala iba trpenou, pričom bola považovaná za „najreakčnejšiu“ cirkev vôbec. Naopak, pravoslávnu cirkev na rozdiel od ostatných cirkví v Československu takmer nepostihli žiadne normalizačné opatrenia. Táto cirkev bola politicky vyhodnotená ako lojálna cirkev, ktorá nevyvíjala žiadne protisocialistické, či protisovietske aktivity. Na postoj vládnych orgánov voči gréckokatolíckej cirkvi mali veľký vplyv aj zahraničnopolitické dôvody. Povolenie činnosti gréckokatolíckej cirkvi v Československu bolo chápané ako nebezpečný precedens, ktorý „negatívne“ vplýval na snahy o legalizáciu gréckokatolíckych cirkví v ďalších socialistických krajinách, predovšetkým v Rumunsku, alebo Sovietskom zväze.¹

¹ PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M.: *V zovretí normalizácie. Cirkvi na Slovensku 1969 – 1989*. Bratislava : Veda 2004, s. 50 – 51.

Veľmi zjednodušene a zovšeobecnene sa dá charakterizovať činnosť gréckokatolíckej cirkvi v Československu v tomto období ako nepretržitá snaha o aspoň základný „model“ fungovania. Jej predstavitelia vyvíjali nespočetné aktivity, ktoré mali viesť k zabezpečeniu aspoň tých najzákladnejších potrieb existencie cirkvi. Neustále pokusy o navrátenie biskupskej rezidencie, teologickej fakulty, či seminára, však stále narážali na odpor. Všetky tri inštitúcie tak boli gréckokatolíckej cirkvi vrátené až po roku 1989.

Prešovský ordinár Ján Hirka sa po nástupe do funkcie snažil o splnenie požiadaviek, ktoré mu boli predložené slovenskou vládou v apríli roku 1969.² Na stretnutí s ministrom kultúry Miroslavom Válkom 26. januára 1970 ho osobne informoval o všetkých krokoch, ktoré urobila gréckokatolícka cirkev pre usporiadanie vzájomných vzťahov s pravoslávnu cirkvou. Ministra zvlášť zaujímali výsledky, ktoré sa zatiaľ dosiahli pri uzatváraní dohôd o spoločnom užívaní chrámov s pravoslávnu cirkvou. Dôležitou otázkou bola aj problematika štúdia gréckokatolíckych bohoslovcov, t.j. obnovenie činnosti bohosloveckej fakulty a kňazského seminára, ako aj otázka navrátenia biskupskej rezidencie. Minister M. Válek pritom požiadal ordinára J. Hirku, aby vypracoval komplex konsolidačných opatrení, včítane riešenia spoluužívania chrámov i vedenia cirkevnej tlače tak, aby veriacich neinformovala „dvojzmyselne.“ Pohrozil však, že ak požadované upozornenia a požiadavky nebudú rešpektované, ministerstvo dosadí na ordinariát štátneho zmocnenca. Otec ordinár na to reagoval slovami: „*Vidiac bezvýhodiskovú situáciu som mu povedal, že keď sa mi do cesty zo strany štátu stávajú také závažné prekážky, budem o tom informovať Svätú stolicu a zároveň ju požiadam o uvoľnenie z funkcie ordinára.*“ Minister zaskočený touto reakciou napokon prehlásil, že ministerstvo má záujem, aby sa všetky sporné otázky doriešili a navrhol o. ordinárovi zvolať poradu dekanov, na ktorú vyšle z ministerstva kultúry zodpovedných zástupcov.³

O dva týždne neskôr 10. februára 1970 sa uskutočnila v Prešove porada gréckokatolíckych dekanov za účasti zástupcov z Ministerstva kultúry SSR. Na úvod predniesol ordinár Ján Hirka obsiahly referát, v ktorom predstavil cirkevné pomery na východnom Slovensku. Okrem iného povedal:

- „*Treba mať na zreteli, že nositeľom obnovenia gr. kat. cirkvi bol jedine ľud a on je si toho vedomý. Ako ordinár gr. kat. cirkvi prišiel som pred tento ľud s prázdnyimi rukami. Ľudia čakali, že ustanovením ordinára budú rozmnožené ich práva a stabilita cirkvi sa upevní. Na druhej strane pravoslávna cirkev*

² Minister kultúry M. Válek dňa 1. apríla 1969 pozval na rokovanie predstaviteľov gréckokatolíckej cirkvi a oznámil im, že vláda SSR je ochotná dať súhlas na vymenovanie Jána Hirku do funkcie dočasného ordinára a ThDr. Vasiľa Hopka za svätiaceho biskupa gréckokatolíckej „diecézy“ za konkrétnych podmienok. Tie sa týkali predovšetkým vyriešenia sporov medzi gréckokatolíckou a pravoslávnu cirkvou a potrebou vzniku dohody o vzájomnom spolužití, rozdelení majetku a užívaní chrámov. Viac pozri PECKA, J. – BELDA, J. – HOPPE, J.: *Občanská společnost 1967 – 1970*. Brno : Doplněk, 1998, s. 248 – 249; príp.: CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice 2014, s. 375.

³ PETRO, M.: Iniciatívy otca ordinára Jána Hirku o revitalizáciu teologickej fakulty a kňazského seminára. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. (eds.): *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí*. Prešov : GTF PU 2009, s. 126 – 127.

nám neuvoľnila pre 200 farností ani rezidenciu, ani seminár. Toho času sme núdzovo umiestnení vo farskej budove. Narazil som ako ordinár na vedomie práv veriacich. Veriaci sú si vedomí toho, že cirkev obnovili oni a nie ja.

- (...) Pravoslávni nielen, že nám neuvoľnili rezidenciu, seminár a farnosť, ale v tlači šíria ohováračky, znervózňujú ľudí rôznymi plátkami a pôsobením niektorých pravoslávnych farárov sa naozaj vážne naruša konsolidácia. (Vagrínek – pravoslávny farár Cuper už toho roku rozbil chrámové dvere.)
- Postup štátnych orgánov budí nedôveru. Ťažkosti vyplývajú z nedostatočnej podpory pravdy a spravodlivosti a z nerealizovania vyhlášky 70/68 Zb., ba v mnohých prípadoch sa jedná priamo proti vyhláske a presadzujú sa záujmy pravoslávnej cirkvi (Ubl'a a iné). Požiadavky gr. kat. cirkvi sa štátnymi orgánmi neberú na zreteľ. (rezidencia, seminár, zákaz konzultačného strediska pre výchovu kňazov, nebol daný štátny súhlas na rozšírenie kapituly a hospodárske zabezpečenie cirkvi tiež predpokladá, aby zamestnanci biskupského úradu, ordinár a biskup mali ubytovanie). (...) Nakoniec prehlasujem a prosím aj pravoslávnu cirkev, aby sme v tomto čase upustili od akéhosi preťahovania veriacich, aby sme mali na zreteli len a len pokoj na našich dedinách, lebo toto od nás žiada aj štát i táto spoločnosť. Po utišení vášni môžeme ďalšie problémy doriešiť.⁴

Zástupcom MK SSR bola opätovne predložená otázka zriadenia bohosloveckej fakulty. Ján Hirka sa rozhodol napísať list ministrovi kultúry SSR Miroslavovi Válkovi, v ktorom mu znova pripomenul situáciu gréckokatolíckej cirkvi. V liste z 26. januára 1970 píše: „Dňa 26. januára t. r. som pri svojej návšteve u Vás v ústnej informácii naznačil niekoľko základných problémov, ktoré súvisia so vzťahom verejnosti ku gréckokatolíkom a tiež naopak. O výklad problematiky ste prejavili záujem. Preto si dovoľujem otázky formulovať aj písomne. Gréckokatolíci nemajú k dispozícii ani bežné organizačné a komunikačné prostriedky. Hoci platné zásady stanovujú, že rezidencia a seminár majú patriť väčšinovej cirkvi, ktorou je gréckokatolícka, dosiaľ ich nemáme.“ Ordinár sa listami obrátil i na Metropolitnú radu pravoslávnej cirkvi v Prahe a na Eparchiálne rady pravoslávnej cirkvi v Prešove a Michalovciach. Vysvetlil im zásadné stanoviská k vzájomným vzťahom a navrhol im vyhlásenie trojmesačného obdobia pokoja, aby bolo možné vzájomné otázky riešiť v pokojnej kresťanskej atmosfére.⁵

Dňa 27. februára 1970 sa v Košiciach stretli minister vnútra Egyd Pepich, minister spravodlivosti Félix Vašečka a minister kultúry Miroslav Válek pod vedením tajomníka ÚV KSS Ľudovíta Pezlára. Na tomto jednaní sa zúčastnili všetci najvyšší predstavitelia Východoslovenského kraja ako aj zodpovední činitelia z ministerstiev, zodpovedných za cirkevnú politiku. Na stretnutí sa o. i. prejednávala aj situácia v gréckokatolíckej cirkvi na východnom Slovensku. Keďže to bolo uzavreté jednanie, ordinariát o ňom nemal podrobnejšie informácie, no jeho výsledky sa dali vyvodiť z nasledujúcich opatrení. Okrem iného sa dohodlo, že požiadavky gréckokatolíckej cirkvi, najmä uvoľnenie rezidencie a bohosloveckej fakulty, ktoré mala v rukách pra-

⁴ Tamže, s. 127 – 128.

⁵ HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov : GTF PU 2013, s. 97 – 101.

voslávna cirkev, sa budú riešiť až po usporiadaní narušených vzťahov medzi oboma cirkvami.⁶

Usporiadanie vzťahov medzi gréckokatolíckou a pravoslávnu cirkvou sa v nasledujúcom období stalo hlavnou a permanentnou „podmienkou“ štátnych úradov k tomu, aby boli splnené oprávnené požiadavky gréckokatolíkov. Jednou z foriem požadovanej „konsolidácie“ medzináboženskej situácie bolo aj to, aby gréckokatolíci prijali spoluužívanie chrámov v jednotlivých nábožensky zmiešaných obciach. Avšak ak sa to aj uskutočnilo, k žiadnej pozitívnej zmene neprišlo. K tomuto problému sa napr. vyjadril aj ordinár Ján Hirka na porade okresných dekanov, ktorá sa uskutočnila 15. septembra 1970 za účasti celého vedenia ordinariátu. V referáte Ján Hirka podal informáciu o návšteve na MK SSR, kde žiadal realizovanie požiadaviek gréckokatolíckej cirkvi: „Svojho času mi bolo povedané: Realizujte aspoň 4 – 5 prípadov spoločného užívania chrámov a dostanete potrebné cirkevné objekty: rezidenciu, seminár. (...) Dnes už máme skoro 50 prípadov spoločného užívania chrámov a prislúbené naše požiadavky dodnes neboli realizované.

(...) Ďalšou našou ťažkosťou je otázka seminára. Bez dorastu žiadna Cirkev nemôže existovať. Toho roku (1970) na konkurze pre bohoslovecké štúdiá boli štyria kandidáti v Bratislave. Ani jeden z nich nebol prijatý. Mali sme požiadavku na vysviacku desiatich kandidátov na kňazov. Najnovšie mi bolo prislúbené, že ak pôjdeme ďalej v spoluužívaní chrámov, povolia nám vysvätiť piatich kandidátov. Stále máme vykupovať svoje práva? Veď k vysviacke kňazov žiadnej inej cirkvi sa nedávajú podobné podmienky.“⁷

Všetky sľuby štátnych a politických predstaviteľov boli iba normalizačnou rétorikou, v skutočnosti nikdy nemali záujem na posilnení gréckokatolíckej cirkvi. V období rokov 1969 – 1970 sa dokonca začali objavovať tendencie na opätovné zrušenie jej existencie, resp. prehodnotenie jej legalizácie z roku 1968. Aj keď predstavitelia gréckokatolíckej cirkvi boli nespokojní s postojom štátnych orgánov voči nej, predsa len sa snažili splniť všetky predkladané požiadavky. To napokon ocenili aj vládne a stranické orgány. Predsedníctvo ÚV KSS na svojom rokovaní dňa 5. januára 1971 prerokovalo správu, v ktorej je tento postoj badateľný, a v ktorej sa konkrétne uvádzalo toto: „Vzhľadom na dosiahnutý stupeň konsolidácie narušených vzťahov medzi gréckokatolíckou a pravoslávnu cirkvou, Ministerstvo kultúry SSR je presvedčené, že z politického hľadiska pominuli dôvody, ktoré v roku 1969 oprávnené viedli k úvahám o samostatnej existencii gréckokatolíckej cirkvi“. Súčasne sa upustilo aj od úvahy prideliť na gréckokatolícky biskupský úrad štátneho zmocnenca, pretože „problémy možno zvládnuť prostredníctvom štátnej správy“.⁸

V priebehu 70. rokov štátne orgány deklarovali voči gréckokatolíckej cirkvi svoju moc napr. aj tým, že nadiktovali spoločné užívanie chrámov v nábožensky zmiešaných obciach aj v takých prípadoch, keď vo farnosti žil iba minimálny počet pra-

⁶ PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M.: *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953 – 1970*. Bratislava : VEDA, 1999, s. 242.

⁷ HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov : GTF PU 2013, s. 107 – 108.

⁸ PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M.: *V zovretí normalizácie. Cirkvi na Slovensku 1969 – 1989*. Bratislava : Veda 2004, s. 48.

voslávnych veriacich. Aj na základe tejto dikcie predstaviteľa ministerstva kultúry zhodnotili v roku 1977 situáciu v spoluužívaní chrámov, resp. celú medzináboženskú situáciu za uzavretú. V správe ministerstva z 13. apríla 1977 sa konkrétne uvádza: „Vedenie gréckokatolíckej cirkvi v poslednom období usiluje o to, aby voči štátnej správe cirkev nevyvolávala politické napätie. V súčasnom období medzi gréckokatolíckou a pravoslávnu cirkvou nevznikajú vážnejšie konfesijné spory s negatívnym dopadom na občianske spolunažívanie medzi veriacimi oboch cirkví“. Miestami však medzi-konfesijné spory pretrvávali aj naďalej, na čo napr. poukazoval Odbor kultúry Východoslovenského KNV.⁹

V roku 1974 gréckokatolícky redemptorista Dr. Ján Mastiliak, CSsR napísal otvorený list generálnemu tajomníkovi ÚV KSČ a neskoršiemu prezidentovi Československej republiky Dr. Gustávovi Husákovi, v ktorom poukázal na mnohé znepokojujúce skutočnosti v oblasti náboženského života, zvlášť v súvislosti s gréckokatolíckou cirkvou. J. Mastiliak sa s prezidentom G. Husákom poznal osobne, keďže bol istý čas (od 5. januára 1955 do 29. apríla 1955) jeho spoluväzňom v leopoldovskej väznici. V liste Ján Mastiliak prosil generálneho tajomníka, aby sa postaral o odstránenie protináboženských administratívnych opatrení, ktorými sa slovenské úrady snažia zasahovať proti gréckokatolíckej cirkvi. Poukazoval na to, že táto cirkev „je hlavne na východnom Slovensku diskriminovaná, prenasledovaná, šikanovaná, na jej kňazstvo sa nevzťahujú platné zákony, ustanovenia a predpisy, kým nápadne sa nadržíava a podporuje pravoslávna cirkev, ktorá tvorí len zlomok z celkového obyvateľstva“. Toto konštatovanie potvrdzuje napr. predstavením problematiky spoločného užívania chrámov. V spomínanom liste poukazoval na to, že gréckokatolícka cirkev sa v 50. prípadoch dohodla s pravoslávnu cirkvou na spoločnom užívaní chrámov, pričom všetky dohody sama dodržiavala. Pravoslávna cirkev uzavrela takéto dohody v 13. prípadoch, tie však často nedodržiavala, a niektoré dokonca ani na základe písomného nariadenia vlády vôbec neuskutočnila (napr. v Bratislave, či vo Vernári).¹⁰

Časopis gréckokatolíckych Slovákov v Kanade *Mária* charakterizoval postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1976 takto: „Na počiatku roku 1976 situácia gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku nie je práve najlepšia. Ako vieme, jej činnosť bola vládny nariadením zo dňa 13. júna 1968 znovu povolená. Napriek tomu, že snád' tie najkritickejšie časy jej existencie prešli, zdalo sa, že jej jestvovanie bolo zaistené. Napriek tomu živorí, podobne ako všetky ostatné kresťanské cirkvi. Komunistický režim svojimi administratívnymi opatreniami povoľuje jej len to najmenšie možné. Vyučovanie katechizmu sa znižuje každý rok, lebo pod silným tlakom úra-

⁹ PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M.: *V zovretí normalizácie. Cirkvi na Slovensku 1969 – 1989*. Bratislava : Veda 2004, s. 162, 167.

¹⁰ MANDZÁK, D. A.: *Známy neznámy – život a dielo redemptoristu Jána Ivana Mastiliaka (1911 – 1989)*. (List z 2. augusta 1974). Michalovce : Vydavateľstvo Misionár 2009, s. 344 – 351; tiež Pohľad na Slovensko. List o J. Mastiliaka prezidentovi ČSSR. In: *Mária*, roč. 16 (1976), č. 1, s. 14. O. Ján Ivan Mastiliak napísal Gustávovi Husákovi viaceré listov, v ktorých adresáta žiadal o pomoc pri odstránení krívd voči Gréckokatolíckej cirkvi. Prepis týchto listov sa nachádza v hore uvedenej práci Daniela Atanáza Mandzáka CSsR *Známy neznámy – život a dielo redemptoristu Jána Ivana Mastiliaka (1911 – 1989)*. List z 19. marca 1976, s. 351 – 352, list z 9. novembra 1971, s. 280 – 285, list z 20. februára 1969, s. 243 – 245, list z 21. apríla 1968, s. 209 – 212.

dov rodičia prestávajú posilať svoje deti na hodiny náboženstva. Doteraz sa nepodarilo menovať nového biskupa pre Prešovské gréckokatolícke biskupstvo. O biskup Bazil Hopko už je starý a chorľavý, sotva ešte môže niečo robiť. Naša cirkev dodnes nemá seminár. Do bratislavského seminára prijímajú iba veľmi malý počet uchádzačov. Na piatich ročníkov máme nateraz len 6 bohoslovcov, čo nezodpovedá potrebám. Biskupský úrad je stiesnený v budove miestneho farského úradu, ktorý nevyhovuje požiadavkám a nárokom moderného života. Cieľ teda je veľmi jednoduchý, uzemniť, obmedziť, uzavrieť a zahnať do kúta. Na druhej strane v škole, úradoch, agitáciou a protináboženskými opatreniami zastrašiť veriacich od vykonávania akýchkoľvek náboženských povinností. Nuž podobne, ako sa to už stalo mnohokrát v dejinách. Cirkev žije v katakombách, ale jej utrpenie zrodí časom nových a lepších kresťanov“.¹¹

Biskupský úrad sa medzitým presťahoval z Košíc do Prešova na miestnu gréckokatolícku faru, ktorú spoločne zdieľal s prešovským gréckokatolíckym farským úradom. Biskupský úrad v roku 1969 tvorili ordinár Ján Hirka, svätiaci biskup Vasil' Hopko, riaditeľ úradu Ján Seman a jeho tajomník Štefan Ujhelyi. Ordinár Ján Hirka mal na starosti predovšetkým všetky administratívne a organizačné záležitosti v biskupstve, o. i. aj rokovania zo štátnymi a politickými orgánmi, zvolával pravidelné dekanské porady, na ktorých sa riešili dôležité pastoračné, náboženské, ale aj celospoločenské udalosti, ako boli napríklad v roku 1972 voľby do zastupiteľských orgánov všetkých stupňov.¹²

Biskup V. Hopko vykonával predovšetkým pastoračné úlohy spojené s postavením pomocného biskupa v gréckokatolíckej cirkvi až do polovice sedemdesiatych rokov, keď mu už začali ubúdať telesné sily. Až do posledných chvíľ svojho života navštevoval jednotlivé farnosti Prešovského biskupstva, kde ho veriaci pozývali takmer každú nedeľu, vykonával slávnostne posviacky obnovených chrámov, zastupoval otca ordinára, príp. iných kňazov ak to bolo potrebné pri slávení bohoslužieb. Jeho apoštolská práca sa skončila v piatok 23. júla 1976, kedy v Prešove vo veku 72 rokov zomiera.¹³ Jeho smrťou gréckokatolícka cirkev v Československu ostala bez biskupa. Gréckokatolícki veriaci a duchovenstvo sa so svojim zosnulým biskupom, ktorý zosobňoval ich cirkev, rozlúčili v stredu dňa 28. júla 1976 v prešovskej gréckokatolíckej Katedrále sv. Jána Krstiteľa, kde ordinár J. Hirka vykonal pohrebné obrady. Nasledujúci deň, 29. júla 1976 vyvrcholili smútočné obrady na verejnom cintoríne v Prešove cirkevným pohrebom, ktorý vykonal pomocný križevský biskup Dr. Joakim Segedi spolu s prešovským ordinárom Jánom Hirkom. Za zbor ordinárov Slovenska sa so zosnulým biskupom V. Hopkom rozlúčil banskobystrický biskup Mons. J. Feranec.¹⁴ Rakva biskupa bola následne uložená do krypty katedrálneho chrámu vedľa pozostatkov biskupa P. P. Gojdiča.¹⁵

¹¹ Pohľad na Slovensko. Situácia gréckokatolíkov na Slovensku. In: *Mária*, roč. 16 (1976), č. 1, s. 14.

¹² Z nášho života. In: *Slovo*, roč. 4 (1972), č. 1, s. 8. Trnava : SSV 1972.

¹³ *Slovo*, roč. 8 (1976), č. 10, s. 5. Trnava : SSV 1976.

¹⁴ Pohľad na Slovensko – A glance at Slovakia. Rozlúčenie s kyr B. Hopkom. In: *Mária*, roč. 16 (1976), č. 11, s. 14.

¹⁵ Pamiatke vладыky Bazila. In: *Slovo*, roč. 8 (1976), č. 11. Trnava : SSV 1976, s. 13.

Gréckokatolícka cirkev v Československu mala po r. 1968 zdecimovaný počet kňazov. Počas 18. rokov právnej „neexistencie“ cirkvi neboli vysvätení žiadni novokňazi, mnohí kňazi počas tejto doby zomreli, viacerí boli v roku 1968 už v dôchodkovom veku, príp. dlhodobo nemocní, preto nemohli vykonávať pastoračnú službu.¹⁶ Štátne orgány veľmi výrazným spôsobom ovplyvňovali počet gréckokatolíckych kňazov v pastorácii aj tým, že jednoducho niektorým kňazom odobrali štátny súhlas.¹⁷

V tejto súvislosti sa javila ako výsostne dôležitá požiadavka znovuoživenia bohosloveckej fakulty a seminára. Prvú žiadosť o ich obnovu po legalizácii Gréckokatolíckej cirkvi zaslal Akčný výbor (dočasne najvyšší riadiaci orgán cirkvi) ešte v auguste roku 1968 predsedníctvu vlády ČSSR. Gréckokatolícka cirkev bola na opätovné obnovenie činnosti viac-menej pripravená, o. Ján Mastiliak napr. už 28. septembra 1968 v liste Jánovi Murínovi predstavil personálnu a organizačnú štruktúru budúcej Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty.¹⁸ To, čo sa krátko po legalizácii cirkvi videlo ako veľmi reálne, sa však postupne (najmä po 21. auguste 1968) stávalo nerealizovateľným. Štátne orgány postupne menili rétoriku a ku vzniku fakulty napokon nedali súhlas (Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta bola obnovená až v roku 1990).

Medzi rokmi 1968 a 1971 boli z radov viacerých gréckokatolíckych predstaviteľov (predovšetkým Jána Hirku a Jána Mastiliaka) zasielané viaceré žiadosti na rôzne štátne a politické ustanovizne o obnovenie tejto vzdelávacej inštitúcie.¹⁹ Ministerstvo kultúry Slovenskej republiky prisľúbilo zriadenie fakulty s podmienkou, že si prešovský ordinariát nájde adekvátne priestory. Žiadosť vypracoval generálny vikár ICDr. Štefan Ujhelyi s riaditeľom biskupskej kancelárie Andrejom Zimom. Gréckokatolícka cirkev mala pripravené aj personálne obsadenia vyučujúcich, ako dokladá samotná žiadosť o obnovenie činnosti gréckokatolíckeho seminára a bohosloveckej fakulty: „Niektorí profesori a predstavení kňazského seminára ešte žijú a sú schopní nastúpiť do svojho pôvodného povolania už aj preto, lebo žiadnym výnosom neboli svojho miesta pozbavení a nebol im odobratý štátny súhlas“.²⁰

¹⁶ Podľa stále platného zákona č. 218/1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení cirkví a náboženských spoločností štátom, cirkvi a náboženské spoločnosti prestali mať charakter subjektu verejného práva a stali sa v hospodárskych záležitostiach úplne závislými od štátu. Štát kontroloval akúkoľvek inú činnosť cirkví a zaviedol povinnú registráciu cirkví. V § 7 tohto zákona ustanovil, že duchovný môže svoj úrad vykonávať iba vtedy, keď získa štátny súhlas, ktorý mu mohol byť kedykoľvek odobratý. Štátny súhlas bol zároveň podmienený sľubom vernosti republike. Pozri: MORAVČÍKOVÁ, M.: Štát a cirkev v Slovenskej republike. In: *Štát a cirkev v postsocialistickej Európe*. Bratislava 2003, s. 101.

¹⁷ V roku 1970 bol štátny súhlas odobratý Mikulášovi Gladyšovi, Mikulášovi Ďurkaňovi, Štefanovi Ujhelyimu, Márianovi Potáňovi, či Myronovi Podhajeckému. Viz: HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov : GTF PU 2013, s. 108.

¹⁸ MANDZÁK, D. A.: *Známy neznámy – život a dielo redemptoristu Jána Ivana Mastiliaka (1911 – 1989)*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár 2009, s. 224 – 227.

¹⁹ Viz napr.: ŠTURÁK, P.: The situation of the Greek Catholic Church in Slovakia in the second half of 20th century. In: *Polonia Sacra* 20 (2016), nr. 2 (43). Kraków : Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 19 – 20.

²⁰ JANOČKO, M.: *Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989*. Prešov: PETRA 2008, s. 269 – 271.

Už v roku 1968 počas čakania na potvrdenie obnovenia fakulty bolo zo strany Gréckokatolíckej cirkvi prijaté provízorne riešenie. Dňa 27. novembra 1968 bola na dekanát Rímskokatolíckej bohosloveckej fakulty adresovaná žiadosť o zriadenie konzultačného strediska tejto fakulty v Košiciach. Po súhlasnom stanovisku bratislavskej fakulty bolo takéto stredisko otvorené. Jeho hlavnou úlohou bolo „doškoliť“ bývalých gréckokatolíckych bohoslovcov, ktorých štúdium bolo násilne prerušené po likvidácii cirkvi v roku 1950. V marci roku 1969 získali títo bohoslovci absolútorium a v máji tohto roku boli v Katedrálnom chráme sv. Jána Krstiteľa v Prešove biskupom V. Hopkom vysvätení za kňazov.²¹

V roku 1969 začalo súčasne 35 poslucháčov externé štúdium na Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulte v Bratislave. Štátna moc však v januári roku 1970 toto externé štúdium, ale aj konzultačné stredisko v Košiciach zakázala, s poukázaním na to, že cirkvi musí postačiť iba denné štúdium na tejto fakulte, príp. veľmi sporadicky na Teologickej fakulte v českých Litoměřiciach.²²

Aj toto štúdium však štátna nomenklatúra začala radikálne obmedzovať, predovšetkým pri prijímaní uchádzačov o štúdium teológie. Pri bohoslovcach študujúcich v Bratislave na Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulte bol v rokoch 1969 – 1989 uplatňovaný diskriminačný *numerus clausus*. Priemerný ročný prírastok nových absolventov teológie, t.j. novokňazov bol v tomto období 3,5 kňaza, zatiaľ čo priemerne ročne zomrelo v tomto období 12 až 13 kňazov.²³

Gréckokatolícka cirkev taktiež žiadala prinavrátiť priestory jej vlastného seminára, ako to bolo pred jej likvidáciou v roku 1950. Už v decembri roku 1949 Mestský národný výbor v Prešove začal s vyvlastňovaním budovy seminára a teologickej akadémie pre mesto Prešov. Napriek tomu sa v jej priestoroch stále vyučovalo a bývali tu gréckokatolícki bohoslovci až do apríla roku 1950. Budova v neskorších rokoch prešla do rúk viacerých majiteľov. Postupne pripadla napr. národnému podniku Križik, prešovskému Mäsokombinátu, či Československej autobusovej doprave v Prešove.²⁴ V pôvodnej budove gréckokatolíckeho seminára sa po presťahovaní z Prahy na istý čas usídlila aj Pravoslávna bohoslovecká fakulta.²⁵ Tá sa neskôr opäť presťahovala, tento krát do budovy bývalého gréckokatolíckeho sirotinca v Prešove. Pôvodná his-

²¹ BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov II. zväzok*. Prešov : Petra 2011, s. 441, tiež: LACA, P.: *Dejiny gréckokatolíckeho kňazského seminára v Prešove*. Prešov : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety 2016, s. 183.

Vysviacka sa uskutočnila 11. mája 1969, sviatosť kňazstva prijali títo bohoslovci: Mikuláš Ččko, Alexej Janočko, Pavol Kompér ml., Ján Parnahaj, Vladimír Poláček, Ing. Juraj Riník, Michal Vasil' a Otokar Ján Juraj Zima.

²² JANHUBA, F.: *Řeckokatolícká církev v době Husákovy totality a po převratu v roce 1989*. In: *Theologos. Teologická revue GkBF PU v Prešove*. 2001, roč. 3, č. 3, s. 6, tiež: JANOČKO, M.: *Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparcii do roku 1989*. 2008, s. 262 – 264, tiež: HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov : GTF PU 2013, s. 93.

²³ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra 1999, s. 173.

²⁴ LACA, P.: *Dejiny gréckokatolíckeho kňazského seminára v Prešove*. Prešov : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety 2016, s. 55.

²⁵ MAREK, P. – BUREHA, V.: *Pravoslavní v Československu v letech 1918 – 1953*. Brno : CDK 2008, s. 421.

torická budova seminára následne pripadla riaditeľstvu podniku Reštaurácie a jedálne, v roku 1961 ju zaujala Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach so sídlom v Prešove.²⁶ V roku 1968 v budove sídlilo Výtvarné oddelenie Pedagogickej fakulty UPJŠ.²⁷

Začiatkom 70. rokov MsNV v Prešove rozhodol, že na tomto mieste „je potrebné“ postaviť novú budovu Divadla Jonáša Záborského. Na základe tohto rozhodnutia bola v priebehu druhej polovice roka 1973 a prvej polovice roka 1974 budova gréckokatolíckeho seminára a akadémie zbúraná. V júni roku 1974 už bola na tomto mieste začatá stavba nového divadla.²⁸

Vážna situácia nastala po smrti svätiačeho biskupa Vasiľa Hopka. Keďže v Československu nebolo okrem V. Hopka ďalšieho gréckokatolíckeho biskupa, nemal v tom čase kto svätiť nových kňazov. Po prietahoch štátnej moci nakoniec dostal v roku 1977 štátny súhlas na svätenie bohoslovcov pomocný biskup Križevského biskupstva (vo vtedajšej Juhoslávii, dnešnom Chorvátsku) a titulárny biskup gypsarský generálny vikár križevský Joakim Segedi.²⁹ Od roku 1983 až do roku 1989 udeľoval sviatosť kňazstva gréckokatolíckym bohoslovcom Prešovského biskupstva križevský biskup Slavomír Miklovš.³⁰ Prvá slávnostná vysviacka po smrti biskupa V. Hopka sa v Prešove uskutočnila v nedeľu 11. júna 1978, medzi novokňazmi bol aj terajší prešovský arcibiskup a metropolita Ján Babjak.³¹

Pod kuratelou štátnej moci bola v období rokov 1969 – 1989 aj gréckokatolícka náboženská literatúra. V tomto období de facto vychádzali iba tri gréckokatolícke periodiká, a to časopisy *Slovo* a *Blahovistnik*, a *Gréckokatolícky knižný kalendár*. Ako prvé vyšlo pri príležitosti 100. výročia smrti sv. Cyrila 14. februára 1969 *Slovo*. Stalo sa tak po viacerých žiadostiach pracovníkov dočasného biskupského úradu v Košiciach so súhlasom Východoslovenského KNV. Redaktormi tohto prvého jubilejného čísla bol gréckokatolícky kňaz Michal Fedor a stredoškolský učiteľ Pavol Kušnir, administráciu redakcie viedol Ján Durkaň. Nie je celkom jednoznačné, či obaja redaktori mali v pláne vydávať periodický časopis, alebo išlo iba o jednorazovú záležitosť k uvedenému výročiu. Táto otázka vyplýva z toho, že pri prvom čísle z februára 1969 nie sú uvedené žiadne vročenia, ktoré by hovorili o periodicite publikácie. Tie sa objavujú až pri ďalšom čísle, ktoré vyšlo v lete roku 1969, kde je pri názve uvedené

²⁶ Kol. autorov: *Súpis pamiatok na Slovensku, zväzok druhý, K – P*. Bratislava : Obzor 1968, s. 558, tiež: LACA, P.: *Dejiny gréckokatolíckeho kňazského seminára v Prešove*. Prešov : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety 2016, s. 55.

²⁷ MANDZÁK, D. A.: *Známy neznámy – život a dielo redemptoristu Jána Ivana Mastiliaka (1911 – 1989)*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár 2009, s. 228.

²⁸ LACA, P.: *Dejiny gréckokatolíckeho kňazského seminára v Prešove*. Prešov : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety 2016, s. 176.

²⁹ Joakim Segedi (27. 10. 1904 – 20. 03. 2004), v rokoch 1963 – 1984 pomocný biskup Križevského biskupstva a titulárny biskup gypsarský, 27. októbra 1984 odišiel do emeritúry, 17. marca 2004 bol menovaný za titulárneho arcibiskupa gypsarského, krátko nato 20. marca 2004 vo veku nedeťiatich 100. narodenín zomrel.

³⁰ Slavomír Miklovš (16. 05. 1934 – 21. 07. 2011), za križevského biskupa bol menovaný 22. januára 1983, svoju biskupskú službu vykonával až do 25. mája 2009, kedy odišiel do emeritúry.

³¹ *Z nášho života*. In: *Slovo*, roč. 10 (1978), č. 9, s. 12. Trnava : SSV 1978.

„časopis gréckokatolíkov“ a na titulnej strane je zároveň uvedené číslo 1 – 2 a mesiace júl – august 1969.³²

Vydávanie periodického časopisu Slovo, ako aj časopisu Blahovistnik bolo povolené zo strany štátu 23. júna 1969.³³ Redakčná rada Slova už pod vedením zodpovedného redaktora Ladislava Hučka sídlila v priestoroch gréckokatolíckeho farského úradu v Košiciach, nakoľko v Prešove v tom čase neboli pre redakciu vhodné priestory. V roku 1969 bolo vydaných 6 riadnych čísel časopisu s mesačnou periodicitou. Prvé číslo Blahovistnika, ktorého redakciu viedol I. Ljavinec, vyšlo 1. augusta 1969. Koncom roka 1969 boli obidva časopisy podrobené kritike, keďže nepodporovali štátnu politiku. Štátne orgány napr. argumentovali tým, že oba časopisy publikovali protisocialistické články. Vydávanie Blahovistnika bolo pre výstrahu na tri mesiace pozastavené.³⁴ Od 1. októbra 1970 bol vedením redakcie časopisov Slovo a Blahovistnik a ostatnej vydávanej neperiodickej gréckokatolíckej tlače pri Spolku sv. Vojtecha menovaný Dr. Emil Korba.³⁵

Popri Slove a Blahovistniku začal v roku 1969 vychádzať aj *Gréckokatolícky knižný kalendár*, ktorý nadväzoval na úspešnú sériu kalendárov Jednoty sv. Cyrila a Metoda zo 40. rokov. V čase normalizácie a následného štátneho dozoru nad cirkvami ho začal v roku 1969 vydávať SSV v Trnave, ktorý bol jediným vydavateľstvom so štátnym súhlasom na vydávanie náboženskej literatúry a plnil túto funkciu aj pre gréckokatolícku cirkev. Samotný kalendár vo svojom vývoji prešiel viacerými názvami, v roku 1969 vyšiel v dvadsaťtisícovom náklade pod názvom *Kalendár gréckokatolíkov 1969*.³⁶ V roku 1970 začal vychádzať aj rusínsko-ukrajinský kalendár s titulom *Kalendár Blahovistnika*. V roku 1975 však štátne úrady nariadili, že pre gréckokatolícku cirkev môže vychádzať iba jeden knižný kalendár, preto v tomto roku vyšiel spoločný kalendár s dvojitým titulom *Gréckokatolícky kalendár* napísaný latinkou a aj cyrilikou (cyrilikou boli písané ukrajinské texty, rusínske texty boli písané latinkou, ale s rusínskou fonetikou).³⁷ Všetky tri periodiká boli z pochopiteľných dôvodov vystavené neustálej cenzúre.³⁸

³² GRADOŠ, J.: Pohľad upretý na Krista. In: *Slovo*, roč. 41 (2009), č. 4 – 5, 14. 02. 2009, s. 12; tiež PETRUŠ, L.: 40. výročie gréckokatolíckeho časopisu Slovo – od začiatkov až po súčasnosť. In: SLOBODOVÁ, B. – VIŠŇOVSKÝ, J. (eds.): *Quo vadis media*. Trnava 2009, s. 468.

³³ *Slovo – časopis gréckokatolíkov*, roč. 1, č. 1 – 2 (júl – august) 1969, s. 8.

³⁴ GRADOŠ, J.: História časopisu Slovo. In: <http://slovo.grkatpo.sk/nova-stranka/historia-casopisu/>; tiež: LIPTÁK, R.: *Znovuzrodenie Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968*. Prešov : Universum 2016, s. 159.

³⁵ Dr. Emil Korba bol okrem vedenia redakcie gréckokatolíckej tlače od 1. júna 1976 poverený funkciou šéfredaktora Katolíckych novín. Bolo to vôbec prvýkrát v dejinách, že na čele Katolíckych novín stál gréckokatolík. Pozri: Pohľad na Slovensko – A glance at Slovakia. Nový šéfredaktor Katolíckych novín. In: *Mária*, roč. 16 (1976), č. 10, s. 15.

³⁶ Kalendár gréckokatolíkov v rokoch 1970 – 1972 zmenil svoj názov na *Kalendár pre gréckokatolíkov*, v rokoch 1972 – 1974 vychádzal pod názvom *Kalendár SLOVA pre gréckokatolíkov*, v rokoch 1975 – 1985 ako *Gréckokatolícky kalendár*. Od roku 1986 sa názov kalendára ustálil ako *Gréckokatolícky kalendár* s pridaním aktuálneho vročenia.

³⁷ Gréckokatolícky kalendár. In: *Mária*, roč. 16 (1976), č. 4, s. 16.

³⁸ PETRO, M.: Vplyv komunistickej ideológie na časopis Slovo. In: PALA, G. – GRADOŠ, J. (eds.): *Slovo, vývoj a perspektívy*. Prešov : GTF PÚ 2009, s. 100 – 101.

Koncom 60. rokov prijala gréckokatolícka cirkev popri cirkevnej slovančine za ďalší liturgický jazyk aj spisovnú slovenčinu.³⁹ Do slovenského jazyka boli postupne prekladané bohoslužobné texty, čím sa slovenčina ako liturgický jazyk začala zavádzať najprv v slovenských gréckokatolíckych farnostiach a neskôr aj v tých rusínskych. Priekopníkom v tomto smere bol gréckokatolícky kňaz Pavol Spišák, ktorý ešte v tridsiatych rokoch začal pracovať na preklade cirkevno-slovanskej liturgie do slovenčiny. Po obnove gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968 sa ukázalo byť žiaduce sláviť liturgiu v živom jazyku. Aj rímskokatolícka cirkev zaviedla po II. vatikánskom koncile do slávania obradov živý ľudový jazyk, a preto mnohí gréckokatolíci, ktorí boli v tom čase vychovávaní v rímskokatolíckom prostredí, vyžadovali slávenie bohoslužby v tomto živom jazyku. Spišákovo preklad bol preto neskoršie odobrený a následne zavedený do čiastočného používania.

Závažné jazykové reformy v povojnovom období si však vyžadovali nový preklad, ktorý bol pripravený, schválený a nakoniec zavedený do používania v roku 1976. Gréckokatolícky liturgikon, ako sa táto vôbec prvá „úradná“ bohoslužobná kniha vydaná v slovenskom jazyku nazývala, vyšla v tomto roku v Spolku svätého Vojtecha v Trnave. Liturgikon obsahoval úplný text liturgie sv. Jána Zlatoústeho, a z liturgie sv. Bazila Veľkého iba tie časti, ktoré boli rozdielne. Jeho súčasťou boli aj niektoré menlivé časti liturgie a časti na niektoré úmysly.⁴⁰

V roku 1978 vyšla v slovenčine nová modlitebná kniha s názvom *Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov*. Hlavným autorom slovenských prekladov a zostavovateľom knihy bol redemptorista Štefan Lazor, CSsR, na prekladoch sa podieľali aj ďalší otcovia redemptoristi, Ján Mastiliak, CSsR a Mikuláš Ďurkáň, CSsR.⁴¹

K istým úpravám textu došlo neskôr v roku 1986. Po zmene politických pomerov v roku 1989 prišlo k poslednej úprave prekladu liturgie a ďalších liturgických textov. Za základ sa použil cirkevno-slovanský text. Napriek tomu, že príprava prekladu sa rozbehla už začiatkom 90. rokov, jeho definitívna forma bola predložená na schválenie až v roku 1997. Nový slovenský preklad liturgie Jána Zlatoústeho bol schválený Kongregáciou pre východné cirkvi dekrétom č. 45/78 zo dňa 14. septembra 1997. Do užívania vstúpil tento preklad v nedeľu 22. februára 1998, v prvú nedeľu Veľkého pôstu.⁴²

Napriek viditeľnému postojú štátnych a politických orgánov v 70. rokoch 20. storočia, ktoré gréckokatolícku cirkev viac-menej iba trpeli, predsa len sa našlo aj niekoľko málo príkladov pozitívneho správania sa voči nej. Konkrétne sa to napr. týkalo pomoci pri rekonštrukcii Katedrálneho chrámu sv. Jána Krstiteľa v Prešove. Aj na základe toho, že katedrála bola štátom uznanou kultúrnou a historickou pamiat-

³⁹ ŽEŇUCH, P.: *Medzi východom a západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku*. Bratislava : Veda 2002, s. 208.

⁴⁰ LACKO, M.: Slovenský služebník. In: *Mária*, roč. 17 (1977), č. 4, s. 16; Toronto 1977, tiež: LACKO, M.: Gréckokatolícky liturgikon. In: *Mária*, roč. 17 (1977), č. 7 – 8, s. 22 – 23. Toronto 1977.

⁴¹ LACKO, M.: Pohľad na Slovensko. Knihy. *Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov*. In: *Mária*, roč. 20 (1977), č. 6, s. 16. Toronto 1977; tiež: ŠKOVIERA, A.: Nad slovenským prekladom božskej liturgie byzantsko-slovanského obradu. In: *Slavica Slovaca*, roč. 34 (1999), č. 2, s. 137, 140.

⁴² ŠKOVIERA, A.: Nad slovenským prekladom božskej liturgie byzantsko-slovanského obradu. In: *Slavica Slovaca*, roč. 34 (1999), č. 2, s. 143.

kou, štát pristúpil v tomto období k jej čiastočnej rekonštrukcii. Už v roku 1972 sa pristúpilo k oprave strechy a exteriéru katedrály. V roku 1976 bola potom prevedená renovácia priečelia.⁴³ V roku 1978 bola zase prevedená reštaurácia interiéru katedrálneho chrámu, ktorú vykonali reštaurátori Umeleckých remesiel z Prahy, Bratislavy a Košíc. Počas osemmesačnej práce boli postupne reštaurované nástenné maľby na strope a bočných častiach katedrály, ktorých autormi boli významní maliari Ignác Roškovič a Mikuláš Jordán.⁴⁴

Administratívno-správna organizácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu a vývoj počtu jej veriacich v rokoch 1971 a 1978

V roku 1971 vyšiel po dlhom čase v cirkevnom vydavateľstve Spolku svätého Vojtecha v Trnave Schematismus slovenských katolíckych diecéz. Schematismus „využil“ rámec 1100. výročia úmrtia sv. Cyrila a storočné jubileum vzniku Spolku svätého Vojtecha. Schematismus zachytil stav jednotlivých farností a ich veriacich k 1. novembru 1971. Gréckokatolícka cirkev mala k tomuto dátumu v Československu spolu 201 farností s 694 filiálkami a približne 365 tisíc veriacimi, pričom počet všetkých jej kňazov (v pastorácii, na biskupskom úrade ako aj tých, čo už boli na dôchodku) bol 201.⁴⁵

Na začiatku roku 1979 bol vydaný vo vydavateľstve Spolku sv. Vojtecha ďalší Schematismus slovenských katolíckych diecéz. Schematismus vyšiel z príležitosti zriadenia Slovenskej cirkevnej provincie.⁴⁶ Všetky údaje boli čerpané z dotazníkov, ktoré rozposlal SSV prostredníctvom biskupských úradov jednotlivým farským úradom. Publikované údaje pritom verifikovali všetky slovenské biskupské úrady. Podľa výsledných údajov tohto schematizmu malo žiť v Československu približne 350.000 gréckokatolíkov, ktorí boli začlenení do 13. dekanátov a 201 farností, v pastorácii pôsobilo 201 kňazov.⁴⁷

Je potrebné spomenúť, že údaje, ktoré sa týkali počtu veriacich nie sú výsledkom úradného sčítania obyvateľstva. Mnohí kňazi uvádzali počet veriacich iba približne odhadom (predovšetkým vo veľkých mestách). Navyše sa zdá, že odhad počtu gréckokatolíkov na Slovensku, ale najmä v Čechách bol nadnesený. Pre porovnanie v roku 1950 sa v sčítaní obyvateľstva prihlásilo na Slovensku ku gréckokatolíckemu vierovyznaniu 225.495 obyvateľov.⁴⁸ V roku 1991, kedy prebehlo prvé sčítanie obyvateľov po páde komunistického režimu, sa ku gréckokatolíkom prihlásilo 178.733 oby-

⁴³ Pohľad na Slovensko. A glance at Slovakia. Obnovenie prešovskej katedrály. In: *Mária*, roč. 16 (1976), č. 5, s. 16. Toronto 1976.

⁴⁴ Pohľad na Slovensko. Obnova katedrály. In: *Mária*, roč. 19 (1979), č. 2, s. 15. Toronto 1979.

⁴⁵ *Schematismus slovenských katolíckych diecéz*. Trnava : SSV 1971, s. 379 – 420.

⁴⁶ Dňa 30. decembra 1977 pápež Pavol VI. apoštolskou konštitúciou *Qui divino* zriadil Slovenskú cirkevnú provinciu pričom Apoštolskú administratúru v Trnave povýšil na arcibiskupstvo.

⁴⁷ *Schematismus slovenských katolíckych diecéz*. Trnava : SSV 1979, s. 415 – 473.

⁴⁸ Sčítání lidu a soupis domů a bytů v republice Československé ke dni 1. března 1950. Díl I. Nejdůležitější výsledky sčítání lidu a soupisu domů a bytů za kraje, okresy a města. Praha, SÚS 1958, 127 s.; tiež: http://sodb.infostat.sk/SODB_19212001/slovak/1950/format.htm.

vateľov.⁴⁹ V Čechách bola situácia nasledovná: v roku 1950 sa ku gréckokatolíckemu vierovyznaniu prihlásilo 32.862 obyvateľov⁵⁰, v roku 1991 už iba 7.030.⁵¹

Vývoj počtu farností a veriach gréckokatolíckej cirkvi v rokoch 1971 a 1978⁵²

p. č.	Dekanát	Rok 1971		Rok 1978	
		Počet farností	Počet veriach	Počet farností	Počet veriach
1.	Bardejov	14	15.000	13	15.204
2.	Humenné	24	31.000	25	35.221
3.	Košice	9	36.000	9	32.371
4.	Michalovce	34	41.000	34	36.447
5.	Prešov	16	29.000	16	24.073
6.	Poprad	7	15.000	7	10.350
7.	Spišská Nová Ves	9	13.000	9	10.792
8.	Stará Ľubovňa	16	18.000	16	17.210
9.	Svidník	21	25.000	21	23.371
10.	Trebišov	28	41.000	28	36.819
11.	Vranov nad Topľou	20	21.000	20	16.981
12.	Bratislava	1	10.000	1	11.000
13.	Praha + Brno	2	70.000	2	70.000
	Spolu	201	365.000	201	350.189

Aká bola situácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu koncom 70. rokov výstižne charakterizujú slová súčasníka tejto doby prof. Michala Lacka: „... odvtedy (od roku 1968) gréckokatolícka cirkev Slovenska kráča po náročnej ceste ukrižovanej cirkvi. Hoci dnes má už vyše 350 tisíc veriach, nemá ani jedného biskupa a len jednu qasi-diecézu. Pri porovnaní tejto situácie so svetovými parametrami je to priam tragické. Nesie ale svoju zástavu dôstojne, hoci história ju zastrčila kdesi na menej vyžívaných oblasti národa...“⁵³ Profesor Michal Lacko však túto ťažkú situáciu Gréc-

⁴⁹ http://sodb.infostat.sk/SODB_19212001/slovak/1991/format.htm.

⁵⁰ Obyvateľstvo podľa náboženského vyznání a národnosti. Prítomné obyvateľstvo podľa náboženského vyznání a národnosti k 01.03.1950. In: http://csugeo.i-server.cz/slodb/slodb.nsf/i/scitani_v_roce_1950.

⁵¹ Náboženské vyznání obyvateľstva České republiky. In: Český statistický úřad, http://www.czso.cz/csu/tz.nsf/i/nabozenske_vyznani_obyvateľstva_ceske_republiky.

⁵² *Schematizmus slovenských katolíckych diecéz*. Trnava : SSV 1971, s. 379 – 420.; *Schematizmus slovenských katolíckych diecéz*. Trnava : SSV 1979, s. 415 – 473.

⁵³ LACKO, M.: 10. výročie obnovenia Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Mária*, roč. 18 (1978), č. 6, s. 3. Toronto 1978.

kokatolíckej cirkvi nevidel ako definitívu, v spomenutom článku v jeho závere predniesol priam prorocké slová, ktoré sa stali skutočnosťou o 12 rokov neskôr: „... *Pevne veríme, že príde čas, keď sa jej plne vráti česť, právo a miesto, aké mala po stáročia vo svojej vlasti, pretože kotví v nezmariteľnu*“.⁵⁴

BIBLIOGRAFIA

- BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov II. zväzok*. Prešov : Petra 2011, s. 441.
- CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice 2014, s. 375.
- GRADOŠ, J.: História časopisu Slovo. In: <http://slovo.grkatpo.sk/nova-stranka/historia-casopisu/>.
- GRADOŠ, J.: Pohľad upretý na Krista. In: *Slovo*, roč. 41 (2009), č. 4 – 5, 14. 02. 2009, s. 12.
- Gréckokatolícky kalendár. In: *Mária*, roč. 16 (1976), č. 4, s. 16.
- HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov : GTF PU 2013, s. 93, 97 – 101, 108.
- Sčítanie ľudu a súpis domov a bytov 1950. Tab. 13-1A. Národnosť obyvateľstva v kombinácii s náboženským vyznaním. In: <http://sodb.infostat.sk/SODB19212001/slovak/1950/format.htm>.
- Sčítanie obyvateľov domov a bytov 1991. Tab. 118 Bývajúce obyvateľstvo podľa pohlavia a náboženstva. In: http://sodb.infostat.sk/SODB_19212001/slovak/1991/format.htm.
- JANHUBA, F.: Řeckokatolícká církev v době Husákovy totality a po převratu v roce 1989. In: *Theologos. Teologická revue GkBF PU v Prešove*. 2001, roč. 3, č. 3, s. 6.
- JANOČKO, M.: *Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989*. 2008, s. 262 – 264, 269 – 271.
- Kol. autorov: *Súpis pamiatok na Slovensku, zväzok druhý, K – P*. Bratislava : Obzor 1968, s. 558.
- LACA, P.: *Dejiny gréckokatolíckeho kňazského seminára v Prešove*. Prešov : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety 2016, s. 55, 176, 183.
- LACKO, M.: Slovenský služebník. In: *Mária*, roč. 17 (1977), č. 4, s. 16. Toronto 1977.
- LACKO, M.: Gréckokatolícky liturgikon. In: *Mária*, roč. 17 (1977), č. 7 – 8, s. 22 – 23. Toronto 1977.
- LACKO, M.: Pohľad na Slovensko. Knihy. Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov. In: *Mária*, roč. 20 (1977), č. 6, s. 16. Toronto 1977.
- LACKO, M.: 10. výročie obnovenia Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Mária*, roč. 18 (1978), č. 6, s. 3. Toronto 1978.
- LIPTÁK, R.: *Znovuzrodenie Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968*. Prešov : Universum 2016, s. 159.
- MANDZÁK, D. A.: *Známy neznámy – život a dielo redemptoristu Jána Ivana Mastiliaka (1911 – 1989)*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár 2009, s. 224 – 227, 228, 344 – 351, 421.
- MAREK, P. – BUREHA, V.: *Pravoslavní v Československu v letech 1918 – 1953*. Brno : CDK 2008, s. 421.
- MORAVČÍKOVÁ, M.: Štát a cirkev v Slovenskej republike. In: *Štát a cirkev v postsocialistickej Európe*. Bratislava 2003, s. 101.
- Náboženské vyznaní obyvateľstva Českej republiky. In: Český statistický úřad, http://www.czso.cz/csu/tz.nsf/i/nabozenske_vyznani_obyvatelstva_ceske_republiky.
- Obyvateľstvo podľa náboženského vyznání a národnosti. Prítomné obyvateľstvo podľa náboženského vyznání a národnosti k 01.03.1950. In: http://csugeo.i-server.cz/sldb/sldb.nsf/i/scitani_v_roce_1950.
- Pamiatke vладыky Bazila. In: *Slovo*, roč. 8 (1976), č. 11. Trnava : SSV 1976, s. 13.
- PECKA, J. – BELDA, J. – HOPPE, J.: *Občanská společnost 1967 – 1970*. Brno : Doplněk, 1998, s. 248 – 249;
- PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M.: *V zovretí normalizácie. Cirkvi na Slovensku 1969 – 1989*. Bratislava : Veda 2004, s. 48, 50 – 51, 162, 167, 242.
- PETRO, M.: Iniciatívy otca ordinára Jána Hirku o revitalizáciu teologickej fakulty a kňazského seminára. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. (eds.): *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí*. Prešov : GTF PU 2009, s. 126 – 127.
- PETRO, M.: Vplyv komunistickej ideológie na časopis Slovo. In: PALA, G. – GRADOŠ, J. (eds.): *Slovo, vývoj a perspektívy*. Prešov : GTF PU 2009, s. 100 – 101.
- PETRUŠ, L.: 40. výročie gréckokatolíckeho časopisu Slovo – od začiatkov až po súčasnosť. In: SLOBODOVÁ, B. – VIŠŇOVSKÝ, J. (eds.): *Quo vadis media*. Trnava 2009, s. 468.

- Pohľad na Slovensko – A glance at Slovakia. Rozlúčenie s kyr B. Hopkom. In: *Mária*, roč. 16 (1976), č. 11, s. 14. Toronto 1976.
- Pohľad na Slovensko. A glance at Slovakia. Obnovenie prešovskej katedrály. In: *Mária*, roč. 16 (1976), č. 5, s. 16. Toronto 1976.
- Pohľad na Slovensko. Obnova katedrály. In: *Mária*, roč. 19 (1979), č. 2, s. 15. Toronto 1979.
- Pohľad na Slovensko. List o. J. Mastiliaka prezidentovi ČSSR. In: *Mária*, roč. 16 (1976), č. 1, s. 14. Toronto 1976.
- Pohľad na Slovensko. Situácia gréckokatolíkov na Slovensku. In: *Mária*, roč. 16 (1976), č. 1, s. 14. Toronto 1976.
- Pohľad na Slovensko – A glance at Slovakia. Nový šéfredaktor Katolíckych novín. In: *Mária*, roč. 16 (1976), č. 10, s. 15. Toronto 1976.
- Sčítání lidu a soupis domů a bytů v republice Československé ke dni 1. března 1950. Díl I. Nejdůležitější výsledky sčítání lidu a soupisu domů a bytů za kraje, okresy a města. Praha, SÚS 1958, 127 s.
- Schematismus slovenských katolíckych diecéz*. Trnava : SSV 1971, s. 379 – 420.
- Schematismus slovenských katolíckych diecéz*. Trnava : SSV 1979, s. 415 – 473.
- Slovo – časopis gréckokatolíkov*, roč. 1, č. 1 – 2 (júl – august) 1969, s. 8.
- Slovo*, roč. 8 (1976), č. 10, s. 5. Trnava : SSV 1976.
- ŠKOVIERA, A.: Nad slovenským prekladom božskej liturgie byzantsko-slovanského obradu. In: *Slavica Slovaca*, roč. 34 (1999), č. 2, s. 137, 140.
- ŠKOVIERA, A.: Nad slovenským prekladom božskej liturgie byzantsko-slovanského obradu. In: *Slavica Slovaca*, roč. 34 (1999), č. 2, s. 143.
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov: Petra 1999, s. 173.
- ŠTURÁK, P.: The situation of the Greek Catholic Church in Slovakia in the second half of 20th century. In: *Polonia Sacra 20* (2016), nr. 2 (43). Kraków : Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 19 – 20.
- Z nášho života. In: *Slovo*, roč. 4 (1972), č. 1, s. 8. Trnava : SSV 1972.
- Z nášho života. In: *Slovo*, roč. 10 (1978), č. 9, s. 12. Trnava : SSV 1978.
- ŽEŇUCH, P.: *Medzi východom a západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku*. Bratislava : Veda 2002, s. 208.

Identita gréckokatolíkov na Zemplíne v súvislosti s „Akciou P“

JANA LUKÁČOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: Presented study represents the identity of Greek Catholics in the Zemplín in connection with „Action P“. Work has described at these issues from several perspectives. The first part is devoted to the study of Zemplín region from geographical, historical and confessional terms. The second part focuses on the development of religiosity in this area, and the study also points to the period of the arrival of Greek Catholics in the territory Zemplín. The last part of the paper describes the life of Greek Catholic believers in the short term before after the abolition of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia.

Keywords: Greek Catholics. Zemplín. Liquidation. Believer. Illegality.

Úvod

Identita človeka a jej budovanie je dôležitým prvkom budovania spoločnosti. Identita človeka ovplyvňuje aj to, čo a ako koná v živote. Na samotný termín identita možno nazerať z rôznych pohľadov. Jedným z nich je aj psychologické hľadisko, ktoré poukazuje na to, že na budovanie identity jednotlivca majú dopad rôzne kultúrne ako aj sociálno-historické skutočnosti.

Aj na formovanie identity gréckokatolíkov na našom území vplývali v minulosti a aj súčasnosti viaceré faktory. Jedným z nich bol aj 28. apríl v roku 1950, ktorý predstavoval zrušenie Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Táto udalosť sa odzrkadlila v živote gréckokatolíckych biskupov, kňazov, rehoľníkov, ale aj v živote laikov.

Po násilnom zrušení Gréckokatolíckej cirkvi nikto nevedel, či bude opäť obnovená, ani to ako dlho bude trvať obdobie jej zrušenia. Napriek tomu sa aj v tomto období našli v mestách a na dedinách osoby, ktoré zostali verné svojmu náboženskému presvedčeniu.

Z hľadiska konfesie tvorí územie Zemplína, podobne ako je to pri území Šariša, „hranicu“ medzi katolíckym západom a ortodoxným východom.

Po násilnom zrušení Gréckokatolíckej cirkvi v Československu si „gréckokatolícki Zemplínčania“ mohli vybrať či sa stotožnia s pravoslávnu vierou, alebo zvolia možnosť akéhosi „prestupu“ k Rímskokatolíckej cirkvi. Bola tu však aj tretia ilegálna možnosť, ktorá si napriek veľkému riziku našla svojich prívržencov. Išlo o skupinu gréckokatolíckych veriacich, ktorí sa aj za cenu rôznych perzekúcií nevzdali svojej viery.

Geografické, historické a konfesijné rozloženie Zemplína

Územie Zemplína sa rozprestiera v najvýchodnejšej časti Slovenskej republiky.¹ Svojou pestrosťou a mnohotvárnosťou patrí k najkrajším územiám východného Slovenska. Zemplín si zachoval svoj jedinečný výraz až do súčasnosti a vďaka nemu sa odlišuje od susedných etnických celkov Slovenska.²

Názov „Zemplín“ je starobylé označenie pre kraj, ktorý leží na juhu v Potísi, pričom na severe zasahuje do oblasti východných Karpát.³ V severnej časti toto územie hraničí s Poľskom, na juhu s Maďarskom, na východe tohto územia je hranica s Ukrajinou.⁴ Táto oblasť sa dnes označuje ako Zemplín. Súčasťou dnešného regiónu Zemplín sú aj pôvodné územia Užskej župy, ktoré boli do roku 1945 pod správou Podkarpatskej Rusi. V súčasnosti malá časť tohto historického územia presahuje až za hranice Maďarska. Na západe tvoria hranice tohto územia regióny Šariš a Abov.⁵

Jeho geografické podmienky sú rôznorodé a rovnako rôznorodé bolo počas budovania dejín aj jeho osídľovanie.⁶

Na území Zemplína možno nájsť aj najnižší bod Slovenska.⁷ Je to v mieste, kde má rieka Bodrog výtok zo Slovenska.⁸ Toto najnižšie miesto Slovenska má 94,3 m n. m.⁹

Ako samostatná administratívna jednotka vzniklo územie Zemplína v 11. storočí. Sídлом Zemplínskej župy bol Zemplínsky hrad, neskôr mestečko Zemplín. Od polovice 18. storočia je hlavným sídlom župy mesto Sátoraljaújhely v Maďarsku. V období prvej Československej republiky je hlavným sídlom mesto Michalovce.¹⁰

Osídlenie tohto územia bolo spočiatku sústredené vo Východoslovenskej nížine. Od 14. storočia túto oblasť osídľovalo prevažne rusínske obyvateľstvo. Dopad na obyvateľov Zemplína mali turecké nájazdy, ktoré sa uskutočnili v 16. – 17. storočí a Turci spustošili aj oblasti Zemplína. Negatívne dôsledky malo aj stavovské proti-

¹ Porov. BARRIOVÁ, K.: *Obyvatelia Zemplína a okolia v dobovej tlači*. Košice : MKV – PRESS, s.r.o., 2013. s. 7.

² Porov. FUKNOVÁ, A.: *Zemplín – Atlas regiónu*. Bratislava : Bratislavské tlačiarne a.s., 2000. s. 5.

³ Porov. JENČOVÁ, E. – ŠAFRANKO, P.: *Archeologické pamiatky a história Zemplína*. Vranov nad Topľou : Ofesta, 2010. s. 2.

⁴ Porov. BARRIOVÁ, K.: *Obyvatelia Zemplína a okolia v dobovej tlači*. Košice : MKV – PRESS, s.r.o., 2013. s. 7.

⁵ BEŇUŠKOVÁ, Z. a kol.: *Tradičná kultúra regiónov Slovenska*. Bratislava : Veda, 2005. s. 203.

⁶ Porov. JENČOVÁ, E. – ŠAFRANKO, P.: *Archeologické pamiatky a história Zemplína*. Vranov nad Topľou : Ofesta, 2010. s. 2.

⁷ Porov. TIRPÁK, P.: Prejavy a formy ľudovej zbožnosti na vybranom území regiónu Zemplín. In : *Znak symbol a rituál v tradíciách a prejavoch ľudovej zbožnosti*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove, 2013. s. 211.

⁸ Porov. FUKNOVÁ, A.: *Zemplín – Atlas regiónu*. Bratislava : Bratislavské tlačiarne a.s., 2000. s. 5.

⁹ Porov. TIRPÁK, P.: Prejavy a formy ľudovej zbožnosti na vybranom území regiónu Zemplín. In : *Znak symbol a rituál v tradíciách a prejavoch ľudovej zbožnosti*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove, 2013. s. 211.

¹⁰ Porov. BARRIOVÁ, K.: *Obyvatelia Zemplína a okolia v dobovej tlači*. Košice : MKV – PRESS, s.r.o., 2013. s. 7.

habsburské povstanie. V 18. storočí postihla toto územie migrácia chudobnejších vrstiev obyvateľstva.¹¹

Vyriešiť pomery, ktoré vznikli na tomto území, nedokázala ani Sociálnodemokratická strana Uhorska a ani Krajinský výbor Slovákov. 11. a 12. júna 1905 sa konal zjazd Slovenskej sociálnej demokracie, ktorý síce posilnil triedne a národnostné povedomie slovenského ľudu, ale otázku demokratického riešenia národnostnej otázky riešil iba v rámci rakúsko-uhorskej monarchie.¹²

Začiatok 20. storočia zanechal stopy vo všetkých odvetviach spoločnosti. Možno ho vidieť v politickom živote monarchie, ale aj vo verejnom a hospodárskom živote.¹³

Aj územie Zemplína zasiahli povojnové udalosti rokov 1914 – 1915. V tom čase sa na územie východného Slovenska a aj na územie Zemplína dostala ruská armáda. Mnoho obcí a miest bolo touto udalosťou značne poškodených a zničených. V roku 1915 ruské vojská prenikli na územie Slovenska a obsadili mestá Bardejov, Svidník, Stropkov, Medzilaborce, Snina a Humenné. Na jeseň v roku 1914 vojská Alexeja Alexejoviča Brusilova prenikli a obsadili východnú Halič, tak vstúpili aj do predhoria Karpát. Rovnako prenikli aj severovýchodné územie dnešnej Slovenskej republiky od Medzilaboriec, skoro až po Starú Lubovňu. Dňa 2. mája 1915 začal rakúsko-nemecký útok vojsk pri Gorliciach. Ruská armáda bola postupne zničená a pozostatky jej členov opustili územie Slovenska 6. mája 1915.¹⁴

Obdobie, ktoré po sebe zanechala prvá svetová vojna prinieslo pre značnú časť východného Slovenska veľa smútku, nešťastia, ale aj dovtedy nepoznanej biedy.¹⁵

V roku 1918 sa územie Zemplína rozdelilo medzi dve krajiny, prvá časť patrila Československu a druhá Maďarsku. Na Slovensku sa Zemplínska župa spojila so slovenskou časťou Užskej župy. Po vzniku Československa v roku 1918 zostalo územie Slovenska rozdelené župným systémom. Bolo ich 16 a medzi nimi aj Zemplínska a to do roku 1922. Po zmene hraníc jej južná časť pripadla Maďarsku a užhorodská sa pripojila k Zemplínskej župe. V roku 1923 sa na území východného Slovenska stretávajú už iba so 6 župami. V roku 1928 župné usporiadanie nahradilo krajinské zriadenie.¹⁶

Počas existencie Slovenského štátu v roku 1940 – 1945 bolo obnovených 6 žúp. K nim možno zaradiť aj Šarišsko-Zemplínsku župu, ktorá mala sídlo v Prešove.¹⁷

¹¹ Porov. SENDEKOVÁ, E.: *Príspevky k dejinám revolučného robotníckeho hnutia na Zemplíne*. Michalovce : Dom politickej výchovy, 1986. s. 3.

¹² SENDEKOVÁ, E.: *Príspevky k dejinám revolučného robotníckeho hnutia na Zemplíne*. Michalovce : Dom politickej výchovy, 1986. s. 3 – 4.

¹³ Porov. BARRIOVÁ, K.: *Obyvatelia Zemplína a okolia v dobovej tlači*. Košice : MKV – PRESS, s.r.o., 2013. s. 7.

¹⁴ Porov. JENČOVÁ, E. – ŠAFRANKO, P.: *Archeologické pamiatky a história Zemplína*. Vranov nad Topľou : Ofesta, 2010. s. 54 – 57.

¹⁵ Porov. BARRIOVÁ, K.: *Obyvatelia Zemplína a okolia v dobovej tlači*. Košice : MKV – PRESS, s.r.o., 2013. s. 7.

¹⁶ Porov. JENČOVÁ, E. – ŠAFRANKO, P.: *Archeologické pamiatky a história Zemplína*. Vranov nad Topľou : Ofesta, 2010. s. 2.

¹⁷ Porov. JENČOVÁ, E. – ŠAFRANKO, P.: *Archeologické pamiatky a história Zemplína*. Vranov nad Topľou : Ofesta, 2010. s. 2.

Druhá svetová vojna zmenila usporiadanie štátu a rovnako aj územné členenie. Pre územie Zemplína to znamenalo, že južná časť slovenského Zemplína sa stala súčasťou Maďarska a tak bola pripojená k maďarskej Zemplínskej a Užskej župe. Po skončení vojny boli hranice štátu opäť prerozdelené a obnovené predvojnové hranice medzi Československom a Maďarskom.

V súčasnosti tvoria územia Zemplína dva kraje – Prešovský a Košický. Územie Zemplína možno rozdeliť na zhruba dve časti. Ide o južnú nižinnú časť, ktorá je pokračovaním Potiskej nížiny a kopcovitú západnú časť, kde dominuje pohorie Vihorlatu.¹⁸

Pre usporiadanie Zemplína sa často využíva členenie na Horný a Dolný Zemplín.

Územie Horného Zemplína tvoria okresy: Humenné, Medzilaborce, Snina, Stropkov, Vranov nad Topľou.¹⁹ V literatúre možno rovnako nájsť aj označenie Severný Zemplín. Toto územie tvoria z národnostného hľadiska popri Slovákoch aj Rusíni a Rómovia. Roľníci žijúci v horských krajoch Zemplína, prichádzali najmä kvôli práci do južnejších a úrodnejších oblastí. K doplnkovému zamestnaniu tohto obyvateľstva v minulosti patrilo tkanie, drevorubačstvo, povozníctvo, včelárstvo, pálenie vápna a pálenie dreveného uhlia, výroba košíkov z prútia, batikovaniu kraslíc, zhotovovanie vyrezávaných rámov na okná. Napriek tomu nedostatok práce spôsobil, že veľká časť obyvateľstva musela odísť na Dolnú zem a do Ameriky.²⁰

K Dolnému Zemplínu patria okresy: Michalovce (okrem Strážskeho), Sobrance a Trebišov.²¹ Pre toto územie je rovnako charakteristický názov Južný Zemplín. Toto územie bolo od začiatku 19. storočia významnou poľnohospodárskou oblasťou. Vďaka dostatku lúk a pasienkov sa stretávame s rozšírením chovu dobytka a koní. Na základe týchto vhodnejších podmienok pre prácu sem prichádzali aj obyvatelia Severného Zemplína. Charakteristickým prvkom pre túto oblasť je juhozápadný výbežok Zemplínskych vrchov, ktorý je známy pod názvom Tokaj. Práve toto územie je známe výrobou dobrého vína. K hospodárskej prosperite pomohol stredný Zemplín, ktorý bol centrom priemyslu zameriavajúcim sa na spracovanie poľnohospodárskych plodín. Okrem toho sa obyvatelia tejto časti Zemplína venovali drevorubačstvu, povozníctvu, rybárstvu, včelárstvu, páleniu vápna a dreveného uhlia, výrobe tkanín, pleteného nábytku a okrem toho aj hrnčiarstvu.²²

¹⁸ Porov. DENEŠ, L.: *Zemplín*. Martin : Vydavateľstvo Osveta, n. p., 1984. s. 2.

¹⁹ Porov. JENČOVÁ, E. – ŠAFRANKO, P.: *Archeologické pamiatky a história Zemplína*. Vranov nad Topľou : Ofesta, 2010. s. 2.

²⁰ Porov. TIRPÁK, P.: Prejavy a formy ľudovej zbožnosti na vybranom území regiónu Zemplín. In : *Znak symbol a rituál v tradíciách a prejavoch ľudovej zbožnosti*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove, 2013. s. 212.

²¹ Porov. JENČOVÁ, E. – ŠAFRANKO, P.: *Archeologické pamiatky a história Zemplína*. Vranov nad Topľou : Ofesta, 2010. s. 2.

²² Porov. TIRPÁK, P.: Prejavy a formy ľudovej zbožnosti na vybranom území regiónu Zemplín. In : *Znak symbol a rituál v tradíciách a prejavoch ľudovej zbožnosti*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove, 2013. s. 212 – 213.

Vývoj religiozity na tomto území

Slovanskí obyvatelia tohto kraja stáročia uctievali aj v tomto regióne pohanské náboženstva. Tieto božstvá sa skrývali v prameňoch, skalách, hájoch, prírodných úkazoch. Mnoho z týchto pohanských náboženstiev pretrvalo v živote a tradíciách obyvateľov až po súčasnosť. Samotné prvky pohanských náboženstiev sa zachovali v miestnych a chotárnych názvoch obcí, napríklad v názve obce Leles, kde ide o pomenovanie pohanského bôžika.²³

Zemepisná poloha tohto kraja, ktorý sa rozprestiera v severozápadnej časti Potisia, spôsobila, že bol pomerne vzdialený od veľkých centier, z ktorých sa postupne rozširovalo kresťanské náboženstvo. Priaznivé podmienky pre mocenské a politické podmienky nastali v druhej polovici 9. storočia, kedy bol Zemplín súčasťou Veľkomoravskej ríše, išlo o obdobie, počas ktorého panoval knieža Svätopluk, ale aj Konštantín a Metod. Aj napriek vhodným podmienkam, ktoré sa v spoločnosti vyvinuli, sa z tohto obdobia nezachovali vo väčšej miere dobové pamiatky, ktoré by poukazyvali na masové prestupy ľudí na kresťanstvo.²⁴ O udomácnení kresťanstva svedčia na tomto území predovšetkým radové pohrebiská z 9. – 10. storočia. Najstarším nepriamym dôkazom o existencii kostola je zápis v prvom zákonníku kráľa Kolomana o tom, že sa v Tarcali okolo roku 1100 konala synoda. Toto územie zapadalo do Jágerského biskupstva, ktoré tvorilo jedenásť arcidiakonátov. Čo sa týka Zemplínskeho arcidiakonátu existoval už v 12. storočí. Z personálneho hľadiska bol predstaviteľom Zemplínskeho arcidiakonátu arcidiakon. Túto funkciu vykonával z poverenia jágerského biskupa jeden z farárov niektorej zemplínskej fary. Súčasne sa stal jedným z kanonikov Jágerskej kapituly, poradného orgánu jágerského biskupa. Úloha arcidiakona spočívala v tom, že prostredníctvom osobných návštev kontroloval cirkevný život v každej farnosti a rovnako navrhoval zlepšenia náboženského a mravného života farníkov. Jeho sídlo bolo v Jágrí. Pre veľkosť a lepšie riadenia Zemplínskeho arcidiakonátu bol rozdelený na tri časti. Tieto časti sa označovali ako vicearcidiakonáty, na ich čele boli niektorí farári z miestnych fár. K Dolnozemplínskemu vicearcidiakonátu patrili predovšetkým farnosti Južného Zemplína. Do Medzibodrožského vicearcidiakonátu patrili farnosti ležiace v Medzibodroží. Posledným vicearcidiakonátom bol Hornozemplínsky vicearcidiakonát, kde patrili stredozemplínske farnosti.²⁵

Na prelome 16. a 17. storočia v bývalých rímskokatolíckych kostoloch pôsobili reformační kazatelia luteránskeho alebo kalvínskeho smeru. Čo možno vidieť napríklad v mestách Vranov nad Topľou alebo Humenné.²⁶

V 17. a 18. storočí existovali chrámy vo vyše 300 dedinách, pričom do 16. storočia bol kostol približne v 260 dedinkách a mestečkách.²⁷

²³ ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*. Michalovce : Svornosť, a.s., 2001. s. 725.

²⁴ Porov. ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*. Michalovce : Svornosť, a.s., 2001. s. 725 – 726.

²⁵ Porov. ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*. Michalovce : Svornosť, a.s., 2001. s. 725 – 726.

²⁶ Porov. KÓNYOVÁ, A. – KÓNYA, P.: *Kalvínska reformácia na reformovaná cirkev na východnom Slovensku v 16. – 18. storočí*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. s. 114 – 123.

²⁷ Porov. ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*. Michalovce : Svornosť, a.s., 2001. s. 729.

V Strednom Zemplíne boli luteráni, kalvíni a evanjelici augsburského vyznania, ale v najväčšom počte rímskokatolícki veriaci. Na Južnom Zemplíne boli v najvyššom počte predstavitelia kalvinizmu a rímskokatolíckej cirkvi.²⁸ Severný Zemplín patril predovšetkým východným kresťanom a od 18. storočia gréckokatolíkom. Rekatolizácia v 17. a 18. storočí priniesla rímskokatolíckym veriacim do vlastníctva kostoly, ktoré slúžili kalvínom a luteránom. Vďaka týmto pomerom bol náboženský život pomerne pestrý.

Z hľadiska konfesie tvorí toto územie, podobne ako je to pri území Šariša, „hranicu“ medzi katolíckym západom a ortodoxným východom.

Na základe etnických a konfesionalne miešaných náboženstiev nemožno konfesiu odvodiť od národnosti. Aj napriek tomu je nepopierateľnou skutočnosťou, že medzi príslušníkmi Rusínov-Ukrajincov nájdeme najvyšší počet gréckokatolíkov. Pri príslušníkoch maďarskej národnosti je zasa najvyšší počet reformovanej kresťanskej cirkvi – kalvínov. Najvyšší počet predstaviteľov tejto relígie na území Zemplína²⁹ možno vidieť v mestách Sečovce, Vranov nad Topľou, Humenné, Kráľovský Chlmec, Sobrance a Trebišov. Ďalšou religiou na tomto území sú evanjelici, ktorí sú sústredení oblasti okolo Vranova nad Topľou. Rovnako tu nájdeme aj príslušníkov židovskej náboženskej obce, nachádzajúcich sa v Kráľovskom Chlenci, Humennom, Trebišove a Sečovciach.³⁰ Práve tejto religióznej príslušnosti sa priaznivo darilo na tomto území vďaka tomu, že tu nebolo žiadne slobodné kráľovstvo alebo banské mestečko, ktoré by nejakým spôsobom bránilo v usadzovaní sa židov. Podľa výsledkov sčítania z roku 1890 na území Zemplína žilo 30 000 židov, čo predstavovalo 10% zo všetkých obyvateľov.³¹

Príchod gréckokatolíckych veriacich na územie Zemplína

„Ale táto rozvodnená ruská řeka, vysoupivší z břehu, zatopila jen nepatrnou vrstvu louky. Ruské osady byly velmi málo lidnaté. Je přirozeno, že sa ruští sedláci, jak tí, kteří zde zůstali a netáhli ještě dále na jih, tak i ti, kteří nedávno přišli se severu, dostali se za krátko pod vliv Slováků, mezi kterými sa usídlili; počet Slováku zvětšovali mimo to slovenští přistěhovalci ze západních stoliv. Ve středním Zemplínu sa počali „Rusnaci“ již r. 1773 přiznávati za „Sloviaky,“ jenom v severních, hornatých krajích zůstali ruské obce neposlovenčené. Jakmile opadly neb se vssály do země, objevili se znovu obrysy ruských břehů, jak trvaly během několika staletí.“³²

Identitu človeka predstavuje jeho meno, táto skutočnosť je nám predkladaná už v biblickom pohľade. Samotné označenie gréckokatolík má dva výrazné rozmery identity. Prvá poukazuje na byzantský obrad. Teda na povolanie nášho cirkevného spoločenstva prijať a žiť byzantský obrad, ale aj spiritualitu a teológiu, ktorú predná-

²⁸ Porov. ULÍČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*. Michalovce : Svornosť, a.s., 2001. s. 730.

²⁹ Porov. KÓNÝOVÁ, A. – KÓNÝA, P.: *Kalvínska reformácia na reformovaná cirkve na východnom Slovensku v 16. – 18. storočí*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. s. 110.

³⁰ Porov. BEŇUŠKOVÁ, Z. a kol.: *Tradičná kultúra regiónov Slovenska*. Bratislava : Veda, 2005. s. 203 – 205.

³¹ Porov. KÓNÝA, P.: *Dejiny židov na východnom Slovensku*. Prešov : Metodické centrum, 1997. s. 66 – 67

³² Porov. PETROV, A.: *Kdy vznikli ruské osady na uherské Dolní zemi a vůbec za Karpaty?* In: *Český časopis historický*, 1923, roč. 29, s. 437 – 438.

ša a učí. Druhá časť tohto slova poukazuje na spätosť s katolíckou cirkvou. Na spätosť, ktorá znamená rozvíjať, chrániť a prispievať tomuto spoločenstvu.³³

Zemplínsky región, podobne ako celá severovýchodná časť historického Uhorska, patril k hraničným regiónom, ktoré boli charakteristické ojedinelou mierou náboženskej a etnickej plurality.³⁴ Náboženskú pestrosť na východnom okraji Slovenskej republiky môžeme sledovať aj prostredníctvom zachovanej náboženskej identity. Túto náboženskú identitu si zachovali rusínski kolonisti, ktorí sa asimilovali na východe našej krajiny.³⁵

Rozšírenie byzantsko-slovanského obradu na Slovensku siaha svojimi západnými výbežkami až na územie Spiša a Gemeru. Na juhu krajiny presahuje až za maďarské hranice a pokračuje až k pohoriu Tokajských vrchov. Geografické, etnické a historické badania používajú pre tento rozsiahly priestor označenie dvoch častí – severná a južná časť.

Severná časť bola tvorená Spišskou, Šarišskou a Zemplínskou stolicou. Toto územie je charakteristické hornatým regiónom a jeho osídlenie siaha až do čias valašskej kolonizácie. Slovenský historik Ondrej Halaga zhrnul toto obdobie kolonizácie takto: „*I keď valašská kolonizácia tu nenašla prekvitajúcu grécku vieru, našla rozhodne viac, než len reminiscencie na „starú vieru,“ jej modlitby a zvyklosti. Podtevy (teda do valašskej kolonizácie) cyrilometodejská viera v Uhorsku stále strácala, že do konca 13. storočia sa z nej zachovali iba rudimentá. Odvtedy sa dostala pod ochranu valašského práva, nastala jej reštaurácia. Kým však – ako sme videli – prv bola často spravovaná latinským rítom a v jeho tieni, od príchodu Valachov dostáva sa s obradom latinským skôr do protikladu; i keď mu, ako náboženstvu chudobných, nebývala venovaná veľká pozornosť.*“³⁶ Už v prvej polovici 14. storočia je doložená valašská kolonizácia v Užsko-Zemplínskej župe. V roku 1337 boli zaznamenané prvé správy o valachoch v Koromľi a pri Orechovej. O desať rokov neskôr bola zaznamenaná správa z Michaloviec a v roku 1365 bola zmienka o valachoch v Tibave, v roku 1371 v Úbreží, v roku 1388 v Čičarovciach a v roku 1378 v Domaniciach.³⁷ Jeho obyvateľstvo tvorila prevažne rusínska/ukrajinská národnosť. Z religiózneho hľadiska tvorila najväčšiu časť práve homogénna gréckokatolícka a z časti pravoslávna oblasť.³⁸

³³ ŠKOVIERA., A.: Vplyv udalostí roku 1950 na identitu gréckokatolíkov na Slovensku. In: *Cirkev v kovách totalitného režimu*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. s. 199 – 202.

³⁴ Porov. ŠOLTĚS, P.: Náboženská pluralita na Zemplíne v 18. storočí. In: *Byzantinoslovaca I*. Prešov : VMV, 2006. s. 253 – 271.

³⁵ Porov. ŠOLTĚS, P.: Odkedy sú gréckokatolíci na strednom a južnom Zemplíne. In: *Verba theologica*. Košice : Seminár sv. Karla Boromejského, 2002, roč. 3, č. 1, s. 12.

³⁶ HALAGA, O.: *Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. Košice : Východoslovenský kultúrny spolok Svojnina, 1947. s. 77 – 78.

³⁷ Porov. HALAGA, O.: *Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. Košice : Východoslovenský kultúrny spolok Svojnina, 1947. s. 81.

³⁸ Porov. ŠOLTĚS, P.: Odkedy sú gréckokatolíci na strednom a južnom Zemplíne. In: *Verba theologica*. Košice : Seminár sv. Karla Boromejského, 2002, roč. 3, č. 1, s. 12 – 13.

Južnú časť tvorí Stredný a Južný Zemplín, tu sa východný obrad vyskytuje spolu s latinským. Tieto územia sú v okolí Vranova a Michaloviec doplnené ďalšou paletou náboženstiev – Evanjelická cirkev augsburského vyznania a Reformovaná cirkev.³⁹

Množstvo dokumentov svedčí o tom, že gréckokatolícke obyvateľstvo sa dostalo na územie Stredného a Južného Zemplína v rámci migračných procesov, ktoré sa uskutočnili od konca 17. storočia až do prvej polovice 18. storočia. Na základe dokumentov v kanonických vizitáciách Mukačevskej eparchie možno nájsť údaje o tom, kde bol postavený prvý gréckokatolícky chrám a rovnako aj to, kto bol prvým farárom.

V severných častiach Zemplínskej stolice takmer v žiadnej obci nevedeli občania povedať, kedy bol ich chrám postavený a vysvätený. Výnimku tvoria novopostavené chrámy, ktoré možno nájsť aj v oblastiach stredného a južného Zemplína. Ide o gréckokatolícke farnosti ako: Bodrogolaszi (1670), Ardó (1690), Mikoháza (1698), Rudá Bányacska (1709), Hogyka (1723), Strážske (okolo roku 1700), Rakovec nad Ondavou (okolo roku 1700), Pakostov (1713), Nižný Hrabovec (okolo roku 1710), Dúbravka (1720), Petrikovce (1724), Novosad (1701), Sárospatak (1725), Suché (1700), Lastovce (1710), Čelovce (1690), Sedliská (1700), Nižný Žipov (1700), Vojčice (1710), Boska (1723), Streda nad Bodrogom (1730), Zemplínske Hradište (1733).⁴⁰

Dnešná sieť gréckokatolíckych farností dostala svoju podobu počas panovania Jozefa II. po tzv. Pfarregulierung.⁴¹ Išlo o reformu usporiadania farností, v rámci ktorej sieť gréckokatolíckych, ale aj rímskokatolíckych farností výrazne zhustla.⁴²

V priebehu 18. storočia neboli sídla farností stále a menili sa podľa počtu veriacich a podľa majetkových pomerov. Po príchode nových usadlíkov na územie Zemplína často dochádzalo aj k tomu, že sa pôvodní obyvatelia stávajú religióznou menšinou. Dôsledkom toho je chrám so súhlasom prevedený do používania gréckokatolíkom, ktorí ho upravia pre potreby svojho obradu. To možno vidieť napríklad v obciach Lesné, Topoľany a podobne aj v Bačkove.

Vývoj gréckokatolíckej viery súvisí s viacerými faktormi, medzi ktoré možno zaradiť depopuláciu tohto územia, politický chaos, strata pozície protestantizmu ako dominantného náboženstva. Ale aj to, že rímskokatolíci začínajú svoju pozíciu ešte iba obnovovať.⁴³

Príchod gréckokatolíkov spôsobil aj zmenšenie ekonomickej základne pre rímskokatolícky klérus a v konečnom dôsledku aj pre Jágerské biskupstvo.⁴⁴ To viedlo

³⁹ Porov. ŠOLTÉS, P.: Odkedy sú gréckokatolíci na strednom a južnom Zemplíne. In: *Verba theologica*. Košice : Seminár sv. Karla Boromejského, 2002, roč. 3, č. 1, s. 12 – 22.

⁴⁰ ŠOLTÉS, P.: Odkedy sú gréckokatolíci na strednom a južnom Zemplíne. In: *Verba theologica*. Košice : Seminár sv. Karla Boromejského, 2002, roč. 3, č. 1, s. 17 – 18.

⁴¹ Porov. ŠOLTÉS, P.: Odkedy sú gréckokatolíci na strednom a južnom Zemplíne. In: *Verba theologica*. Košice : Seminár sv. Karla Boromejského, 2002, roč. 3, č. 1, s. 18.

⁴² Porov. ŠOLTÉS, P.: *Tri jazyky, štyri konfesie*. Bratislava : Historický ústav SAV, 2009, s. 37.

⁴³ Porov. ŠOLTÉS, P.: Odkedy sú gréckokatolíci na strednom a južnom Zemplíne. In: *Verba theologica*. Košice : Seminár sv. Karla Boromejského, 2002, roč. 3, č. 1, s. 19 – 20.

⁴⁴ Porov. ŠOLTÉS, P. – ŽEŇUCH, P.: Sociálne postavenie gréckokatolíckeho duchovenstva a veriacich na východnom Slovensku a v podkarpatskej Rusi v 18. a 19. storočí, jazykové a kultúrne podmienky. In: *Slavica Slovaca*. 2001, roč. 36, č. 2, s. 133 – 146.

k vzniku rôznych opatrení, ku ktorým možno zaradiť napríklad aj dekrét biskupa Františka Barkóciho z roku 1747, v ktorom boli gréckokatolícki kňazi degradovaní na obradových kaplánov rímskokatolíckych kňazov. Na základe toho nebolo v mnohých obciach umožnené, aby gréckokatolícki kňazi vysluhovali základné sviatosti, ku ktorým patril aj krst, na základe ktorého sa určovala príslušnosť k cirkvi. Na obranu Gréckokatolíckej cirkvi sa postavil mukačevský biskup Olšavský, ktorý žiadal o pomoc cisárovnú Máriu Teréziu, ktorá v septembri 1752 nariadila úradom Zemplínskej stolice, aby nebránili gréckokatolíckym kňazom v ich pastorácii. V septembri 1756 vydala ďalší dekrét na obranu Gréckokatolíckej cirkvi. Naďalej však dochádza k sporom, najmä v obradovo zmiešaných oblastiach, na ktoré cisárovná Mária Terézia reagovala opäť dekrétom z augusta 1768, v ktorom stanovili, že uniátski farári sú plnoprávnymi katolíckymi kňazmi a na základe toho im zákonne prislúchajú ročné a štólové poplatky od ich farníkov. Toto sa však týkalo iba konfesijne zmiešaných oblastí. Na územiach, kde žilo gréckokatolícke obyvateľstvo samo, nedochádzalo k diskriminačným rozdielom.⁴⁵

Život gréckokatolíkov na území Zemplína pred zrušením Gréckokatolíckej cirkvi

Práve história v sebe priniesla viaceré druhy náboženského prežívania viery, ako aj jeho formovanie. Na jednotlivých územiach sa stretávame s viacerými skúsenosťami praktizovania viery. Samotné direktorium cirkvi dáva priestor určitému druhu „ľudového katolicizmu.“

Život na dedine sa pre gréckokatolíckych veriacich riadil podľa sviatkov cirkevného roka, ktorý predstavoval časovú štruktúru v rámci ktorej Cirkev slávi celé Kristovo tajomstvo.⁴⁶

Od čias cisára Konštantína Veľkého sa začínal cirkevný rok 1. septembra a týmto dňom sa začína aj cirkevný rok východnej cirkvi na slovenskom území.⁴⁷ V prípade farností, ktoré sa riadili juliánskym kalendárom, začiatkom roka bol 14. september.

Združovanie veriacich na dedinách prebiehalo aj na území Zemplína prostredníctvom členstva v rôznych spolkoch, ku ktorým možno zaradiť Spolok Svätého ruženca alebo Spolok Najsvätejšieho srdca Ježišovho. Praktizovanie viery sa spájalo so sláveniami molebenov a s mnohými ďalšími pobožnosťami, ku ktorým možno zaradiť októbrové a májové pobožnosti a v čase veľkého pôstu veľkopôstne pobožnosti s homíliou. Hlbokým znakom života veriacich bolo aj uskutočnenie svätých misií, ktoré obvykle vykonávali misionári z Rádu Svätého Bazila Veľkého alebo Kongregácie Najsvätejšieho Vykupiteľa. Veriaci spájali aj slávenia odpustov, ktoré zjednocovali a posilňovali život veriacich vo farnostiach. Nešlo iba o spoločenstvo veriacich danej farnosti,

⁴⁵ Porov. ŠOLTĚS, P.: Odkedy sú gréckokatolíci na strednom a južnom Zemplíne. In: Verba theologica. Košice : Seminár sv. Karla Boromejského, 2002, roč. 3, č. 1, s. 20 – 22.

⁴⁶ KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ. *Direktorium o ľudovej zbožnosti a liturgii. Zásady a usmernenie.* Trnava : Spolok sv. Vojtecha s.r.o., 2005. s. 61.

⁴⁷ BOHÁČ, V.: *Liturgický rok v byzantskom obrade.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. s. 13.

pretože na samotných odpustoch sa zúčastňovali aj obyvatelia z iných farností a tak často išlo o udalosť roka.⁴⁸

Mestom, ktoré patrí do územia Zemplína a ktoré bezpochyby ovplyvnilo gréckokatolíkov okolia boli Michalovce.⁴⁹ Práve Michalovce sa pokladali za akési centrum obrodenia v Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. Do roku 1941 nemali gréckokatolíci vlastný kultúrno-náboženský spolok. Až obdobie konca prvej Československej republiky, teda koniec 30tych rokov 20. storočia, znamenalo pre gréckokatolíkov akoby stmelenie po stránke národnej, ako aj náboženskej. Vhodným centrom boli Michalovce, ktoré sa tak ako v súčasnosti, aj v minulosti považovali za srdce Zemplína. Na tomto mieste tvorili gréckokatolíci po rímskokatolíkoch najväčšiu časť obyvateľstva. Činnosť gréckokatolíkov sa prejavovala v náboženskom živote, ale tiež aj v spoločenskom a politickom dianí v meste a spoločnosti.⁵⁰ Prostredníctvom tohto miesta sa mohli ľudia stať členmi spolkov a bratstiev. Medzi najznámejší možno zaradiť Jednotu sv. Cyrila a Metoda, ktorá bola založená v roku 1941.⁵¹ Úlohou spolku bolo vytvoriť silnú, organizovanú, nábožensko-národnú jednotu medzi roztratenými a rozbitými gréckokatolíckymi, pre ktorých bolo dedičstvo sv. Cyrila a Metoda sväté.⁵² Činnosť tohto spolku pozdvihla náboženskú a kultúrnu úroveň gréckokatolíkov na Slovensku. Aj napriek ťažkým začiatkom sa tomuto spoločenstvu podarilo vytrvať a skutočne pracovať na rozkvet Gréckokatolíckej cirkvi v Československu, o čom svedčí literatúra, knižný kalendár, samotný časopis, knižnica, kníhkupectvo, tlačiareň a mnoho ďalších aktivít, ku ktorým možno priradiť organizáciu cyrilo-metodských dní v Michalovciach a Trebišove.⁵³ Posledné stretnutie širšieho výboru Jednoty sa uskutočnilo 2. februára 1944, potom sa okolnosti II. svetovej vojny podpísali aj na fungovaní tohto spolku.⁵⁴

Okrem neho v roku 1937 vzniká aj Čestná stráž Matky ustavičnej pomoci. V tomto roku bol založený aj spolok mužov nazývaný Stráž oltára. V samotnom kláštore v Michalovciach mala okrem Jednoty sv. Cyrila a Metoda stretnutia aj Katolícke akcie

⁴⁸ Porov. BORZA, P. – MANDZÁK, D. A.: Náboženský život gréckokatolíkov v rokoch 1939 – 1945. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IX. Život v Slovenskej republike*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2010. s. 326 – 329.

⁴⁹ Porov. BORZA, P. – MANDZÁK, D. A.: Náboženský život gréckokatolíkov v rokoch 1939 – 1945. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IX. Život v Slovenskej republike*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2010. s. 328.

⁵⁰ Porov. BORZA, P. – MANDZÁK, D. A.: Vznik a činnosť spolku Jednota sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov VIII. Život v Slovenskej republike*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2009. s. 474.

⁵¹ BORZA, P. – MANDZÁK, D. A.: Náboženský život gréckokatolíkov v rokoch 1939 – 1945. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IX. Život v Slovenskej republike*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2010. s. 328.

⁵² Porov. BORZA, P. – MANDZÁK, D. A.: Vznik a činnosť spolku Jednota sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov VIII. Život v Slovenskej republike*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2009. s. 474 – 480.

⁵³ Porov. BORZA, P. – MANDZÁK, D. A.: Náboženský život gréckokatolíkov v rokoch 1939 – 1945. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IX. Život v Slovenskej republike*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2010. s. 328.

⁵⁴ BORZA, P. – MANDZÁK, D. A.: Vznik a činnosť spolku Jednota sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov VIII. Život v Slovenskej republike*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2009. s. 498.

Mukačevskej eparchie. Úloha spolkov, bola v tomto období veľmi dôležitá. Združovanie v nich dopomáhalo k rozvoju spoločnosti a to z viacerých pohľadov. Či už išlo o pohľad náboženský, kultúrny, alebo duchovno-vzdelávací, všetky sa pričínili o upevnenie náboženského povedomia.⁵⁵ Samotná Jednota sv. Cyrila a Metoda dopomohla k rozvíjaniu duchovnej hodnoty vydávaním časopisov, kalendárov, modlitebných kníh a ďalších literárnych a bohoslužobných artefaktov.⁵⁶

Michalovce boli sídlom spolkov, do ktorých sa združovali aj ľudia z dedín. Išlo o spolky arcibratstva Matky ustavičnej pomoci a Svätého ruženca, Božského srdca, Spolku Svätého Jozefa a Mariánskej kongregácie mužov. Samotné Arcibratstvo svätého ruženca vzniklo v Stropkove v roku 1925, no v roku 1931 bolo jeho centrum prenesené do Michaloviec. Práve prostredníctvom neho rozšírili redemptoristi na tomto území vtedy netradičnú modlitbu sv. ruženca, ktorú si títo veriaci značne obľúbili. Ďalším presídlením bratstvom bolo Bratstvo Najsvätejšieho Srdca Ježišovho, ktoré pôvodne viedli baziliáni a ich členom bol aj biskup P. P. Gojdič. Mnísi tohto spoločenstva museli opustiť Užhorod a tak vznikla otázka, kde bude centrum bratstva. Vyriešilo sa to 29. marca 1941, kedy biskup zveril vedenie bratstva Kongregácii Najsvätejšieho Vykupiteľa a centrom sa stáva mesto Michalovce. Okrem nich bol v roku 1941 založený aj Spolok Svätého Jozefa.

Kongregácia Najsvätejšieho Vykupiteľa a jej činnosť v Michalovciach určite dopomohli rozkvetu Gréckokatolíckej cirkvi aj na území Zemplína. Samotná činnosť Kongregácie sa však nesústredila iba v južnej časti Zemplína, pretože prvá komunita tejto rehole bola založená v jeseni 1921 v Stropkove. Postupne sa práve mesto Stropkov stalo duchovným centrom Horného Zemplína.⁵⁷ Práve Kongregácia Najsvätejšieho Vykupiteľa značne dopomohla rozkvetu duchovného života. Vydávali kalendáre, brožúry a spevníky s náboženskou tematikou. Okrem toho bola činnosť redemptoristov podporovaná aj množstvom literatúry, ktorú vydávali v tomto období.⁵⁸ Sem možno zaradiť aj diela dnes už bl. Dominika Metoda Trčku, medzi ne patrí kniha z roku 1925 „Spasy dušu svoju“. Táto publikácia bola vydaná v slovenčine a rovnako aj v staroslovienčine.⁵⁹ Veľmi obľúbeným sa stal „Molitvennik sv. Rozaneja“. A od roku 1932 vychádza aj séria publikácií nábožensko-mravného obsahu, ktorej autorom bol o. Bazil Musil a jej názov bol „Blížšie k Christu.“⁶⁰ Novinku v tomto období bolo vydávanie časopisu Misionár. Táto činnosť bola potrebná, pretože gréckokatolíci mali k dispozícii náboženský časopis v zemplínskom jazyku, ktorý najprv vydávali baziliáni v Užhorode a neskôr v Chuste. Samotné povolenie zo strany štátnych orgánov bolo rok a pol odkladané a povolené bolo až 5. februára 1942. Okrem

⁵⁵ Porov. HOSPODÁR, M. (ed.): *Pamätnica Spolku sv. Cyrila a Metoda*. Košice : Byzant s.r.o., 2011. s. 8.

⁵⁶ HOSPODÁR, M. (ed.): *Pamätnica Spolku sv. Cyrila a Metoda*. Košice : Byzant s.r.o., 2011. s. 11.

⁵⁷ PETRÍK, L.: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku 1. diel*. Prešov : Petra, n. o., 2012. s. 272 – 273.

⁵⁸ Porov. BORZA, P. – MANDZÁK, D. A.: *Náboženský život gréckokatolíkov v rokoch 1939 – 1945*. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IX. Život v Slovenskej republike*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2010. s. 330.

⁵⁹ Porov. MANDZÁK, D. A.: *Kláštor Michalovce a chrám zasvätený Svätému Duchu*. <http://www.redemptoristi.nfo.sk/index.php/klastory/klastor-michalovce-2>. (18.11.2016).

⁶⁰ Porov. CORANIČ, J.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. s. 339.

publikačnej činnosti Kongregácia Najsvätejšieho Vykupiteľa, veľmi dôležitou úlohou tejto rehole, boli Sväté misie („*ľudové misie*“) v jednotlivých farnostiach a filiálkach trvali deväť dní. V tomto období ich uskutočňovali viacerí redemptoristi. Medzi nimi aj o. Ďurkáč, o. Fail, o. Fiala, o. Čelústka, o. Kliment, o. Kozelský, o. Lesák, o. Musil, o. Nekula, o. Trčka a o. Zakopal.

Významnou udalosťou tohto obdobia, na ktorú nemožno zabudnúť predstavuje aj Eucharistický a Mariánsky rok, ktoré zorganizovalo Prešovské biskupstvo v rokoch 1943 – 1945. Eucharistický rok sa spájal so snahou prešovského biskupa P. P. Gojdiča o prehĺbenie úcty k Eucharistickému Spasiteľovi a túto snahu ocenila aj Svätá Stolica. Slávenie tohto Eucharistického roku prinieslo duchovnú obnovu a rovnako aj posilu pri prekonávaní vojnových udalostí, od ktorých bolo Slovenskou v roku 1944 viac menej uchránené. Po skončení roku Eucharistie mal začať Mariánsky rok. Jasným cieľom tohto roku bolo zverenie veriaceho ľudu a cirkvi pod ochranu Matky Božej. Tento rok bol ukončený až po skončení II. svetovej vojny počas púte v Lutine.⁶¹

Život gréckokatolíkov na území Zemplína po zrušení Gréckokatolíckej cirkvi

Vývoj religiozity si prešiel aj na území Slovenska viacerými vývojovými fázami. Napriek rôznym okolnostiam, ale aj vplyvom viacerých aktérov sa z pomedzi Slovenska nikdy nevytratil katolicizmus. Možno sledovať viaceré etapy formovania sa dnešnej slovenskej spoločnosti.

Obdobie komunistickej éry prinieslo rad zmien. Nátlak vtedajšej vlády, ako aj jej jednotlivých predstaviteľov, bolo možné sledovať na viacerých frontoch. Jedným z nich, bol aj útok na katolícku cirkev o čo viac na cirkev Gréckokatolícku v Československu. Aj napriek tomu sa nedá povedať, že by zbožnosť prestala existovať. Komunistické pokusy o deformáciu prejavu ľudovej zbožnosti boli z časti úspešné, no nakoniec aj tak zlyhali. Toto obdobie však viedlo k tomu, že veľké množstvo spolok, spoločenstiev a organizácií skončilo a ani po roku 1989 sa ich nepodarilo obnoviť. Prostredníctvom vonkajšieho útlaku sa prebudil duchovný rozkvet aj v účastiach na púťach a procesiách.⁶²

Práve putovanie je jedným z prejavov ľudovej zbožnosti. Od nepamäti úzko prepojené so svätyňou. Praktizujúci katolíci si vždy uvedomoval, že je iba pútnikom na tejto zemi. A tak ako pútnik potreboval svätyňu, rovnako svätyňa potrebovala pútnikov.⁶³ No a v prípade územia Zemplína, aj v období zrušenia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu, bol touto svätyňou gréckokatolícky chrám nachádzajúci sa v Klokočove.

Toto miesto sa zaradzuje k najvýznamnejším mariánskym pútnickým miestam v rámci územia Slovenska. Rovnako ako gréckokatolíci vôbec, aj toto miesto si prešlo

⁶¹ Porov. BORZA, P. – MANDZÁK, D. A.: Náboženský život gréckokatolíkov v rokoch 1939 – 1945. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IX. Život v Slovenskej republike*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2010. s. 330 – 335.

⁶² Porov. BALÍK, S. – HANUŠ, J.: *Katolícka cirkev v Československu 1945 – 1989*. Brno : CDK, 2007. s. 284.

⁶³ Porov. KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ. *Direktórium o ľudovej zbožnosti a liturgii. Zásady a usmernenie*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha s.r.o., 2005. s. 245.

obdobím likvidácie Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. Cirkev neexistovala, no veriaci gréckokatolícky ľud aj naďalej praktizoval a zostal verný svojej viere. Práve vďaka lokalite chrámu, bolo to miesto kontrolované menej a aj táto skutočnosť dopomohla k zlepšeniu podmienok pre praktizovanie viery. Neskôr sa však aj o tomto mieste dozvedela aj vtedajšia štátna moc. Ktorá hneď podnikla aj kroky vedúce k potlačeniu týchto aktivít. Jedným z krokov, bolo vytváranie viacerých odpútavacích akcií v okolí areálu Zemplínskej šíravy. Napriek týmto aktivitám, perzekúciám, rizikám, zastrášovaniu a trestom zostal kult klokočovskej Ochrankyne Zemplína aj v proticirkevnom období stále prítomný. Aj prostredníctvom tohto miesta a šírenia mariánskej úcty, ktorá z tohto miesta vychádza sa veriaci ľud posilňoval vo viere a vyprosoval si ochranu u Presvätej Bohorodičky.⁶⁴

Aktivity vtedajšej politickej moci voči katolíckej cirkvi, záležali aj od toho, ako sa k nim postavia gréckokatolícki veriaci. Konkrétne štatistické údaje z tohto obdobia nie sú spracované. Aj toto obdobie však môže poukázať na osoby, ktoré zostali verné zlikvidovanej Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. Samotné rozhodnutie gréckokatolíckych veriacich záležalo aj od toho ako praktizovali svoju vieru pre násilným potlačením katolicizmu.

Niekoľko gréckokatolíckych veriacich privítalo zrušenie únie. Ďalšia časť obyvateľstva sa prejavila v tomto smere istou dávkou ľahostajnosti. Táto skupina bola väčšia a vyskytovala sa najmä medzi gréckokatolíckym obyvateľstvom s nižším stupňom religiozity prežívania náboženskej viery. Pri tejto skupine treba zdôrazniť to, že chrámy navštevovali iba na veľké sviatky a spravidla im bolo jedno, aká cirkev bude, pretože Boh je iba jeden.⁶⁵

Samotný akt zrušenia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu neprebíhal všade rovnako, územia, ktoré boli „lukratívnejšie“ o ňom vedeli ako prvé. Bežný ľud čakal, ako sa k všetkým rozhodnutiam postaví vláda. Samotná vláda zaregistrovala v niekoľkých miestach na území východného Slovenska v súvislosti s „návratovou akciou“ niekoľko zhlukov.⁶⁶

Dnes nemožno s určitosťou tvrdiť, aká časť gréckokatolíckych veriacich sa stotožnila s pravoslávnu vierou. Správy zachované z roku 1950-1951 uvádzajú, že z 305 000 gréckokatolíkov na území Československa prestúpilo na pravoslávie 200 000.⁶⁷ Nájdu sa však aj iné pramene, ktoré tvrdia, že 60% gréckokatolíckych veriacich sa zmierilo s pravoslávnu cirkvou.⁶⁸ Išlo najmä o miesta, kde gréckokatolícki kňazi odpadli, pričom často sa odvolávali argumentáciou „*Keď kňaz mohol*

⁶⁴ HOSPODÁR, M. – ŽEŇUCH, P.: *Ochrankyňa Zemplína*. Košice : Gréckokatolícky apoštolský exarchát, 2007. s. 40 – 42.

⁶⁵ BARNOVSKÝ, M. – PEŠEK, J.: *Štátna moc a cirkev na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1997. s. 249.

⁶⁶ Porov. BARNOVSKÝ, M. – PEŠEK, J.: *Štátna moc a cirkev na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1997. s. 249 – 250.

⁶⁷ Porov. BARNOVSKÝ, M. – PEŠEK, J.: *Štátna moc a cirkev na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1997. s. 251.

⁶⁸ Porov. BARNOVSKÝ, M. – PEŠEK, J.: *Štátna moc a cirkev na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1997. s. 252.

prejsť na pravoslávie a nebojí sa Božieho súdu, prečo by sme nemohli my?⁶⁹ V niektorých farnostiach kňaz, ktorý prešiel na pravoslávny obrad, v rámci svätej liturgie nepovedal meno pravoslávneho biskupa, ale miesto neho potichu vyslovil meno rímskeho pápeža. Okrem toho nezapisovali do matrik veriacich ako pravoslávnych, ale ako *graecae ritus*, čo označovalo veriaceho nestotožneného s pravoslávím.⁷⁰

Pri zverejnení takýchto hodnôt treba zaznamenať aj to, že kde zostalo 40% veriacich. Časť veriacich zvolila akýsi presun k Rímskokatolíckej cirkvi a ďalšia časť zostala napriek zákazu verná gréckokatolicizmu. Výber Gréckokatolíckej cirkvi bol následkom toho, že štátny aparát sa snažil zablokovať aj Rímskokatolícku cirkev a najmä silnejúcu moc Vatikánu.⁷¹

Rímskokatolícki kňazi mali zákaz vykonávať náboženské úkony pre bývalých gréckokatolíckych veriacich. Rovnako bol vypracovaný aj plán kádrového oslabenia Rímskokatolíckej cirkvi. V podstate to znamenalo isté zníženie popularity kňazov Rímskokatolíckej cirkvi a ich presun do iných regiónov. Na miesta týchto populárnych kňazov boli často dosadzovaní tzv. vlasteneckí kňazi, ktorých postoj k pravoslávniu bol lojálny.

Aj napriek nátlaku veľká časť veriacich dala prednosť Rímskokatolíckej cirkvi pred Pravoslávnou. Bolo nereálne kontrolovať pred každým kostolom k akej viere podľa rozhodnutia soboru daný veriaci patrí.⁷² Zákaz navštevovať kostoly veriaci nedostali, avšak krstenie, sobáše a pohreby boli problematické. Vysluhovanie týchto sviatostí bolo pre gréckokatolíckych veriacich zakázané a ak to aj rímskokatolícki kňazi robili, často to bolo na vlastnú päsť a potajomky.⁷³

Zhodnotiť presný počet veriacich, ktorí prestúpili k Rímskokatolíckej cirkvi bolo v tomto období zložité. Išlo však o zložitú cestu nakoľko oficiálny prestup v matrike bol v období prvej polovice 50-tych rokov takmer nemožný.

Príkladov farností, ktoré sa rozhodli pre prestup k Rímskokatolíckej cirkvi je viac. Možno ich sledovať na viacerých územiach východného Slovenska. Jednou z nich je aj obec Veľatý, patriaca do okresu Trebišov. Na prelome 19. a 20. storočia bol počet obyvateľov tejto obce 788, pričom väčšina obyvateľov bola gréckokatolíckeho vyznania. Tieto hodnoty pretrvali až do roku 1950, kedy bola Gréckokatolícka cirkev v Československu zrušená. Následne väčšina gréckokatolíkov tejto obce začala navštevovať rímskokatolícky kostol. Počet gréckokatolíckych veriacich sa po tomto období až do roku 1968, kedy bola Gréckokatolícka cirkev v Československu obnovená, znížil.

⁶⁹ BABJAK J.: *P. Michal Lacko, SJ informátor a formátor gréckokatolíkov*. Trnava : Dobrá kniha, 1997. s. 87.

⁷⁰ ŠTURÁK., P.: Život gréckokatolíckych veriacich v okovách totalitného režimu v bývalom Československu. In: *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. s. 175 – 178.

⁷¹ Porov. BARNOVSKÝ, M. – PEŠEK, J.: *Štátna moc a cirkev na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1997. s. 252.

⁷² Porov. BARNOVSKÝ, M. – PEŠEK, J.: *Štátna moc a cirkev na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1997. s. 252.

⁷³ ŠTURÁK., P.: Život gréckokatolíckych veriacich v okovách totalitného režimu v bývalom Československu. In: *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. s. 177.

Podobný príklad možno vidieť aj v obci Čelovce, ktorá sa nachádza juhozápadne od mesta Trebišov a zaradzuje sa medzi jednu z najstarších dedín na Slovensku. Aj na obyvateľoch tejto obce sa „zapísala“ likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu, ktorá spôsobila markantný úbytok počtu veriacich. Táto skutočnosť sa prejavila ateizáciou obyvateľstva, pričom v Čelovciach a Plehoticiach došlo k výraznému prechodu gréckokatolíckych veriacich do rímskokatolíckej cirkvi. Túto skutočnosť potvrdzujú aj číselné vyjadrenia farnosti, ktorá mala v roku 1749 442 veriacich. V roku 1829 ich bolo 708, v roku 1915 bol počet veriacich 749 a v roku 1991 je počet gréckokatolíckych veriacich tejto farnosti 373.⁷⁴

Obdobie nádeje a návratu možno vidieť aj na príklade obce Novosad. Od roku 1950 sa život gréckokatolíckych veriacich zmenil. Roky prenasledovania Gréckokatolíckej cirkvi sa podpísali aj na živote veriacich tejto obce. Časť Novosadčanov začala v tomto období navštevovať rímskokatolícky chrám. Aj napriek zrušeniu Gréckokatolíckej cirkvi, Novosadčania verili v jej obnovu.⁷⁵

Doterajšie príklady farnosti poukazovali na gréckokatolíkov na Južnom Zemplíne, podobne na tom, ale boli aj veriaci v Severnejších okrajoch regiónu Zemplín. V severných častiach okolo mesta Stropkov, veľká časť veriacich „prešla“ k pravoslávnej cirkvi. A v niektorých častiach ako v obciach Bokša, Vyšná Olšava či veriaci v Krušinci navštevovali cirkevné obrady rímskokatolíckej cirkvi. Gréckokatolícki veriaci na tomto území sa tak stali rímskokatolíckymi, právne však zostali gréckokatolíckymi a pred štátom boli považovaní za pravoslávnych veriacich.⁷⁶

Pôsobenie pravoslavizácie možno sledovať aj v obci Pozdišovce. V roku 1950 tvorili gréckokatolícki veriaci obce Pozdišovce asi tretinu z celkového počtu veriacich.⁷⁷ Pozdišovce boli filiálkou a patrili k farnosti Laškovce, svoj vlastný chrám začali budovať v roku 1927. Náboženský život gréckokatolíkov bol násilne prerušený v roku 1950.⁷⁸ Počas obdobia, ktoré priniesli 50-té roky nemohli veriaci užívať svoj chrám. K prinavráteniu tohto majetku do rúk gréckokatolíkov došlo až v máji 1993.⁷⁹

Medzi ďalšie farnosti, ktoré si zapamätali likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi možno zaradiť aj farnosť Strážske, ktorá bola v rokoch 1805 väčšou farnosťou. Nakoľko do nej spadali filiálne obce, ktoré sa už dnes nachádzajú v iných regiónoch. Na konci 19. storočia údaje hovoria o tom, že vo farnosti žilo 1200 veriacich. V samotnej obci žilo vyše tisíc obyvateľov a do polovice 20. storočia tvorili 40% gréckokatolícki veriaci, kým v tomto období je počet veriacich 900. Aj túto farnosť postihlo zru-

⁷⁴ Porov. HAŠČÁK, J.: Farnosť Čelovce. In : *Gréckokatolícky kalendár 2001*. Košice : Byzant s.r.o., 2000. s. 110 – 112.

⁷⁵ Porov. SEMAN, V.: Gréckokatolícka farnosť Novosad. In : *Gréckokatolícky kalendár 1999*. Košice : Byzant s.r.o., 1998. s. 103 – 104.

⁷⁶ Porov. MANDZÁK, D. A.: *Redemptoristi v Stropkove v rokoch 1921 – 1999*. Michalovce : Misionár, 1999. s. 52.

⁷⁷ Porov. POPRÍK, J.: Jubilujúca farnosť Pozdišovce. In : *Gréckokatolícky kalendár 2006*. Košice : Byzant s.r.o., 2005. s. 104 – 106.

⁷⁸ POPRIK, J.: Pozdišovskí veriaci si pripomínajú Sedem desaťročí chrámu Najsvätejšieho Srdca Spasiteľa. In : *Gréckokatolícky kalendár 2001*. Košice : Byzant s.r.o., 2000. s. 103 – 104.

⁷⁹ Porov. POPRIK, J.: Pozdišovskí veriaci si pripomínajú Sedem desaťročí chrámu Najsvätejšieho Srdca Spasiteľa. In : *Gréckokatolícky kalendár 2001*. Košice : Byzant s.r.o., 2000. s. 103 – 104.

šenie Gréckokatolíckej cirkvi, no časť veriacich si zachovala svoju kresťanskú identitu a po roku 1968 sa podieľali na obnove farnosti v tomto meste.⁸⁰

Okrem pravoslávizácie, ktorá sa spája s týmto územím dochádza aj k migrácií obyvateľstva a to najmä u mladých ľudí.⁸¹

Popri všetkých okolnostiach tejto doby však existovala aj skupina gréckokatolíckych veriacich, ktorá sa nedala iba tak zlomiť a nepriklonila sa ani k pravoslávniu a ani k rímskokatolíkom. Títo gréckokatolícki veriaci nemali ani kostoly, ani kňazov a úradne ani neexistovali, no napriek tomu sa nevzdali svojej viery. Pod vedením laických funkcionárov si často krát odbavovali bohoslužby mimo kostola. Často sa schádzali pri kríži, na cintorínoch alebo v niektorom z domov.⁸² Občas tieto miesta navštevovali a tiež na nich slúžili nezjednotení kňazi. Okrem toho sviatosti a liturgie potajomky vysluhovali aj vracajúci sa kňazi. Bolo to v čase určitého sa uvoľnenia, keď sa mohli presťahovať na územie Východoslovenského kraja, čo bolo pred tým zakázané.⁸³ Prípady tohto schádzania sú zaznamenané v obciach: Kojšov, Slovinky, Falkušovce, Voľa (patriaca do regiónu Zemplína), Čičava (patriaca do regiónu Zemplína), Choňkovce, Varhanovce a tiež v ďalších obciach.⁸⁴

Niektoré obce a farnosti sa aj v tomto období preukázali svojou vernosťou Gréckokatolíckej cirkvi. Zaujímavé sú záznamy, ktoré sú z obce Čičava, kde bola značná časť obyvateľstva gréckokatolíckeho vierovyznania. V tejto obci možno vidieť skutočnú vernosť svojej viere, pretože na začiatku 50-tych rokov až na tri rodiny zostali obyvatelia gréckokatolíckimi, pričom odmietli prijať pravoslávnu vieru. Až po 18 rokoch perzekúcie sa na toto miesto dostáva gréckokatolícky kňaz a 28. apríla 1968 sa konala bohoslužba byzantského obradu, ktorú vysluhoval Michal Veliký.⁸⁵

Jedným z okresov nachádzajúcich sa na území Zemplína je aj Vranov nad Topľou. Práve z tohto územia sa zachovala aj správa Okresnej komisie pre cirkevné záležitosti zo 6. novembra 1968. Táto správa hovorila o nesúhlase ustanovenia duchovného d. p. Jacoša do novozriadenej pravoslávnej farnosti vo Vranove nad Topľou. Zo správy je jasné, že komisia oficiálne konštatovala, že nie je v okrese žiaduce vytvárať ďalšie náboženské spoločnosti a že ak by aj nastala túžba po vyznaní pravoslávnej viery, bude im odporúčaná možnosť náboženského vyžitia v najbližších pravoslávnych farnostiach Pravoslávnej cirkvi v susedných okresoch.⁸⁶ Podobná správa z toh-

⁸⁰ Porov. POPRIK, J.: Farnosť Strážske. In : *Gréckokatolícky kalendár 2001*. Košice : Byzant s.r.o., 2000. s. 114 – 115.

⁸¹ Porov. MUDROŇ, J. –PETRIČKO, S.: Dvestoročnica chrámu vo Veľatoch. In : *Gréckokatolícky kalendár 2002*. Košice : Byzant s.r.o., 2001. s. 100 – 101.

⁸² ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, n. o., 2008. s. 134.

⁸³ Porov. ŠTURÁK, P.: Život gréckokatolíckych veriacich v okovách totalitného režimu v bývalom Československu. In: *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. s. 175 – 177.

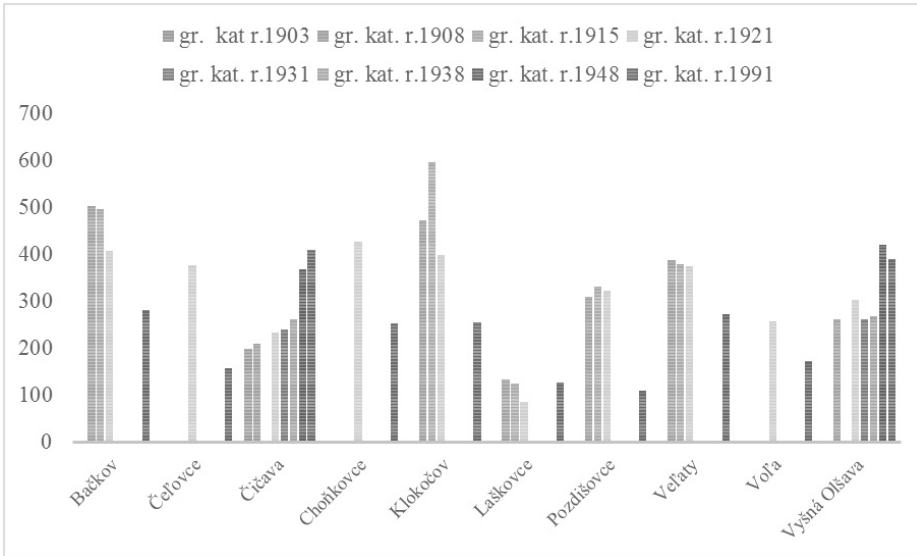
⁸⁴ Porov. BARNOVSKÝ, M. – PEŠEK, J.: *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1997. s. 252 – 253.

⁸⁵ Porov. GAVALA, M.: Duchovný život v Čičavskej farnosti. In : *Gréckokatolícky kalendár 2004*. Košice : Byzant s.r.o., 2003. s. 99.

⁸⁶ Porov. HORKAJ, Š. – PRUŽINSKÝ, Š.: *Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19. a 20. storočí*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1998. s. 334 – 335.

to okresu je zaznamenaná aj z 18. decembra 1968, kde sa hovorí o tom, že situácia je konsolidovaná a uzavretá vychádzajúc z podmienok daného stavu v okrese. Pričom komisia zdôrazňovala aj to, že si neželá akékoľvek narušenie spoločenského poriadku a náboženského života v okrese.⁸⁷

Graf zaznamenávajúci údaje o počte veriacich gréckokatolíkov vo vybraných obciach na území Zemplína v 20. storočí⁸⁸



⁸⁷ Porov. HORKAJ, Š. – PRUŽINSKÝ, Š.: *Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19. a 20. storočí*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1998. s. 336.

⁸⁸ (Zdroj: Tabuľka bola zostavená na základe informácií získaných z nasledujúcich zdrojov: Demografické údaje zo sčítania obyvateľov, domov a bytov na Slovensku. Výsledky sčítania ľudu, domov a bytov 1991. In: Infostat. Inštitút informatiky a štatistiky. [online] Dostupné na internete: <<http://sodb.infostat.sk/sodb/sk/1991/format.htm>> (02.04.2016); Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjessiensis pro Anno Domini 1903. Ab erecta sede episcopali Anno 83. Eperjesini : Typis Arpadi Kósch, 1903. 319 s. ; Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjessiensis pro Anno Domini 1908. Ab erecta sede episcopali Anno 888. Eperjesini : Typis Arpadi Kósch, 1908. 362 s.; Schematismus venerabilis cleri dioceseos Fragopolensis (Prjašev, Prešov, Eperjeses) pro Anno Domini 1921. Fragopoli : Typografia ad S. Nicolaum Prešov, 1921. 36 s.; Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Fragopolensis (Prešov – Prjašev) pro Anno Domini 1931. Ab erecta sede episcopali Anno 115. Fragopoli : Typis Typographiae ad S. Nicolaum, 1931. 196 s.; Schematismus venerabilis cleri dioceseos Fragopolensis (Prešov – Prjašev) pro Anno Domini 1938. Ab erecta sede episcopali Anno 122. Fragopoli : Typographia ad S. Nicolaum, 1938. 178 s.; Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioceseos Prešovensis (Fragopolitanae) et administraturae apostolicae dioec. Munkácsensis in Slovachia pro Anno Domini 1944. Ab erecta sede episcopali Anno 128. Prešov : Typis Typographiae Andreae, 1944. 208 s.; Schematismus venerabilis cleri diocesis Fragopolitanae seu Prešovensis administraturae apostolicae Munkácsensis et Hajdudorogensis necnon omnium graeci ritus catholicorum un Republica Cechoslovaciae degentium pro Anno Domini 1948. Ab erecta sede episcopali Anno 132. Fragopoli : Typis Typographiae Nakladateľské družstvo, 1948. 273 s.; Schematismus cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsensis ad Annum Domini 1908. Ungváriani : Typis typographiae

Na území Zemplína sa v jednotlivých oblastiach tlak na veriacich podpísal rôzne. No pravoslávny sa zo začiatku na východnom Slovensku nedarilo primäť veriacich k tomu, aby sa jednotne hlásili k pravoslávny. Avšak situácia sa začala meniť v roku 1954, kedy postupne dochádza k masovým žiadostiam pravoslávnych (bývalých) gréckokatolíkov o prestup k Rímskokatolíckej cirkvi. V júli 1954 zrušila vláda uznesenie o evidencii náboženského vyznania, čo si bývalí gréckokatolíci vysvetlili tak, že im nič nebráni k tomu, aby prestúpili do Rímskokatolíckej cirkvi. Postupne dochádza k masovým prestupom, ktoré možno sledovať v 30 obciach Košického a Prešovského kraja.⁸⁹ Podľa zaznamenaných údajov z roku 1955 z bývalých gréckokatolíckych veriacich v Košiciach, ktorých počet bol 52 000, prijalo 15 000 veriacich pravoslávne obrady, 25 000 chodilo na bohoslužby do rímskokatolíckeho kostola a 12 000 gréckokatolíkov si odbavovalo bohoslužby podľa gréckokatolíckeho obradu. Pre Prešovský kraj nie sú zaznamenané presné hodnoty. Počet veriacich gréckokatolíkov činil 150 000, pričom počet gréckokatolíkov, ktorí navštevovali rímskokatolícku bohoslužbu bol menší, avšak v absolútnych číslach prinajmenšom dosahoval úroveň Košického kraja. Komunistická strana zakročila voči Gréckokatolíckej cirkvi dosť drasticky. Dokonca im nebolo dovolené ani vystúpiť z cirkvi a stať sa ateistami, či ľuďmi bez vyznania. Ich jedinou oficiálnou možnosťou bol prestup na pravoslávie.⁹⁰

Záver

Daná štúdia sa snažila poukázať na život gréckokatolíkov v období pred a po zrušení Gréckokatolíckej cirkvi v Československu.

Gréckokatolícka cirkev v regióne Zemplína zohrávala veľmi dôležitú úlohu. Cirkevny, aj svetský život v dedinách bol značne prepojený.

Gréckokatolícka cirkev v Československu oficiálne neexistovala, nemala oficiálnych kňazov, nemala svoje chrámy a napriek tomu žila. Aj veriaci jej zostali verní. Aj toto obdobie je obdobím veľkej skúšky, nevzdania sa svojho presvedčenia, svojej viery.

Krivdy, ktoré boli spôsobené kňazom, rehoľníkom a laikom možno nebudú odčinené na tomto svete, ale náš Boh ich odmení v nebi. „*Správne dobrý a verný sluha, bol si verný nad málom, ustanovením ťa nad mnohým, vojdi do radosti svojho Pána.*“ (Mt 25, 21)

Táto štúdia bola napísaná v rámci riešenia projektu vedeckej grantovej agentúry Mikuláša Rusnáka, VGAMR 2016/KHV/6.

societatis commercialis „Unio“, 1908. 317 s.; Schematismus cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsensis ad Annum Domini 1915. Ungváriini : Typis typographiae societatis commercialis „Unio“, 1915. 300 s.; Statistická příručka republiky Československé I., 1927. 276 s.)

⁸⁹ Porov. ŠTURÁK, P.: Život gréckokatolíckych veriacich v okovách totalitného režimu v bývalom Československu. In: *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. s. 175 – 179.

⁹⁰ ŠTURÁK, P.: Život gréckokatolíckych veriacich v okovách totalitného režimu v bývalom Československu. In: *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. s. 180.

BIBLIOGRAFIA

- BABJAK, J.: *P. Michal Lacko, SJ informátor a formátor gréckokatolíkov*. Trnava : Dobrá kniha, 1997. 402 s. ISBN 978-80-7141-924-2.
- BALÍK, S. – HANUŠ, J.: *Katolícká cirkev v Československu 1945 – 1989*. 1. vydanie. Brno : CDK, 2007. 399 s. ISBN 978-80-7325-130-7.
- BARNOVSKÝ, M. – PEŠEK, J.: *Štátna moc a cirkev na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava: Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1997. 311 s. ISBN 80-224-0528-0.
- BARRIOVÁ, K.: *Obyvatelia Zemplína a okolia v dobovej tlači*. 1. vydanie. Košice : MKV – PRESS, s.r.o., 2013. 767 s. ISBN 978-80-85328-65-3.
- BENUŠKOVÁ, Z. a kol.: *Tradičná kultúra regiónov Slovenska*. 2. doplnené vydanie. Bratislava : Veda, 2005. 244 s. ISBN 80-224-0853-0.
- BOHÁČ, V.: *Liturgický rok v byzantskom obrade*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. 208 s. ISBN 978-80-555-0873-3.
- BORZA, P. – MANDZÁK, D. A.: *Vznik a činnosť spolku Jednota sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach*. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov VIII. Život v Slovenskej republike*. 1. vydanie. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2009. s. 471 – 498. ISBN 978-80-89335-21-3.
- BORZA, P. – MANDZÁK, D. A.: *Náboženský život gréckokatolíkov v rokoch 1939 – 1945*. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IX. Život v Slovenskej republike*. 1. vydanie. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2010. s. 326 – 335. ISBN 978-80-89335-37-4.
- CORANIČ, J.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. 1. vydanie. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. 415 s. ISBN 978-80-555-1032-3.
- CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. – KOPRIVŇAKOVÁ, J. (eds.): *Cirkev v okovách totalitného režimu*. 1. vydanie. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. 474 s. ISBN 978-80-555-0215-1.
- DENEŠ, L.: *Zemplín*. 1. vydanie. Martin : Vydavateľstvo Osveta, n. p., 1984. 224 s.
- GAVALA, M.: *Duchovný život v Čičavskej farnosti*. In: HOSPODÁR, M. (eds.): *Gréckokatolícky kalendár 2004*. Košice : Byzant s.r.o., 2003. s. 98 – 100. ISBN 80-85581-30-2.
- HALAGA, O.: *Slovenské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. Košice : Wiko, 1947. 135 s.
- HASČÁK, J.: *Farnosť Čelovce*. In: HOSPODÁR, M. (eds.): *Gréckokatolícky kalendár 2001*. Košice : Byzant s.r.o., 2000. s. 110 – 113. ISBN 80-85581-22-1.
- HORKAJ, Š. – PRUŽINSKÝ, Š.: *Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19. a 20. storočí*. 1. vydanie. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1998. 425 s. ISBN 80-88885-56-5.
- HOSPODÁR, M. (ed.): *Pamätnica Spolku sv. Cyrila a Metoda*. Košice : Byzant s.r.o., 83 s. ISBN 978-80-85581-56-0.
- FUKNOVÁ, A.: *Zemplín – Atlas regiónu*. 1. vydanie. Bratislava : Bratislavské tlačiarne a.s., 2000. 104 s. ISBN 80-88716-93-4.
- JENČOVÁ, E. – ŠAFRANKO, P.: *Archeologické pamiatky a história Zemplína*. 1. vydanie. Vranov nad Topľou : Ofseta, 2010. 64 s. ISBN 978-80-969862-5-5.
- Klokočov*. Klokočov : Gréckokatolícky farský úrad v Klokočove, 1992. 8 s.
- KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ. *Direktórium o ľudovej zbožnosti a liturgii. Zásady a usmernenie*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha s.r.o., 2005. 302 s. ISBN 80-7162-547-7.
- KÓNYA, P.: *Dejiny židov na východnom Slovensku*. Prešov : Metodické centrum, 1997. 78 s.
- KÓNYA, P. a kol.: *Stručné dejiny Podkarpatskej Rusi I.* 1. vydanie. Prešov : Metodické centrum, 1996. 57 s. ISBN 80-8045-026-9.
- KÓNYOVÁ, A. – KÓNYA, P.: *Kalvínska reformácia na reformovaná cirkev na východnom Slovensku v 16. – 18. storočí*. 1. vydanie. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. 234 s. ISBN 978-80-555-0179-6.
- MANDZÁK, D. A.: *Dokumenty k akcii „P“*. 1. vydanie. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2014. 759 s. ISBN 978-80-89335-70-1.
- MANDZÁK, D. A.: *Redemptoristi v Stropkove v rokoch 1921 – 1999*. Michalovce : Misionár, 1999. 152 s. ISBN 80-88724-16-3.
- MUDROŇ, J. – PETRIČKO, S.: *Dvestoročnica chrámu vo Veľatoch*. In: HOSPODÁR, M. (eds.): *Gréckokatolícky kalendár 2002*. Košice : Byzant s.r.o., 2001. s. 99 – 103. ISBN 80-85581-24-8.
- PETRÍK, L.: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku 1. diel*. 1. vydanie. Prešov : Petra, n. o., 2012. 383 s. ISBN 978-80-8099-064-0.
- PETROV, A.: *Kdy vznikli ruské osady na uherské Dolní zemi a vůbec za Karpaty?* In: *Český časopis historický*, 1923, roč. 29, s. 437 – 438.

- POPRIK, J.: Farnosť Strážske. In: HOSPODÁR, M. (eds.): *Gréckokatolícky kalendár 2001*. Košice : Byzant s.r.o., 2000. s. 114 – 115. ISBN 80-85581-22-1.
- POPRIK, J.: Jubilujúca farnosť Pozdišovce. In : *Gréckokatolícky kalendár 2006*. Košice : Byzant s.r.o., 2005. 125 s. ISBN 80-85581-35-3.
- SEMAN, V.: Gréckokatolícka farnosť Novosad. In: HOSPODÁR, M. (eds.): *Gréckokatolícky kalendár 1999*. Košice : Byzant s.r.o., 1998. s. 98 – 104. ISBN 80-85581-19-1.
- SZÉKELY, G. – A. MESÁROŠ.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. 1. vydanie. Košice : Východoslovenské tlačiarne a.s., 1997. 96 s. ISBN 80-85291-35-5.
- ŠOLTÉS, P.: Náboženská pluralita na Zemplíne v 18. storočí. In: *Byzantinoslovaca I*. Prešov : VMV, 2006. s. 253 – 271. ISBN 80-89236-07-3.
- ŠOLTÉS, P.: Odkedy sú gréckokatolíci na strednom a južnom Zemplíne. In: *Verba theologica*. Košice : Seminár sv. Karla Boromejského, 2002, roč. 3, č. 1, s. 12 – 22. ISSN 1336-1635.
- ŠOLTÉS, P.: Tri jazyky, štyri konfesie. Bratislava : Historický ústav SAV., 2009. 231 s. ISBN 978-80-970060-6-8.
- ŠOLTÉS, P. – ŽEŇUCH, P.: Sociálne postavenie gréckokatolíckeho duchovenstva a veriacich na východnom Slovensku a v podkarpatskej Rusi v 18. a 19. storočí, jazykové a kultúrne podmienky. In : *Slavica Slovaca*. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2001. roč. 36, č. 2, s. 133 – 146. ISSN 0037-678.
- ŠTURÁK, P.: *Prierez dejinami Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2013. 97 s. ISBN 80-8068-157-0.
- TIRPÁK, P. – BORZA, P. (eds.): *Znak symbol a rituál v tradíciách a prejavoch ľudovej zbožnosti*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove, 2013. 270 s. ISBN 978-80-555-0774-3.
- ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*. 1. vydanie. Michalovce : Svornosť, a.s., 2001. 760 s. ISBN 80-968579-1-6.
- ŽÚDEL, J.: *Mapa regiónu Zemplín*. 1. vydanie. Michalovce : Excel enterprise , 1994.

Zoznam internetových odkazov:

- MANDZÁK, D. A.: *Kláštor Michalovce a chrám zasvätený Svätému Duchu*. <http://www.redemptoristi.nfo.sk/index.php/klastery/klastor-michalovce-2>. (18.11.2016).

Dobročinné aktivity Ústrednej karity na Slovensku v rokoch 1929 – 1934

MILAN MOLOKÁČ

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta

Abstract: *The paper deals with charitable activities of the Central Karita in Slovakia in the first half of thirties of the twentieth century. Central Karita in Slovakia at that time was the largest catholic organization in Slovakia. Devoted to help the poor, children and single mothers. Many of these activities organized its head office based in Bratislava. Other activities carried out through its branches in the parishes. Article follows up the contemporary research of the history of catholic charity in Slovakia in the twentieth century and focuses precisely on the activity in the interwar period and the degree of granted assistance.*

Key words: *Caritas. Journal. Charity. Caritas. Headquarters. Branch.*

Úvod

Ústredná Karita na Slovensku (ďalej ÚKS) bola založená 19. januára 1927 ako charitatívna organizácia spadajúca priamo pod biskupský zbor. Už od svojho vzniku sa predstavitelia ÚKS zamerali na zakladanie odbočiek v jednotlivých farnostiach vo všetkých diecézach. Počas prvých dvoch rokov pôsobenia sa ÚKS vyprofilovala na najväčšiu katolícku organizáciu na Slovensku a rozsahom svojej členskej základne prevýšila všetky nekatolícke charitatívne ustanovizne.¹

Významným počínom v tridsiatych rokoch bolo založenie spolku pre výstavbu lacných bytov Charitas, ktorý pôsobil ako bytové družstvo majúce za účel výstavbu a prevádzkovanie ubytovania pre núdzných. Súčasťou budovy Charitasu v Bratislave bola aj útulňa poskytujúca lacnú stravu a ošatenie pre chudobných. Postupne sa Charitas stal hlavnou kultúrnou ustanovizňou ÚKS. Zamestnával 41 zamestnancov, z toho 29 rehoľných sestier.² Okrem Charitasu patrila do kompetencie ÚKS správa ozdravovne v Tatranskom Dolnom Smokovci, útulku sv. Jozefa v Turzovke,³ sirotinca v Bratislave pod správou Sestier sv. Kríža a mnoho iných ustanovizní.

¹ Celkovo bolo v období od vzniku ÚKS do prvého valného zhromaždenia v januári 1929 založených 233 odbočiek. Z toho bolo 168 slovenských, 47 maďarských a 18 zmiešaných. – SZYLLABA, E.: Zpráva generálneho riaditeľa Ústrednej Karity na Slovensku pre I. riadne valné zhromaždenie, držané v Bratislave, dňa 23. januára 1929. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 1, s. 8.

² [?]: Zpráva o činnosti Charitas za rok 1934. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1935, roč. 7, č. 6, s. 92 – 94.

³ RING, F.: Stravovacia akcia v Útulni sv. Jozefa v Turzovke. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1935, roč. 7, č. 4, s. 62.

Dobročinné aktivity ÚKS a jej pridruženého spolku Charitas mali rozmanitý charakter a reflektovali najnaliehavejšie sociálne potreby núdznych.

Tento článok sa zameriava na opis jednotlivých aktivít ÚKS v rokoch 1929 – 1934, pričom čerpá zo správ a článkov zverejnených v charitnom časopise Caritas v príslušnom období.

Článok je rozdelený na tri časti. Dobročinné aktivity ústredia ÚKS, košickej odbočky a nitrianskej odbočky. V časti pojednávajúcej o celoslovenských aktivitách ústredia ÚKS sú zahrnuté aj akcie v Bratislave, keďže väčšinu z nich organizovalo priamo ústredie ÚKS. Článok sa tak sústreďí predovšetkým na rozsah poskytnutej pomoci v celonárodnom meradle a na úrovni troch najväčších odbočiek.

Dobročinné aktivity ústredia ÚKS v roku 1929

Rok 1929 začal pre ÚKS valným zhromaždením ktoré sa konalo 23. januára 1929 v Bratislave. Jeho výsledkom bolo potvrdenie personálnych zmien v ústredí⁴ a vstup ÚKS do Ríšskeho ústredí svazú charity, ktoré združovalo katolícke charity v ČSR.

ÚKS začala od 1. januára 1929 vydávať časopis Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku. ÚKS vydávala Caritas od roku 1929 do roku 1941.⁵ Od roku 1933 vychádzal Caritas s prílohou Srdiečko určenou pre detského čitateľa, z ktorej sa vyprofiloval samostatný časopis, ktorý vychádzal do roku 1944.

Činnosť ÚKS sa zamerala na rozvoj a vytváranie odbočiek a na propagáciu charitatívnej práce medzi obyvateľstvom. Začala sa tiež kampaň na podporu vysťahovalcov v zámorí, najmä v USA a Argentíne na ktorej ÚKS spolupracovala so spolkom sv. Rafaela.

Medzi najvýznamnejšie aktivity ústredia ÚKS v roku 1929 patrili:

Výstava Charity v Prahe: Pri príležitosti osláv sv. Václava organizovala ÚKS spolu s ostatnými katolíckymi charitami v ČSR Výstavu Charity. Výstava bola slávnostne otvorená 4. júla 1929. Verejnosť mala možnosť počas júla a augusta vidieť výsledky práce katolíckych charít počas prvých desiatich rokov existencie ČSR. Predovšetkým predstavenie charitatívnych domov a ústavov a ručné práce ich chovancov. K dispozícii boli štatistiky o vykonanej práci v sociálno-zdravotníckej oblasti.⁶

Jedným z čestných hostí bola aj priekopníčka v oblasti sociálnej práce a zakladateľka Červeného kríža v ČSR Alica Masaryková, ktorá vyzdvihla prácu katolíckych charít.⁷

⁴ Karola Körpera nahradil vo funkcii generálneho tajomníka ÚKS Belo Kováč, ktorého vymenoval biskupský zbor 21. júla 1928. Druhou zmenou bolo odovzdanie funkcie predsedu ÚKS Michalom Bubničom spišskému biskupovi Jánovi Vojtaššákovi.

⁵ Caritas bol oficiálnym tlačovým orgánom ÚKS. Obsahoval prepisy významných porád a valných zhromaždení, výpočet dobročinných aktivít a odporúčania pre jednotlivé odbočky. V neposlednom rade obsahoval beletristickú časť zameranú na krátke články s morálnym posolstvom. Vďaka tomu je najbohatším historickým prameňom informujúcim o histórii katolíckej charity v medzivojnovom období.

⁶ [?]: Celoštátna výstava karity v Prahe. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 4, s. 7.

⁷ [?]: Výstava Karity v Prahe. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 6 – 7, s. 3.

Charitatívna akadémia: ÚKS usporiadala 10. novembra 1929 v Bratislave slávnostnú Charitatívnu akadémiu, ktorá bola určená pre širokú verejnosť.⁸ Otváracie reč predniesol cirkevný predseda ÚKS J. Vojaššák. Nasledoval hudobný program pozostávajúci z klasickej hudby a príhovorov v slovenčine, maďarčine a nemčine, čo deklarovalo jednotu myšlienky dobročinnosti bez ohľadu na národnosť. Slovenskú reč predniesol dr. Karol Mederly, maďarskú reč dr. Tibor Neumann a nemeckú prof. Dr. Jozef Schiff.

Charitatívne sestry: Začiatkom roku 1929 organizovala ÚKS v odbočkách v ktorých to bolo možné tzv. Charitatívne sestry. Ich úlohou bolo pomáhať priamo v konkrétnych rodinách či už osobne, alebo sprostredkovať takúto pomoc (napríklad zaošetrovanie chorých a pod.).⁹

Prázdninová starostlivosť o slabé a chudokrvné deti: ÚKS organizovala vo vybraných odbočkách päťtyždňový program pre choré deti z materiálne nezabezpečených rodín vo veku 7 – 12 rokov. Záujemcovia museli predložiť lekárske potvrdenie o dlhodobom nepriaznivom zdravotnom stave dieťaťa.¹⁰

Samaritánsky kurz: V roku 1929 a 1930 organizovalo Ministerstvo zdravotníctva v spolupráci s Červeným krížom a ÚKS Samaritánsky kurz určený pre katolíckych kňazov. Cieľom kurzu bolo poskytnúť katolíckym kňazom základné odborné znalosti z poskytovania prvej pomoci a zdravotvedy. Kurz skladajúci sa zo 17 hodín prednášok sa postupne organizoval vo ôsmich slovenských mestách.¹¹

Pomoc vysťahovalcom: ÚKS aktívne spolupracovala počas celých tridsiatych rokov so Spolkom sv. Rafaela na ochranu katolíckych vysťahovalcov československých.¹² V časopise Caritas v rámci rubriky *Naším v cudzine* pravidelne informovala o nevyhnutných náležitostiach vycestovania za prácou do zahraničia a sprostredkovala kontakt na Spolok sv. Rafaela.¹³

⁸ [?]: Pozvanie Ústrednej karity. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 8, s. 7.

⁹ [?]: Caritatívne sestry. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 1, s. 5.

¹⁰ [?]: Prázdninová pečlivosť o slabé a chudokrvné deti. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 1, s. 6.

¹¹ 14. – 15. novembra 1929 v Michalovciach, 3. – 4. decembra v Ružomberku, 6. decembra 1929 v Spišskej Novej Vsi, 14. – 15. januára 1930 v Prešove, 16. – 17. januára 1930 v Košiciach, 18. – 19. januára v Nitre, 22. – 23. januára 1930 v Bratislave a 24. – 25. januára 1930 v Trnave. – [?]: Samaritánsky kurz. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 8, s. 6.

¹² Spolok pomáhal vysťahovalcom pri vycestovaní a zabezpečoval aby mali všetky nevyhnutné dokumenty v poriadku. Do slovenských komunit v zahraničí vysielal kňazov-misionárov a sprostredkoval vysťahovalcom slovenskú tlač a knihy. Napríklad v roku 1935 Spolok sv. Rafaela sprostredkoval 22 353 kusov kníh, kalendárov a učebníc. – BENEDIKTY, K.: Svätý Rafael (Ku dňu 24. októbra). In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1936, roč. 8, č. 8, s. 125 – 126.

¹³ [?]: Starosť o našich vysťahovalcov. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 4 – 5, s. 9 – 10.

Dobročinné aktivity ústredia ÚKS v roku 1930

Začiatkom roku 1930 pôsobil na Slovensku 412 odbočiek ÚKS, čo predstavovalo nárast o 179 odbočiek v porovnaní s rokom 1929. Ústredie ÚKS v Bratislave vybavilo v roku 1930 celkovo 3385 žiadostí a intervenovalo v 705 prípadoch.¹⁴ V roku 1930 začali tiež práce na vybudovaní nového charitatívneho ústavu v Bratislave a v spolupráci so spolkom Záchrana Útulku pre mravne padlé dievčatá (resocializačné zariadenie).

Medzi najvýznamnejšie aktivity ústredia ÚKS v roku 1930 môžeme zaradiť:

Sociálno-charitatívne prednášky pre duchovenstvo: ÚKS usporiadala 31 prednášok pre katolíckych kňazov týkajúcich sa charitatívnej práce, boja proti nezamestnanosti, vysťahovalectva a možnostiach odstránenia vtedajšej hospodárskej krízy.

Prerozdelenie uhlia: V mesiacoch január a február 1930 boli v Bratislave prerozdelené dva vagóny uhlia medzi 312 rodín.

Ošacovacia akcia: Pred Vianocami boli medzi 500 detí z chudobných rodín rozdane šaty, topánky a cukrovinky.

Vzdelávacie kurzy: ÚKS usporiadala kurzy šitia, varenia a vedenia domácnosti a tzv. *obchodný naukobeň*. Kurzy šitia navštívilo 33 dievčat, kurzy varenia a vedenia domácnosti 32 dievčat a obchodný naukobeň 97 dievčat. Dievčatá boli do kurzov prijímané bez ohľadu na národnosť a vierovyznanie. Všetky kurzy prebiehali aj v maďarskom a nemeckom jazyku. Väčšine absolventiek zabezpečila ÚKS po skončení kurzu prácu.¹⁵

Pohrebná starostlivosť: ÚKS zriadila v každej odbočke, v ktorej bol záujem tzv. pohrebnú starostlivosť. Išlo o systém poistenia pre prípad smrti. Každý člen bol povinný prispievať sumou 5 Kčs mesačne po dobu maximálne dvadsať rokov. V prípade smrti sa z poistenia hradili náklady na pohreb.¹⁶

Dorast ÚKS: V sídlach miestnych odbočiek za podpory Združenia slovenskej katolíckej mládeže vznikali dorasty ÚKS, ktoré združovali mládež. Dorast mal vlastné stanovy a orgány. Jeho hlavným cieľom bolo organizovať voľný čas mládeži a viesť ju k duchovným hodnotám a športu.¹⁷

Krížiková akcia: Ústredie ÚKS v Bratislave predávalo pred dušičkami krížiky, pričom výnos z predaja bol určený na omše za zosnulých podporovateľov charity. Celkovo bolo odslúžených 80 omší.¹⁸

Vianočná sviečka: Ústredie ÚKS v Bratislave organizovalo predaj vianočných sviečok. Cena jednej sviečky predstavovala sumu 3 Kčs. Celý zisk z akcie bol venovaný chudobným a sirotám v Bratislave.¹⁹

¹⁴ [?]: Zo správy o účinkovaní Ústrednej Karity na Slovensku za rok 1930. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, č. 7, s. 70.

¹⁵ [?]: Zo správy o účinkovaní Ústrednej Karity na Slovensku za rok 1930 – pokračovanie. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, č. 10, s. 108.

¹⁶ [?]: Naša karitatívna pečlivosť. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1930, roč. 2, č. 3, s. 23.

¹⁷ [?]: Organizačný poriadok dorastu Ústrednej Karity na Slovensku. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1930, roč. 2, č. 3, s. 26.

¹⁸ [?]: Akcia krížikov. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1930, roč. 2, č. 9, s. 86.

¹⁹ [?]: Vianočná karitatívna sviečka. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1930, roč. 2, č. 10, s. 90.

Dobročinné aktivity ústredia ÚKS v roku 1931

Archívne materiály a Časopis Caritas neponúkajú výpočet konkrétnych aktivít ÚKS za rok 1931 okrem ponuky ozdravných pobytov, ktoré charita sprostredkovala či už na Slovensku, alebo v zahraničí.

Ozdravovňa ÚKS v Tatranskom Dolnom Smokovci: Ozdravovňa ÚKS v Tatranskom Dolnom Smokovci patrila medzi najväčšie charitné ústavy. Bola otvorená v septembri 1929 a od toho času slúžila jednak ako liečebný dom (najmä pre pacientov s pľúcnymi chorobami), ako aj ubytovňa pre turistov. Ozdravovňu tvorili tri zariadenia – Vila Caritas, Vila Banbino a Vila Lisieux. Spolu 58 izieb, v ktorých mohlo byť naraz ubytovaných 120 návštevníkov. V ozdravovni boli stále prítomní traja lekári a prichádzajúci pacienti tak mohli svoj zdravotný stav konzultovať s odborníkmi a byť pod stálym lekársym dohľadom.

Ozdravovňa v Lussingrande v Taliansku: ÚKS v spolupráci s olomouckou charitou sprostredkovávala ozdravné pobyty pre rodičov s deťmi v Lussingrande v Taliansku, na severe Dalmácie.²⁰ Denný poplatok za ubytovanie a plnú penziu sa pohyboval od 15 Kčs (pri deťoch do 10 rokov) do 40 Kčs (deti nad 15 rokov).²¹ Akciu sprostredkovávala ÚKS počas celých tridsiatych rokov.

Dobročinné aktivity ústredia ÚKS v roku 1932

V roku 1932 pôsobilo na Slovensku 422 odbočiek čo predstavovalo pokrytie 45,63% všetkých farností na Slovensku.

Pre lepšiu prehľadnosť uvádzam tabuľku ktorá obsahuje počet odbočiek ÚKS v jednotlivých diecézach, ako aj percentuálny prepočet pokrytia všetkých farností v danej diecéze.²²

Diecéza	Počet odbočiek	Pokrytie farností v diecézach odbočkami v percentách
Nitrianska	89	53,74
Trnavská	68	21,75
Banskobystrická	32	27,19
Rožňavská	66	68,29
Spišská	68	43,70
Košická	99	59,12
Spolu	422	45,63

Tabuľka č. 1 odbočky ÚKS v slovenských diecézach v roku 1932

Z tabuľky vyplýva, že charita bola najlepšie organizovaná v Košickej a Nitrianskej diecéze. Najväčšie percentuálne pokrytie farností odbočkami ÚKS vykázala rož-

²⁰ V súčasnosti Veli Lošinj v Chorvátsku.

²¹ [?]: Ozdravovňa Ústrednej Karity na Slovensku v Tatranskom Dol. Smokovci. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, s. 46 – 48.

²² [?]: Zpráva o činnosti Ústrednej Karity na Slovensku za rok 1932. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1933, roč. 5, s. 40 – 41.

ňavská diecéza. Naproti tomu trnavská diecéza, v ktorej sídlilo aj ústredie ÚKS vyká-
zala v roku 1932 iba päťtinové pokrytie všetkých svojich farností.

V roku 1932 vybavila ústredná kancelária ÚKS 3003 žiadostí a intervenovala
v 870 prípadoch.²³ Správa o činnosti ÚKS za rok 1932 uvádza dobročinné akcie ústre-
dia, ktoré pôsobili predovšetkým v Bratislave a okolí. Výnimkou bola časť pojedná-
vajúca o ozdravovni v Tatranskom Dolnom Smokovci.

V roku 1932 realizovalo ústredie ÚKS tieto dobročinné akcie:

Stravovacia akcia pre „chudobných inteligentov“:²⁴ Od januára do konca mája
1932 poskytovala ÚKS v jedálni na Štefánikovej ulici v Bratislave obed 50 osobám.

Polievková akcia pre nezamestnaných: Počas celého roka rozdala ÚKS denne 90
– 100 polievok s chlebom nezamestnaným.

Mliečna akcia: Deťom z chudobných rodín bolo počas roka rozdanych 2262 lit-
rov mlieka a 662 kusov chleba.

Vianočná akcia: Počas Vianočných sviatkov rozdali pracovníci ÚKS v Bratislave
250 deťom podľa potreby šaty, topánky a jedlo.

Odbočka ÚKS v Dornkappeli:²⁵ V jednej z najchudobnejších bratislavských
mestských štvrtí Dornkappel zriadila ÚKS v roku 1932 novú odbočku. V priebehu
roka tam ošatili 186 detí a dospelých. Pred Vianocami tam ÚKS usporiadala samo-
statnú Vianočnú akciu, pričom jej pracovníci rozdali 50 rodinám dve kilá mäsa a 268
kusov koláčov.

Zbierka šatstva: 4. decembra zorganizovala ÚKS v spolupráci s hasičským zborom
zbierku obnoseného šatstva. Vyzbieralo sa 1853 balíkov, ktoré pracovníci ÚKS rozdali
do 1280 rodín chudobných a nezamestnaných.

Krížiková akcia: V deň dušičiek predávali pracovníci ÚKS v Bratislave krížiky
a sviečky. Výnos zo zbierky bol určený na vianočnú akciu pre chudobné deti.

Kurzy: V roku 1932 organizovalo ústredie ÚKS dva večerné vzdelávacie kurzy –
slovenský kurz pre úradníčky a učiteľky, ktorý navštevovalo 20 dievčat a „obchodný
naukobeň“ s 80 žiakmi.

Ozdravovňa ÚKS v Tatranskom Dolnom Smokovci: V charitnom ústave ÚKS sa
v roku 1932 liečilo 7 žiakov v rámci čiastočne preplateného pobytu. Žiaci tam doved-
na strávili 441 dní.²⁶ Úplne preplatení pobyt bol poskytnutí 22 žiakom dokopy na 1117
dní. Za zníženu penziu bolo ubytovaných 37 chudobných dospelých, ktorí v ozdra-
vovni strávili dokopy 1726 dní.

ÚKS poskytla v roku 1932 ozdravný pobyt dokopy 212 osobám (okrem vyššie
uvedených aj osobám, ktoré si hradili pobyt sami) ktoré strávili v zariadení dokopy
6252 dní.²⁷

²³ [?]: Zpráva o činnosti Ústrednej Karity na Slovensku za rok 1932. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1933, roč. 5, s. 40 – 42.

²⁴ Akcie pre „chudobných inteligentov“ boli zamerané na osoby mimo robotníckej triedy, ktoré sa z určitých dôvodov ocitli v núdzi (napr. prišli o bývanie, prácu a pod.).

²⁵ Dnes Trnávka – bratislavská mestská štvrť.

²⁶ Pod pojmom deň sa myslí ošetrovací deň počas ktorého boli ubytovaní pod dohľadom lekárov a personálu.

²⁷ [?]: Zpráva o činnosti Ústrednej Karity na Slovensku za rok 1932. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1933, roč. 5, s. 40 – 42.

Dobročinné aktivity ústredia ÚKS v roku 1933

V roku 1933 bolo založených 31 nových odbočiek ÚKS. Celkovo tak na Slovensku pôsobilo 453 odbočiek.

Diecéza	Počet odbočiek	Pokrytie farností v diecézách odbočkami v percentách
Nitrianska	92	53,84
Trnavská	71	22,01
Banskobystrická	45	27,45
Rožňavská	67	68,54
Spišská	79	45,75
Košická	99	59,12
Spolu	453	46,11

Tabuľka č. 2 odbočky ÚKS v slovenských diecézách v roku 1933

V roku 1933 vybavila ústredná kancelária ÚKS 2110 spisov z toho bolo 695 intervenčných žiadostí.

Významným spôsobom sa rozrástli aktivity v Dornkappeli, kde bola v roku 1932 založená samostatná bratislavská odbočka. V roku 1933 vykazovala táto odbočka 364 členov.

V roku 1932 realizovalo ústredie ÚKS tieto dobročinné akcie:

Stravovacia akcia pre „chudobných inteligentov“: Od 21. januára do 30. mája 1932 poskytovala ÚKS 45 osobám obed. Celkové náklady akcie boli 8684 Kčs.

Mliečna akcia pre chudobné deti: Počas roka 1933 bolo deťom z chudobných rodín v Bratislave rozdáných 2198 litrov mlieka a 590 kusov chleba.

Vianočná akcia: Počas Vianoc usporiadala ÚKS v sále Charitasu vianočnú slávnosť, pri príležitosti ktorej rozdala 578 deťom topánky, ošatenie a balík sladkostí. Odbočka ÚKS v Dornkappeli usporiadala podobnú akciu, pričom obdarovala 365 detí. Celkové náklady akcie predstavovali sumu 13 755 Kčs.

Kvetinový deň: 3. septembra 1933 usporiadala ÚKS v Bratislave zbierku na chudobné deti nazvanú Kvetinový deň. Celkovo sa vyzbieralo 1089 Kčs.

Krížiková akcia: V deň dušičiek predávali pracovníci ÚKS v Bratislave krížiky a sviečky. Výnos zo zbierky bol určený na vianočnú akciu pre chudobné deti. Za dobrodincov bola odslúžená omša.

Zbierka šatstva: 26. novembra 1933 zorganizovala ÚKS v Bratislave zbierku obnoseného šatstva. Vyzbieralo sa 1987 balíkov, ktoré pracovníci ÚKS rozdali do 420 rodín chudobných a nezamestnaných.

Zubné laboratórium: 1. októbra 1933 ÚKS oficiálne otvorila zubnú ambulanciu v budove Charitasu. V zubnej ambulancii pracovali traja zubári, ktorí poskytovali ošetrovanie približne 15000 deťom.

Púť do Ríma: ÚKS usporiadala púť do Ríma, ktorej sa zúčastnilo 191 veriacich.

Sirovinec ÚKS: V sirotinci pod správou Sestier sv. Kríža bolo umiestnených 11 sirôt.

[?]: Zpráva o činnosti Ústrednej Karity na Slovensku za rok 1933. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1934, roč. 6, s. 41 – 42.

Ošetrovanie chorých v rodinách: V roku 1933 bola pod vedením Sociálnych Sestier založená sekcia ošetrovateľskej služby ÚKS, ktorá do konca roku 1933 poskytla bezplatné ošetrovanie a ošetrovateľskú starostlivosť 15 osobám.

Rôzne podpory: ÚKS poskytla finančnú podporu pre pocestných, najmä tých, ktorí cestovali do Bratislavy za prácou a z rôznych príčin sa ocitli bez hmotných prostriedkov v celkovom rozsahu 323 Kčs .

42 osobám pomohla s platením nájmu, prípadne malou čiastkou v hotovosti. Celkové náklady predstavovali sumu 1192 Kčs.

270 rodinám s deťmi bolo podľa potreby poskytnuté oblečenie a obuv v celkovej cene 8473 Kčs.

V Dornkappeli si ÚKS prenajala miestnosť, ktorá v zime slúžila pre núdznych ako miesto, kam sa chodili zohriať. V lete slúžila ako útulok pre deti a chudobných. V zime sa tu schádzalo približne 50 osôb. Ženy sa učili šiť a opravovať bielizeň. Deti sa venovali divadlu, spevu a hudbe. Celkové náklady predstavovali sumu 1984 Kčs.

Na Štefánikovej ulici v Bratislave ÚKS otvorila dielňu pre nezamestnaných, kde si po celý rok privyrábali 4 robotníci a 3 predavači zhotovovaním a predajom gumených rohoží. Celkové náklady na otvorenie dielne predstavovali sumu 1658 Kčs.

V Dornkappeli ÚKS zabezpečila ošatenie pre 24 prvoprijímajúcich detí a po prijímaní im usporiadala slávnostnú hostinu. Rovnako tak ošatili a pohostili 21 birmovancov.

ÚKS v Dornkappeli rozdala počas zimy 2 vagóny palivového dreva, týždenne rozdala chudobným 200 kusov chleba, 15 q zemiakov a obstarala prácu 80 miestnym robotníkom.

Ozdravovňa ÚKS v Tatranskom Dolnom Smokovci: V charitnom ústave ÚKS bol v roku 1933 poskytnutý preplatený pobyt 11 osobám dokopy po dobu 574 dní. Za zníženú penziu bolo ubytovaných 43 chudobných, ktorí v ozdravovni strávili dokopy 1459 dní.²⁸

Dobročinné aktivity v roku 1934

Koncom roku 1934 stúpol počet odbočiek ÚKS na 465, pričom v diecéze banskobystrickej existovalo v tom čase 46 odbočiek, v košickej 99, nitrianskej 99, rožňavskej 68, spišskej 79 a napokon v trnavskej diecéze 74 odbočiek.²⁹ Celkový počet členov sa v roku 1934 vyšplhal na 34 482.

Diecéza	Počet odbočiek	Pokrytie farností v diecézach odbočkami v percentách
Nitrianska	99	55,24
Trnavská	74	23,25
Banskobystrická	46	28
Rožňavská	68	69
Spišská	79	45,75

²⁸ [?]: Zpráva o činnosti Ústrednej Karity na Slovensku za rok 1933. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1934, roč. 6, s. 40 – 45.

²⁹ [?]: Zpráva o činnosti Ústrednej Karity na Slovensku za rok 1934. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1935, roč. 7, č. 6 s. 88.

Košická	99	59,12
Spolu	465	46,72

Tabuľka č. 3 odbočky ÚKS v slovenských diecézach v roku 1934

Rovnako ako v predošlých rokoch, aj v roku 1934 realizovala ÚKS už zaužívané dobročinné akcie (napríklad stravovacie akcie pre „chudobných inteligentov“, mliečne akcie a pod.). Ústredie ÚKS vybavilo v roku 1934 1900 žiadostí, z čoho 279 boli intervenčné podania na orgány štátnej správy.

Stravovacia akciu „chudobných inteligentov“: Po dobu celého roka poskytovala ÚKS 260 osobám obed a večeru v jedálni spolku Charitas. Celkovo bolo vydaných 3282 obedov a 1872 večerí. Náklady akcie predstavovali sumu 25 308 Kčs.

Mliečna akcia pre chudobné deti: Po dobu celého roka poskytovala ÚKS mlieko a chlieb pre 376 detí z chudobných rodín. Rozdaných bolo 2728,5 litrov mlieka a 1402 kg chleba v celkovej cene 6199, 50 Kčs.

Stravovacia akcia pre „chudobných akademikov“³⁰: Po dobu celého roka poskytovala ÚKS obedy za zníženú cenu pre „chudobných akademikov“. Celkovo bolo vydaných 4488 obedov. Náklady akcie predstavovali 5895 Kčs.

Ošetrovacia akcia pre chorých v rodinách: Akciu realizovali dve rádové sestry počas celého roka. Vykonali celkovo 2110 návštev chorých. V 760 prípadoch poskytli aj ošetrovanie. Starali sa o 46 rodín kde pomáhali v domácnosti s menšími domácimi prácami a varením obedov. Pri týchto príležitostiach poskytli chudobným chorým v hotovosti 3036,80 Kčs. Rozniesli 683 obedov, 291 porcií polievok, 791 litrov mlieka, 292 kg chleba, 25 kg mydla, 2 kg múky, 5,5 kg masť, 7 kg syra, 5 kg cukru, 102 kusov prádla, 7 kusov šatstva. Počas Vianoc rozдали 74 balíkov jedla a poskytli ošatenie pre 27 detí.

Zubné laboratórium: Počas roka 1934 bola zdarma vykonaná zubná prehliadka a ošetrovanie u 1714 detí.

Poradňa pre kojencov a matky: Poradňa bola otvorená od 1. decembra 1934 a počas jedného mesiaca bolo vyšetrených 185 dojčiat.

Vianočná akcia: Počas Vianoc usporiadala ÚKS v sále Charitasu vianočnú besiedku, pri príležitosti ktorej rozdala 160 deťom topánky, ošatenie a balík sladkostí. Odbočka ÚKS v Dornkappeli usporiadala podobnú akciu, pričom obdarovala 253 detí. Celkové náklady akcie predstavovali sumu 16 272 Kčs.

Prázdninová starostlivosť o slabé deti: Počas prázdnin vyslala ÚKS do svojej prázdninovej osady (tábora) v dvoch turnusoch celkovo 79 detí z chudobných rodín.

Rôzne podpory: ÚKS poskytla nocľah a malú podporu pre pocestných, najmä tým, ktorí cestovali do Bratislavy za prácou a z rôznych príčin sa ocitli bez hmotných prostriedkov.

V Dornkappeli ÚKS prevádzkovala miestnosť, ktorá v zime slúžila pre núdznych ako miesto, kam sa chodili zohriať. V lete slúžila ako útulok pre deti a chudobných. V zime sa tu schádzalo približne 50 osôb. Celkové náklady predstavovali 3000 Kčs.

³⁰ Akcia bola zameraná na zlepšenie finančnej situácie učiteľov, ktorí sa počas hospodárskej krízy z objektivných príčin ocitli v núdzi.

V Dornkappeli ÚKS zabezpečila ošatenie pre 30 prvoprijímajúcich detí a po prijímaní im spravila slávnostnú hostinu. Rovnako tak ošatili a pohostili 30 birmovancov.

108 rodinám rozdala ÚKS 1 vagón palivového dreva, 364 rodinám rozdala 900 kg múky, 9300 rodinám rozdala 10400 kg chleba, 38 ľuďom zabezpečila stálu prácu. Charitatívni pracovníci napísali 237 žiadostí a intervencií v prospech chudobných štátnym a iným orgánom/inštitúciám.

Na Štefánikovej ulici v Bratislave ÚKS naďalej prevádzkovala dielňu pre nezamestnaných, kde si po celý rok privyrábali 4 robotníci a 3 predavači zhotovovaním a predajom gumených rohoží.

Ozdravovňa ÚKS v Tatranskom Dolnom Smokovci: Počas roku 1934 bol v charitnom dome v Tatranskom Dolnom Smokovci poskytnutý ozdravovací pobyt 227 osobám, ktoré v ozdravovni strávili dokopy 5923 dní. Z toho 45 osobám bol preplatný celý pobyt o celkovom počte 926 dní.³¹

Akcie košickej odbočky ÚKS v rokoch 1929 – 1934

Košická odbočka ÚKS začala aktívne pôsobiť v najväčšom východoslovenskom meste 1. októbra 1929. Jej zakladajúci výbor tvorilo 30 členov. Do konca roku 1930 pôsobilo v Košiciach ďalších 60 charitatívnych pracovníkov. Charita združila jednotlivé dobročinné ustanovizne v meste. Pri organizovaní ÚKS v Košiciach aktívne pôsobili najmä Sociálne sestry. Medzi nimi aj bl. Sára Schalkaházi, ktorá pracovala v kancelárii ÚKS na Hlavnej ulici č. 29. Košická odbočka ÚKS patrila medzi najaktívnejšie na Slovensku a v priebehu tridsiatych rokov zorganizovala rôzne dobročinné akcie a zbierky. Archivné materiály ponúkajú podrobnú správu za roky 1930, 1933 a niekoľko článkov, ktoré opisujú dobročinné aktivity ÚKS v Košiciach v prvej polovici tridsiatych rokov.³²

Vianočná akcia: Počas vianočných sviatkov 1929 rozdala ÚKS 300 chudobným balíčky obsahujúce: 1 kg masti, 2 kg múky, 1 kg cukru a 1 kg ryže.

Zbierky v roku 1930: V roku 1930 ÚKS v Košiciach zorganizovala dve zbierky, ktorých celkový výnos predstavoval 5337 Kčs. Jej členovia predali okolo 1000 charitatívnych odznakov (papierových krížikov) o hodnote 5 Kčs za kus.

Kurzy: 7. – 12. októbra 1929 a 10. – 13. marca 1930 sa pod vedením Sociálnych sestier konali charitatívne kurzy v slovenčine a maďarčine.

Kartotéka chudobných: Kancelária ÚKS v Košiciach si viedla tzv. kartotéku chudobných pre sprehľadnenie poskytovania dobročinnnej pomoci. V kartotéke boli evidované rodiny a ich ekonomické a sociálne pomery.³³ Každú ulicu – oblasť mali na starosť pracovníci pod vedením Sociálnych sestier. V roku 1930 bolo vykonaných viac ako 1000 návštev charitatívnymi pracovníkmi v rodinách.

³¹ [?]: Zpráva o činnosti Ústrednej Karity na Slovensku za rok 1934. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1935, roč. 7, č. 6 s. 87 – 92.

³² TOST, B.: Činnosť košickej odbočky Karity. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, č. 1 s. 6 – 7.

³³ Kartotéku využívalo aj Mestské sociálne oddelenie pri prerozdeľovaní vianočných darov a palivového dreva najbiednejším. – TOST, B.: Činnosť košickej odbočky Karity. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, č. 1 s. 7.

Útulňa pre najchudobnejších: ÚKS zriadila útulňu v ktorej podporovala 40 chudobných rodín. Taktiež zriadila opatrovňu pre deti z chudobných rodín, kde v roku 1930 podporovala 61 detí, ktoré tu mohli tráviť čas od ôsmej hodiny ráno do šiestej hodiny večer.

Schôdza pre ochranu dievčat: 12. októbra 1930 organizovala ÚKS v Košiciach v spolupráci so Spoločnosťou sociálnych sestier schôdzu „na ochranu dievčat, ktoré prichádzajú z vidieka do mesta.“³⁴

Obedná akcia: Od 13. novembra 1932 do 30. marca 1933 ÚKS poskytovala obedy chudobným a nezamestnaným. Celkové náklady predstavovali sumu 19500 Kčs.

V roku 1933 vyhladalo pomoc v košickej odbočke približne 8000 ľudí. V 398 prípadoch odbočka intervenovala u miestnych a celoštátnych úradov.

V tomto roku ÚKS podporila 8451 osôb. Rozdala potraviny v hodnote 14944 Kčs, šaty a detské výbavy za 3167 Kčs a poskytla peňažné podpory v celkovej výške 1880 Kčs.

Omša chudobných: 13. apríla 1933 usporiadala ÚKS v kostole sv. Michala Archanjela omšu na ktorej pristúpilo k sviatostiam 132 chudobných. Omši predchádzali spoločné raňajky.

Potravinová akcia: V decembri 1933 prerozdela ÚKS 300 rodinám potraviny v hodnote 2273 Kčs.

Útulňa pre najchudobnejších: Útulňu v Košiciach navštevovalo v roku 1933 30 – 40 detí z chudobných rodín denne. V útulni mali deti zabezpečený vzdelávací program. Tým z najbiednejších pomerov boli preplatené obedy. 23. decembra 1933 pri príležitosti vianočnej besiedky bolo 35 detí obdarovaných novým oblečením a sladkosťami.

Križiková akcia: V období dušičiek predali pracovníci ÚKS v Košiciach 1615 križikov. Výnos z predaja predstavoval sumu 4845 Kčs. Za dobrodincoov boli odslúžené omše.

Zbierky v roku 1933: 17. apríla usporiadala ÚKS v hoteli Schalkház benefičný čajový večierok s celkovým výnosom 2760 Kčs. 8. augusta zorganizovali pracovníci ÚKS pouličnú zbierku s celkovým výnosom 660 Kčs. 1. novembra bola realizovaná kostolná zbierka. Vyzbieralo sa 1385 Kčs. Pred Vianocami usporiadala ÚKS predaj sviečok za ktoré utrhla 1944 Kčs.³⁵

Okrem týchto akcií, ktoré priamo organizovala košická odbočka ÚKS bola poskytnutá rozsiahla charitatívna pomoc prostredníctvom iných katolíckych charitatívnych spolkov, ktoré aj keď boli združené v ÚKS, vykonávali dobročinnosť predovšetkým vo vlastnom mene. Išlo napríklad o Spolok sv. Alžbety, Chlieb sv. Antona, Spolok sv. ruženca, Domov sv. Antona, Rehoľu Dominikánok a iné.³⁶

³⁴ [?]: Katol. Karita na východnom Slovensku. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1930, roč. 2, č. 10, s. 99.

³⁵ [?]: Výkaz práce vykonanej v kancelárii Karity od 1. januára 1933 do 1. januára 1934 v Košiciach. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1934, roč. 6, s. 27 – 29.

³⁶ TOST, B.: Činnosť košickej odbočky Karity. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, č. 1 s. 7.

Akcie nitrianskej odbočky ÚKS v rokoch 1929 – 1934

Charitatívna činnosť mala v Nitrianskej diecéze dlhodobú tradíciu už pred vznikom odbočky ÚKS. V období rokov 1919 – 1929 bola na charitatívne náboženské a kultúrne aktivity vynaložená suma 29 682 217 Kčs. Z toho bolo na výlučne charitatívne ciele vyčlenených 1 792 515 Kčs. Odbočka ÚKS v Nitre bola založená na Valnom zhromaždení 3. marca 1929. Niektorí jej vedúci predstavitelia boli zároveň členmi iných dobročinných spolkov.³⁷ Vďaka tomu sa v Nitre rozvíjala spolupráca v charitatívnej oblasti a mohli sa realizovať viaceré projekty.

Nitrianska odbočka pravidelne referovala o svojich aktivitách na stránkach časopisu Caritas a preto existujú presné informácie o poskytnutej pomoci v sledovanom období.

V období rokov 1929 – 1934 išlo predovšetkým o tieto konkrétne aktivity:

Umiestnenie sirôt: ÚKS v Nitre pomohla umiestniť do pestúnskych rodín jedenaásť sirôt.

Podpora chudobných: V roku 1928 – 1929 ÚKS poskytla chudobným rodinám 5662 Kčs. Peniaze boli prerozdeľované rodinám každý mesiac v hotovosti.³⁸

Školská stravovacia akcia: ÚKS zorganizovala v Nitre obednú akciu o celkových nákladoch 3000 Kčs pre 30 detí a 20 rodín. V zimných mesiacoch 1928 – 1929 rozdala nitrianska odbočka v spolupráci s Červeným Krížom 200 obedov denne v nitrianskych školách pre deti z chudobných rodín. V roku 1930 ÚKS a Červený Kríž financovali stravovanie 234 detí.³⁹

Prvé sväté prijímanie: 12 deťom v roku 1929 a 24 v roku 1930 podarovala ÚKS šaty, topánky a modlitebné knižky pri príležitosti ich prvého svätého prijímania.⁴⁰

V roku 1932 bola rovnaká podpora poskytnutá 25 deťom, v roku 1933 obdarovala ÚKS 43 detí a v roku 1934 60 detí.⁴¹

Vianočná akcia: Počas Vianoc 1928 rozdala nitrianska odbočka 35 žiakom oblečenie a 20 topánky. Za celý rok vynaložila na obuv pre deti z chudobných rodín 3335 Kčs.⁴²

³⁷ Napríklad Živeny, Masarykovej ligy, Červeného kríža a iných. – [?]: Zpráva o činnosti Odbočky Ústrednej Karity v Nitre. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1933, roč. 5, s. 57.

³⁸ FILKORN, F: Zpráva účinkovania odbočky karity v Nitre. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 4-5, s. 12.

³⁹ [?]: Zpráva o Karite v Nitre. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, č. 4, s. 38.

⁴⁰ FILKORN, F: Zpráva účinkovania odbočky karity v Nitre. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 4-5, s. 12; FILKORN, F: Zpráva o Karite v Nitre (pokračovanie). In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, č. 5, s. 49.

⁴¹ [?]: Zpráva o činnosti Odbočky Ústrednej Karity v Nitre. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1933, roč. 5, s. 58; [?]: Zpráva o činnosti Odbočky Ústrednej Karity v Nitre za rok 1933. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1934, roč. 6, s. 46; FILKORN, F: Zpráva o činnosti Odbočky Ústrednej Karity v Nitre za rok 1934. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1935, roč. 7, s. 42.

⁴² FILKORN, F: Zpráva účinkovania odbočky karity v Nitre. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 4-5, s. 12.

V nasledujúcich rokoch sa Vianočná akcia stala pravidlom. Záštitu nad jej konaním prebral nitriansky biskup Karol Kmeťko, ktorí sa slávnosťou pravidelne zúčastňovali. Počet podporených osôb rokmi priebežne stúpala a Vianočná akcia sa stala jednou z najväčších dobročinných podujatí organizovaných nitrianskou odbočkou.

Napríklad na Vianoce 1930 nitrianska charita obdarovala počas Vianočnej akcie 450 chudobných podľa potreby oblečením, topánkami, alebo potravinovými balíčkami a v spolupráci s urbáriátom prerozdělila 500 viazaníc dreva.⁴³

V roku 1932 počas rovnakej slávnosti obdarovala ÚKS 500 chudobných rodín potravinovými balíčkami. 47 detí obdarovali pracovníci ÚKS šatami a 23 topánkami.⁴⁴

V roku 1934 sa vianočná slávnosť konala v nitrianskom kultúrnom dome. 455 chudobným rozdala ÚKS potravinové balíčky o celkovej hodnote 6148 Kčs. 40 detí v miestnej materskej škole pracovníci ÚKS obdarovali novým oblečením a topánkami.⁴⁵

Mliečna akcia: V roku 1932 a 1933 usporiadala ÚKS spolu so spolkom Pečlivosť o mládež mliečnu akciu. Náklady ÚKS predstavovali sumu 2500 Kčs.⁴⁶

Spolok Patronáž: Nitrianska odbočka založila v roku 1932 spolok Patronáž venujúci sa výchove a ochrane dievčat bez vzdelania, ktoré sa v budúcnosti mohli uplatniť ako slúžky. Spolok pôsobil ako nedeľná škola, v ktorej sa schádzalo počas prvého roku 30 dievčat. V spolku sa zúčastňovali rôznych (predovšetkým náboženských) prednášok a diskusií. Spolok tiež organizoval rôzne výlety, návštevy divadla a iných kultúrnych podujatí. V roku 1933 stúpol počet prihlásených dievčat na 50.⁴⁷

Rôzne podpory v roku 1933: Cez letné prázdniny 1933 nitrianska ÚKS zabezpečila pobyt pre 1 žiačku Radošine a pre 10 detí v Belušských kúpeľoch.

ÚKS spolu s Pečlivosťou o mládež a Červeným Krížom hradila náklady za dve siroty v Sirotinci v Kláštore pod Znievom.

Celkové náklady za akcie určené pre deti a mládež v roku 1933 predstavovali sumu 14 993 Kčs.⁴⁸

Celkové náklady za akcie určené na pomoc chudobným v roku 1933 predstavovali sumu 14 323 Kčs.⁴⁹

⁴³ [?]: Vianočná nádielka Karity v Nitre. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, č. 2, s. 20; FILKORN, F: Zpráva o Karite v Nitre (pokračovanie). In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, č. 5, s. 49.

⁴⁴ [?]: Zpráva o činnosti Odbočky Ústrednej Karity v Nitre. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1933, roč. 5, s. 57.

⁴⁵ FILKORN, F: Zpráva o činnosti Odbočky Ústrednej Karity v Nitre za rok 1934. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1935, roč. 7, s. 42.

⁴⁶ [?]: Zpráva o činnosti Odbočky Ústrednej Karity v Nitre. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1933, roč. 5, s. 59.

⁴⁷ [?]: Zpráva o činnosti Odbočky Ústrednej Karity v Nitre. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1933, roč. 5, s. 59; Caritas 1934 s. 46.

⁴⁸ [?]: Zpráva o činnosti Odbočky Ústrednej Karity v Nitre za rok 1933. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1934, roč. 6, s. 46.

⁴⁹ [?]: Zpráva o činnosti Odbočky Ústrednej Karity v Nitre za rok 1933. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1934, roč. 6, s. 62.

Rôzne podpory v roku 1934: V roku 1934 usporiadala ÚKS viacero zbierok, výnos ktorých išiel na charitatívne účely rôzneho druhu. Na Kvetnú Nedelu usporiadala ÚKS zbierku s výnosom 408 Kčs. 2. a 16. septembra sa konal tzv. Kvetinový deň. Vyzbieralo sa 450 Kčs. V čase Dušičiek sa konala tradičná krížiková akcia s celkovým výnosom 1320 Kčs.

Akciu väčšieho rozsahu bol vianočný trh, ktorého výnos 2470 Kčs sa rozdelil medzi ÚKS a Misijný spolok.⁵⁰

Záver

V tridsiatych rokoch dvadsiateho storočia zaznamenala organizovaná charita na Slovensku svoj najväčší rozmach. Katolícke dobročinné spolky sa združili do jednej organizácie – ÚKS za účelom lepšej kooperácie. Zachovali si svoju autonómiu, no zároveň mohli svoju činnosť lepšie prispôbiť potrebám chudobných. V jednotlivých farnostiach na Slovensku začali vznikať odbočky ÚKS, ktoré svoju činnosť neobmedzovali len na organizovanie už existujúcich spolkov, ale zároveň vyvíjali svoje vlastné aktivity.

Rozmachu charitatívnej činnosti napomohli dve skutočnosti.

Za prvé to bola priaznivá politická situácia v ČSR, ktorá nekládla ÚKS prekážky pri jej činnosti. Naopak, štátne a laické organizácie spolupracovali s katolíckou charitou na rôznych projektoch.

Druhou skutočnosťou bola zanietenosť pre myšlienku nezištnej pomoci a kresťanskej lásky ako medzi duchovenstvom, tak medzi veriacimi. Vtedajší biskupi (najmä J. Vojtaššák a K. Kmeťko) podporovali aktivity ÚKS a sami sa podieľali na jej rozvoji.

Vďaka časopisu *Caritas*, ktorí bol v danom období oficiálnym tlačovým orgánom ÚKS, môžeme dnes tieto aktivity zhodnotiť a podrobiť komplexnej analýze.

BIBLIOGRAFIA

- BENEDIKTÝ, K.: Svätý Rafael (Ku dňu 24. októbra). In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1936, roč. 8, č. 8, s. 125 – 126.
- FILKORN, F.: Zpráva účinkovania odbočky karity v Nitre. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 4-5, s. 12 – 14.
- FILKORN, F.: Zpráva o Karite v Nitre (pokračovanie). In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, č. 5, s. 49 – 50.
- FILKORN, F.: Zpráva o činnosti Odbočky Ústrednej Karity v Nitre za rok 1934. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1935, roč. 7, s. 41 – 45.
- RING, F.: Stravovacia akcia v Útulni sv. Jozefa v Turzovke. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1935, roč. 7, č. 4, s. 61 – 64.
- SZYLŁABA, E.: Zpráva generálneho riaditeľa Ústrednej Karity na Slovensku pre I. riadne valné zhromaždenie, držané v Bratislave, dňa 23. januára 1929. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 1, s. 8.
- TOST, B.: Činnosť košickej odbočky Karity. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, č. 1 s. 6 – 7.
- [?]: Zpráva o činnosti Caritas za rok 1934. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1935, roč. 7, č. 6, s. 92 – 94.

⁵⁰ FILKORN, F.: Zpráva o činnosti Odbočky Ústrednej Karity v Nitre za rok 1934. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1935, roč. 7, s. 43.

- [?]: Celoštátna výstava karity v Prahe. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 4, s. 7.
- [?]: Výstava Karity v Prahe. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 6 – 7, s. 3.
- [?]: Pozvanie Ústrednej karity. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 8, s. 7.
- [?]: Caritatívne sestry. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 1, s. 5.
- [?]: Prázdninová pečivosť o slabé a chudokrevné deti. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 1, s. 6.
- [?]: Samaritánsky kurz. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 8, s. 6.
- [?]: Starosť o našich vystahovalcov. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1929, roč. 1, č. 4 – 5, s. 9 – 10.
- [?]: Zo správy o účinkovaní Ústrednej Karity na Slovensku za rok 1930. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, č. 7, s. 70.
- [?]: Naša karitatívna pečivosť. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1930, roč. 2, č. 3, s. 23 – 24.
- [?]: Organizačný poriadok dorastu Ústrednej Karity na Slovensku. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1930, roč. 2, č. 3, s. 25 – 27.
- [?]: Akcia krížikov. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1930, roč. 2, č. 9, s. 86.
- [?]: Vianočná karitatívna sviečka. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1930, roč. 2, č. 10, s. 90.
- [?]: Ozdravovňa Ústrednej Karity na Slovensku v Tatranskom Dol. Smokovci. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, s. 46 – 48.
- [?]: Zpráva o činnosti Ústrednej Karity na Slovensku za rok 1932. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1933, roč. 5, s. 40 – 44.
- [?]: Zpráva o činnosti Ústrednej Karity na Slovensku za rok 1933. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1934, roč. 6, s. 40 – 45.
- [?]: Katol. Karita na východnom Slovensku. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1930, roč. 2, č. 10, s. 99.
- [?]: Výkaz práce vykonanej v kancelárii Karity od 1. januára 1933 do 1. januára 1934 v Košiciach. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1934, roč. 6, s. 27 – 29.
- [?]: Zpráva o činnosti Odbočky Ústrednej Karity v Nitre. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1933, roč. 5, s. 57 – 61.
- [?]: Zpráva o Karite v Nitre. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, č. 4, s. 38 – 39.
- [?]: Zpráva o činnosti Odbočky Ústrednej Karity v Nitre za rok 1933. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1934, roč. 6, s. 46 – 48.
- [?]: Vianočná nádielka Karity v Nitre. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1931, roč. 3, č. 2, s. 20.
- [?]: Zpráva o činnosti Odbočky Ústrednej Karity v Nitre. In: *Caritas – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*. Bratislava : Ústredná Karita na Slovensku, 1933, roč. 5, s. 57 – 61.

Dr. Josef Myslivec (1907 – 1971) a křesťanský Východ: Jak přispěl k jeho poznání?

PETRA OTÝPKOVÁ

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta

Abstract: This article devotes to dr. Josef Myslivec (1907 – 1971), art historian, expert in byzantology, who actively took part in the life of Church and during period of The Prague Spring in reception of The Second Vatican council. The article asks the answer to Myslivec contribution to cognitions and knowledges of The Eastern Christianity in our countries and his merit to Christian Union. The article starts with autobiography of Josef Myslivec from the point of view getting and giving of his knowledges of Eastern Christianity. On the based of Josef Myslivec works the article thinks about topics and methodology used in his works. The most valuable finding is that Josef Myslivec opened the way for exploring in many spheres of The Eastern Christianity.

Key words: Josef Myslivec. Expert in byzantology. Art historian. The Second Vatican council. Eastern Christianity. Merit.

Úvod

Mezi cíle II. vatikánského koncilu patřila i jednota všech křesťanů.¹ Papež Jan XXIII. vyjádřil nutnost ostatní církve, zejména křesťanského Východu, nejprve dobře poznat a navázat s nimi blízkou spoluprací.²

K poznávání křesťanského Východu nemalou měrou přispěl dr. Josef Myslivec (1907³ – 1971⁴). Přestože na přání otce⁵ vystudoval Právnickou fakultu Karlovy Univerzity⁶, zřejmě hned po maturitě pracoval v advokátní kanceláři svého otce,⁷ po slo-

¹ Cílem II. vatikánského koncilu byla reforma církve, její kázně dle potřeb doby; vyjádřit podstatu církve způsobem, který bude srozumitelný současnému člověku aniž by měnila obsah nauky a vzdělala se evangelium; urychlení sjednocení všech křesťanů a rozhovor církev se světem aniž by byla zesvětšena (srov. autor neuveden. *Druhý vatikánský sněm. Příprava a průběh*. Řím: Česká křesťanská akademie, 1966, s. 31 – 32, 46, 113nn, 190nn).

² Srov. *Tamtéž*, s. 20.

³ Srov. např. *Matrika doktorů VII. č. 2901 – 2904. r. 1928 – 1931.*, s. 3298, Archiv Univerzity Karlovy, Fond Právnická fakulta.

⁴ Srov. Písemné svědectví PhDr. Vladimíra Vavřínka, CSc. ze dne 19.05.2008; srov. Hana Hlaváčková, „Josef Myslivec 1907 – 1971. Nekrolog“ In *Byzantinoslavica* 32 (1972), s. 258.

⁵ Osobní svědectví Mgr. Michaely Freiové, dcery dr. Josefa Myslivce, ze dne 16.04.2008; srov. Hana Hlaváčková. „Josef Myslivec (1907 – 1971). Nekrolog“, op. cit. 258.

⁶ Srov. *Katalogy posluchačů práv. fakulty UK Ko – R. Zimní běh 1925/1926*, s. 1634. Archiv Univerzity Karlovy. Fond Právnická fakulta; *Protokol o přísných zkouškách dosažení hodnosti doktorské na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze*. Archiv Univerzity Karlovy. Fond Filosofická fakulta.

⁷ Srov. Národní Archiv Praha, Fond PŘ 19321-1940. Policejní ředitelství Praha II – všeobecná spisovna 1931 – 1940, karton č. 8994, sign. M 2743/1 Myslivec Josef, kde je uložena Myslivcova žádost

žení soudcovských zkoušek⁸ jako soudce působil na Ovocném trhu v Praze a Brně, kde řešil spíše drobné občanskoprávní spory,⁹ aktivně se podílel i na životě církve. Jeho celoživotním zájmem však byl křesťanský Východ, zejména umění. Proto je znám především jako znalec středověkých ikon.¹⁰

Ve svém příspěvku se proto zamyslíme nad Myslivcovým přínosem k poznání křesťanského Východu v bývalém Československu.

1 Získání znalostí křesťanského Východu

1.1 Řeckokatolické bohoslužby

První setkání Josefa Myslivce s křesťanským Východem lze datovat okolo roku 1918, kdy jako jedenáctiletý hojně navštěvoval řeckokatolické bohoslužby. V Praze byla početná řeckokatolická církevní obec, a proto i velmi často vysluhována řeckokatolická liturgie.¹¹ Velký množství řeckokatolíků do Prahy přivedla bolševická revoluce v Rusku roku 1917,¹² s níž většina ruské inteligence nesouhlasila. Mnozí studenti, vědci, učitelé i umělci proto z Ruska emigrovali. Západní státy, mezi nimi Československo, běžencům poskytl azyl a především vzdělání, které emigranti hodlali uplatnit doma, protože věřili, že poměry v jejich vlasti se brzy změní.¹³

1.2 Arcibiskupské gymnázium

Systematické základy k poznávání křesťanského Východu Josef Myslivec zřejmě začal získávat během svých studií na Arcibiskupském gymnáziu v Praze Bubenci.¹⁴

o potvrzení vykonávat funkci advokátního úředníka i následné osvědčení z roku 1925.

⁸ Srov. „ASPII189/52 ze dne 22. října 1952, č.j. 7323/52“ In *Skupinový spis státněbezpečnostního vyšetřování proti JUDr. Josefovi Myslivci a jeho společníkům*. Archiv bezpečnostních složek, badatelna Brno-Kanice. Fond V, sign. V-584 MV.

⁹ Osobní svědectví Mgr. Michaely Freiové, dcery dr. Josefa Myslivce, ze dne 16.04.2008.

¹⁰ Nejznámější je Myslivcova studie *Dvě studie z dějin byzantského umění*, kterou v roce 1948 vydalo nakladatelství Vyšehrad v Praze. Z hlediska dějin umění a také znalce křesťanského Východu jej představují nekrology PhDr. Hany Hlaváčkové, historičky umění: Josef Myslivec 1907 – 1971. Nekrolog“ In *Byzantinoslavica* 32 (1972), s. 256 – 264 a „Zamčované osobnosti (v průsečíku dějin umění a křesťanství) Josef Myslivec“ In *Umění a řemesla* 3 (1991), s. 95, dále slovníková hesla (Hana Hlaváčková, „Josef Myslivec“ In *Nová encyklopedie českého výtvarného umění. Díl 1. A – M*. editor Anděla Horová, Praha: Academia, 1995, s. 544 – 545, a také *Malý slovník osobností českého katolicizmu*, editor Jiří Hanuš, Brno: CDK, 2005; dostupné na: <http://www.iencyklopedie.cz/myslivec-josef/> [cit. dne: 20.08.2016].

¹¹ Osobní svědectví Mgr. Michaely Freiové, dcery dr. Josefa Myslivce, ze dne 16.04.2008.

¹² Srov. Martin C. Putna. *Rusko mimo Rusko. Dějiny a kultura ruské emigrace 1917 – 1991. Díl I.* – Brno: Petrov, 1993, s. 13.

¹³ Srov. Tamtéž, s. 13, 18.; Jiří Roháček. „Archeologický institut N. P. Kondakova (1925 – 1952)“ In Kolektiv autorů. *Archeologický institut N. P. Kondakova v Praze (1931 – 1952)*, Praha: Klementinum. 02.12.1999 – 15. 1. 2000, Praha: NK ČR – Slovanská knihovna, Ústav dějin umění, 1999, s. 5; Laurens Hamilton Rhineland. „Revue Canadienne des Slavistes: ‘Exiled Russian Scholars in pratur: The Kondakov Seminář and Institute“ In *Canadian Slavonic Papers* 16 (1974), s. 331; srov. Alexandr Alexandrovič Bovkalo. „Iz Istoriji ruskoj cerkovnoj emigraci v Českoslovakii“ In *Rossijskaja emigracija v Českoslovakii. Sbornik naučných statej*. Sankt-Petersburg: Tretja Rossija, s. 121; Irina Valentinovna Kupcova. „Čechoslovackaja pomošč ruskim bežencam v 1922 g.“ In Tamtéž, s. 64.

¹⁴ Osobní svědectví Mgr. Michaely Freiové, dcery dr. Josefa Myslivce, ze dne 16.04.2008.; srov. „Seznam žáků a jejich rodiště“ In *Pátá výroční zpráva Knížecího arcibiskupského gymnasia s právem*

Tuto vzdělávací instituci měli pod správou otcové jezuité, kteří tvořili i dvě třetiny profesorského sboru, protože měli i aprobaci k vyučování na středních školách.¹⁵ Zároveň dokázali pružně reagovat na aktuální situaci v církvi a ve světě.

Josef Myslivec zde začal studovat ve školním roce 1917/1918, tedy v době první emigrační vlny po bolševické revoluci v Rusku. Zřejmě i tahle situace přispěla k výuce nepovinné ruštiny,¹⁶ která byla považována za exotický jazyk.¹⁷ Na tento předmět chodil i Josef Myslivec.¹⁸

1.2.1 Josef Vraštil

Nepovinnou ruštinu ve svém volném čase učil Dr. Josef Vraštil SJ.¹⁹ Jeho základní aprobaci byla čeština a latina.²⁰ Dr. Vraštil byl i literární historik a těžištěm jeho zájmu byly překlady Bible.²¹ Sám aktivně překládal.²² Vraštilova činnost se ale neomezovala pouze na překlady. Zajímal se i o cyrilometodějskou tradici, což dokazují jeho recenze na práci Antonína Jaška *Výklady idey cyrillo-methodějské* a Dr. Avguštiny Stegenšeka *Konjiška Sekanina*. V nich pobízí čtenáře k poznávání dalších církví, které působí na území Slovanů.²³ Odtud je zřejmé, že Vraštilovi nebyl křesťanský Východ cizí. Své znalosti jistě předával i studentům a mezi nimi i Josefu Myslivcovi. Je více než pravděpodobné,²⁴ že jakmile dr. Vraštil u Josefa Myslivce rozpoznal zájem

veřejnosti v Praze – Bubenci za školní rok 1917 – 1918. Praha-Bubeneč: Československá akc. Tiskárna – nákladem ústavu, 1918, s. 30; „Přehled studentů“ In *Almanach Arcibiskupského gymnázia Praha-Bubeneč*. Praha: Centrální katolická knihovna, 2003, s. 77.

¹⁵ Srov. Josef Vraštil: „Arcibiskupské gymnázium a chlapecký seminář v Praze“ In *České katolické duchovenstvo* 1 (1924), s. 1.

¹⁶ Srov. Jakub Štogr. „Přehled profesorů a studentů. Profesorský sbor 1913 – 1940“ In *Almanach...*, s. 62.

¹⁷ Osobní svědectví Mgr. Michaely Freiové, dcery dr. Josefa Myslivce, ze dne 16.04.2008. Exotičnost ruštiny dokládá i skutečnost, že dr. Josef Vraštil SJ je uváděn především jako profesor češtiny a latiny (srov. František Hašek. „Vzpomínky na někdejší Arcibiskupské gymnázium v Praze-Bubenci“, op. cit., s. 29.

¹⁸ Osobní svědectví Mgr. Michaely Freiové, dcery dr. Josefa Myslivce, ze dne 16.04.2008.

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ Srov. A. „P. Josef Vraštil TJ.“ In *České katolické duchovenstvo* 5 (1994), s. 305; František Hašek. „Vzpomínky na někdejší Arcibiskupské gymnázium v Praze-Bubenci“ In *Almanach Arcibiskupského gymnázia Praha-Bubeneč*, op. cit., s. 29; Jakub Štogr. „Přehled profesorů a studentů. Profesorský sbor 1913 – 1940“ In *Tamtéž.*, s. 62.

²¹ Josef Vraštil je autorem rozsáhlé studie „České překlady biblické“, která vyšla ve třetím díle Českého bohovědného slovníku a „O nejstarších biblich českých“, kde dokázal, že Leskovecká bible je nejstarší český souhrn všech knih z Písma sv. z druhé poloviny 14. století (srov. Jakub Rabušic, Josef Vraštil. „Význam nejstarších staročeských souvislých textů evangelijních pro otázku o vlivu bible staroslověnské na staročeskou“ In *Slovanské studie. Sbirka statí, věnovaných prelátu univ. Prof. Dr. Josefu Vajsovi k uctění jeho životního díla*. Uspořádali: Josef kurz, Matyáš Murko, Josef Vašica. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, s. 169.

²² Přeložil například knihu Karla Slavička *Listy z Číny do vlasti* a asketickou příručku Gabriela Paláua *Katolík činem* (srov. *Tamtéž.*, s. 169).

²³ Srov. Josef Vraštil. „Antonín Jašek. Výklad idey cyrillo-metodějské“ In *České katolické duchovenstvo. Savorum* 4 (1909), s. 193 – 194; srov. Josef Vraštil „Avguštiny Stegenšeka Konjiška Sekanina“ In *Tamtéž.*, s. 201 – 202.

²⁴ Protože písemné prameny k dispozici nemáme a Mgr. Michaela Freiová tyto detaily ze života svého otce nezná či si je nevybavuje, užíváme slovní spojení typu „je více než pravděpodobné“, „nevylučujeme“ apod.

o řeckokatolickou liturgii a spiritualitu, začal jej do této oblasti uvádět systematicky. Nevylučujeme, že ho seznámil i s ruskou literaturou a nadchl k pozdějšímu překladu děl například Antona Pavloviče Čechova, Ivana Alexejeviče Bunina, Ivana Alexandroviče Gončarova a Nikolaje Semjonoviče Leskova.²⁵

1.3 Univerzitní studia – Filosofická fakulta Univerzity Karlovy

Největším přínosem pro získávání znalostí křesťanského Východu, i pozdější práci v této oblasti, byla pro Josefa Myslivce vysokoškolská studia.

Roku 1930 začal studovat Dějiny umění na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy,²⁶ o tři roky později je úspěšně ukončil.²⁷

Mezi vynikající učitele, na něž Myslivec později často a rád vzpomínal,²⁸ patřili Vojtěch Birnbaum, Antonín Matějček, Josef Cibulka. Ti jej uvedli do metodologie dějin umění,²⁹ ukázali mu je v kontextu tradic našich a okolních národů³⁰ i ve vztahu k ostatním vědeckým disciplínám.³¹

²⁵ Osobní svědectví Mgr. Michaely Freiové, dcery dr. Josefa Myslivce, ze dne 16.04.2008; Nikolaj Leskov. *Neuvěřitelní lidé*. [přeložil Josef Myslivec]. Praha: Vyšehrad, 1972; srov. *Malý slovník osobností českého katolicizmu 20. století s antologií textů*. op. cit.; dostupné na <http://www.iencyklopedie.cz/myslivec-josef/> [cit. dne: 21.08.2016].

²⁶ Srov. *Fakulta filosofická. Zimní běh 1930. L – Š*, č. kn. 36, s. 741. Archiv Univerzity Karlovy, Fond filosofická fakulta. Protože žádné přednášky ani semináře nebyly povinné a student si je mohl zvolit podle svého zájmu, lze toto studium považovat i za soukromé (srov. Pisemné svědectví Mgr. Michaely Freiové ze dne 09.06.2010).

²⁷ *Fakulta filosofická. Zimní běh 1930. L – Š*, č. kn. 36, s. 741; *Fakulta filosofická. Letní běh 1931. A – O*. č. kn. 38, s. 682. Tamtéž.; *Fakulta filosofická. Zimní běh 1931-2. Tuzemci řádní A-O*. č. kn. 39, s. 691. Tamtéž.; *Fakulta filosofická. Letní běh 1932. Tuzemci řádní A – O*. č. kn. 42, s. 607. Tamtéž.; *Fakulta filosofická. Zimní běh 1932 – 1933. Tuzemci řádní K – R*. č. kn. 45, s. 694. Tamtéž.; *Fakulta filosofická. Letní běh 1933. Tuzemci řádní K – P*. č. kn. 48, s. 597. Tamtéž.

²⁸ Josef Myslivec často vzpomínal na Antonína Matějčka (srov. Hana Hlaváčková. „Josef Myslivec“, op. cit., s. 256) a později s ním spolupracoval (srov. Antonín Matějček.; Josef Myslivec „České madony gotické byzantských typů“ In *Památky archeologické* 40 (1937), s. 1 – 24). Velmi podobný vztah jej pojil i s Josefem Cibulkou (srov. Josef Myslivec „Josef Cibulka“ In *Byzantinoslavica* XXX (1969), s. 141 – 145; Hana Hlaváčková. „Josef Myslivec“, op. cit., s. 258).

²⁹ Metodu dějin umění vyučoval Vojtěch Birnbaum (srov. Vojtěch Birnbaum. *Metoda dějin umění*. Strojopis. 1972, III. b. přednášky. Masarykův ústav a Archiv AVČR, fond Vojtěch Birnbaum; srov. Jan Květ. „Vojtěch Birnbaum. K 25. výročí jeho úmrtí“ In *Umění* 7 (1959), s. 191.

³⁰ Dějiny umění v kontextu evropských národů ukazoval zejména Antonín Matějček (srov. Antonín Matějček. *Dějepis umění. Díl Druhý. Umění středního věku*. Praha: Jan Štenc, 1922, s. II., 75 – 76, 174; Antonín Matějček. *Dějepis umění. Díl Druhý. Umění středního věku*. Praha: Jan Štenc, 1924, s. I, 7. Neopomíjel ani vztah umění Východu a Západu (srov. Tamtéž, s. 15). U Antonína Matějčka si Josef Myslivec zapsal „Gotické malířství české“ (*Fakulta filosofická. Zimní běh 1930-1. L – Š*, č. kn. 36, s. 741, op. cit.); „Gotické a renesanční malířství české“ (*Fakulta filosofická. Letní běh 1931. A-O*. č. kn. 38, s. 682. Tamtéž.), „Barokní malířství a sochařství v Haliči“, „Seminář pro dějiny umění“ (*Fakulta filosofická. Letní běh 1932. Tuzemci řádní A-O*. č. kn. 42, s. 607).

³¹ Vztah dějin umění zejména k teologii Josefů Myslivcovi ukázal Josef Cibulka, který je vnímán jako tvůrce nového obratu v metodologii zkoumání ikonografie a ikonologie (srov. Jan Royt. „Josef Cibulka“ In *Umění a řemesla* 3 (1991), s. 94). Profesor Cibulka, který byl zároveň i kněz a teolog (srov. Josef Zvěřina. „Za Josefem Cibulkou“ In *Via* 2 (1968), s. 30), dějiny umění vnímal v kontextu církevních dějin (srov. Antonín Matějček. *Šedesátka Josefa Cibulky*. Strojopis. Masarykův ústav a Archiv AV ČR, fond Antonín Matějček, inv. č. 23, karton č. 1; srov. Klement Benda. „Josef Cibulka /11. 7. 1886 Ústí nad Orlicí – 02.04.1968 Praha/ In *Kapitoly z českého dějepisu umění. Díl II*. Praha:

1.3.1 Nikolaj Lvovič Okuněv

Největším přínosem pro Josefa Myslivce však byl Nikolaj Lvovič Okuněv.³² Pozorně sledoval a taktně usměrňoval vědecký potenciál svých studentů, kteří zpracovávali dodané materiály svého učitele. Nechával je, aby hledali své vlastní postupy a přístupy.³³ Okuněv u Josefa Myslivce rozpoznal velké předpoklady k vědecké práci, a proto jej uvedl do *Archeologického Institutu N. P. Kondakova*³⁴ a *Slovanského ústavu*,³⁵ kde sám působil.

2 Předávání znalostí křesťanského Východu

Díky Nikolaji Lvoviči Okuněvovi začal Josef Myslivec už během studií své znalosti křesťanského Východu i předávat.

2.1 V Archeologickém Institutu N. P. Kondakova a Slovanském ústavu

V Archeologickém Institutu N. P. Kondakova byl Josef Myslivec nejdříve posluchačem, za člena a vědeckého pracovníka jej výbor zvolil roku 1932.³⁶

Odeon, 1987, s. 162, 165-166) a vytvořil syntézu dějin umění a teologie (srov. Josef Myslivec. „Josef Cibulka“ In *Byzantoslavica XXX* (1969), s. 141 – 145).

³² Josef Myslivec na Lva Nikolajeviče Okuněva vzpomínal jako na slovného učitele (srov. Josef Myslivec. „Svatý Jiří ve východokřesťanském umění“ In *Byzantoslavica V* (1934 – 1935), s. 304). U Okuněva si zapsal semináře: „Seminář pro byzantské a východní umění“, „Umění jižních Slovanů“ (*Fakulta filosofická. Zimní běh 1930-1. L-S. č. kn. 36, s. 741; Fakulta filosofická. Letní běh. 1931. A-O. č. kn. 38, s. 682*), „Srbské středověké malířství“ (*Fakulta filosofická. Zimní běh. 1931 – 1932. Tuzemci řádní A – O. č. kn. 42, s. 607*), „Dějiny ruské architektury“, „Seminář dějin umění byzantského a východoslovanského“ (*Fakulta filosofická. Letní běh. 1932. Tuzemci řádní A – O. č. kn. 42, s. 607*), „Seminář pro byzantské a východoslovanské umění“, „Staré ruské malířství“, „Umění byzantské I. Architektura“ (*Fakulta filosofická. Zimní běh 1932 – 1933. Tuzemci řádní K – R. č. kn. 45, s. 694; Fakulta filosofická. Letní běh 1933. Tuzemci řádní K – P. č. kn. 48, s. 597*) a „Seminář pro dějiny umění byzantského“ (*Fakulta filosofická. Letní běh 1933. Tuzemci řádní K – P. č. kn. 48, s. 597*). Samotné semináře vycházely z vlastních Okuněvových výzkumů (srov. Milada Studničková. „Nikodim Pavlovič Kondakov a Nikolaj Lvovič Okuněv“ In *Kapitoly z českého dějepisu umění*. Praha: Odeon, 1987, s. 98.

³³ Srov. Josef Myslivec. „Nikolaj Lvovič Okuněv (1886 – 1946). Nekrolog“ In *Byzantoslavica X* (1949), s. 218.

³⁴ Počátky Archeologického Institutu N. P. Kondakova sahají do první vlny emigrace po bolševické revoluci v Rusku v roce 1917 (srov. Martin C. Putna. *Rusko mimo Rusko: Dějiny a kultura ruské emigrace 1917 – 1991. Díl I.* op. cit., s. 18). Náplní Archeologického institutu N. P. Kondakova byly zejména přednášky, určené nejdříve pro uzavřený okruh posluchačů, později pro širší veřejnost. Budoval i odbornou knihovnu, fonotéku, sbírku ikon, seznamoval s aktuálním stavem bádání v byzantologii, novými publikacemi a vzdělával mladé vědce-stipendisty (srov. Laurens Hamilton Rhineland. „Revue Canadienne des Slavistes: ‘Exiled Russian Scholars in Prague: The Kondakov Seminárium and Institute““ In *Canadian Slavonic Papers* 16 (1974), s. 336 – 339).

³⁵ Nikolaj Lvovič Okuněv byl členem redakce periodika *Byzantoslavica*, jehož první číslo prakticky představuje myšlenku Slovanského ústavu: „Účelem tohoto sborníku bude pěstovati soustavně studium vzájemných styků mezi světem slovanským a Byzantským, zvláště vlivy Byzantska na Slovaný. Tímto vymezením pracovního pole má se nový sborník lišiti od dosavadních orgánů byzantologie a slavistiky. Za to však mají zde byti vztahy byzantsko-slovanské sledovány všestranně, tj. v oboru historie politické i církevní, v dějinách jazykových i literárních, v dějinách práva a výtvarných umění, i v oboru etnografie. Tento program je chystaného sborníku je vyjádřen právě složením REDAKČNÍ RADY“ („Úvodní slovo“ In *Byzantoslavica I* (1929), s. neuvedena).

³⁶ Srov. Milada Studničková. „Nikodim Pavlovič Kondakov...“, s. 97, 99; srov. Zdenka Skálová. „Das Prager Seminarium Kondakovianum später das Archäologische Kondakov-Institut und sein Archiv (1925 – 1952)“ In *Slavica Grandesia*. Ghett University: Department of Slavonic and East European Studies,

V ročence institutu *Seminarium Kondakovianum*, byly uveřejněny první Myslivcovy studie „Ikografie Akathistu Panny Marie“,³⁷ a „Сказание о переписке Христа с Авгаром на русской иконе XVII века.“³⁸ Je autorem také několika recenzí, podílel se i na přípravě výstavy *Ruská ikona*,³⁹ kterou institut uspořádal v roce 1932.⁴⁰

Ve *Slovanském ústavu* přispíval do *Byzantinoslavicy*. Uveřejňoval zde především recenze na odborné práce z oblasti kunsthistorie. Nechyběly ani vlastní studie. V *Byzantinoslavice* vyšla úplně první Myslivcova studie „Liturgické hymny jako náměty ruských ikon“⁴¹ a také práce „Svatý Jiří ve východokřesťanském umění.“⁴²

Nejintenzivněji s *Archeologickým Institutem N. P. Kondakova* i *Slovanským ústavem* dr. Josef Myslivec spolupracoval až do druhé světové války, která veškeré aktivity utlumila⁴³ a badatelé se soustředili spíše na shromažďování materiálů k vědecké práci, v níž chtěli po válce pokračovat.⁴⁴

Po roce 1948 byl *Archeologický Institut N. P. Kondakova* začleněn do Československé Akademie věd a 22. listopadu 1955 zrušen úplně.⁴⁵

1990, s. 23. Zvolení Josefa Myslivce za člena Institutu jasně dokazuje i dochovaná korespondence: „Vážený Josefe Josifoviči, známe Váš přátelský vztah k Institutu a také velmi oceňujeme Vaše zásluhy v oblasti ruské ikonografie, a proto Vás výbor Institutu zvolil vědeckým členem Institutu N. P. Kondakova. Zároveň Vám zasiláme stanovy Institutu. S úctou, místopředseda, sekretář (dopis ze dne 16.03.1932. *Ústav dějin umění*. Fond Kondakovův Institut. Kl – 14. Myslivec). „Vaše rozhodnutí o zvolení vědeckým členem ústavu mne opravdu překvapilo, neboť nejsem dosud takové pocty hoděn... Přijměte proto mnoho díky i ujištění, že členství v ústavu bude mi závazkem... v další práci a pojitkem tím užším s jeho spolupracovníky. Váš vždy přátelsky oddaný Josef Myslivec (dopis adresovaný Výboru ústavu N. P. Kondakova ze dne 24.03.1932. Tamtéž).

³⁷ Josef Myslivec. „Ikografie Akathistu Panny Marie“ In *Seminárium Kondakovianum V* (1932), sv. 2, s. 97 – 130.

³⁸ Josef Myslivec. „Skazanie o perepiske Christa s Avgarom na ruskoj ikone XVII veka“ In *Seminarium Kondakovianum V* (1932), sv. 1, s. 185 – 190.

³⁹ Srov. Kol. autorů. *Výstava ruské ikony v Praze*. Praha: Kondakov institute, 1932.

⁴⁰ Srov. Tamtéž.

⁴¹ Josef Myslivec. „Liturgické hymny jako náměty ruských ikon“ In *Byzantinoslavica III* (1931), s. 462 – 497.

⁴² Josef Myslivec. „Svatý Jiří ve východokřesťanském umění“ In *Byzantinoslavica V* (1934 – 1935), s. 304 – 375). Tato studie byla zároveň diplomovou prací na Katedře dějin umění na Filosofické Fakultě Univerzity Karlovy v Praze (*Protokol o přísných zkouškách k dosažení hodnosti doktorské na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze*, č. 1921. Archiv Univerzity Karlovy. Fond Filosofická fakulta, op. cit.).

⁴³ Akademické instituce se chtěly vyhnout politické činnosti a usilovaly o zachování neutrality (srov. Josef Myslivec. „Archeologický ústav N. P. Kondakova v letech 1938 – 1946“ In *Ročenka slovanského ústavu v Praze 12* (1947), s. 222; srov. Zdenka Skálová. „Das Prager seminarium Kondakovianum später das Archäologische Kondakov-Institut und sein Archiv (1925 – 1952)“, op. cit. 37.

⁴⁴ Srov. Josef Myslivec. „Archeologický ústav N. P. Kondakova v letech 1938 – 1946“, op. cit., s. 222; srov. Laurens Hamilton Rhineland. „Revue Canadienne des Slavistes: 'Exiled Russian Scholars in Prague: The Kondakov Seminář and Institute““, op. cit., s. 348 – 349. Samotný Josef Myslivec během druhé světové války napsal pár studií, které vyšly v jiných periodících než *Seminárium Kondakovianum* a *Byzantinoslavica*. Studie „Italořecká ikona“, „Srbská ikona“, „Umění pozdní gotiky a Byzanc“ vyšly v časopise *Dílo* a posloužily jako základ monografie *Ikona*, která má popularizační charakter a je určena širší veřejnosti (Josef Myslivec. „Srbská ikona“ In *Dílo XXXI* (1940 – 1941), s. 153 – 157; Josef Myslivec „Umění pozdní gotiky a Byzanc“ In *Dílo XXXII* (1941 – 1942), s. 142 – 146; Josef Myslivec. *Ikona*. Praha: Vyšehrad, 1947).

⁴⁵ Srov. Jan Roháček. „Archeologický institut N. P. Kondakova (1925 – 1952)“, s. 9.

Stejný osud potkal i *Slovanský ústav*. Roku 1963 byl zrušen a malá skupinka byzantologů i s periodikem *Byzantinoslavica* byla převedena pod *Ústav dějin evropských socialistických zemí*.⁴⁶

Materiály obou institucí ale naštěstí zůstaly zachovány. Dr. Josef Myslivec ve druhé polovině šedesátých let 20. století, kdy mu bylo umožněno pracovat v oblasti kunsthistorie pouze na dohodu o provedení práce, revidoval a nově uspořádal bývalou knihovnu *Archeologického institutu N. P. Kondakova*. Zřejmě díky Věře Hrochové, která mu zprostředkovala kontakt s redakcí *Byzantinoslavicy*, začal znovu přispívat formou recenzí, anotací⁴⁷ a soupisů bibliografie z byzantologie,⁴⁸ které měly pro československé byzantology veliký význam, neboť často znamenaly jediný kontakt s oborem a jeho nejnovějším vývojem. Myslivcovy anotace měly charakter velmi kvalitních kritických studií.⁴⁹

Mezi příspěvky Josefa Myslivce v *Byzantinoslavice* nechyběly ani nekrology.⁵⁰ Velmi významný je nekrolog věnovaný Josefu Cibulkovi.⁵¹ Dr. Myslivec zde profesora Cibulku představuje jako badatele v oblasti křesťanského umění, které tvoří součást evropské kultury a umělecká díla jsou hmotným vyjádřením nauky církve. Příchod křesťanství na Velkou Moravu s iroskotskými misii a soluňskými bratry sv. Cyrilem a Metodějem Myslivec v nekrologu prezentuje jako skutečnost.⁵² Tím se liší od marxistického pojetí historie a dějin, které zdůrazňovalo především materiální kulturu⁵³ a misii sv. Cyrila a Metoděje prezentovalo jako nositelku slovanského písemnictví, humánního projevu v boji proti franské říši, křesťanství zredukovalo na ideologii vládnoucí vrstvy a Velkou Moravu na první společný stát Čechů a Slováků.⁵⁴

⁴⁶ Srov. Písemné svědectví Vladimíra Vavříčka ze dne 18.05.2008.

⁴⁷ Srov. *Byzantinoslavica XXVII* (1966), s. 185 – 190, 396 – 432; srov. *Byzantinoslavica XXVIII* (1967), s. 157 – 159, 376 – 378, 386 – 398, 401 – 424; *Byzantinoslavica XXIX* (1968), s. 157 – 166, 379 – 399, 400 – 406, 416; srov. *Byzantinoslavica XXX* (1969), s. 135 – 136, 253 – 299; srov. *Byzantinoslavica XXXI* (1970), s. 244 – 258, 274 – 280.

⁴⁸ Srov. Kolektiv autorů. *Bibliographe de la byzantinologie tchécoslovaque (y compris les travaux des byzantinistes ontrangers actifs en Tchécoslovaquie)*. I – II. Prague: Academie Tchecosl. Des Science – Institut d' Histoire des Pays Socialistes Européens, 1966, s. X – 367; Josef Myslivec. „Bibliographie de la byzantinologie tchécoslovaque I – II“ In *Byzantinoslavica XXVII* (1967), s. 376 – 378.; Josef Myslivec. *Two byzantinological Bibliographies. Bibliographie de l' art byzantin et post-byzantin*. Comité national hellénique de l' association internationale d' études du sud-est européen. Athenes 1966; srov. Věra Hrochová. „Les Etudes Byzantes en Tchécoslovaquie“ In *Balkan Studies* 13 (1972), s. 305; srov. Zdenka Skálová. „Das Prager seminarium...“, s. 22, 42.

⁴⁹ Srov. Písemné svědectví Vladimíra Vavříčka ze dne 19.05.2008; osobní svědectví Václava Konzala ze dne 17.04.2008; Věra Hrochová. „Les Etudes Byzantes en Tchécoslovaquie“, op. cit., s. 309.

⁵⁰ Srov. např. Josef Myslivec. „Prof. Josef Strzygowski“ In *Byzantinoslavica VIII* (1939 – 1946), s. 326 – 328; Josef Myslivec. „Dimitrij A. Rasovskij“ In Tamtéž, s. 329 – 331; Josef Myslivec. „Irina M. Rasovskaja-okuneva“ In Tamtéž, s. 309 – 312; Josef Myslivec. „Nikolaj Lvovič Okuněv“ In *Byzantinoslavica X* (1949), s. 205 – 218.

⁵¹ Srov. Josef Myslivec. „Josef Cibulka“ In *Byzantinoslavica XXX* (1969), s. 135 – 136.

⁵² Srov. Tamtéž, s. 141 – 142.

⁵³ Srov. G. E. Sančuk. „Nekotoryje itogi i perspektivy izučeniya Velikoj Moraviji“ In *Velikaja Moravija. Jejo istoričeskoje i kulturnoje značeniya*. Moskva: Izdatelstvo nauka, 1985, s. 8 – 9, 12.

⁵⁴ Srov. Josef Poulík, Bohuslav Chropovčík. *Velká Morava a počátky československé státnosti*. Praha: Academia, Bratislava: Obora, 1985, s. 5.

2.2 Unijní porady na Velehradě

Dr. Josef Myslivec se účastnil Unijní porady na Velehradě roku 1947, za níž měl následovat unionistický kongres.⁵⁵ Přidával jí ale prakticky stejnou hodnotu jako unionistickému kongresu, což vyjádřil slovy: „... i když připojili pořadatelé k nim dosud konaných sjezdů skrovným přídavkem 'pracovní', přece nebude tento sjezd v dějinách velehradské práce nejmenší.“⁵⁶ Unijní porady dr. Myslivec dokonce pokládal za začátek nového období v dějinách českého unionismu,⁵⁷ „kdy český katolicismus bude se moci s výsledky své práce postavit po bok jiným národům evropským, které neměly více té predestinace jakou máme my, ale které nás již dávno předstihly. Je zde třeba vykonati ještě mnohé, zvláště pokud jde o tvrdou objevnou práci vědeckou, u nás do té doby neznámou.“⁵⁸ Odtud je zřejmé, že mu na jednotě křesťanů, což byl účelem pořádání těchto porad a kongresů, velmi záleželo.

Na Unijní poradě dr. Josef Myslivec vystoupil s přednáškou „Umění byzantské církve jako projev jejího duchovního života (Několik myšlenek z přednášky na unijním sjezdu velehradském)“.⁵⁹ Byzantský malíř je zde představen jako služebník umění, které vnímá jako modlitbu a chválu.⁶⁰

Do téhož období i oblastí spadá rovněž Myslivcův seriál „Výtvarná kultura řecké církve“, který vyšel v *Apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou blahoslavené Panny Marie*,⁶¹ a má obdobný charakter jako výše uvedený příspěvek věnovaný umění byzantské církve.

2.3 Nakladatelství Vyšehrad – rok 1948

V prvních poválečných letech dr. Josef Myslivec začal spolupracovat⁶² také s nakladatelstvím *Univerzum* a kulturním čtrnáctidenníkem *Vyšehrad*. Uvedené periodikum už v letech 1946 – 1947 uveřejňovalo Myslivcovy příspěvky. Z hlediska poznávání křesťanského Východu i jednoty křesťanů je stěžejní reportáž „Unionistický sjezd na Velehradě“,⁶³ která je zároveň i reflexí onoho sjezdu. Stejnou povahu má i příspěvek „Důležitý příspěvek k otázce cyrilometodějské.“⁶⁴ Nechybí ani studie

⁵⁵ Srov. Antonín Salajka. *Velehradské unijní kongresy ve světle ekumenismu*. strojopis, s. 24.; Zdeněk Libosvar. *Unionismem k ekumenismu*, strojopis. strany nečíslovány; Vojtěch Tkadlčík. *Minulost a budoucnost velehradských kongresů*. Velehrad: Societa, 1996, s. 14.

⁵⁶ Josef Myslivec. „Unionistický sjezd na Velehradě“ In *Vyšehrad* 37 (1947), s. 1.

⁵⁷ Srov. Tamtéž, s. 1 – 2.

⁵⁸ Tamtéž, s. 2.

⁵⁹ Josef Myslivec. „Umění byzantské jako projev jejího duchovního života. (Několik myšlenek z přednášky na unijním sjezdu velehradském)“ In *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou blahoslavené Panny Marie*. roč 33 (1946), s. 379 – 390, 427 – 432.

⁶⁰ Srov. Tamtéž, s. 390.

⁶¹ Josef Myslivec. „Výtvarná kultura řecké církve“ In *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou blahoslavené Panny Marie*, roč. 33 (1946), s. 24 – 26, 63 – 65, 101 – 103, 178 – 181.

⁶² Na soukromých setkáních autoři četli svá díla nebo překlady. Tak se zrodila i spolupráce dr. Josefa Myslivce s nakladatelstvím *Univerzum* a periodikem *Vyšehrad* (osobní svědectví Mgr. Michaely Freiové, dcery dr. Josefa Myslivce, ze dne 13. 12. 2015).

⁶³ Josef Myslivec. „Unionistický sjezd na Velehradě“ In *Vyšehrad* 37 (1946), s. 1 – 2.

⁶⁴ Josef Myslivec. „Důležitý příspěvek k otázce cyrilometodějské“ In *Vyšehrad* 10-11 (1947), s. 159 – 160.

napsané společně s Josefem Zvěřinou „Česká gotika a česká byzanc“,⁶⁵ Janem Čerovským „Pro slovanské Emauzy“.⁶⁶ Příspěvek „Zkáza ruských památek za války“⁶⁷ lze také považovat za formu reportáže. Setkáme se i s Myslivcovými překlady „Dostojevskij a slovanská otázka“.⁶⁸

Nakladatelství Vyšehrad vydalo knihu Josefa Myslivce *Ikona*⁶⁹ a také monografii *Dvě studie z dějin byzantského umění*,⁷⁰ která je dodnes považována za vrcholné, dosud nepřekonatelné dílo a mělo být počátkem jeho velmi nadějně vědeckobada-
telské dráhy.⁷¹

2.4 Zatčení a věznění

Rok 1948 přinesl systematické potlačování a potírání náboženského života v Československu. Což se promítlo i do vydávání křesťanské literatury.⁷² Křesťanství spisovatelé se ocitali na indexu, jejich díla nesměla vycházet,⁷³ začátkem 50. let byli zatýkáni a odsouzeni za velezradu.⁷⁴

Zatčení a věznění se nevyhnulo ani samotnému Josefu Myslivcovi.⁷⁵ Zatkli jej na Velký pátek 11. dubna 1952⁷⁶ a v září následujícího roku ho krajský soud v Praze odsoudil za velezradu a ke ztrátě čestných práv občanských na dobu deseti let.⁷⁷

Na křesťanský Východ ale nezapomínal ani v době svého věznění. Vězni pokládali tuhle životní etapu za vysokou školu života.⁷⁸ V kriminále si navíc udržovali, rozšiřovali a doplňovali své vzdělání. Proto zde vznikaly různé kroužky, například matematický, náboženský. Dr. Josef Myslivec ostatním předával své znalosti z oblasti

⁶⁵ Josef Myslivec, Josef Zvěřina. „Česká gotika a česká byzanc“ In *Vyšehrad* 6-7 (1947), s. 106 – 107.

⁶⁶ Josef Myslivec, Jan Čerovský. „Pro slovanské Emauzy“ In *Vyšehrad* 2-3 (1947), s. 21 – 23.

⁶⁷ Josef Myslivec. „Zkáza ruských památek za války“ In *Vyšehrad* 13 (1947), s. 198 – 200.

⁶⁸ Antonij Vasiljevič Florovskij. „Dostojevskij a slovanský otázka“ [přeložil Josef Myslivec]“ In *Vyšehrad* 35-36 (1946), s. 5 – 10.

⁶⁹ Josef Myslivec. *Ikona*. Praha: Vyšehrad, 1947.

⁷⁰ Josef Myslivec. *Dvě studie z dějin byzantského umění*. Praha: Universum, 1948.

⁷¹ Srov. Hana Hlaváčková. „Josef Myslivec“, op. cit., s. 544.

⁷² Srov. Václav Vaško. *Neumlčená I. Kronika katolické církve v Československu po 2. světové válce*. Praha: Zvon. Katolické nakladatelství, 1990, s. 189.

⁷³ Srov. „70. výročí nakladatelství Vyšehrad. 7. května – 1. června. Seminář v Zrcadlové kapli 7. 5. v 17 hodin“; dostupné na <http://wwwold.nkp.cz/vystavy/2004/vysehrad/vysehrad.htm> [citováno dne 07.10.2016].

⁷⁴ Jejich činnost byla klasifikována jako protistátní, zaměřená na zničení lidové demokratického zřízení (srov. „Josef Myslivec a spol. – trestní oznámení, č.j. 7323/52, s. 7, 10-11 In *JUDr. Josef Myslivec a spol. Skupinový spis státněbezpečnostního vyšetřování proti JUDr. Myslivcovi a společníkům*. Archiv bezpečnostních složek, badatelna Brno-Kanice, Fond V., sign. V-584 MV.; srov. „70. výročí nakladatelství Vyšehrad. 7. května – 1. června. Seminář v Zrcadlové kapli 7. 5. v 17 hodin“, op. cit.

⁷⁵ Srov. O podrobnější analýzu zatčení a vyšetřování Josefa Myslivce se pokoušíme v článku: „Katolický aktivista a politický vězeň dr. Josef Myslivec: pokus o analýzu jeho zatčení a vyšetřování“ (srov. Petra Otýpková. „Katolický aktivista a politický vězeň dr. Josef Myslivec: pokus o analýzu jeho zatčení a vyšetřování“ In *Studia Theologica* 39 (2010), s. 63 – 71.

⁷⁶ Srov. „Josef Myslivec a spol. – trestní oznámení, č.j. 7323/52“, op. cit., s. 7, 10 – 11.

⁷⁷ Srov. „Žaloba 4SPtI 139/52“ In *JUDr. Josef Myslivec a spol. Skupinový spis státněbezpečnostního vyšetřování proti JUDr. Myslivcovi a společníkům*. Archiv bezpečnostních složek, badatelna Brno-Kanice, Fond V., sign. V-584.

⁷⁸ Antonín Bradna. „Jak jsem prožíval Druhý vatikánský koncil“ In *Teologické texty* 5 (1995), s. 163.

dějin umění, zejména východní liturgie.⁷⁹ Dokázal hovořit moderním způsobem,⁸⁰ a proto je vnímán dokonce i jako teolog nové evangelizace.⁸¹

2.5 Pražské jaro – normalizace

Dr. Josef Myslivec byl propuštěn na amnestii dne 9. května 1960.⁸² Provázel je stigma politického vězně. Mohl pracovat pouze v manuálních profesích, byl zaměstnán jako skladový dělník u podniku Elektrodružstvo.⁸³ Plně rehabilitován a zproštěn viny byl až v roce 1968.⁸⁴

2.5.1 V redakci Via

Do druhé poloviny šedesátých let 20. století spadá i II. vatikánský koncil.⁸⁵ Jeho cílem bylo vyjádřit podstatu církve novým způsobem, aniž byly změněny či zkrusleny pravdy víry,⁸⁶ a také jednota křesťanů.⁸⁷

Během krátkého období Pražského jara roku 1968 tyto cíle naplňoval časopis *Via*,⁸⁸ který chtěl přiblížit teologii i širší veřejnosti.⁸⁹

Členem redakce byl i Josef Myslivec,⁹⁰ který do časopisu rovněž přispíval. Do oblasti křesťanského Východu patří i jím zařazované myšlenky církevních otců,⁹¹ které se v periodiku objevovaly pravidelně.⁹²

⁷⁹ Srov. Václav Vaško. *Dům na skále III. Církev vězněná*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 197.

⁸⁰ Srov. Písemné svědectví P. Antona Srholce ze dne 28.07.2008.

⁸¹ Osobní svědectví P. Stanislava Krátkého, probošta Význačné kolegiální Kapituly v Mikulově ze dne 21.07.2008. P. Stanislav Krátký na dr. Josefa Myslivce vzpomínal především v souvislosti s patologií a s patristikou. Myslivec mu dával cenné informace a inspiraci ohledně církevních otců (Tamtéž).

⁸² Srov. <http://iuridictum.pecina.cz/w/Amnestie> [citováno dne 08.10.2016].; srov. Radek Slabotínský. *Amnestie prezidenta republiky v letech 1960 a 1962 a rehabilitace politických vězňů v 60. letech*. Disertační práce. Brno: vlastním nákladem, 2010, s. 95nn; dostupné na http://is.muni.cz/th/8747/ff_d/ [citováno dne 08.10.2016].; srov. Václav Vaško. „Církev v ohrožení totalitami“ In *Teologické texty 2* (2003), s. 50.

⁸³ Srov. „Protokol o výslechu s JUDr. Josefem Myslivcem, č.j. IM 0707/10-1964 ze dne 23.09.1965“ In *Prokúpek Václav a spol. JUDr. Myslivec Josef a spol. Skupinový spis státněbezpečnostního vyšetřování proti JUDr. Myslivci a společníkům*. Archiv bezpečnostních složek, badatelna Brno-Kanice, Fond A8, sign. 1396.

⁸⁴ Srov. „Rozsudek jménem Republiky 1T4/1968 č.j. SE 1709/24-68“ ze dne 18. března 1968“ In Tamtéž.

⁸⁵ Samotný koncil se konal v letech 1962 – 1965 (srov. Autor neuveden. *II. vatikánský sněm. Příprava a průběh*. Řím: Křesťanská akademie, 1966).

⁸⁶ Srov. Tamtéž, s. 40 – 44, 98.

⁸⁷ Srov. Tamtéž, s. 17 – 21.

⁸⁸ Časopis *Via* mohl vycházet v letech 1968 – 1970. po normalizaci bylo jeho vydávání zastaveno (srov. *Via 1* (1968) – 7(1970)).

⁸⁹ Srov. Autor neznámý. „Via – její zrod a idea“ In *Via 1* (1968), s. 1.

⁹⁰ Srov. „Prozatímní redakční rada“ In *Duchovní pastýř 4* (1968), s. 1. Členem redakce byl i Oto Mádr, který se s dr. Josefem Myslivcem znal z vězení a do redakce jej pozval (osobní svědectví Mgr. Michaely Freiové, dcery dr. Josefa Myslivce, ze dne 13. 12. 2015), P. Josef Zvěřina, P. Jiří Reinsberg, P. Jan Evangelista Urban OFM, P. Bonaventura Bouše OFM, P. Antonín Mandl, Timoteus Vodička, P. Josef B. Bárta, P. Reginald Dacík OP, (srov. „Obsah“ In *Via 1* (1968), s. o.

⁹¹ Dr. Josef Myslivec se ale neomezuje pouze na církevní otce křesťanského Východu (srov. Pavel Strachota. *Hlasy otců*. Řím: Křesťanská Akademie, 1970).

⁹² U myšlenek otců není uvedeno sice jméno ani značka autora, ale vzhledem k tomu, že roku 1970 pod pseudonymem Pavel Strachota *Hlasy otců* je vydala Křesťanská Akademie v Římě, přikládáme

Mezi Myslivcovy příspěvky ve *Via* patří i série dialogů mezi knězem a laikem, které navazovaly na články světových teologů, jež toto periodikum také publikovalo. „Dialog o biskupské autoritě“⁹³ navazoval na Häringův příspěvek „O autoritě v církvi“.⁹⁴ Dialogy vytvářeli společně s Jiřím Reinsbergem. Společně se více zaměřovali na podobu liturgie, zejména výběr čtení z Písma, úroveň homilie.⁹⁵ Ve svém příspěvku „O liturgické řeči a řečnickém projevu v liturgii“⁹⁶ se Josef Myslivec snažil upozornit zejména na formy, které již nejsou vhodné: monotónní recitace nebo naopak přehnaný patos.⁹⁷

Dr. Josef Myslivec se zřejmě podílel i na překladu eucharistických modliteb,⁹⁸ příspěvků světových teologů.⁹⁹ Nechyběly ani recenze knih, kde upozorňoval na nové možnosti liturgie. Považoval za přínosné obnovovat nejen křestní, ale i manželský slib.¹⁰⁰ Usiloval, aby byl zaveden obřad zasnub a plně oceněna bohoslužba slova.¹⁰¹

2.5.2 Spolupráce s P. Jiřím Reinsbergem

Důraz na liturgii dr. Josefa Myslivce spojoval¹⁰² i s P. Jiřím Reinsbergem, duchovním správcem farnosti Matky Boží před Týnem a sv. Havla v Praze.¹⁰³ Oba liturgii považovali za střed i vrchol duchovního života.¹⁰⁴

se k Myslivcovi jako k autorovi (srov. „Citát“ In *Via* 1 (1 (1968), s. 19; srov. Pavel Strachota. *Hlasy otců*. Řím: Křesťanská Akademie, 1970).

⁹³ Josef Myslivec, Jiří Reinsberg. „Dialog o biskupské autoritě“ In *Via* 6(1969), s. 97 – 98.

⁹⁴ Bernhard Häring. „O autoritě v církvi“ In *Via* 6 (1969), s. 96 – 97.

⁹⁵ Srov. Josef Myslivec, Jiří Reinsberg. „Písmo svaté a my – ne ti druzí“ In *Via* 2 (1969), s. 29 – 30.

⁹⁶ Josef Myslivec. „O liturgické řeči a řečnickém projevu v liturgii“ In *Via* 5 (1969), s. 76 – 78.

⁹⁷ Srov. Tamtéž.

⁹⁸ Srov. Dr. Josef Myslivec byl v komisi, která překládala *Ordo missae* do češtiny. Proto nevykládáme, že se podílel i na samotném překladu některých modliteb (Osobní svědectví Václava Konzala ze dne 17.04.2008; srov. Václav Vaško. *Ne vším jsem byl rád*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 306; srov. Kolektiv Liturgické komise. „Návrh překladu nových eucharistických modliteb a prefací“ In *Via* 6 (1969), s. 81 – 84.

⁹⁹ Např. Bernhard Häring. „O autoritě v církvi“ [přeložil jm] In *Via* 6 (1969), s. 96 – 97.

¹⁰⁰ Srov. Josef Myslivec. „Dialog uvnitř církve“ In *Via* 7 (1970), s. 112; srov. Josef Myslivec. „K otázce středu“ In *Via* 5 (1970), s. 81.

¹⁰¹ Srov. Josef Myslivec. „Bohoslužba slova“ In *Via* 6 (1970), s. 95.

¹⁰² Dalším pojičkem byl i křesťanský Východ. P. Jiří Reinsberg se během svých studií na Nepomucenu zapojil i na PIO (Pontificio Orientale Istituto), ale po dvou semestrech byl odvelen do armády (srov. Zdeněk Vyšehrad. *Hovory před věčností. Rozhovory s Msgre Jiřím Reinsbergem o světě i o nás*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 141). V Římě P. Reinsberg pobýval s prof. Josefem Cibulkou, který mu nabídl i místo na Teologické fakultě v Litoměřicích (srov. Bohuslav Svoboda, Jiří Reinsberg. *Hospodin rozjasnil svou tvář*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 29, 81).

¹⁰³ Srov. Tamtéž., s. 81.

¹⁰⁴ Osobní svědectví Václava Konzala ze dne 17.04.2008.

Pod vedením P. Reinsberga¹⁰⁵ vznikaly homilie, které vycházely jako *Pracovní texty k bohoslužbě slova*.¹⁰⁶ V těchto pracovních sešitech byly vysvětlovány i pokoncilní změny v liturgii, zařazovány tématické překlady některého světového teologa,¹⁰⁷ nechyběly ani myšlenky otců,¹⁰⁸ liturgická čtení. Uspořádání odpovídalo liturgickému roku.¹⁰⁹

Své znalosti křesťanského Východu dr. Josef Myslivec uplatnil nejen v případě spolupráce na promluvách, ale i při tvorbě *Svatohavelského zpěvníku*.¹¹⁰ Vedle písní na motivy hudebních skladatelů nechyběly ani byzantské zpěvy.¹¹¹

Na sloupy chrámu Matky Boží před Týnem upevňoval myšlenky východních i západních církevních otců, které byly napsané na průklepovém papíře.¹¹²

Vedl také kurzy lektorů.¹¹³ Mladým lidem přednášel o řeholích, jejich podstatě a fungování, neboť koncem šedesátých let byly vytěsňeny na okraj společnosti.¹¹⁴

2.6 Poslední období života

Po nástupu normalizace byl veřejný náboženský život zatlačen do kostela. Hojně se rozvíjela tajná společenství. Dr. Josef Myslivec údajně organizoval tajné teologické semináře v soukromých bytech.¹¹⁵

¹⁰⁵ Dle osobního svědectví Mgr. Michaely Freiové, dcery dr. Josefa Myslivce, ze dne 13.12.2015, si homilie P. Jiří Reinsberg psal zcela sám. Korespondence spíše vypovídá o blízké spolupráci (srov. „Dopis dr. Josefa Myslivce P. Jiřímu Reinsbergovi“ In *Čtení klíčovou dírkou 1* (1994), s. 1 – 2; srov. Korespondenční lístky dr. Josefa Myslivce P. Jiřímu Reinsbergovi. Datum neuvedeno In Centrum dějin české teologie. Fond Jiří Reinsberg). Někteří pamětníci, například Pavel Hradílek, který v době Pražského jara i nástupu normalizace v chrámu Panny Marie Před Týnem a kostele sv. Havla ministroval, se dokonce přiklání k autorství Josefa Myslivce, neboť P. Jiří Reinsberg dle jeho mínění neměl takové znalosti ani časový prostor pro vytváření homilií (Písemné svědectví Pavla Hradílka ze dne 14.12.2007). Na autorství Josefa Myslivce je usuzováno také dle stylu (srov. Jan Spousta: „Hlas lidu – ukazatel cesty“ In *Getsemany 167* (2015); dostupné na <http://www.getsemany.cz/node/792>; [citováno dne 09.10.2016].

¹⁰⁶ Pracovní texty pro bohoslužbu slova se zrodily v letech 1969 – 1971, tedy už v období normalizace. Podléhaly oficiálnímu schválení, proto zde není uváděno jméno autora (srov. Písemné svědectví Vojtěcha Novotného ze dne 7.2.2011). Po listopadu 1989 začínaly být uveřejňovány v časopise *Čtení klíčovou dírkou* (srov. např. *Čtení klíčovou dírkou 1* (1994), 2-3 (1997) a *Getsemany* (srov. *Getsemany* (2004 – 2007), dostupné na <http://www.getsemany.cz/search/node/Myslivec>; [citováno dne 09.10.2016].

¹⁰⁷ Srov. např. Josef Ratzinger. „Profesor Ratzinger o církvi budoucnosti“ In *Getsemany 9* (2006), s. 23.

¹⁰⁸ Srov. např. Řehoř Veliký. „Homilie svatodušní“ In *Čtení klíčovou dírkou 2-3* (1997), s. 23 – 29.

¹⁰⁹ Srov. *Pracovní texty k bohoslužbě slova*, op. cit.

¹¹⁰ Kol. autorů. *Svatohavelský zpěvník*. Cantus sangalenses Pragenses. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 7 – 8. Dr. Josef Myslivec dosavadní mešní písně, zejména jejich texty, pokládal za velmi povrchní pro současného člověka (Osobní svědectví Mgr. Michaely Freiové, dcery dr. Josefa Myslivce, ze dne 13.12.2015).

¹¹¹ Srov. Písemné svědectví Eugena Kindlera ze dne 16.05.2008. Protože spolupracovníci z bezpečnostních důvodů o sobě navzájem nevěděli nebo se (někteří či mnozí) dokonce ani neznali, jméno Josefa Myslivce ve *Svatohavelském zpěvníku* uvedeno není (srov. Písemné svědectví Bohuslava Korejse ze dne 26.06.2008).

¹¹² Osobní svědectví Mgr. Michaely Freiové, dcery dr. Josefa Myslivce, ze dne 16.04.2008 a 13.12.2015.

¹¹³ Srov. Písemné svědectví Pavla Hradílka ze dne 17.12.2007.

¹¹⁴ Srov. Vydavatelé. „Jak vznikl tento text“ In Josef Myslivec. *Řeholní život v Čechách a na Moravě. Díl I. Doba předhusitská*. Praha: vlastním nákladem, 1983, s. nečíslována.

¹¹⁵ Písemné svědectví Mons. Františka Lobkowicze ze dne 17.09.2008. Dle osobního svědectví Mgr. Michaely Freiové, dcery dr. Josefa Myslivce, ze dne 13.12.2015, její otec žádné semináře neorganizoval, byly záležitostí Oto Mádra.

Svoji čínorodost a elán si Josef Myslivec zachoval až do konce svého života. Zemřel na infarkt dne 20. listopadu 1971¹¹⁶.

3 Tématické okruhy křesťanského Východu

V životopisném přehledu dr. Josefa Myslivce jsme se zaměřili na okolnosti, které byly klíčové pro získávání a předávání znalostí křesťanského Východu.

Prostřednictvím charakteristiky prací dr. Josefa Myslivce se nyní budeme věnovat oblastem, kterým věnuje pozornost. Jsou jimi dějiny, liturgie, spiritualita a také mentalita východňanů.

3.1 Dějiny

Na první místo klademe dějiny, jimž věnuje svůj příspěvek *Křesťanský Východ a my*.¹¹⁷ Dr. Josef Myslivec nás totiž jejich prostřednictvím uvádí do křesťanského Východu jako do skutečnosti, která se zrodila jakožto geografický soubor „oněch křesťanských obcí, které vznikly v oblasti východního Středomoří.“¹¹⁸ Nenechává stranou ani misijní působení v těchto oblastech a vliv helénské kultury. Což ilustruje na dějinném vývoji antiošské a alexandrijské oblasti.¹¹⁹

Přestože Myslivec dodržuje chronologickou posloupnost dějin, volí především klíčové události, které významně ovlivnily jak vnitřní vývoj křesťanského Východu, tak i vztahy s Římem, tj. světem křesťanského Západu.¹²⁰

3.2 Liturgie

Liturgie jako střed a základ duchovního života je základní téma, kterému se dr. Josef Myslivec ve svých pracích o křesťanském Východu věnuje. Nejvíce se zaměřuje na řeckokatolickou církev, neopomíná ani ostatní východní církve, zejména pravoslavnou.

Systematické příspěvky z této oblasti jsou ve sborníku *Tváří k východu. Příspěvky k poznání křesťanského Východu*.¹²¹ Dr. Myslivec věnuje nejdříve pozornost řeckému církevnímu roku.¹²² Nejprve vysvětluje členění slavností a svátků na pohyblivé a nepohyblivé. Následuje temporál. Čas je zde členěn nejdříve na jednotlivá období liturgického roku, který řecká církev počítá od Paschy do Paschy, následně na jednotlivé dny v týdnu. Samostatný odstavec je věnován postům.

¹¹⁶ Písemné svědectví Mgr. Michaely Freiové, dcery dr. Josefa Myslivce, ze dne 10.06.2010 a osobní svědectví Mgr. Michaely Freiové, dcery dr. Josefa Myslivce, ze dne 16.04.2008 a 13.12.2015.

¹¹⁷ Josef Myslivec. *Křesťanský Východ a my*. Česká katolická Charita, 1970, s. 7 – 40.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 7.

¹¹⁹ Srov. Tamtéž, s. 7 – 40.

¹²⁰ Do této oblasti spadá zejména středověk a novověk, tedy 9. století přes rok 1054, dále Lyonský koncil až po Florentskou unii a jejich recepci. Neopomíná lidský faktor (politické i osobní ambice protagonistů jednotlivých sporů, například Michaela Kerularia), kulturně-politické zvyklosti (směšování světské a církevní moci zejména v Byzanci, kdy císař je považován za božstvo; odlišnosti v myšlení byzantském a německé oblasti) apod. (srov. Tamtéž, s. 29 – 40).

¹²¹ Kol. autorů. *Tváří k východu. Příspěvky k poznání křesťanského Východu*. Brno: Nakladatelství Brněnské tiskárny, 1948.

¹²² Josef Myslivec. „O řeckém církevním roce“ In Tamtéž, s. 7 – 20.

Vždy uvádí, jaká jsou použita čtení z Písma, liturgická roucha, zpěvy, obřady.¹²³

Na příspěvek „O řeckém církevním roce“ systematicky navazuje „Několik slov o řeckoslovanských liturgických knihách“,¹²⁴ neboť dr. Myslivec zde věnuje pozornost knihám, které jsou užívány přímo během liturgie. Začíná od evangeliáře jako první bohoslužebné knihy. Následuje apoštolát, služebník, časoslov, tripologion, typikon, trebnik. Detailně vysvětluje jejich původ, obsah i dobu a kdo je při liturgii užívá.

Chrám jako objektu, který byl stavěn výhradně dle potřeby liturgie, věnuje pozornost ve „Výtvarné kultuře řecké církve“.¹²⁵

3.3 Spiritualita

Spiritualitě křesťanského Východu se dr. Josef Myslivec uceleněji věnuje v příspěvku „Duchovní mystéria na Východě.“¹²⁶ Zde na příkladu pašijových her, jejich odlišném chápání na křesťanském Východě i Západě, klade důraz na tajemství, kdy Boha, jeho podstatu, stvořený člověk nemůže rozumem nikdy zcela uchopit.¹²⁷

Tento zásadní rys Myslivec vyjadřuje i ve svých dalších pracích. Nejpatrněji v příspěvcích „Umění byzantské církve jako projev jejího duchovního života (Několik myšlenek z přednášky na unijním sjezdu velehradském)“¹²⁸ a „Výtvarná kultura řecké církve“.¹²⁹ Příspěvky jsou věnovány malířství a architektuře. Obě formy výtvarného umění respektují Boha jako tajemství. Chrám mají předsín jako jediný prostor, kde během bohoslužby oběti mohou být katechumeni, kteří jsou do tajemství svátosti¹³⁰ teprve uváděni, nebo hříšníci, jež jsou z přijímání Těla a Krve Páně vyloučeni.¹³¹ Byzantský malíř ani ruský či srbský nebo rumunský ikonopisec nevyjadřují své vlastní vidění tajemství, ale vždy se řídí pravidly pro psaní ikon. Navíc respektují, že rozum, intelekt, je z inspirační činnosti vyřazen a podřizuje se tak skutečnosti, kterou člověk nikdy nemůže uchopit a zmocnit se jí.¹³²

Dalším rysem východní spirituality je důraz na eschatologii.

¹²³ Srov. Tamtéž.

¹²⁴ Srov. Josef Myslivec. „Několik slov o řeckoslovanských liturgických knihách“ In *Tváří k východu. Příspěvky k poznání křesťanského východu.*, op. cit., s. 21 – 27.

¹²⁵ Srov. Josef Myslivec. „Výtvarná kultura řecké církve“, op. cit., s. 63 – 65, 101 – 103, 178 – 181.

¹²⁶ Josef Myslivec. „Duchovní Mystéria na Východě“ In *Tváří...*, s. 33 – 40.

¹²⁷ Srov. Tamtéž.

¹²⁸ Josef Myslivec. „Umění byzantské jako projev jejího duchovního života. (Několik myšlenek z přednášky na unijním sjezdu velehradském)“ In *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou blahoslavené Panny Marie.* roč. 33 (1946), s. 379 – 390, 427 – 432.

¹²⁹ Josef Myslivec. „Výtvarná kultura řecké církve“ In *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou blahoslavené Panny Marie,* roč. 33 (1946), s. 24 – 26, 63 – 65, 101 – 103, 178 – 181.

¹³⁰ Zde výraz svátostí užíváme jako analogii k Tajinám – svátosti Těla a Krve Páně.

¹³¹ Srov. Josef Myslivec. „Výtvarná kultura řecké církve“, op. cit., s. 64, 101.

¹³² Srov. Josef Myslivec. *Ikona.* Praha: Vyšehrad, 1947, s. 10, 13 – 14.; srov. Josef Myslivec. „Umění byzantské jako projev jejího duchovního života. (Několik myšlenek z přednášky na unijním sjezdu velehradském),“ op. cit., 429 – 430.

Dr. Josef Myslivec tento rys ilustruje zejména na malířství, které se soustřeďuje na božské skutečnosti a světců, kdy pozemské výjevy jsou užity pouze na dokreslení scenerie.¹³³ Základ maleb vedle Písma tvoří zejména modlitba – hymny a chvály.¹³⁴

3.4 Mentalita

Za základní rys mentality křesťanského Východu lze považovat kontrast mezi nahlížením pozemského a nebeského.

Dr. Josef Myslivec jej uceleněji ilustruje prostřednictvím souboru modliteb *Přijď, radosti věčná. Modlitby křesťanského Východu*,¹³⁵ které sestavil převážně z bohoslužebných knih řeckého a řeckoslovanského obřadu.¹³⁶ Člověk je vždy kající hříšník, který potřebuje Boží pomoc prakticky ve všech oblastech.¹³⁷ Ještě patrnější je u Myslivce tento kontrast patrný v povídkách Nikolaje Semjonoviče Leskova *Neuvěřitelní lidé*, které vybral, uspořádal a přeložil.¹³⁸ Hlavní hrdinové jsou tzv. jurodiví, blázni pro Krista, jež naprosto nezapadají do norem běžné společnosti a okolí je má za podivíny. V dodržování jednotlivých Božích přikázání i nařízení církve a askeze jdou až do krajnosti, přestože nejsou poustevníky ani mnichy v kláštorech.¹³⁹ I legenda Metropolitů Ilariona „Pochvala svatého Vladimíra“, kterou Myslivec přeložil,¹⁴⁰ představuje prvního pokřtěného ruského knížete jako člověka, jenž opustil dosavadní způsob života, plně se obrátil k Bohu a k spáse vedl celou svoji zemi.¹⁴¹

Dalším prvkem je sejetí náboženského a národního života.¹⁴² V Byzanci tenhle aspekt představuje hlavně zbožšťování císařů,¹⁴³ na Rusi vlastenecké cítění.¹⁴⁴

Církev má silný vliv na životní styl Východana, zejména na Rusi. Dr. Josef Myslivec tuto skutečnost dokládá pokyny, kdy se má například sekat tráva apod.¹⁴⁵

Kulturní dědictví předků se promítá do života církve, zejména do role ikony a úcty ke světcům. Zatímco Byzanc vychází zejména v malířství z platónského světa idejí, na Rusi podle Myslivce je ikona vnímána i jako magický prostředek, který má dům či národ ochránit od temných sil.¹⁴⁶

¹³³ Srov. Josef Myslivec. *Ikona*, op. cit. s. 10nn; srov. Josef Myslivec. „Umění byzantské...“, s. 387, 429 – 430.

¹³⁴ Srov. Josef Myslivec. „Umění byzantské...“, s. 429nn.

¹³⁵ Josef Myslivec. *Přijď, radosti věčná. Modlitby křesťanského Východu*. Praha: Vyšehrad, 1948.

¹³⁶ Pouze modlitba sv. Symeona Nového Teologa k Duchu sv. je převzata z úvodu jeho „Knihy božské lásky“ (srov. Tamtéž, s. 51).

¹³⁷ Srov. Tamtéž, s. 7 – 49.

¹³⁸ Srov. Nikolaj Semjonovič Leskov. *Neuvěřitelní lidé*. [přeložil Josef Myslivec]., Praha: Vyšehrad, 1972.

¹³⁹ Srov. Tamtéž.

¹⁴⁰ Metropolitů Ilariona. „Pochvala sv. Vladimíra“. [přeložil Josef Myslivec] In *Tváří...*, s. 99 – 105.

¹⁴¹ Srov. Tamtéž.

¹⁴² Srov. Josef Myslivec. *Ikona*, s. 22.

¹⁴³ Srov. Josef Myslivec. „Umění byzantské...“, s. 429nn.

¹⁴⁴ Srov. Metropolitů Ilariona. „Pochvala sv. Vladimíra“. [přeložil Josef Myslivec] In *Tváří...*, s. 100.

¹⁴⁵ Srov. Josef Myslivec. „O řeckém církevním roce“, s. 20.

¹⁴⁶ Srov. Josef Myslivec. *Ikona*.

4 Metodologický přístup

Po exkurzu do dějin, liturgie, spirituality a mentality křesťanského Východu u Josefa Myslivce se nyní zaměříme na jeho metodologické přístupy.¹⁴⁷

4.1 Syntéza

Dr. Josef Myslivec nejčastěji užívá syntézu. Exkurze do jednotlivých oblastí křesťanského Východu vždy předkládá jako celistvý komplex různých faktorů: dějiny, klíčové události, spiritualita, mentalita. Velmi patrný je tento přístup nejen v díle *Ikona* a dalších kunsthistorických pracích,¹⁴⁸ ale i v příspěvcích: „O řeckém církevním roce“,¹⁴⁹ „Několik slov o řeckoslovanských liturgických knihách“,¹⁵⁰ „Křesťanský Východ a my“.¹⁵¹

Jako hmatatelný příklad syntézy uvádíme Myslivcovo tvrzení: „Vašicovo zjištění vyplňuje onu psychologickou mezeru... a dokazuje, jak misijní činnost sv. Cyrila a Metoděje byla hluboce promyšlena, jak oba svatí bratři dovedli při své práci přihlédnouti k jejím speciálním kulturním předpokladům v našich zemích, kde příliš silný vliv západní kultury nebylo možno přehlédnouti a kde bylo třeba opustiti ty formy, na které byli oba bratři ze své domoviny zvyklí. Liturgie sv. Petra, která nejen svým názvem, ale i formou symbolizuje spjetí východního a západního světa křesťanského, mohli pak vhodně použítí pro bohoslužbu velkomoravské církve, ležící na rozhraní dvou velkých oblastí církevních a vydané jejich vlivům.“¹⁵² Dr. Josef Myslivec prostřednictvím těchto vyjádření jednoznačně ukazuje, že konkrétní skutečnost a činnost musí probíhat jako soubor všech faktorů, které ji utvářejí.

4.2 Srovnání

Josef Myslivec si byl plně vědom, že realie křesťanského Východu předává člověku, který se pohybuje v prostředí, formovaném západním křesťanstvím.¹⁵³ Je velmi pravděpodobné, že ze stejného důvodu dr. Myslivec přeložil i stať „Jedna ruská legenda“¹⁵⁴ od Friedricha Muckermanna. Autor zde analyzuje úvod knihy „Rusko a univerzální církev“ Vladimíra Solovjova, věnovaný sv. Mikulášovi, jenž reprezentuje mentalitu východního křesťana, především Rusa, který dle Solovjova neváhá pomoci i za cenu, že si umaže svůj šat i obuv, a sv. Kassiána, představitele západního člověka, jež dbá především na vnější čistotu a neposkvrněnost. Srovnání přístupu obou hrdinů legendy má vést k poznání rozdílů obou světů, aby se mohly následně sjednotit, protože oba ve skutečnosti tvoří jediný celek.¹⁵⁵

¹⁴⁷ Přestože se pokoušíme vystihnout metodologické přístupy u dr. Josefa Myslivce jednotlivě, ve skutečnosti se v jeho pracích prolínají.

¹⁴⁸ Zde máme na mysli zejména *Dvě studie z dějin byzantského umění*, které jako jednu knihu roku 1948 vydalo nakladatelství Vyšehrad v Praze.

¹⁴⁹ Srov. Josef Myslivec. „O řeckém církevním roce“ In *Tváří...*, s. 7 – 20.

¹⁵⁰ Srov. Josef Myslivec. „Několik slov o řeckoslovanských liturgických knihách“ In *Tamtéž*, s. 21 – 27.

¹⁵¹ Srov. Josef Myslivec. *Křesťanský Východ a my*, op. cit., s. 7 – 40.

¹⁵² Josef Myslivec. „Důležitý příspěvek k otázce cyrilometodějské“ In *Vyšehrad 10-11 (1947)*, s. 160.

¹⁵³ Srov. pozn. 159 a 160.

¹⁵⁴ Friedrich Muckermann, S. J. „Jedna ruská legenda“ [přeložil Josef Myslivec] In *Tváří...*, s. 112 – 114.

¹⁵⁵ Srov. *Tamtéž*.

Už v samotných názvech studií „České Madony gotické byzantských typů“,¹⁵⁶ „Italořecká ikona“,¹⁵⁷ „Česká gotika a česká byzanc“¹⁵⁸ Josef Myslivec společně s dalšími autory ukazuje na přítomnost křesťanského Východu i Západu v oblasti střední i jižní Evropy.

Přestože se srovnání vyskytuje ve všech Myslivcových původních¹⁵⁹ pracích, ještě patrnější je v úvodech příspěvků „O řeckém církevním roce“,¹⁶⁰ „Několik slov o řeckoslovanských liturgických knihách“,¹⁶¹ kde poukazuje na vzájemné odlišnosti.

Srovnání obou podob křesťanství, které se vyskytly v našich zemích již v době působení prvních misionářů, dr. Josef Myslivec nejhmatatelněji užívá v „Důležitý příspěvek k otázce cyrilometodějské“:¹⁶² „Nejde zde totiž jen o jazyk a liturgický tvar, ale spíše o ducha ritu a zde jsou si obě oblasti, zápasící o nově pokřtěný český národ nejvíce cizí: proti extatickému, spíše básnickému ritu byzantskému stojí zde juridický, krajně intelektualistický ritus římský.“¹⁶³ Zároveň jasně sděluje, že „onen hybridní a domněle literární liturgický tvar“¹⁶⁴ mohl být v rukou hluboce inteligentních misionářů nástrojem vzájemného porozumění Západu a Východu.¹⁶⁵ Vystihuje tak jádro obou světů křesťanství.

4.3 Dedukce

Deduktivní metoda je u dr. Josefa Myslivce patrná ve všech pracích, kde se věnuje výtvarnému zobrazení modliteb či legend.

Vedle „Umění byzantské jako projev jejího duchovního života. (Několik myšlenek z přednášky na unijním sjezdu velehradském),“¹⁶⁶ jsou jimi především „Liturgické hymny jako náměty ruských ikon“¹⁶⁷ a „Ikonografie Akathistu Panny Marie.“¹⁶⁸ Dr. Josef Myslivec prostřednictvím rozboru ikony jde k jejímu prameni, tj. modlitbě. Ikona, hmatatelný výsledek, je tudíž branou k poznání modlitby a tudíž i liturgie a spirituality křesťanského Východu. Stejnou funkci plní i vyobrazení světců.¹⁶⁹

¹⁵⁶ Antonín Matějček, Josef Myslivec. „České Madony gotické byzantských typů“ In *Památky archeologické* 40 (1937), s. 1 – 24.

¹⁵⁷ Srov. Josef Myslivec. „Italořecká ikona“ In *Dílo XXXII* (1941 – 1942), s. 53 – 56.

¹⁵⁸ Srov. Josef Myslivec, Josef Zvěřina. „Česká gotika a česká byzanc“ In *Vyšehrad* 6-7 (1947), s. 106 – 107.

¹⁵⁹ Nepočítáme sem překlady, s výjimkou „Jedna ruská legenda“ (srov. pozn. 151).

¹⁶⁰ Srov. Josef Myslivec. „O řeckém církevním roce“ In *Tváří...*, s. 7.

¹⁶¹ Srov. Josef Myslivec. „Několik slov o řeckoslovanských liturgických knihách“ In *Tamtéž*, s. 21.

¹⁶² Josef Myslivec. „Důležitý příspěvek k otázce cyrilometodějské“, op. cit., s. 159 – 160.

¹⁶³ *Tamtéž*, s. 159.

¹⁶⁴ Josef Myslivec má zde na mysli liturgii sv. Petra, kterou pro své misijní působení v oblastech mimo Východní křesťanství podle jeho názoru vytvořili sv. Cyril a Metoděj (srov. *Tamtéž*, s. 159 – 160). Pro tahle tvrzení však chybí solidnější argumenty, ani jeden ze zachovalých rukopisů nevykazuje cyrilometodějský původ (srov. např. Andrej Škoviera. *Svátí slovanskí sedmopočetníci*. Bratislava: Slovenský komitét slavistov – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2010, s. 203 – 209).

¹⁶⁵ *Tamtéž*, s. 160.

¹⁶⁶ Srov. Josef Myslivec. „Umění byzantské jako projev jejího duchovního života. (Několik myšlenek z přednášky na unijním sjezdu velehradském)“ In *Apoštolát...*, s. 378 – 390, 427 – 432.

¹⁶⁷ Josef Myslivec. „Liturgické hymny jako náměty ruských ikon“ In *Byzantinoslavica III* (1931), s. 462 – 497.

¹⁶⁸ Josef Myslivec. „Ikonografie Akathistu Panny Marie“ In *Seminárium Kondakovianum V* (1932), s. 97 – 130.

¹⁶⁹ Srov. Josef Myslivec. *Dvě studie z dějin byzantského umění*, op. cit., s. 55 – 158.

Což Myslivec jednoznačně vyjadřuje tvrzením, že ze všeho nejdříve je nezbytné jít k jádru věci – životu světce a zrodu jeho úcty.¹⁷⁰

Za příklad deduktivní metody lze považovat i práci „Počátky didaktických námětů ve starém ruském malířství“,¹⁷¹ kde už samotný název ukazuje, že ikony měly na Rusi zejména věroučnou funkci. Sloužily jako základní nástroj k hlásání Božího slova především pro negramotné obyvatele.

Závěr

V našem příspěvku jsme hledali odpověď na otázku, jak dr. Josef Myslivec přispěl k poznání křesťanského Východu v bývalém Československu?

Život a především dílo Josefa Myslivce ukazuje na jeho schopnost jít k jádru věci a podívat se na zkoumané téma z více stran.

Mnohavrstevnost Myslivcových děl otevírá čtenářům a zejména odborné veřejnosti pohled na dějiny, spiritualitu, mentalitu, liturgii, modlitbu křesťanského Východu. Nejen badatelé si tak mohou z široké škály vybrat konkrétní oblast a té se věnovat důkladněji.

Západní křesťan může svoji víru, která je spíše intelektuálního charakteru, obohatit o východokřesťanskou spiritualitu, jež více zdůrazňuje rozměr tajemství a intenzivněji vede k niternému setkání člověka s Bohem. O to cennější je Myslivcovo srovnávání reálií křesťanského Východu a Západu: otevírá tak cestu k dialogu, jež je prvním krokem ke spolupráci a následně jednotě křesťanů.

V dnešní době, kdy média nám prezentují Rusko negativním způsobem, nám především Myslivcovy překlady odborných příspěvků a beletrie, nabízí na tuto zemi i jiný pohled.

POUŽITÉ PRAMENY A LITERATURA

Osobní svědectví:

Michaela Freiová ze dne 16.04.2008, 13.12.2015.

Stanislav Krátký ze dne 21.07.2008.

Václav Konzal ze dne 17.04.2008

Písemná svědectví:

Anton Srholec ze dne 28.07.2008.

Bohuslav Korejs ze dne 26.06.2008.

Eugen Kindler ze dne 16.05.2008.

František Lobkowicz ze dne 17.09.2008.

Michaela Freiová ze dne 19.06.2010.

Pavel Hradílek ze dne 14.12.2007, 17.12.2007.

Vladimír Vavřínek ze dne 19.05.2008.

Vojtěch Novotný ze dne 7.2.2011)

¹⁷⁰ Srov. Josef Myslivec. „Svatý Jiří ve východokřesťanském umění“ In *Byzantinoslavica V* (1933 – 1934), s. 304.

¹⁷¹ Josef Myslivec. „Počátky didaktických námětů ve starém ruském malířství“ In *Cestami umění*. Praha: Melantrich, 1949.

Archivní materiály:

- Antonín Matějček. *Šedesátka Josefa Cibulky*. Strojopis. Masarykův ústav a Archiv AV ČR, fond Antonín Matějček, inv. č. 23, karton č. 1.
- „ASPII189/52 ze dne 22. října 1952, č.j. 7323/52“ In *Skupinový spis státněbezpečnostního vyšetřování proti JUDr. Josefovi Myslivcovi a jeho společníkům*. Archiv bezpečnostních složek, badatelna Brno-Kanice. Fond V, sign. V-584 MV.
- Dopis ze dne 16.03.1932. *Ústav dějin umění*. Fond Kondakovův Institut. KI – 14. Myslivec. Dopis adresovaný Výboru ústavu N. P. Kondakova ze dne 24.03.1932. *Ústav dějin umění*. Fond Kondakovův Institut. KI – 14. Myslivec.
- Fakulta filosofická. Zimní běh 1930. L – Š, č. kn. 36, s. 741*. Archiv Univerzity Karlovy, Fond filosofická fakulta.
- Fakulta filosofická. Letní běh 1931. A – O. č. kn. 38, s. 682*. Archiv Univerzity Karlovy, Fond filosofická fakulta.
- Fakulta filosofická. Zimní běh 1931-2. Tuzemci řádní A – O. č. kn. 39, s. 691*. Archiv Univerzity Karlovy, Fond filosofická fakulta.
- Fakulta filosofická. Letní běh 1932. Tuzemci řádní A – O. č. kn. 42, s. 607*. Archiv Univerzity Karlovy, Fond filosofická fakulta.
- Fakulta filosofická. Zimní běh 1932 – 1933. Tuzemci řádní K – R. č. kn. 45, s. 694*. Archiv Univerzity Karlovy, Fond filosofická fakulta.
- Fakulta filosofická. Letní běh 1933. Tuzemci řádní K – P. č. kn. 48, s. 597*. Archiv Univerzity Karlovy, Fond filosofická fakulta.
- „Josef Myslivec a spol. – trestní oznámení, č.j. 7323/52, s. 7,10-11 In *JUDr. Josef Myslivec a spol. Skupinový spis státněbezpečnostního vyšetřování proti JUDr. Myslivcovi a společníkům*. Archiv bezpečnostních složek, badatelna Brno-Kanice, Fond V, sign. V-584 MV
- Katalogy posluchačů práv. fakulty UK Ko – R. Zimní běh 1925/1926, s. 1634*. Archiv Univerzity Karlovy, Fond Právnická fakulta.
- Korespondenční listky dr. Josefa Myslivce P. Jiřímu Reinsbergovi. Datum neuvedeno. Centrum dějin české teologie. Fond Jiří Reinsberg.
- Matrika doktorů VII. č. 2901 – 2904. r. 1928 – 1931., s. 3298*, Archiv Univerzity Karlovy, Fond Právnická fakulta.
- Národní Archiv Praha, Fond PŘ 1932-1940. Policejní ředitelství Praha II – všeobecná spisovna 1931 – 1940, karton č. 8994, sign. M 2743/1.
- Protokol o přísných zkouškách dosažení hodnosti doktorské na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze*. Archiv Univerzity Karlovy, Fond Filosofická fakulta.
- „Protokol o výsledku s JUDr. Josefem Myslivcem, č.j. IM 0707/10-1964 ze dne 23.09.1965“ In *Prokúpek Václav a spol. JUDr. Myslivec Josef a spol. Skupinový spis státněbezpečnostního vyšetřování proti JUDr. Myslivcovi a společníkům*. Archiv bezpečnostních složek, badatelna Brno-Kanice, Fond A8, sign. 1396.
- „Rozsudek jménem Republiky 1T4/1968 č.j. SE 1709/24-68“ ze dne 18. března 1968“ In *JUDr. Josef Myslivec a spol. Skupinový spis státněbezpečnostního vyšetřování proti JUDr. Myslivcovi a společníkům*. Archiv bezpečnostních složek, badatelna Brno-Kanice, Fond V, sign. V-584.
- Vojtěch Birnbaum. *Metoda dějin umění*. Strojopis. 1972, III. b. přednášky. Masarykův ústav a Archiv AVČR, fond Vojtěch Birnbaum.
- „Žaloba 4SPT1 139/52“ In *JUDr. Josef Myslivec a spol. Skupinový spis státněbezpečnostního vyšetřování proti JUDr. Myslivcovi a společníkům*. Archiv bezpečnostních složek, badatelna Brno-Kanice, Fond V, sign. V-584.

Bibliografie

- A. „P. Josef Vraštil TJ.“ In *České katolické duchovenstvo* 5 (1994), s. 305.
- Andrej Škoviera. *Svatí slovanskí sedmopočetníci*. Bratislava: Slovenský komitét slavistov – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2010, 247 s.
- Alexandr Alexandrovič Bovkalo. „Iz Istrii ruskovoj cerkovnoj emigraci v Čechoslovakiji“ In *Rossijskaja emigracija v Čechoslovakii. Sbornik naučnych statej*. 1. vyd. Sankt-Petersburg: Tretja Rossija, s. 121 – 136.
- Antonín Bradna. „Jak jsem prožíval Druhý vatikánský koncil“ In *Teologické texty* 5 (1995), s. 163 – 164.

- Antonín Matějček. *Dějepis umění. Díl Druhý. Umění středního věku*. Sv. I., 1. vyd. Praha: Jan Štenc, 1922, 261 s.
- Antonín Matějček. *Dějepis umění. Díl Druhý. Umění středního věku*. Sv. II., 1. vyd. Praha: Jan Štenc, 1924, 262 s.
- Antonín Matějček.; Josef Myslivec „České madony gotické byzantských typů“ In *Památky archeologické* 40 (1937), s. 1 – 24.
- Antonín Salajka. *Velehradské unijní kongresy ve světle ekumenismu*. strojopis, s. 24.
- Antonij Vasiljevič Florovskij, „Dostojevskij a slovanský otázka“ [přeložil Josef Myslivec] In *Vyšehrad* 35-36 (1946), s. 5 – 10.
- Autor neznámý. „Via – její zrod a idea“ In *Via* 1 (1968), s. 1.
- Bernhard Häring. „O autoritě v církvi“ [přeložil jm] In *Via* 6 (1969), s. 96 – 97.
- Bohuslav Svoboda, Jiří Reinsberg. *Hospodin rozjasnil svou tvář*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2003, 221 s.
- „Dopis dr. Josefa Myslivce P. Jiřímu Reinsbergovi“ In *Čtení klíčovou dírkou* 1 (1994), s. 1 – 2.
- František Hašek. „Vzpomínky na někdejší Arcibiskupské gymnázium v Praze-Bubeneči“ In *Almanach Arcibiskupského gymnázia Praha-Bubeneč*. 1. vyd. Praha: Centrální katolická knihovna, 2003, s. 27 – 33.
- G. E. Sančuk. „Nekotoryje itogi i perspektivy izučeniya Velikoj Moraviji“ In *Velikaja Moravija. Jejo isto-ričeskoje i kulturnoje značeniya*. Moskva: Izdatel'stvo nauka, 1985, 280 s.
- Hana Hlaváčková. „Josef Myslivec 1907 – 1971. Nekrolog“ In *Byzantinoslavica* 32 (1972), s. 256 – 264.
- Hana Hlaváčková, „Josef Myslivec“ In *Nová encyklopedie českého výtvarného umění. Díl 1. A – M*. editor Anděla Horová, Praha: Academia, 1995, s. 544 – 545.
- Hana Hlaváčková. *Zamlčované osobnosti (v průsečíku dějin umění a křesťanství) Josef Myslivec* In *Umění a řemesla* 3 (1991), s. 95.
- Irina Valentinovna Kupcova. „Čechoslovackaja pomošč russkim bežencam v 1922 g.“ *Rossijskaja emigracija v Čechoslovakiji. Sbornik naučných statej*. Sankt-Petersburg: Tretja Rossija, s. 51 – 56.
- Jakub Rabušic, Josef Vraštil. „Význam nejstarších staročeských souvislých textů evangelijních pro otázku o vlivu bible staroslověnské na staročeskou“ In *Slovanské studie. Sbirka statí, věnovaných přelá-tu univ. Prof. Dr. Josefu Vajsovi k uctění jeho životního díla*. Uspořádal: Josef kurz, Matyáš Murko, Josef Vašica. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, s. 169 – 173.
- Jakub Štogr. „Přehled profesorů a studentů. Profesorský sbor 1913 – 1940“ In *Almanach Arcibiskupského gymnázia Praha-Bubeneč*. 1. vyd. Praha: Centrální katolická knihovna, 2003, s. 61 – 79.
- Jan Květ. „Vojtěch Birnbaum. K 25. výročí jeho úmrtí“ In *Umění* 7 (1959), s. 191.
- Jiří Roháček. „Archeologický institut N. P. Kondakova (1925 – 1952)“ In *Kolektiv autorů. Archeologický institut N. P. Kondakova v Praze (1931 – 1952)*, Praha: Klementinum. 02.12.1999 – 15.1.2000, 1. vyd. Praha: NK ČR – Slovanská knihovna, Ústav dějin umění, 1999, s. 5 – 11.
- Jan Royt. „Josef Cibulka“ In *Umění a řemesla* 3 (1991), s. 94 – 96.
- Jan Spousta. „Hlas lidu – ukazatel cesty“ In *Getsemany* 167 (2015); dostupné na <http://www.getsemany.cz/node/792>; [citováno dne 09.10.2016].
- Josef Myslivec. „Archeologický ústav N. P. Kondakova v letech 1938 – 1946“ In *Ročenka slovanského ústavu v Praze* 12 (1947), s. 221 – 222.
- Josef Myslivec. „Bibliographie de la byzantinologie tchécoslovaque I – II“ In *Byzantinoslavica XXVII* (1967), s. 376 – 378.
- Josef Myslivec. „Bohoslužba slova“ In *Via* 6 (1970), s. 95.
- Josef Myslivec. „Dialog uvnitř církve“ In *Via* 7 (1970), s. 112;
- Josef Myslivec. „K otázce středu“ In *Via* 5 (1970), s. 80.
- Josef Myslivec. „Dimitrij A. Rasovskij“ In *Byzantinoslavica VIII* (1939 – 1946), s. 329 – 331. Josef Myslivec. „Důležitý příspěvek k otázce cyrilometodějské“ In *Vyšehrad* 10-11 (1947), s. 159-160.
- Josef Myslivec. „Duchovní Mystéria na Východě“ In *Tváří k východu. Příspěvky k poznání křesťanského východu*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Brněnské tiskárny, 1948, s. 33 – 40.
- Josef Myslivec. *Dvě studie z dějin byzantského umění*, kterou v roce 1948. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 207 s.
- Josef Myslivec. *Ikona*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1947.
- Josef Myslivec. „Ikongrafie Akathistu Panny Marie“ In *Seminarium Kondakovianum V* (1932), sv. 2, s. 97 – 130.
- Josef Myslivec. „Irina M. Rasovskaja-Okuneva“ In *Byzantinoslavica VIII* (1939 – 1946), s. 309 – 312.
- Josef Myslivec. „Italořecká ikona“ In *Dílo XXXII* (1941 – 1942), s. 53 – 56.

- Josef Myslivec „Josef Cibulka“ In *Byzantinoslavica XXX* (1969), s. 141 – 145.
- Josef Myslivec. „Liturgické hymny jako náměty ruských ikon“ In *Byzantinoslavica III* (1931), s. 462 – 497.
- Josef Myslivec. „Několik slov o řeckoslovanských liturgických knihách“ In *Tváří k východu. Příspěvky k poznání křesťanského východu*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Brněnské tiskárny, 1948, s. 21 – 27.
- Josef Myslivec. „Nikolaj Lvovič Okuněv“ In *Byzantinoslavica X* (1949), s. 205 – 218.
- Josef Myslivec. „O liturgické řeči a řečnickém projevu v liturgii“ In *Via* 5 (1969), s. 76 – 78.
- Josef Myslivec. „O řeckém církevním roce“ In *Tváří k východu. Příspěvky k poznání křesťanského východu*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Brněnské tiskárny, 1948, s. 7 – 20.
- Josef Myslivec. „Počátky didaktických námětů ve starém ruském malířství“ In *Cestami umění*. 1. vyd. Praha: Melantrich, 1949, s. nečíslovány.
- Josef Myslivec. „Prof. Josef Strzygowski“ In *Byzantinoslavica VIII* (1939 – 1946), s. 326 – 328.
- Josef Myslivec. *Přijď, radosti věčná. Modlitby křesťanského Východu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1948, 51 s.
- Josef Myslivec. „Srbská ikona“ In *Dílo XXXI* (1940 – 1941), s. 153 – 157.
- Josef Myslivec. „Svatý Jiří ve východokřesťanském umění“ In *Byzantinoslavica V* (1934 – 1935), s. 304 – 375.
- Josef Myslivec. „Skazanje o peregipse Christa s Avgarom na ruskoy ikone XVII veka“ In *Seminarium Kondakovianum V* (1932), sv. 1, s. 185 – 190.
- Josef Myslivec. *Two byzantinological Bibliographies. Bibliographie de l'art byzantin et post-byzantin*. Comité national hellénique de l'association internationale d'études du sud-est européen. Athenes 1966.
- Josef Myslivec. „Umění byzantské jako projev jejího duchovního života. (Několik myšlenek z přednášky na unijním sjezdu velehradském“ In *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou blahoslavené Panny Marie*. roč. 33 (1946), s. 379 – 390, 427 – 432.
- Josef Myslivec. „Umění pozdní gotiky a Byzanc“ In *Dílo XXXII* (1941 – 1942), s. 142 – 146. Josef Myslivec. „Unionistický sjezd na Velehradě“ In *Vyšehrad* 37 (1946), s. 1 – 2.
- Josef Myslivec. „Výtvarná kultura řecké církve“ In *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou blahoslavené Panny Marie*, roč. 33 (1946), s. 24 – 26, 63 – 65, 101 – 103, 178 – 181.
- Josef Myslivec. „Zkáza ruských památek za války“ In *Vyšehrad* 13 (1947), s. 198 – 200.
- Josef Myslivec, Jan Čeřovský. „Pro slovanské Emauzy“ In *Vyšehrad* 2-3 (1947), s. 21 – 23. Josef Myslivec, Jiří Reinsberg. „Dialog o biskupské autoritě“ In *Via* 6 (1969), s. 97 – 98.
- Josef Myslivec, Jiří Reinsberg. „Písmo svaté a my – ne ti druzí“ In *Via* 2 (1969), s. 29 – 30.
- Josef Myslivec, Josef Zvěřina. „Česká gotika a česká byzanc“ In *Vyšehrad* 6-7 (1947), s. 106 – 107.
- Josef Pouлік, Bohuslav Chropovčík. *Velká Morava a počátky československé státnosti*. Praha: Academia, Bratislava: Obora, 1985, 300 s.
- [Josef Myslivec]. „Profesor Ratzinger o církvi budoucnosti“ In *Getsemany* 9 (2006), s. 213.
- Josef Vraštil: „Arcibiskupské gymnázium a chlapecký seminář v Praze“ In *České katolické duchovenstvo* 1 (1924), s. 1/15.
- Josef Vraštil. „Antonín Jašek. Výklad idey cyrillo-metodějské“ In *České katolické duchovenstvo. Slavorum* 4 (1909), s. 193 – 194.
- Josef Vraštil „Avgušтина Stegenšeka Konjiška Sekanina“ In *České katolické duchovenstvo. Slavorum* 4 (1909), s. 201 – 202.
- Josef Zvěřina. „Za Josefem Cibulkou“ In *Via* 2 (1968), s. 30. <http://iuridictum.pecina.cz/w/Amnestie> [citováno dne 08.10.2016].
- Klement Benda. „Josef Cibulka /11.7.1886 Ústí nad Orlicí – 2.4.1968 Praha/ In *Kapitoly z českého dějepisného umění. Díl II*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1987, s. 161 – 169.
- Kolektiv autorů. *Bibliographie de la byzantinologie tchécoslovaque (y compris les travaux des byzantinistes ontrangers actifs en Tchécoslovaquie)*. I – II. Prague: Academie Tchecosl. Des Science – Institut d'Histoire des Pays Socialistes Européens, 1966, s. X – 36.
- Kol. autorů. *Druhý vatikánský sněm. Příprava a průběh*. 1. vyd. Řím: Česká křesťanská akademie, 1966, 359 s.
- Kol. autorů. *Křesťanský Východ a my*. 1. vyd. Praha: Česká katolická Charita, 1970, s. 7 – 40.
- Kol. autorů. *Svatohavelský zpěvník. Cantus sangalenses Pragenses*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, 255 s.

- Kolektiv Liturgické komise. „Návrh překladu nových eucharistických modliteb a prefací“ In *Via* 6 (1969), s. 81 – 84.
- Laurens Hamilton Rhineland. „Revue Canadienne des Slavistes: 'Exiled Russian Scholars in pratur: The Kondakov Seminarium and Institute“ In *Canadian Slavonic Papers* 16 (1974), s. 331 – 351.
- Malý slovník osobností českého katolicizmu*, editor Jiří Hanuš, Brno: CDK, 2005; dostupné na: <http://www.iencyklopedie.cz/myslivec-josef/> [cit. dne: 20.08.2016].
- Martin C. Putna. *Rusko mimo Rusko. Dějiny a kultura ruské emigrace 1917 – 1991. Díl I.* 1. vyd. Brno: Petrov, 1993, 200 s.
- Metropolity Ilariona. „Pochvala sv. Vladimíra“. [přeložil Josef Myslivec] In Kol. autorů. *Tváří k východu. Příspěvky k poznání křesťanského východu.* 1. vyd. Brno: Nakladatelství Brněnské tiskárny, 1948, s. 100 – 105.
- Milada Studničková. „Nikodim Pavlovič Kondakov a Nikolaj Lvovič Okuněv“ In *Kapitoly z českého dějepisu umění.* Praha: Odeon, 1987, s. 95 – 99.
- Nikolaj Leskov. *Neuvěřitelní lidé.* [přeložil Josef Myslivec]. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1972, 161 s.
- Pavel Strachota. *Hlasy otců.* 1. vyd. Řím: Křesťanská Akademie, 1970, 189 s.
- Petra Otýpková. „Katolický aktivista a politický vězeň dr. Josef Myslivec: pokus o analýzu jeho zatčení a vyšetřování“ In *Studia Theologica* 39 (2010), s. 63 – 71.
- „Prozatímní redakční rada“ In *Duchovní pastýř* 4 (1968), s. 1.
- Radek Slabotínský. *Amnestie prezidenta republiky v letech 1960 a 1962 a rehabilitace politických vězňů v 60. letech.* Disertační práce. Brno: vlastním nákladem, 2010, 254 s.; dostupné na http://is.muni.cz/th/8747/ff_d/ [citováno dne 08.10.2016].
- Řehoř Veliký. „Homilie svatodušní“ In *Čtení klíčovou dírkou* 2-3 (1997), s. 23 – 29.
- „Seznam žáků a jejich rodiště“ In *Pátá výroční zpráva Knížecího arcibiskupského gymnasia s právem veřejnosti v Praze – Bubenci za školní rok 1917 – 1918.* 1. vyd. Praha-Bubeneč: Československá akc. Tiskárna – nákladem ústavu, 1918, s. 29 – 34.
- „Úvodní slovo“ In *Byzantinoslavica I* (1929), s. neuvedena.
- Václav Vaško. „Církev v ohrožení totalitami“ In *Teologické texty* 2 (2003), s. 46 – 52.
- Václav Vaško. *Dům na skále III. Církev vězněná.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, 343 s.
- Václav Vaško. *Neumlčená I. Kronika katolické církve v Československu po 2. světové válce.* 1. vyd. Praha: Zvon. Katolické nakladatelství, 1990, 267 s.
- Václav Vaško. *Ne vším jsem byl rád.* 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 399 s.
- Věra Hrochová. „Les Etudes Byzantes en Tchécoslovaque“ In *Balkan Studies* 13 (1972), s. 301 – 311.
- Vojtěch Tkadlčík. *Minulost a budoucnost velehradských kongresů.* 1. vyd. Velehrad: Societa, 1993, 51 s.
- Vydavatelé. „Jak vznikl tento text“ In Josef Myslivec. *Řeholní život v Čechách a na Moravě. Díl I. Doba předhusitská.* 1. vyd. Praha: vlastním nákladem, 1983, s. nečíslována.
- Zdeněk Libosvar. *Unionismem k ekumenismu, strojopis. strany nečíslovány.*
- Zdeněk Vyšohlíd. *Hovory před věčností. Rozhovory s Msgre Jiřím Reinsbergem o světě i o nás.* 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1997, 172 s.
- Zdenka Skálová. „Das Prager seminarium Kondakovianum später das Archäologische Kondakov-Institut und sein Archiv (1925 – 1952)“ In *Slavica Grandesia.* Ghett University: Department of Slavonic and East European Studies, 1990, s. 1 – 43.
- „70. výročí nakladatelství Vyšehrad. 7. května – 1. června. Seminář v Zrcadlové kapli 7.5. v 17 hodin“, dostupné na http://www.old.nkp.cz/vystavy/2004/vysehrad/vysehrad.htm__ [citováno dne 07.10.2016].

Tożsamość kulturowa społeczeństwa ponowoczesnego na kanwie zmiany społecznej

TADEUSZ BĄK

Institut Ekonomii i Zarządzania PWSTE w Jarosławiu

Abstract: *In Sociology is long time running discussion about basis of social changes in nowadays high developed societies of Western Europe. According to some sociologist western societies are entering new stage of development called post modernity, for others is still just continuing new developed radical reflexive late modernity. For somebody is post modernity sign of deep crisis and its values. The aim of this study is sociologic analysis of result postmodernity, where the accent is given on human being crisis and his demonstration in different dimension of social life.*

Key words: *Sociology. Western Europe. Postmodernity. Values. Social Life*

Wstęp

Samo pojęcie „tożsamość” zostało przetransponowane na grunty: socjologii, psychologii, pedagogiki wraz z rozwojem nauk humanistycznych i oznacza najczęściej w kontekście tożsamości indywidualnej „posiadanie przez dany podmiot wizji własnej osoby, a dokładniej wizji tego, co dla autocharakterystyki najważniejsze, najbardziej charakterystyczne i specyficzne”.¹ Podsumowując rozważania na temat kultury politycznej, należy stwierdzić, iż dotychczasowe dyskusje nad tym problemem, dość licznie prezentowane w literaturze, nie doprowadziły do usunięcia wielu kontrowersji, szczególnie, co do tego, czym jest kultura polityczna i jakie spełnia zadania i funkcje. Większość autorów jednak skłania się do ku pogładowi, że kultura polityczna: po pierwsze tworzy subiektywny wymiar polityki, na który składają się znaczące politycznie postawy, przekonania i wartości; po drugie jest elementem otoczenia systemu politycznego i połączona jest z nim relacją sprzężenia zwrotnego oraz stanowi czynnik integrujący wspólnotę polityczną. W społeczeństwach rozwiniętych w większości procesy kulturowo-polityczne odbywają się w formach zinstytucjonalizowanych (rodzina, szkoła, organizacje społeczno-polityczne, system przedstawicielstwa społecznego). W zorganizowanym, rozwiniętym społeczeństwie, do którego należy społeczeństwo polskie, niemożliwe jest oderwanie od uwarunkowań procesów systemowych, które kreują kulturę polityczną i mają decydujący wpływ na jej poziom.

Teoretyczne założenia tożsamości kulturowej

¹ JARYMOWICZ, M.: *Spostrzeganie samego siebie*. In: *Studia Psychologiczne*, nr. 27/ 2, s. 73.

Zgodnie z Oxfordzkim Słownikiem Socjologicznym „tożsamość” zdefiniowana jest, jako: „identyczność (z ang. Identity) oraz ciągłość, definiowana w różnorakie sposoby w zależności od nurtu reprezentowanego przez podejścia psychodynamiczne bądź też socjologiczne”.² Pochodną tożsamości indywidualnej jest tożsamość kulturowa, którą możemy zdefiniować na różne sposoby. Jak określa definicja encyklopedyczna jest to „najważniejszy rodzaj tożsamości zbiorowej, który polega na historycznie uwarunkowanym kulturowym sposobie zachowania przez daną zbiorowość ludzką istnienia i ciągłości gatunku oraz równowagi. Czynniki kształtujące tę tożsamość to przystosowawczy proces nadążania za zmianą środowiska; dążenia danej społeczności do modyfikacji swego środowiska.” **Tożsamość kulturowa** to tożsamość społeczna zbiorowości, która ujmowana jest w kategoriach „inności” (czy też „swoistości”) danej kultury w stosunku do innych kultur. Przejawia się ona w kulturowo zdefiniowanym sposobie działania, w materialnym i niematerialnych wytworach powstałych w obrębie danego obszaru kulturowego, w tym także dziedziczonych po przodkach. Jak każda tożsamość społeczna uświadamiana jest przez członków zbiorowości szczególnie w kontekście kontaktów odmiennych tożsamości kulturowych, zarówno teraźniejszych jak i historycznych. Tożsamość kulturową – jedną z odmian tożsamości społecznej (zbiorowej) – można pojmować również, jako względnie trwałą identyfikację pewnej grupy ludzi i pojedynczych jej członków z określonym układem kulturowym tworzonym przez zespół idei, przekonań, poglądów, z konkretnymi zwyczajami i obyczajami, z danym systemem aksjologicznym i normatywnym. Owa identyfikacja powinna umacniać wewnętrzną jedność grupy i stanowić o jej *differentia specifica*. Tożsamość taka wyraża się w zasadzie: Jest się takim, jakim się jest, jest się innym, a to, że jest się innym, ma stanowić powód do dumy, a nie do wstydu.³

Tożsamość kulturowa jest częścią tożsamości społecznej, która jest nadawana i przekształcana społecznie, a także musi być społecznie potwierdzana.

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.⁴ Autor ten wskazuje na istnienie następujących typów tożsamości kulturowej:

- 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 identyfikacja z którąkolwiek grup (marginalizacja, człowiek marginesu wg R. E. Parka).⁵

² *Oxfordzki Słownik Socjologii i Nauk Społecznych*. Warszawa, 2004, s. 402.

³ SZCZEPAŃSKI, M.: *Spoczności lokalne i regionalne a ład kontynentalny i globalny*. <http://www.jezyk-polski.pl/pts/mszczepanski.htm>

⁴ NIKITOROWICZ, J.: *Pogranicze Tożsamość Edukacja międzykulturowa*. Białystok, 1995, s. 70.

⁵ Tamże, s. 83 – 84.

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.⁶

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.⁷ Jednostki i społeczeństwa stają wobec dylematu samookreślenia się, wyostrowanego 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.”⁸ Zdaniem Edensora, kultury nie da się ograniczyć do tego, co świadomie wykorzystujemy w sposób symboliczny, ponieważ jest ona zakorzeniona w nieświadomionych wzorach życia społecznego oraz wpleciona w codzienne doświadczenia i założenia. Ważne jest więc nie tylko to, co widowiskowe i historyczne.⁹ 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.¹⁰ 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 (cyt. s. 41) „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 niepow-

⁶ PACHOLSKI, M., SŁABO, A.: *Słownik pojęć socjologicznych*. Kraków : Wydawnictwo AE, 1997, s. 192.

⁷ BAUMAN, Z.: Tożsamość – jaka była , jest i po co? In: A. Jawłowska(red.), Warszawa, 2001, s. 54.

⁸ EDENSOR, T.: *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. wyd. 1, Kraków, 2004, s. 10.

⁹ Tamże, s. 38.

¹⁰ Tamże, s. 40.

tarzalności jednostki, stanowi poczucie odrębności własnego „ja” od otoczenia. Jednakże, jak ujmuje M. Majczyzna¹¹ „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.”¹² Zdaniem H. Mamzera¹³ procesy kształtowania tożsamości jednostkowej, społecznej i kulturowej przebiegające paralelnie, 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.”¹⁴

Tożsamość powstaje wtedy, gdy jednostka potrafi w procesie komunikowania się spojrzeć na siebie oczami innych i gdy w ten sposób stwarza obraz samej siebie¹⁵, przez co zachodzi konieczność poszukiwania własnej identyczności 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 współdziałaniu 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*.”¹⁶ Tożsamość w swym istnieniu jest zjawiskiem, które poszukuje stałości w zmienności.¹⁷

¹¹ Podmiotowość a tożsamość. In: Tożsamość człowieka. A. Gałkova (red), Kraków, 2000, s. 46.

¹² BOKSZAŃSKI, Z.: Obrazy innych etnicznych a tożsamość narodowa. *Kultura i Społeczeństwo* 1 (1996), s. 11.

¹³ CYBAL –MICHALSKA, A.: Tożsamość młodzieży w perspektywie globalnego świata. Poznań, 2006, s. 95.

¹⁴ SZYMAŃSKI, M.: Tożsamość kulturowa młodych Polaków a zjednoczenie *Europy*. *Dziecko i Edukacja* 2 (1993), s. 38.

¹⁵ TILLMANN, K. J.: *Teorie socjalizacji*. Warszawa : PWN, 2005, s. 146.

¹⁶ Tamże; s. 147.

¹⁷ Tamże, s. 21.

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,¹⁸ 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.¹⁹

Podstawową strategią dla zachowania spójności jest staranne unikanie spostrzegania sprzeczności. Jeśli wymagania adaptacyjne jednostki narzucają zmianę zachowań sprzeczną z wartościami centralnymi, najczęściej poszukuje się racjonalizacji zgodnie z teorią dysonansu społecznego.²⁰

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.²¹

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).²² 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.

Uwarunkowania tożsamości kulturowej Polaków

Tożsamość kulturowa społeczeństwa polskiego była przedmiotem badań empirycznych przeprowadzonych w okresie od maja do grudnia 2008 roku przez interdyscyplinarny zespół badawczy pod kierunkiem prof. W. Burszty. To kilkumodułowe

¹⁸ Zob. BOSKI, P., JARYMOWICZ, M., MALEWSKA-PEYNE, H.: *Tożsamość a odmiennosc kulturowa*. Warszawa : Instytut Psychologii PAN, 1992, s. 23.

¹⁹ Tamże, s. 22.

²⁰ Tamże, s. 42 – 43.

²¹ Tamże, s. 44 – 45.

²² *Oxfordzki Słownik Socjologii i Nauk Społecznych*. Warszawa : PWN, 2004, s. 281 – 282.

przedsięwzięcie zostało zrealizowane na zlecenie Narodowego Centrum Kultury i miało na celu: nawiązanie do bogatej tradycji badań kultury w Polsce (przerwanej w czasach tzw. i do aktualnych koncepcji kultury, wykorzystanie niektórych pojęć i pewnych konceptualizacji P. Bourdieu (takich jak np. doxa, przemoc symboliczna, kapitał kulturowy czy koncepcja gustu estetycznego. Często, chociaż, jak stwierdzają autorzy projektu, nie bez krytycyzmu, odwoływano się do koncepcji kanoniczności kultury A. Szocińskiego. Posłużono się również teorią J. Kmity, który proponuje badaczom, by w studiach kulturowych poszukiwali wspólnej płaszczyzny, a nie różnic. Oczywiście, dość ważną przesłanką badań, było stwierdzenie Kmity, że kultura traktowana „winna być serio, jako rzeczywistość vorhanden.” Kmita jest stronnikiem i obrońcą takiego rozumienia kultury, które sytuuje ją w sferze wiedzy, przekonania, kodów poznawczych, a te w szczególności mogą przyjmować postać sądów normatywnych i dyrektywalnych.²³ Ponadto autor ten twierdzi, iż kultura „jest rzeczywistością mentalną, która charakteryzuje kategorialnie wyodrębnione społeczności”.²⁴ Właśnie taką koncepcję kultury, oczywiście w ogólnym zarysie podzielają autorzy raportu powstałego na podstawie przeprowadzonych badań. Należy tu dodać, iż z analitycznego punktu widzenia na jej całokształt składają się zespoły dziedziczy techniczno-użytkowych (instrumentalna sfera kultury) oraz kultura symboliczna, którą Kmita woli teraz nazywać (i słusznie) „kulturą operowania symbolami”.²⁵ W badaniach tożsamości kulturowej społeczeństwa polskiego przyjęte zostało najbardziej ogólne, ale łatwe do zoperacjonalizowania, rozumienie tegoż pojęcia. Chodziło bowiem o takie ujęcie, które odnosiłoby tożsamość kulturową z jednej strony do identyfikacji grupowo-terytorialnych, a więc uzyskanie odpowiedzi na pytania: Skąd jestem? Z jaką grupą się utożsamiam? Kto jest „swoj”, a kto „obcy”? Z drugiej zaś strony punktem odniesienia stała się sfera identyfikacji „wyobrazonych”, które kształtowane są przez doświadczenia medialne oraz uczestnictwo w kulturze. Sfera ta nie da się określać w terminach tych pierwszych, stąd pytania badawcze dotyczyły tego „Z jakimi treściami kultury się utożsamiam, a które są dla mnie obce? Jak podkreśla W. J. Burszta „pisząc o tożsamości kulturowej mamy więc na uwadze zarówno tzw. tożsamości „przenikające”, narzucone (narodowość, grupa lokalna, tradycje rodzinne, religia), jak i tożsamości złożone, sytuacyjne.”²⁶ Słuszność takiego toku rozumowania potwierdziły właśnie badania. Dowiodły one, że Polacy, chociaż dobrze zdają sobie sprawę z tego, iż mają dziś do wyboru wiele różnych tożsamości, nie zawsze decydują się na skorzystanie z nich. Dotyczy to przede wszystkim starszego i średniego pokolenia ze środowisk małomiasteczkowych. Natomiast w tej kwestii zaznaczyła się pewna prawidłowość. Otóż tendencja do poszukiwania tożsamości niejako poza presją tożsamości przenikających, czyli na tzw. „własną rękę” uwiadcza się najbardziej w dużych miastach takich, jak Warszawa (w dość jaskrawy sposób), Kraków, Łódź, Poznań czy Wrocław (w sposób widoczny).

²³ FATYGA, B., BURSZTA, W. J.: Wstęp – o przyjętej koncepcji kultury w kulturoznawczej perspektywie badawczej. In: *Raport o stanie i zróżnicowaniach kultury miejskiej*. <http://www.kogreskultury.pl>.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

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 (indywidualnych) 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.

Pojęcie tożsamości kulturowej jest bardzo istotne, ponieważ pozwala lepiej zrozumieć dokonywanie przez współczesnych Polaków wartościowań w sferze wyborów różnych treści kultury. Ostatnie dwudziestolecie jest dowodem na to, jak różnicuje się sposób korzystania z kapitału kulturowego w zależności od tego, który wymiar tożsamości jest istotniejszy. Chodzi tu oczywiście o to, czy ważniejszy jest ten tradycyjny, lokalnie zakorzeniony, „przenikający”, czy też ten bardziej otwarty, kosmopolityczny, który wynika z próby identyfikacji ze „wspólnotą wyobraźni” budowaną ponad granicami lokalnymi i narodowymi. Kapitał kulturowy należy tu traktować, jako wiedzę i kompetencje pozwalające odwoływać się do wartości kultury symbolicznej. Może się on przejawiać w trzech postaciach, a mianowicie:

1. **W formie zinstytucjonalizowanej** (w postaci dyplomów i innych dokumentów świadczących o posiadanym wykształceniu);
2. **W formie ucieleśnionej**, która wyraża się w znajomości konwencji i form kulturowych (w tym także gustem estetycznym), znajomości języka, wzorców uprzejmości i innych nieformalnych kompetencji kulturowych (głównie w ramach socjalizacji dokonującej się w rodzinie);
3. **W formie zmaterializowanej** (w postaci konkretnych obiektów o wartości kulturowej posiadanych przez daną osobę).

Analizując treść raportu, którego wszystkie teksty składowe dotyczą opisywanego zagadnienia – tożsamości kulturowej społeczeństwa polskiego – staje się rzeczą oczywistą, że ta forma tożsamości może być poprawnie analizowana tylko w powiązaniu z autointerpretacją dokonywaną przez ludzi – także w dziedzinie ich wyborów kulturalnych. Tę ważną myśl rozwinął Ch. Taylor w słowach: „Jesteśmy podmiotami jedynie dzięki temu, że pewne sprawy coś dla nas znaczą. To, czym jestem, jako podmiot, moja tożsamość, jest określone zasadniczo przez sposób, w jaki rzeczy mają dla mnie znaczenie [...]. Pytanie o to, kim jest dana osoba, zadane w oderwaniu od jej interpretacji samej siebie, jest pytaniem całkowicie źle postawionym i z zasady nie istnieje na nie odpowiedź [...]. Nie jesteśmy podmiotami w sposób, w jaki jesteśmy organizmami, ani też nie mamy podmiotowości w sposób, w jaki mamy serca czy wątroby. Jesteśmy żywymi istotami wyposażonymi w te organy zupełnie niezależnie od naszego rozumienia samych siebie, naszych autointerpretacji i znaczeń,

jakie mają dla nas rzeczy. Podmiotami jesteśmy natomiast o tyle, o ile poruszamy się w pewnej przestrzeni pytań²⁷

Jak podkreśla J. Burszta „powszechny dostęp do mediów pozwala na pewno dystansować się od otaczającej rzeczywistości kultury lokalnej”. To może być powodem większej kreatywności Polaków, ale jednocześnie ich własne „ja” i życie w ramach „globalnej ekumeny wyobraźni” podlega uzależnieniu od podawanego przez media materiału, nad którym w istocie ludzie nie mają żadnej kontroli. Ujmując inaczej tę sprawę, można powiedzieć, że mamy dziś do czynienia z dwoma paradoksami: paradoksem refleksyjności i zależności. Pierwszy z nich wynika z indywidualizacji życia, drugi zaś z instytucjonalizacji.

Wziąwszy to pod uwagę, można chyba stwierdzić, że 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. I tak, jak wynika z badań mało popularny stał się model z czasów Polski Ludowej, który został nazwany przez A. Ziemilskiego „**nieustannym unaocznieniem kultury**”²⁸. Jest to model doświadczenia świata „dzięki kulturze”. Został on zapośredniczony przez literaturę i interpretowany przy użyciu kategorii artystycznych. W tym przypadku doświadczenie kulturalne ma wyspecjalizowany charakter. Obejmuje znajomość uniwersum artystyczno-estetycznego literatury „wysokiej”. Ponieważ dzisiaj obieg tego typu literatury stoi na pozycji niszowej, całkowicie zamiera rola profesjonalistów oraz innych czynnych uczestników kultury literackiej, tak ważna w czasach PRL. Współcześni Polacy odwołując się do swoich indywidualnych gustów sami dokonują wyborów w tej dziedzinie kultury. Wybory nierzadko są dokonywane pod wpływem osobistej identyfikacji z określonym typem literatury i zasadniczo jest to literatura popularna i/lub historyczna.

Charakterystyczny dla większości uczestników życia kulturalnego jest model doświadczenia kulturalnego określony przez Ziemilskiego „modelem kultury zdominowanej przez praxis”²⁹

²⁷ TAYLOR, Ch.: Źródła współczesnej tożsamości. In: K. Michalski (red.): *Tożsamość w czasach zmiany*. Kraków, 1995, s. 9 – 21.

²⁸ ZIEMIŃSKI, Z.: *Trzy modele doświadczenia kulturalnego. Szkic problemowy*. *Kultura i Społeczeństwo* 3 (1984), s. 32 – 33.

²⁹ Tamże.

W tym modelu istotnych przeżyć estetycznych i elementów tworzących osobniczą (indywidualną) kompetencję estetyczną artystyczną mają dostarczać poznawane w niesystematyczny sposób wytwory artystyczne o dość zróżnicowanym poziomie. Łatwo zauważyć, że całość posiadanej wiedzy (faktograficznej i kompetencyjnej) nie może tu stanowić spójnej, konkretnej całości, tylko raczej element tożsamości typu insert. Ten model doświadczenia kulturalnego obecnie stanowi zaledwie składnik szerszej kompetencji kulturalnej społeczeństwa polskiego, w ramach której na dalszy plan schodzą takie elementy kultury, jak tradycyjna literatura i kultura pisma.

Dominującym modelem doświadczenia kulturalnego w dzisiejszej kulturze polskiej jest model związany z massmediami i mediami elektronicznymi. To właśnie za pośrednictwem mediów coraz więcej Polaków uczestniczy w kulturze artystycznej. Polega to przede wszystkim na pozyskiwaniu informacji o kulturze. Pozwala to jedynie na zdobycie podstawowej orientacji w sferze uczestnictwa w kulturze artystycznej. Nawet, jeśli dość duża część społeczeństwa posiada szeroką wiedzę o tym, co dzieje się na polu kultury, to ciśnie się tu pytanie: Czy to jest prawdziwe uczestnictwo? Zdaje się być oczywistym, iż taki stan rzeczy nie świadczy o tym, że ludzie posiadający pewien, nawet dość duży, zasób wiedzy rzeczywiście korzystają z oferty kulturalnej.

W raporcie jest mowa o zjawisku swoistego wycofywania się z kultury, którego przyczyną jest brak czasu wolnego (jest to najczęstsza motywacja podawana przez badanych). Jeśli zaś chodzi o wymiary tożsamości społeczeństwa polskiego, to jak wymienia W. J. Burszta, to stanowią je tradycja i patriotyzm.³⁰

Pojęcie tradycji występuje w ścisłym związku z pojęciem kultury. Jest to fragment kultury, który odnosi się do przeszłości. W węższym znaczeniu tworzą ją te elementy kultury, które pochodzą z przeszłości, a są obecne w teraźniejszości, mają na teraźniejszość bezpośredni wpływ (np. święta Bożego Narodzenia, Wielkanoc itp.).³¹

W szerszym znaczeniu tradycję można traktować, jako całe dziedzictwo przeszłości, obejmujące wszystko, nawet te elementy, które nie są obecne w teraźniejszości. W. Burszta określił tradycję, jako „wszelkie dziedzictwo przeszłości, materialne i niematerialne, istniejące w przeszłości czy w danym momencie w życiu, bądź wywołane z przeszłości do życia w określonej zbiorowości, odpowiednio wartościowane, stąd selektywnie przekazywane następnym pokoleniom.”³² Według Szackiego tradycję należy rozumieć – w sposób przedmiotowy, jako dziedzictwo faktów kulturowych,

- w sposób czynnościowy, jako przekaz, transmisję wzorów, idei, reguł zachowań (obecność przeszłości w teraźniejszości),

- w sposób podmiotowy, który obejmuje stosunek ludzi do przeszłości.³³

³⁰ BURSZTA, W. J.: *Tożsamość kulturowa*. In: Raport..., dz. cyt., s. 2.

³¹ KARDIS, K.: *Fenomén náboženstva v kontexte sociologických teórií*. In: *Náboženstvo ako sociokultúrny fenomén v kontexte sociálnej zmeny*. Prešov, 2012, s. 24 – 25.

³² Zob. BURSZTA, W.: *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań : Zysk i S-ka, 1998.

³³ SZACKI, J.: *Tradycja. Przegląd problematyki*. wyd. 2 poprawione, Warszawa, 2011, s. 29.

Tradycja jest kategorią uniwersalną, bo dotyczy zarówno przeszłości, teraźniejszości jak i przyszłości. Tradycja w żadnym razie nie stanowi przeciwieństwa nowoczesności, a jej obecność zwiększa tylko wybór w kulturze. Tradycja pełni wiele funkcji –akumulacyjną, integracyjną i wartościującą. Pozwala na gromadzenie dorobku kulturalnego, bo przecież to, co stworzyły poprzednie pokolenia nie tworzymy od nowa. Tworzy też podstawę stabilizacji i daje poczucie własnej wartości. Ponadto poprzez pryzmat naszej tradycji wartościowaniu podlegają „elementy obce.” My Polacy chętnie powracamy do muzyki folkowej, tradycyjnych widowisk, inscenizacji bitew (np. Grunwald, bitwa pod Ostrołęką), spektakli historycznych, czy turniejów rycerskich.

Obecnie mamy do czynienia z tzw. tradycją wytworzoną, która nie jest już autentyczna, chociaż funkcjonuje jako autentyk.³⁴ Jest zbiorem praktyk kulturowych, ale mających niewiele cech wspólnych z przeszłością. Jedyne jej pochodzenie wskazuje na przeszłość, cała reszta jest już dodana i dowolnie interpretowana. Tradycja wytworzona pojawia się wtedy, gdy obumiera ogólny obyczaj, a pozostają po nim pewne symbole, które wykorzystujemy do pewnej wizji budowania przyszłości. Możemy ją wykorzystać do różnych celów np. w polityce i ruchach społecznych czy nadać jej inne funkcje. Tradycja wytworzona jest cechą współczesności i ma też konsekwencje społeczne. Tradycja wytworzona tworzy w jakimś stopniu nasze wyobrażenia. Na podstawie badań można stwierdzić, iż społeczeństwo polskie jest silnie zakorzenione w tradycji.. Prawie wszyscy badani wskazywali na (oczywiście różnie przez nich rozumiany) związek z tradycją. Pod pojęciem tradycji w tym przypadku należy rozumieć po prostu wyniesione z domu rodzinnego kompetencje kulturalne, a więc to, jak pisze Burszta „nazywamy kulturą – kapitałem ucieleśnionym.”³⁵

Z wypowiedzi respondentów można wywnioskować, że w społeczeństwie polskim dobre, tradycyjne wychowanie (patriotyczne, religijne), przywiązanie do miejsca zamieszkania „ciągle wyznacza horyzont osoby, którą można określić mianem kulturalnej.” Sposób myślenia współczesnych Polaków jest ściśle związany z tradycją, która jest niejako oparciem w sytuacji, kiedy zmieniają się wartości i treści powiązane z medialną popkulturą. Warto podkreślić, iż osoba kulturalna zdaniem badanej grupy to taka, która „potrafi się zachować”, odpowiednio się wyrażać, potrafi się otworzyć na innych, ale przede wszystkim jest wierna tradycji, od której „nie odcina się”. Na pierwszym miejscu wśród uznawanych wartości, a związanych właśnie z tradycją (zarówno polską i lokalną) znalazł się patriotyzm. Na wagę przywiązania do tradycji narodowych wskazywali zarówno respondenci starszego pokolenia, jak i współcześni pięćdziesięciolatekowie – mieszkańcy średnich i dużych miast. Młodzi ludzie w dużym stopniu identyfikują się z tradycyjnym światopoglądem i konserwatywną postawą wobec współczesności. Wśród pokolenia ludzi młodych wcale nie jest popularna, jak by się mogło wydawać, postawa kosmopolityczna. Jest to dowód na to, jak silną rolę pełnią tożsamości przenikające, które „wręcz się przywołuje, jako warte pielęgnowania i podkreślania. Tożsamość z wyboru – można domniemywać –

³⁴ KARDIS, K.: *Kriza postmodernity a jej prejavy v kontexte súčasnej spoločnosti I*. In: Zborník teologických štúdií. No. 8. Ed. G. Paľa, M. Petro Ed. G. Paľa. Prešov, 2011, s. 25 – 27.

³⁵ BURSZTA, W.: *Tożsamość kulturowa*. In: Raport..., dz. cyt., s. 2.

traktowana jest, jako coś o wiele bardziej ulotnego, coś, co można utracić, i jeśli nie ma się wówczas oparcia w tradycji, utracić w ogóle życiowy żyroskop”.³⁶ Należy tu podkreślić, iż na podstawie omawianych badań nie można postawić też tezy o polskim nacjonalizmie, który należy rozumieć, jako powszechną postawę społeczną rozpatrywaną w konfrontacji z kulturową obcością. Przy uzasadnianiu swoich własnych przekonań na temat tego, co powinno być objęte szczególną opieką w sferze kultury dla badanych nie był to aspekt istotny, chociaż sprawa wygląda nieco inaczej w obliczu mniejszości białoruskiej i Kościoła prawosławnego (Białystok, Supraśl itp.)

Generalnie społeczeństwo polskie ujmuje kulturę bardzo tradycyjnie i wartościująco, a więc uważa ją, jako „trwałe wytwory z dziedziny przede wszystkim szeroko rozumianej twórczości artystycznej. To rozumienie ma charakter enumeratywny i w obrębie wymienionego spektrum możliwości wskazuje się na te wartości kultury, z którymi utożsamia się badany.”³⁷ Również w tym względzie da się zauważyć oddziaływanie tradycji, chociaż widoczne jest znamienne przesunięcie. I tak najstarsze pokolenie Polaków przy porównaniu treści kultury masowej okresu PRL-u z dzisiejszymi produktami popkultury rodzimej wyraźnie traktuje te pierwsze, jako przykład kultury wysokiej.

W. Burszta uważa, iż dużą przesadą byłoby stwierdzenie, że „polskie społeczeństwo staje się ponowoczesne z punktu widzenia wyznawanych wartości i przemian w preferencjach kulturalnych.”³⁸ 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”³⁹, 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.”⁴⁰

Ważnym tematem w rozważaniach nad tożsamością kulturalną Polaków jest sprawa dotycząca postrzegania pod tym kątem „swoich” i „obcych”. Otóż, jak wykazały badania, w sferze kultury opozycja „swoi i obcy” nie rysuje się zbyt ostro, jak na przykład ma to miejsce w sferze dyskusji publicznej dotyczącej religijności, alternatywnych stylów życia czy etniczności. Jest tak, że nie wszystko, co lokalne i głęboko zakorzenione jest oceniane bardzo korzystnie, czyli pozytywnie. Owa swojskość

³⁶ Tamże, s. 2.

³⁷ BURSZTA, W.: *Tożsamość kulturowa*. In: Raport..., dz. cyt., s. 5. KARDIS, K.: *Otázka základných hodnôt a princípov v kontexte multikultúrneho dialógu*. In: *Disputationes quodlibetales*. Eds. P. Dancák, D. Hruška. Prešov, 2008, s. 71.

³⁸ Tamże, s. 3 – 4.

³⁹ Tamże, s. 3 – 4.

⁴⁰ Tamże, s. 4 – 5.

i obcość współczesnych Polaków związana jest bardziej z treściami kultury i dotyczy wyborów, preferencji i związanymi z nimi ocenami dostępnej oferty kulturowej (całego kapitału kulturowego). Zaskakiwać może też fakt, iż przy wartościowaniu pozytywnym lub negatywnym kultury (co w niej jest dobre a co złe) jako ważny wyznacznik ocen nie pojawiają się np. identyfikacje religijne, co można odczytać, że religia nie ma aż tak znaczącego wpływu na ogólny poziom uczestnictwa Polaków w kulturze czy dobór treści uważanych za tzw. „kulturę wartościową”.

„Znamienne jest także i to”, jak pisze W. Burszta, „że wśród zjawisk identyfikowanych z kulturą badani nie wymieniali obiektów sakralnych i ekspozycji sztuki religijnej, jakby te ostatnie należały do innej sfery rzeczywistości (do zbadania pozostaje, czy nie jest tak, że *zwykła* kultura traktowana jest, jako porządek profanum, a symbole kultury religijnej jednoznacznie przyporządkowuje się do sacrum, a tym samym nie wymienia *jednym tchem* z kulturą profanum).”⁴¹

Natomiast, jeśli chodzi o „obcość” w zakresie preferowanych treści, to Polacy wyrażają swoją postawę poprzez dystansowanie się wobec takiej oferty kulturalnej, którą uważają za bezwartościową (i taką jest dla wielu popkultura medialna) lub poprzez dystans wynikający z autonomii wyborów indywidualnych innych wartości (i tu otrzymały bardzo niskie oceny: muzyka techno i literatura fantastyczna).

Warto tu przytoczyć jeszcze jeden wniosek sformułowany przez J. Bursztę. Otóż jak stwierdza profesor: „Badania nie dają także żadnych podstaw do stwierdzenia, że tzw. polityka historyczna zaznacza się jakoś w świadomości ludzi, że istotnie oddziałuje, a wydarzenia nagłaśniane w mediach, jako odwołanie do polskiego patriotyzmu są zauważane. Status takich działań zdaje się raczej przypominać ideologię folkloryzmu (w tym wypadku historycznego), który może nawet poprawnie należałoby nazwać – ideą postfolkloryzmu narodowego.”⁴²

Świadomość kulturową badano również poprzez pryzmat funkcjonowania w świadomości Polaków pojęcia „człowiek kulturalny” i terminu „kultura”. Wnioski z badań, które warte są omówienia przedstawione zostały B. Fatygę.⁴³

Autorka stwierdza, że wśród Polaków dominuje wzorzec człowieka kulturalnego, który :

- potrafi zachować się w różnych sytuacjach;
- umie dostosować się do każdej sytuacji;
- zna zasady *savoir-vivre'u*;
- powinien być w instytucjach kultury tradycyjnej takich jak np. teatr, kino, muzeum czy filharmonia oraz czytać książki;
- posiadać odpowiednie słownictwo, umiejętnie się wysławiać, posługiwać się piękną polszczyzną. Polacy, jak widać są przywiązani o tradycyjnego wzorca.

Jednak, jak stwierdza autorka: „To, co rozsadza ten z gruntu tradycyjny wzorzec, [...] pojawia się – w gruncie rzeczy – głównie z powodu niesprawności i niewydolności podstawowych agend socjalizacyjnych: *domu*, czyli **rodziny**, która jednak jawi

⁴¹ BURSZTA, W.: *Tożsamość kulturowa*. In: Raport..., dz. cyt., s. 6.

⁴² Tamże, s. 6.

⁴³ FATYGA, B.: *Świadomość kulturalna jako świadomość kulturowa*. Analiza dyskursów o „człowieku kulturalnym” i „kulturze” – wyniki analiz. In: Raport ..., dz. cyt., s. 7 – 9.

się tutaj, jako **mniej odpowiedzialna niż instytucje edukacyjne**. Symbolem tego trendu jest niezwykle często pojawiające się sformułowanie typu: wykształcony, ale cham.⁴⁴ Wypowiedzi badanych wskazywały na niechęć do kultury sformalizowanej w kontekście kapitału kulturowego oraz jak to określiła Fatyga dał się zauważyć bardzo ważny czynnik destruktywny – „brak mocy normatywnej”, czyli „brak zinternacjonalizowania powinności”. Do takiego wniosku skłaniają niespójności między powszechnie deklarowanym przywiązaniem do tradycyjnych norm a brakiem konsekwencji w ich realizacji. Pozostałe normy można zinterpretować w podobny sposób. W społeczeństwie polskim można odczuć wielką tęsknotę za kulturą rozumianą, jako ład społeczny, a więc kulturą zobjektyzowaną w praktykach kulturowych. Przedstawione normy społeczne to przede wszystkim normy grzecznościowe. Nakazują one traktować z szacunkiem drugiego człowieka, budować pozytywne relacje z innymi ludźmi opartych na życzliwości i równości, co jest powszechnie akceptowane.⁴⁵ Niektóre normy powinnościowe, dotyczące cech psychicznych, chociaż wykazują brak realizmu, mogą świadczyć o tym, jak ważna jest dla społeczeństwa polskiego kultura wcielona. To, co wzmacnia tożsamość kulturową społeczeństwa polskiego to przede wszystkim krzewienie i trwanie własnych elementów kulturowych swojego kraju. Bez świadomego poczucia własnej tożsamości kulturowej naród nie istnieje. Ludzie bez poczucia miejsca, posiadanego dziedzictwa, bez przywiązania do tradycji takich jak np. kuchnia, święta, zwyczaje nie są w stanie umacniać tej tożsamości. Są kulturowo puści, często nastawieni na bezmyślne chłonięcie zachodnich wzorów. „Jakość” tożsamości kulturowej obniżają „standardowe” ludzkie problemy, gdyż to one zabierają człowiekowi poczucie własnej tożsamości, człowiek przestaje wierzyć, że to, co towarzyszy mu przez całe życie jest dobre i wartościowe.

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”,⁴⁶ 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”.⁴⁷

44 FATYGA, B.: *Świadomość kulturalna jako świadomość kulturowa. Analiza dyskursów o „człowieku kulturalnym” i „kulturze”* – wyniki analiz. In: Raport..., dz. cyt., s. 9 – 14.

45 Tamże, s. 19 – 21.

46 W. J. Burszta, *Tożsamość kulturowa*, [w:] Raport..., dz. cyt. s. 4.

47 Tamże, s. 6.

BIBLIOGRAFIA

- BISKUPSKI, K.: *Zarys prawa państwowego*. Warszawa, 1962.
- BOKSZAŃSKI, Z.: *Obrazy innych etnicznych a tożsamość narodowa*. Kultura i Społeczeństwo 1 (1996).
- BOSKI, P., JARYMOWICZ, M., MALEWSKA – PEYNE, H.: *Tożsamość a odmiennosc kulturowa*, Warszawa : PAN, 1992.
- BURSZTA, W. J.: *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań : Zysk i S-ka, 1998.
- CYBAL –MICHALSKA, A.: *Tożsamość młodzieży w perspektywie globalnego świata*. Poznań, 2006.
- EDENSOR, T.: *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. wyd. 1, Kraków, 2004.
- FATYGA, B., BURSZTA, W. J.(red): *Raport o stanie i różnicowaniach kultury miejskiej*. <http://www.kogreskultury.pl>.
- GAŁKOWA, A. (red.): *Tożsamość człowieka*. Kraków, 2000.
- JARYMOWICZ, M.: *Spostrzeganie samego siebie*. Studia Psychologiczne 2(2007).
- JAWŁOWSKA, A.(red.): *Tożsamość – jaka była, jest i po co?* Warszawa, 2001.
- KARDIS, K.: *Otázka základných hodnôt a princípov v kontexte multikultúrneho dialógu*. In: Disputationes quodlibetales. Eds. P. Dancák, D. Hruška. Prešov, 2008, s. 69 – 88.
- KARDIS, K.: *Kriza postmodernity a jej prejavy v kontexte súčasnej spoločnosti I*. In: Zborník teologických štúdií. No. 8. Ed. G. Paľa, M. Petro Ed. G. Paľa. Prešov, 2011, s. 25 – 38.
- KARDIS, K.: *Fenomén náboženstva v kontexte sociologických teórií*. In: Náboženstvo ako sociokultúrny fenomén v kontexte sociálnej zmeny. Prešov, 2012, s. 24 – 45.
- MARKIEWICZ, W.: *Kultura polityczna jako przedmiot badań naukowych*. Kultura i społeczeństwo 4 (1976).
- MICHALSKI, K. (red.): *Tożsamość w czasach zmiany*. Kraków, 1995.
- NIKITOROWICZ, J.: *Pogranicze. Tożsamość. Edukacja międzykulturowa*. Trans Humana : Białystok, 1995.
- OKON, W.: *Słownik pedagogiczny*. Warszawa : PWN, 1987.
- OPALEK – ORZECZOWSKA, A., KORYBSKI, K.: *Kultura polityczna a przedmiot nauki o polityce*. Studia Nauk Politycznych Nr 1 (49) 1981.
- Oxfordzki Słownik Socjologii i Nauk Społecznych*. Warszawa : PWN, 2004.
- PACHOLSKI, M., SŁABO, A.: *Słownik pojęć socjologicznych*. Wydawnictwo A E : Kraków, 1997.
- SZACKI, J.: *Tradycja. Przegląd problematyki*. wyd. 2 poprawione, Warszawa, 2011.
- SZCZEPAŃSKI, M.: *Spoločnosti lokalne i regionalne a ľad kontynentalny i globalny*. <http://www.jezyk-polski.pl/pts/mszczepanski.htm>.
- SZYMAŃSKI, M.: *Tożsamość kulturowa młodych Polaków a zjednoczenie Europy*. Dziecko i Edukacja 2 (1993).
- TAYLOR, CH.: *Źródła współczesnej tożsamości*. Kraków, 2001.
- TILLMANN, K. J.: *Teorie socjalizacji*. Warszawa : PWN, 2005.
- WIATR, J. J.: *Socjologia polityki*. Wydawnictwo Naukowe Scholar : Warszawa, 1999.
- WNUK – LIPIŃSKI, E.: *Socjologia życia publicznego*. Wydawnictwo Naukowe „Scholar”: Warszawa, 2008.
- ZIEMILSKI, Z.: *Trzy modele doświadczenia kulturalnego. Szkic problemowy*. Kultura i Społeczeństwo 3 (2001).

Wzrost znaczenia Islamu w Europie jako część procesu oddzielania się religii od kultury¹

MARTIN KLAPETEK

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta

Abstract: *In the last decades there has been growing significance of particular forms of radicalizing Islam in the Western Europe. It is noticeable in many cases related with economics and long term demographic trends. Some media and researchers say that this process is connected with new immigrants coming to Europe from various countries due to economic reasons. Smaller attention is often paid to the changes in cultural background of families which live in Europe for two or three generations. We can find different lifestyles from preferring traditional forms of family to inclination to the widespread forms of globalized Islam that is just a one of many re/interpretations of so-called “normative Islam”. From religious studies point of view there will be interesting the consecutive development of factors characterizing this “renaissance” movement. This movement cannot be related only to the Saudi interpretation of Salafia. This interpretation can characterize itself as “original Islam”, however it must be also characterized with ethnical elements. These cultural elements and the forms of their promotion as universal values are problematic for many European Muslims. There are traditional Muslim communities which are integrated in European culture for centuries. For them the mentioned process redefines their specific religious identity. The European media more stress the problems resulting from often critical attitudes of these groups to specific values associated with western culture. The process in Europe is not a lone case, we can place it in the broader context. The increase of influence of activities of radical and often conservative groups of Muslims can be explained, among other things, by the separation of religion from culture/ethnicity.*

Keyword: *Islam. Europe. Religion. Culture. /Islam. Europa. Religia. Kultura. / Islam. Európa. Náboženstvo. Kultúra.*

Wstęp

W swoim artykule pragnę nawiązać do moich poprzednich badań. Zwracałem w nich uwagę na utrzymywanie się tureckich elementów kulturowych w procesie rozwoju społeczności muzułmańskich w Niemczech, Austrii i Szwajcarii.² Obecnie, jak sądzę, należy zająć się salafizmem, który z racji swojego uniwersalizmu religij-

¹ Ten artykuł został opublikowany przy wsparciu dotacji z Grant Agencji Republiki Czeskiej nr 14-00089P/panel nr P401 „Současná islámská architektura v Německu, Rakousku a Švýcarsku/ Contemporary Islamic architecture in the Germany, Austria and Switzerland.“

² KLAPETEK, M.: *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku: význam náboženství jako identifikačního prvku při integraci do západních společností*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2011, 256 s. KLAPETEK, M.: *Mešita v Duisburgu jako příklad souznění moderní technologie a tradičních kulturních forem*. In: *Nový Orient*. Roč. 67, č. 2, 2012, s. 8 – 11. KLAPETEK, M.: *Mešita v „zadním dvoře“*. In: *Nový Orient*. Roč. 70, č. 1, 2015, s. 2 – 9.

nego/kulturowego stoi w opozycji względem utrzymywania się niektórych partykularnych elementów etnicznych.³ Nie tylko religioznawcy i politycy⁴ zadają sobie pytanie: dlaczego wśród młodzieży muzułmańskiej takim powodzeniem cieszy się salafizm, nurt religijny naruszający świecki charakter społeczeństw europejskich? Kwestia ta ma istotne znaczenie także dla przedstawicieli tradycyjnych organizacji muzułmańskich, wyrażających krytykę pod adresem kontrowersyjnych salafistycznych akcji misyjnych (zgromadzenia publiczne, kampania Lies! – rozdawanie niemieckich tłumaczeń Koranu w miejscach publicznych itp.). W końcowej części mojego artykułu chciałbym wskazać kilka tematów metodologicznie związanych z badaniem społeczności muzułmańskich w krajach niemieckojęzycznych.

Wzrost znaczenia salafizmu i przemiany zaplecza kulturowego w rodzinach imigranckich

Stopniowo rozwijające się badania nad islamem w Europie nasuwają wiele tematów, w których ważny jest kontekst lokalny. Przykładem może być długofalowa instytucjonalizacja wspólnot muzułmańskich i ich skomplikowany rozwój w interakcjach z otaczającą niemuzułmańską społecznością większościową.⁵ Mechanizmy komunikacji z tak wyraźnie odrębnymi wspólnotami nie są dla Europy niczym nowym. Uczucie zagrożenia „z zewnątrz” oraz „wewnątrz”, jak możemy je obserwować w dyskusji publicznej na temat współczesnego islamu w Europie, nie zawsze muszą grać główną rolę. Często można je interpretować jako klasyczną dychotomię „wy versus oni”. Niektóre kwestie badawcze sytuują się jednak także na wyższym poziomie ogólności, koncentrując się na bardziej długotrwałych procesach.⁶ W swoim znaczeniu procesy te wykraczają poza specyficzne uwarunkowania poszczególnych krajów europejskich.

Z pewnością należy tu postawić również tezę, iż na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat nastąpił wzrost znaczenia salafizmu w społecznościach muzułmańskich krajów niemieckojęzycznych.⁷ Potwierdzenie tej tezy mogłoby jednak nastąpić jedynie w wyniku szeroko zakrojonych analiz tychże grup. Należałoby również porównać procesy przekazywania elementów kulturowych nowym pokoleniom, dorastającym w tradycyjnych wspólnotach muzułmańskich zamieszkujących Europę Środkową i Południową. W badaniach tych niemało istotna jest również wiedza na temat wyobrażeń Europejczyków dotyczących „odpowiedniego” przeżywania religii w epoce postsekularyzmu. Inaczej mówiąc, należy zdefiniować ogólne

³ BARŠOVÁ, A. – BARŠA, P.: *Přistěhovalectví a liberální stát. Imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a v Česku*. Brno: Mezinárodní politologický ústav/Masarykova univerzita 2005, s. 196 – 203.

⁴ CEYLAN, R. – KIEFER, M.: *Salafismus: Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*. Wiesbaden: Springer VS 2013, s. 71 – 97.

⁵ BERGER, M. S.: *The Third Wave: Islamization of Europe, or Europeanization of Islam?* In: *Journal of Muslims in Europe*. Roč. 2, č. 2, 2013, s. 115 – 136.

⁶ SUNIER, T.: *Beyond the domestication of Islam in Europe: A reflection on past and future research on Islam in European societies*. In: *Journal of Muslims in Europe*. Roč. 1, č. 2, 2012, s. 189 – 208.

⁷ BAEHR, D.: *Der deutsche Salafismus: vom puristisch-salafistischen Denken eines Hassan Dabbaghs bis zum jihadistischen Salafismus von Eric Breining*. München: GRIN Verlag 2011, 80 s.

funkcje religii we współczesnej postsekularnej Europie.⁸ Jeśliby obserwować jedynie obraz medialny bez głębszej analizy, moglibyśmy uznać niektóre aspekty salafizmu za zasadnicze rysy współczesnej postaci islamu w Europie. Trend ten objawia się na wielu przykładach, związanych między innymi z aspektami ekonomicznymi i procesami demograficznymi. Nie bez znaczenia jest również problematyka powszechnie dyskutowanej migracji. Część mediów i specjalistów łączy ten proces głównie z nowymi imigrantami, przybywającymi do Europy z krajów, w których islam jest religią dominującą, z powodów ekonomicznych. Wśród imigrantów tych możemy też znaleźć wielu zwolenników salafizmu.

Mniej uwagi natomiast poświęca się zazwyczaj przemianom zaplecza kulturowego w rodzinach pierwotnie imigranckich, mieszkających w Europie już od dwu lub trzech pokoleń.⁹ Wśród części muzułmanów podtrzymywane są tradycyjne formy funkcjonowania rodziny, wyrastające z korzeni kulturowych/religijnych pierwszych pokoleń (począwszy od reguł odżywiania, przez formy odpowiedniego ubioru dla mężczyzn i kobiet, znaczenie, formę i treść edukacji, narzucanie naturalnego autorytetu w rodzinie czy stosowanie „orientalnej estetyki” w urządzeniu mieszkania, po projekty architektoniczne budynków). Interesujące jest pytanie, czy nie mamy tu do czynienia jedynie z odtwarzaniem wzorów znanych z innego środowiska kulturowego. Jeśli jednak powstająca nowa społeczność w żaden sposób nie podejmuje komunikacji ze swoim otoczeniem, zamyka się stopniowo w kulturowym getcie. Właśnie w języku jako narzędziu orientacji daje się zauważyć różnicę między separacją a reprodukcją tradycyjnych elementów kulturowych w dążeniu do zachowania tożsamości.¹⁰ Istotne znaczenie ma wtedy używanie języka tureckiego/arabskiego i języka niemieckiego/angielskiego. Część młodzieży z pierwotnie imigranckich rodzin skłania się ku islamowi salafistycznemu, któremu na pierwszy rzut oka brak konkretnego zaplecza etnicznego. Dzieci imigrantów z różnych powodów rezygnują ze zwyczajów kulturowych/religijnych (ogólnie często wywodzących się z tzw. „ludowego islamu”) wyniesionych przez rodziców z pierwotnej ojczyzny i podtrzymywanych w Europie przez znaczące organizacje islamskie.¹¹ Opowiadają się za coraz powszechniejszymi globalizowanymi postaciami islamu, jakkolwiek stanowią one tylko jedną z legalistycznych re/interpretacji tzw. „islam normatywnego”.¹² Z tym wiąże się podkreślanie roli źródeł pisanych islamu, dobór literatury komentującej, indywidualny wybór autorytetów itd.

⁸ DAVIEOVÁ, G.: *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2009, s. 13 – 39.

⁹ ROY, O.: *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. London: Hurst & Co Publishers 2006, s. 164 – 167.

¹⁰ ROY, O.: *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. London: Hurst & Co Publishers 2006, s. 122 – 124.

¹¹ KLAPETEK, M.: Meczety i miejsca modlitwy w Niemczech i Austrii. Przeszłość i teraźniejszość. In: *Przegląd Religioznawczy*. Č. 1/255, 2015, s. 115.

¹² TOPINKA, D.: Integrace imigrantů/muslimů do „české” společnosti. In: LUŽNÝ, D. – VÁCLAVÍK, D. (eds.): *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern 2010, s. 263 – 269.

Interesujący z punktu widzenia badań religioznawczych będzie rozwój elementów charakterystycznych dla tego nurtu „odnowy”. Z uwagi na fakt, że podstawą komunikacji w cyberprzestrzeni jest przeważnie język angielski, nie można tego nurtu wiązać wyłącznie z saudyjską interpretacją salafiyya. Choć może ona przedstawiać siebie samą jako „prawdziwy islam”, naśladujący proroka Mahometa i „pobożnych przodków” (arab. as-salaf-as-salih), bez żadnych nowinek (arab. bid‘ah), to widziana z zewnątrz, musi z istoty rzeczy wykazywać również specyficzne elementy partykularne.¹³ Te właśnie elementy kulturowe i sposób ich narzucania jako wartości uniwersalnych stanowią problem dla wielu europejskich muzułmanów. W tradycyjnych społecznościach muzułmańskich Europy Środkowej i Południowej dokonuje się bowiem proces nowego określenia ich specyficznej tożsamości religijnej (dążenia różnych radykalnych ugrupowań z saudyjskim zapleczem finansowym do poszerzenia swojego wpływu w okresie i po zakończeniu wojny w Bośni i Hercegowinie, wewnętrzne spory w Macedonii i nie tylko).¹⁴ Jednak zarówno specjaliści, jak i media znacznie częściej wskazują na konflikty wynikające z krytycznej postawy salafitów wobec wartości kojarzonych z kulturą zachodnią (spożywanie alkoholu, swoboda seksualna, ale też szeroko rozumiana problematyka wspierania praw człowieka itp.).¹⁵ Widziany z tej perspektywy, rozwój w Europie nie jest odosobnionym przypadkiem, lecz możemy osadzić go w szerszym kontekście teoretycznym. Wzrost znaczenia radykalnych i bardziej konserwatywnie nastawionych grup muzułmanów kierujących swoją działalność do młodzieży z rodzin imigrantów i europejskich konwertytów można wyjaśnić, odwołując się do procesu oddzielania się religii od kultury/przynależności etnicznej.¹⁶

Republika Czeska i wieloetniczne wspólnoty muzułmańskie

Do tej pory zajmowaliśmy się wspólnotami homogenicznymi etnicznie. Obecnie chciałbym wskazać inny punkt widzenia na przykładzie Republiki Czeskiej. Gdzie jednak możemy rozpoznać granicę, której przekroczenie pociągałoby za sobą zasadniczą zmianę w dotychczasowym współistnieniu muzułmanów z różnych krajów,

¹³ „W nowożytnej historii tylko dwa systemy wartości kulturowych pretendowały do miana uniwersalnych: chrześcijaństwo i islam. W obu przypadkach podstawowym kryterium wyróżniającym była religia. Niezmiernie trudno jest mówić o jakimkolwiek uniwersalnym charakterze jakiegos systemu wartości kulturowych, ponieważ poszczególne tożsamości grup różnią się między sobą i za uniwersalizmem może kryć się także etnocentryzm.“ ROGUSKA, A.: *Uniwersalizm, globalizacja, wartości kulturowe dawniej i dziś*. In: ROGUSKA, A. – DANISELAK-CHOMAC, M. (eds.): *Uniwersalizm i tradycja w kulturze. Kulturowa różnorodność*, tom II. Siedlce: Fundacja na Rzecz Dzieci i Młodzieży „Szansa” 2011, s. 172.

¹⁴ KARČIĆ, H.: Islamic Revival in Post-Socialist Bosnia and Herzegovina: International Actors and Activities. In: *Journal of Muslim Minority Affairs*. Roč. 30, č. 4, 2010, s. 519 – 534.

¹⁵ MENDEL, M.: *S puškou a Koránem. Pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu*. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR 2008, s. 101.

¹⁶ HOŠEK, P.: Islám a fundamentalismus. In: D. ČERVENKOVÁ, D. – RETHMAN, A. P. (eds.): *Islám v českých zemích*. Praha: Centrum pro studium migrace Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy 2009, s. 115 – 116.

o różnych korzeniach kulturowych?¹⁷ Tutaj chciałbym zwrócić uwagę na publikację socjolog Evy Pavlíkové *Muslimští imigranti a český sekulární stát [Imigranci muzułmańscy a czeskie państwo świeckie – przyp. tłum.]* z 2012 roku i socjolog Daniela Topinky *Muslimové v Česku: etablování muslimů a islámu na veřejnosti [Muzułmanie w Republice Czeskiej: ustanowienie muzułmanów i islamu w miejscach publicznych – przyp. tłum.]* z 2016 roku. W odpowiedziach badanych muzułmanów podkreślane są zalety zróżnicowania etnicznego społeczeństw islamskich żyjących w Republice Czeskiej.¹⁸ Sądzę, że mamy tu do czynienia z jednym z ogólnych rysów odzwierciedlających konkretny etap rozwoju społeczności wieloetnicznej wywodzącej się częściowo z środowiska imigrantów.

W przypadku wieloetnicznych społeczności powstających w wyniku dobrowolnej czy niedobrowolnej migracji i uzupełnianych przez szereg miejscowych konwertytów można bowiem zauważyć kilka etapów rozwoju. Obie grupy nierzadko wspólnie doświadczają presji ze strony niemuzułmańskiego społeczeństwa większościowego. Presja ta jest z jednej strony motywem spajającym oba segmenty wspólnoty. Z drugiej strony jednak często dają o sobie znać wewnętrzne antagonizmy, wyrastające na przykład z konfliktów ambitnych jednostek na tle rywalizacji o przywództwo w społeczności.¹⁹ Lepsze zorientowanie konwertytów w zwyczajach społeczności większościowej zrównoważone zostaje przez bardziej dogłębną znajomość problematyki odpowiedniej ortopraksji u muzułmanów posiadających zaplecze kulturowe w którymś z tradycyjnych krajów islamskich. Dla religio-/kulturoznawcy jest to niezwykle interesujący punkt rozwoju wspólnoty wieloetnicznej. W wyniku tego procesu może nawet dojść do pojawienia się potrzeby tworzenia zupełnie nowych, etnicznie homogenicznych organizacji przeznaczonych dla konwertytów. Jako przykład z środowiska niemieckiego można podać *Deutsche Muslim-Liga Hamburg*, natomiast we współczesnej Szwajcarii w rozwój zorganizowanego islamu w charakterystyczny sposób wpisuje się kontrowersyjna działalność Nicolasa Blancha v ramach *Islamische Zentralrat Schweiz*.²⁰

Uniwersalizm religijny, kultury lokalne i europejska przestrzeń publiczna

Salafizm w krajach niemieckojęzycznych sytuuje się pośrodku między związanymi z tradycyjnymi ugrupowaniami w Turcji wspólnotami tureckimi a większością społeczeństwa niemuzułmanów. Ta ostatnia oczywiście nie jest homogeniczna,

¹⁷ TOPINKA, D.: Integrace imigrantů/muslimů do „české“ společnosti. In: LUŽNÝ, D. – VÁCLAVÍK, D. (eds.): *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern 2010, s. 269 – 273, 285 – 293.

¹⁸ PAVLÍKOVÁ, E.: *Muslimští migranti a český sekulární stát*. Červený Kostelec: nakl. Pavel Melvart 2012, s. 57 – 80. ČERMÁKOVÁ, E. – JANKŮ, T. – LINHARTOVÁ, L. – TOPINKA, D.: *Muslimové o sobě a o nás*. In: TOPINKA, D. (ed.): *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Praha: Barrister & Principal 2016, s. 299 – 359.

¹⁹ MACHÁČEK, Š.: *Czech Republik*. In: NIELSEN, J. S. – AKGÖNÜL, S. – ALIBASI, A. – RACIUS, E. (eds.): *Yearbook of Muslims in Europe*. Leiden: Brill 2012, s. 165, 167, 172.

²⁰ KLAPETEK, M.: *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku: význam náboženství jako identifikačního prvku při integraci do západních společností*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2011, 77 – 78, 182 – 183, 216.

a zdania na temat obecności muzułmanów w Niemczech, Austrii i Szwajcarii są podzielone. Salafici stanowią konkurencję dla znaczących ugrupowań, które starają się w swojej działalności wspierać zachowanie tożsamości kulturowej rodzin swoich członków. Należy tu zachowanie elementów kulturowych związanych z tureckim zapleczem również w przypadku nowych pokoleń, dorastających już wyłącznie w Europie Zachodniej. Patrząc na owo starcie z bardziej ogólnej perspektywy, możemy zadać sobie pytanie: czy przyszłe pokolenia wyznających islam Europejczyków czeka bolesny proces stworzenia nowych podstaw „islam w Europie”? Innymi słowami: w postsekularnej Europie poszukuje się obecnie kontekstu kulturowego dla „znaku” zwycięstwa przyszłego rozwoju tutejszego islamu. Nadal jednak pozostaje niejasne, kto nosi owo „znamię”, a tym samym kto zwycięży w „bitwie o Europę” – jak brzmi nazwa jednego z rozdziałów książki Gilla Kepela, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*.²¹ Wielu uczestników tego procesu stara się nie zatracić swojej tożsamości kulturowej wśród pokus konsumpcyjnego stylu życia Zachodu, a z drugiej strony nie ugrzęznąć w wirtualnej cyberprzestrzeni salafizmu – jakkolwiek objawia się on też w postaci aż nazbyt realnych nurtów aktywistycznych.

Podkreślanie przez salafitów uniwersalności ich doktryny narusza zarazem tradycyjne europejskie rozumienie „religii” jako w kluczowy sposób związanej ze sferą świętości, w przeciwieństwie do sfery profanum.²² Mamy tu do czynienia z problemem o wiele głębszym niż sama przemoc będąca w tle kojarzonych z międzynarodowym terroryzmem radykalnych form salafizmu. Bez wątpienia nie należy lekceważyć faktu, że dżihadizm nie pozostawia czynów terrorystycznych w bezpiecznym oddaleniu naszych wyobrażeń o „Oriencie”,²³ zamiast tego dosłownie przenosząc je w sam środek naszej wspólnoty jako element „dyskursu strachu”. Ponadto dla wielu społeczeństw europejskich nie mniej niepokojące jest naruszenie świeckiego modelu przestrzeni publicznej. Z tym wiąże się na przykład sposób komunikowania się – język religii jest wprawdzie tolerowany jako specyficzny środek, nie jest jednak traktowany jako jedyny paradygmat wyjaśniania świata.²⁴

Podsumowanie

Prowadząc badania nad współczesnym islamem w Europie, należy poświęcić uwagę tradycyjnym wspólnotom Europy Środkowej i Południowej, w tym szczególnie procesom międzypokoleniowego przekazywania elementów kulturowych. Oprócz wspólnot imigrantów posiadających zaplecze kulturowe w pierwotnej ojczyźnie istotny jest także uniwersalistyczny salafizm. W badaniach należy posługiwać się definicjami ogólnej funkcji religii w postsekularnej Europie. Salafizm można interpretować jako osłabienie korzeni kulturowych żyjących w Europie, wchodzą-

²¹ KEPEL, G.: *The War for Muslim Minds: Islam and the West*. Cambridge MA: Harvard University Press 2004, s. 241 – 287.

²² BRACKÉ, S.: Transformations of the Secular and the ‘Muslim Question’. Revisiting the Historical Coincidence of Depillarisation and the Institutionalisation of Islam in The Netherlands. In: *Journal of Muslims in Europe*. Roč. 2, č. 2, 2013, s. 189 – 208.

²³ SAID, E.: *Orientalism: Western conceptions of the Orient*. New York: Vintage Books 1994, 394 s.

²⁴ HAVELKA, M.: Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. století. In: *Lidé města*. Roč. 11, č. 3, 2009, s. 441 – 462.

cych obecnie na scenę pokoleń muzułmanów. Zarazem można salafizm pojmować jako naruszenie tradycijného europejského pojęcia sekularizmu i roli religii v živci publiczným.

Co na temat procesu rozvoju form islamu oddzielených od pierwiastków kulturowých ma do powiedzenia religioznawstwo? Religioznawstwo posługujące się metodami historiografii może znajdować analogie w odniesieniu do podobnych konstrukcji tożsamości w przeszłości, uwydatniać specyfikę konkretných sytuacji i wskazywać ogólniejsze prawidłowości. W ten sposób wylania się jeszcze jedna interesująca możliwość wzajemného wzbogacania się podejścia historyczného i podejścia nauk społecznych.²⁵ Dla badań religioznawczych nadal ważne jest ostrzeżenie, aby nie zajmowały się jedynie (z różnych powodów bardzo popularną i obficie finansowaną) analizą grup marginalnych. W tym sensie znaczące będzie zdanie brytyjskiej socjolog Grace Davie, która w swojej książce *Europe – the exceptional case: Parameters of Faith in the Modern World*²⁶ wskazała na zasadniczy błąd specjalistycznych religioznawców w wytyczeniu obszaru badań. Chodziło o długotrwałe pomijanie dużých grup chrześcijan w Ameryce Południowej. Wspólnoty te nie odpowiadały bowiem schematowi opartemu na typowych rysach tamtejszego zinstytucjonalizowanego katolicyzmu, jaki niezmiennie stosowano w badaniach specjalistycznych. Czy w przypadku badań nad islamem w Europie, zajmując się wyłącznie ekstremistami czy też tylko zorganizowanymi ugrupowaniami, nie narażamy się na podobny błąd?

BIBLIOGRAFIA

- BAEHR, D.: *Der deutsche Salafismus: vom puristisch-salafistischen Denken eines Hassan Dabbaghs bis zum jihadistischen Salafismus von Eric Breininger*. München: GRIN Verlag 2011, 80 s. ISBN 978-3-640-93164-4
- BARŠOVÁ, A. – BARŠA, P.: *Přistěhovalectví a liberální stát. Imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a v Česku*. Brno: Mezinárodní politologický ústav/Masarykova univerzita 2005, 312 s. ISBN 80-210-3875-6
- BERGER, M. S.: The Third Wave: Islamization of Europe, or Europeanization of Islam? In: *Journal of Muslims in Europe*. Roč. 2, č. 2, 2013, s. 115 – 136.
- BRACKE, S.: Transformations of the Secular and the 'Muslim Question'. Revisiting the Historical Coincidence of Depillarisation and the Institutionalisation of Islam in The Netherlands. In: *Journal of Muslims in Europe*. Roč. 2, č. 2, 2013, s. 208 – 226.
- CEYLAN, R. – KIEFER, M.: *Salafismus: Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*. Wiesbaden: Springer VS 2013, 180 s. ISBN 978-3-658-00090-5
- ČERMÁKOVÁ, E. – JANKŮ, T. – LINHARTOVÁ, L. – TOPINKA, D.: Muslimové o sobě a o nás. In: TOPINKA, D. (ed.): *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Praha: *Barriester & Principal* 2016, s. 299 – 359.
- DAVIEOVÁ, G.: *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2009, 212 s. ISBN 978-80-7325-192-5
- HAVELKA, M.: Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. století. In: *Lidé města*. Roč. 11, č. 3, 2009, s. 441 – 462.

²⁵ SEIWERT, H.: Religionistika na pomezí sociálních, historických a kognitivních věd. In: *Religio: revue pro religionistiku*. Roč. 16, č. 2, 2008, s. 227 – 240.

²⁶ DAVIEOVÁ, G.: *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2009, s. 71 – 103.

- HOŠEK, P.: Islám a fundamentalismus. In: D. ČERVENKOVÁ, D. – RETHMAN, A. P. (eds.): *Islám v českých zemích*. Praha: Centrum pro studium migrace Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy 2009, s. 105 – 122. ISBN 978-80-7021-852-5
- KARČIĆ, H.: Islamic Revival in Post-Socialist Bosnia and Herzegovina: International Actors and Activities. In: *Journal of Muslim Minority Affairs*. Roč. 30, č. 4, 2010, s. 519 – 534.
- KEPEL, G.: *The War for Muslim Minds: Islam and the West*. Cambridge MA: Harvard University Press 2004, 336 s. ISBN 978-0-674-01992-8
- KLAPETEK, M.: Mešita v „zadním dvoře“. In: *Nový Orient*. Roč. 70, č. 1, 2015, s. 2 – 9.
- KLAPETEK, M.: Mešita v Duisburgu jako příklad souznění moderní technologie a tradičních kulturních forem. In: *Nový Orient*. Roč. 67, č. 2, 2012, s. 8 – 11.
- KLAPETEK, M.: *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku: význam náboženství jako identifikačního prvku při integraci do západních společností*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2011, 256 s. ISBN 978-80-7325-264-9
- KLAPETEK, M.: Meczety i miejsca modlitwy w Niemczech i Austrii. *Przeszłość i teraźniejszość*. In: *Przegląd Religioznawczy*. Č. 1/255, 2015, s. 103 – 117.
- MACHÁČEK, Š.: *Czech Republik*. In: NIELSEN, J. S. – AKGÖNÜL, S. – ALIBASI, A. – RACIUS, E. (eds.): *Yearbook of Muslims in Europe*. Leiden: Brill 2012, s. 161 – 174.
- MENDEL, M.: *S puškou a Koránem. Pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu*. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR 2008, 244 s. ISBN 80-85425-63-5
- PAVLÍKOVÁ, E.: *Muslimští migranti a český sekulární stát*. Červený Kostelec: nakl. Pavel Melvart 2012, 128 s. ISBN 978-80-7465-018-5
- ROGUSKA, A.: *Uniwersalizm, globalizacja, wartości kulturowe dawniej i dziś*. In: ROGUSKA, A. – DANISELAK-CHOMAC, M. (eds.): *Uniwersalizm i tradycja w kulturze. Kulturowa różnorodność*, tom II. Siedlce: Fundacja na Rzecz Dzieci i Młodzieży „Szansa“ 2011, s. 15 – 44. ISBN 978-83-93132-61-4
- ROY, O.: *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. London: Hurst & Co Publishers 2006, 320 s. ISBN 1-85065-598-7
- SAID, E.: *Orientalism: Western conceptions of the Orient*. New York: Vintage Books 1994, 394 s.
- SEIWERT, H.: Religionistika na pomezí sociálních, historických a kognitivních věd. In: *Religio: revue pro religionistiku*. Roč. 16, č. 2, 2008, s. 227 – 240.
- SUNIER, T.: Beyond the domestication of Islam in Europe: A reflection on past and future research on Islam in European societies. In: *Journal of Muslims in Europe*. Roč. 1, č. 2, 2012, s. 189 – 208.
- TOPINKA, D.: Integrace imigrantů/muslimů do „české“ společnosti. In: LUŽNÝ, D. – VÁCLAVÍK, D. (eds.): *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern 2010, s. 253 – 301. ISBN 978-80-86702-69-8

Przemiany wartości religijnych w globalnej wiosce Europy

BEATA REJMAN – ANRZEJ NAROJCZYK

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: Long time in sociology is running discussion about social change essence in present high developed Western Europe societies. According to some sociologists western societies are entering to new stage of development called postmodern for others is still continuing of new developed, radical, advanced, reflexive, late modernity. Base of those changes was raising role of individual and his subjectivity above any tradition, institution, objective truths or moral norms.

Key words: Religion. Society. Anomy. Family. Tradition

Wstęp

W dzisiejszych czasach można mówić o daleko idących przekształceniach, których rezultatem jest obserwowane powstawanie globalnego społeczeństwa. Elementów składających się na procesy globalizacji jest wiele. Można do nich zaliczyć: wspólne problemy, przed którymi stają mieszkańcy różnych części świata, bardzo ścisłą choć nieświadomioną współzależność, sieć coraz potężniejszych ponadnarodowych firm, organizacji czy instytucji, zmieniającą się koncepcją czasu i przestrzeni, coraz większą liczbę interakcji międzykulturowych, zmian jakościowych w gospodarce światowej, synchronizację wszystkich wymiarów globalizacji – niezależnie od charakteru przemian pojawiających się jednocześnie i wpływających na siebie zarówno w ekonomii, jak i technologii, polityce, kulturze czy w społeczeństwie. Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie: Jakie są konsekwencje procesu globalizacji w dziedzinie wartości i postaw religijnych społeczeństwa informacyjnego

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 wymie-

¹ PASTUSZEK, A.: *Globalizacja-koniec czy radości? Refleksje na marginesie Slavoj'a Žizka. Diagnoza Współczesności*. In: *Filozofia wobec problemów globalizacji*. Ed. B. Choińska, S. Konstańczak, M. Olech. Słupsk, 2008, s. 33.

nić 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 – rozpowszechniania 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

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.

⁶ PAWLUS, T.: *Globalizacja a wychowanie – podstawowe problemy*, s. 17.

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

Rozwój globalizacji 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. Zamysł kultury globalnej można postrzegać 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.¹⁰ „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,

⁷ PAWLUS, T.: *Globalizacja a wychowanie – podstawowe problemy*, s. 17.

⁸ KRZYSZTOFEK, K.: *Kulturowa ścieżka globalizacji*. In: *Oblicza procesów globalizacji*. Ed. M. Pietraś. Lublin, 2002, s. 118 – 119.

⁹ KOBZIŃSKI, K.: *Podstawowe definicje i kategorie pojęciowe globalizacji*, s. 11.

¹⁰ <http://www.racjonalista.pl/kk.php/t,4167> (stan z dnia 30.03.2013).

nie kreuje żadnej tożsamości”.¹¹ Brak wspólnych wartości, norm, tradycji czy tożsamości społecznej powodują, że w tym kształcie wydaje się ona przedwczesna i myląca.¹² 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 napięcie. „Globalizacja, wzmagająca współzależność różnych działań, nawet bardzo oddalonych podmiotów, niekiedy ułatwia przewidywanie czy sterowanie, ale częściej wzmagają 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.¹³ 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.¹⁴ Autor ten wskazuje na istnienie następujących typów tożsamości kulturowej:

- 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).¹⁵

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.¹⁶

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.¹⁷ Jednostki i społeczeństwa stają wobec dylematu samookreślenia się, wyostrzonego 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

¹¹ SZTOMPKA, P.: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków, 2004, s.582.

¹² Porov. PALA, G. – POLÁKOVÁ, M.: *Online doba, online cirkev II*. Prešov : GTF PU, 2013, s. 163

¹³ 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.

¹⁴ NIKITOROWICZ, J.: *Pogranicze Tożsamość Edukacja międzykulturowa*. Białystok, 1995, s. 70.

¹⁵ Tamteż, s. 83 – 84.

¹⁶ PACHOLSKI, M., SŁABO, A.: *Słownik pojęć socjologicznych*. Kraków : Wydawnictwo AE, 1997, s. 192.

¹⁷ BAUMAN, Z.: *Tożsamość – jaka była , jest i po co?* In: A. Jawłowska(red.), Warszawa, 2001, s. 54.

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.¹⁸ 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.¹⁹ 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.²⁰ 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 (cyt. s. 41) „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. Majczyzna²¹ „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.”²² Zdaniem H. Mamzera²³ procesy kształtowania tożsamości jednostkowej, społecznej i kulturowej przebiegające paralelnie, stąd stwarzają zarówno poczucie wewnętrznej ciągłości i spójności podmiotu przy jednoczesnym zachowaniu jego odrębności od innych.

¹⁸ EDENSOR, T.: Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne. wyd. 1, Kraków, 2004, s. 10.

¹⁹ Tamże, s. 38.

²⁰ Tamże, s. 40.

²¹ Podmiotowość a tożsamość. In: Tożsamość człowieka. Ed. A. Gałkova. Kraków, 2000, s. 46.

²² BOKSZAŃSKI, Z.: Obrazy innych etnicznych a tożsamość narodowa. Kultura i Społeczeństwo 1 (1996), s. 11.

²³ CYBAL –MICHALSKA, A.: Tożsamość młodzieży w perspektywie globalnego świata. Poznań, 2006, s. 95.

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.”²⁴

Tożsamość powstaje wtedy, gdy jednostka potrafi w procesie komunikowania się spojrzeć na siebie oczami innych i gdy w ten sposób stwarza obraz samej siebie²⁵, przez co zachodzi konieczność poszukiwania własnej identyczności 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 współdziałaniu 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*.”²⁶ Tożsamość w swym istnieniu jest zjawiskiem, które poszukuje stałości w zmienności.²⁷

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,²⁸ 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.²⁹

Podstawową strategią dla zachowania spójności jest staranne unikanie spostrzeganie sprzeczności. Jeśli wymagania adaptacyjne jednostki narzucają zmianę

²⁴ SZYMAŃSKI, M.: Tożsamość kulturowa młodych Polaków a zjednoczenie *Europy*. Dziecko i Edukacja 2 (1993), s. 38.

²⁵ TILLMANN, K. J.: *Teorie socjalizacji*. Warszawa : PWN, 2005, s. 146.

²⁶ Tamtęż, s. 147.

²⁷ Tamtęż, s. 21.

²⁸ Zob. BOSKI, P., JARYMOWICZ, M., MALEWSKA-PEYNE, H.: *Tożsamość a odmiennosc kulturowa*. Warszawa : Instytut Psychologii PAN, 1992, s. 23.

²⁹ Tamtęż, s. 22.

zachowań sprzeczną z wartościami centralnymi, najczęściej poszukuje się racjonalizacji zgodnie z teorią dysonansu społecznego.³⁰

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.³¹

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).³² 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.³³ 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.³⁴ 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 marginesowych, kreatywnym samorozwoju, większej samoświadomości jednostek i ich skłonności do emancypacji, o szerzącym się zainteresowaniu kulturą a także wzrastającej gotowości do pomocy innym.³⁵ Pomocna w zrozumieniu miejsca wartości w dzisiejszym świecie będzie próba definicji pojęcia wartości, oraz wybór z pośród różnych z nich tych, które są najważniejsze oraz podstawowe.

³⁰ Tamtęż, s. 42 – 43.

³¹ Tamtęż, s. 44 – 45.

³² *Oxfordzki Słownik Socjologii i Nauk Społecznych*. Warszawa : PWN, 2004, s. 281 – 282.

³³ SZOT, L.: *Dobro wspólne podstawą społecznej aktywności hospicjum*. In: *Studia Warmińskie*, 2008, t. 44-45, s. 219 – 229.

³⁴ Porov. PALA, G. – POLÁKOVÁ, M.: *Online doba, online cirkev I*. Prešov : GTF PU, 2013, s. 62.

³⁵ BOSCHMEYER, U.: *Co jest ważne? Wartości w Twoim życiu*. Kraków, 2011, s. 11 – 12. SZOT, L.: *Obecni do końca*. Warszawa, 2010, s. 9 – 15.

„Wartości podstawowe to inaczej wartości akceptowane przez większość członków społeczeństwa. Dzięki nim dochodzą oni do porozumienia, dialogu, oraz podejmują współpracę dla swojego wspólnego dobra”.³⁶ Wartości podstawowe są niezbędne, aby prawidłowo rozwijało się oraz funkcjonowało społeczeństwo i jednostka. Tworzą normy, które scalają wszystkie siły społeczeństwa by realizować wspólne cele.³⁷ Każde społeczeństwo potrzebuje wzajemnego porozumienia i zgodności co do wartości podstawowych.³⁸

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.³⁹ 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,⁴⁰ która powinna opierać się na wartościach takich jak: pokój, sprawiedliwość, porządek społeczny oraz wolność.⁴¹ 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 pluralistyczny – demokratyczny lekceważy społeczne dobro wynikające z tychże wartości.⁴² Jedną z instytucji, która broni wartości opartych na tradycji jest Kościół. Staje on w imieniu wartości podstawowych współpracując z różnymi instytucjami społecznymi oraz politycznymi.⁴³ 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.⁴⁴

³⁶ PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*. Lublin, 1996, s. 243.

³⁷ MARIANŃSKI, J.: *Kościół a współczesne problemy społeczno – moralne*. Lublin, 1992, s. 32.

³⁸ KARDIS, K.: *Wartości podstawowe społeczeństwa polskiego w świetle listów pasterskich Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego oraz Episkopatu Polski 1946-1981*. Lublin, 2008, s. 13.

³⁹ PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*, s. 243. RYCZAN, K.: *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*. Lublin, 1992, s. 168.

⁴⁰ RYCZAN, K.: *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, s. 168.

⁴¹ ROOS, L.: *Wartości demokracji a odpowiedzialność chrześcijańska*, Warszawa, 1993, s. 5.

⁴² MARIANŃSKI, J.: *Kościół a współczesne problemy społeczno – moralne*, s. 34 – 37.

⁴³ MARIANŃSKI, J.: *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*. Warszawa, 1991, s. 18 – 19.

⁴⁴ LASH, S., LURY, C.: *Globalny przemysł kulturowy*. Kraków, 2011, s. 76.

Wartości są trwałymi przekonaniem o tym, że dany sposób postępowania lub określony stan końcowy jest bardziej jednostkowo lub społecznie pożądany niż sposób postępowania do niego przeciwny.⁴⁵ 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.⁴⁶

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.⁴⁷

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 (indywidualnych) 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,

⁴⁵ SZTOMPKA, P.: *Socjologia*. Warszawa, 2009, s. 563 – 564; KARDIS, M.: *Godność osoby ludzkiej jako podmiotu międzynarodowych stosunków gospodarczych*. In: Człowiek, granice państw, gospodarka. Red. T. Guz, K. A. Klościński, P. Marzec, Wydawnictwo KUL-Lublin, 2008, s. 53 – 54.

⁴⁶ DZIWAŃSKA, K.: *Cele, plany życiowe oraz wartości młodzieży w kontekście rozwoju orientacji przyszłościowej w okresie dorastania*. Radom, 2011, s. 14.

⁴⁷ 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.

pochodzące zarówno z przeżytych doświadczeń, jak i tych medialnych, pod warunkiem, że będą one mogły, „warunkowo” (na określony czas), stworzyć koherentną całość.⁴⁸ 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 przyjrzeć ogólnym zmianom modelu tzw. doświadczenia kulturowego.⁴⁹

W. Burszta uważa, iż dużą przesadą byłoby stwierdzenie, że „polskie społeczeństwo staje się ponowoczesne z punktu widzenia wyznawanych wartości i przemian w preferencjach kulturalnych.”⁵⁰ 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 poruszeniem się w zestawie możliwości im dostępnym i są w stanie tworzyć własne hierarchie popkultury. Hierarchie te funkcjonują według zasady „wartościowe – obciachowe”⁵¹, 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.”⁵²

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.

⁴⁸ KARDIS, K.: *Vybrané prístupy súčasnej sociológie*. In: Zborník religionistických a sociologických štúdií 1/2011, Prešov, 2011, s. 217.

⁴⁹ ZIEMILSKI, Z.: *Trzy modele doświadczenia kulturalnego. Szkic problemowy*. Kultura i Społeczeństwo 3 (1984), s. 32 – 33.

⁵⁰ Tamtęż, s. 3 – 4.

⁵¹ Tamtęż, s. 3 – 4.

⁵² Tamtęż, s. 4 – 5.

W świetle destrukcji dwóch modeli doświadczenia kulturalnego, a mianowicie: unaczniania kultury i kultury, jako „praxis”,⁵³ 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”.⁵⁴

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.

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. Częste lamentsy 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.⁵⁵

⁵³ W. J. Burszta, Tożsamość kulturowa, [w:] Raport..., dz. cyt. s. 4.

⁵⁴ Tamże, s. 6.

⁵⁵ KOBZIŃSKI, K.: *Podstawowe definicje i kategorie pojęciowe globalizacji*, s. 11 – 12.

Zakończenie

„Kryzys moralny stwierdzany jest przez ideologów i intelektualistów, socjologów i filozofów. Prawa rynku oznaczają koniczność rywalizacji, kalkulacji i manipulacji.⁵⁶ Ważny staje się tupet i siła przebiccia, a nie walory moralne człowieka. Ideałem zaczyna być sukces a nie uczciwość, lub godność. Coraz bardziej powszechne stają się skojarzenia typu: uczciwy-pocziwy-głupi, coraz częściej jedyną normą staje się negacja wszelkich norm. Kryzys aksjologiczny jest niewątpliwie konsekwencją kryzysu kultury. Nie wiadomo jednak czy jest to totalny kryzys kultury europejskiej czy tylko przesilenie zapowiadające powstanie nowej syntezy filozoficznej, odrzucającej pewne kanony kultury europejskiej i uwzględniające kanony kultury poza europejskiej”.⁵⁷ Nie można jednoznacznie postawić twierdzenia o upadku wartości podstawowych. Wraz z upływem czasu, zmieniły swój zasięg i znaczenie, ale to nie oznacza, że zostały całkowicie odrzucone przez społeczeństwo. Nadal obecne są w życiu każdego człowieka, zmniejszyła się jednak siła ich oddziaływania. W świecie kultury globalnej jednostka sama wybiera wartości, którymi chce i będzie się kierować w życiu. Sama ustala swój system aksjologiczny, który staje się dla niej obowiązujący.

BIBLIOGRAFIA

- BĄK T.: *Młodzież a subkultura 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 postmoderny*. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010.
- BĄK, T.: *Typologia współczesnych subkultur młodzieżowych*. In: *Spółczesność polska w procesie zmian*. Warszawa 2008, s. 108 – 119.
- BOKSZĄNSKI, 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 odmiennosc 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. 1, Kraków, 2004.
- KARDIS, K.: *Wartości podstawowe społeczeństwa polskiego w świetle listów pasterskich Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego oraz Episkopatu Polski 1946-1981*. Lublin, 2008.
- KARDIS, K.: *Spółeczno-etyczne podstawy Wspólnoty Europejskiej*. In: *Europa – gospodarka – media*. Lublin-Tomaszów Lubelski, 2007, s. 89 – 100.
- KARDIS, K.: *Vybrané prístupy súčasnej sociológie*. In: *Zborník religionistických a sociologických štúdií 1/2011*, Prešov, 2011, s. 217 – 233.
- KARDIS, M.: *Godność osoby ludzkiej jako podmiotu międzynarodowych stosunków gospodarczych*. In: *Człowiek, granice państw, gospodarka*. Red. T. Guz, K. A. Kloński, P. Marzec, Wydawnictwo KUL-Lublin, 2008, s. 53 – 68.

⁵⁶ KARDIS, K.: *Spółeczno-etyczne podstawy Wspólnoty Europejskiej*. In: *Europa – gospodarka – media*. Lublin-Tomaszów Lubelski, 2007, s. 92 – 93.

⁵⁷ CYNARSKI, W.: *Globalizacja a spotkanie kultur*. Rzeszów, 2003, s. 40.

- 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.
- MARIANŃSKI, J.: *Kościół a współczesne problemy społeczno – moralne*. Lublin, 1992.
- MARIANŃSKI, 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.
- ZOT, 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.
- PALA, G. – POLÁKOVÁ, M.: *Online doba, online cirkev I*. Prešov : GTF PU, 2013. s. 243 ISBN 978-80-555-0934-1.
- PALA, G. – POLÁKOVÁ, M.: *Online doba, online cirkev II*. Prešov : GTF PU, 2013. s. 219 ISBN 978-80-555-0935-8.
- PASTUSZEK, A.: *Globalizacja-koniec czy radości? Refleksje na marginesie Slavoj Zizka. Diagnoza Współczesności*. In: Filozofia wobec problemów globalizacji. Ed. B. Choińska, 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. Gałkova. Kraków, 2000.
- ROOS, L.: *Wartości demokracji a odpowiedzialność chrześcijańska*, Warszawa, 1993.
- RYCZAN, K.: *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*. Lublin, 1992.
- 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.
- ZIEMILSKI, 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.

Religiozita v pohybe. Procesy naboženského pluralizmu a individualizácia religiozity

KAMIL KARDIS

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstrakt: *European society of today shows several paradoxes regarding religiosity. An increasing demand for spiritual fulfilment and metaphysical expression of life is followed by a lifestyle of uncontrollable consumerism, materialism and hedonism. Values and norms set by religious institutions are deemed obsolete, backward and unsatisfactory for demands of today's world. Globalization brings the prevailing trend of individualism to those sectors of human activities in which, just a few decades ago, it would not stand a chance of surviving. Main goal of this study is to show and characterize the correlation and action of religion in society, and impact of social change on religiosity and its effects in context of postmodern society.*

Key words: *Postmodernity. Religion. Social theories. Society. Social change. Sekularisation. Desecularisation.*

Dnešná európska spoločnosť vykazuje v oblasti religiozity niekoľko paradoxov. Narastajúci dopyt po duchovnom naplnení, spiritualite a metafyzickom vyjadrení života, sa strieda s nekontrolovateľným konzumizmom, materializmom a hedonizmom ako životným štýlom. Hodnoty a normy, ktoré boli nastavené naboženskými inštitúciami sú považované za prekonané, zaostalé a nevyhovujúce súčasným požiadavkám. Pôsobením globalizácie sa čoraz viac dominujúci trend individualizmu dostáva do miest a odvetví ľudskej činnosti, kde by ešte pred pár desaťročiami nemal vhodné podmienky na pôsobenie.

Fenomén naboženského pluralizmu

Sociológia náboženstva pojem naboženský pluralizmus spája s tromi osobitnými aspektmi verejného rozmeru náboženstva. Po prvé, spoločnosti sa navzájom líšia z ohľadu na mieru naboženskej diferenciacie. Po druhé, úroveň akceptácie, uznania jednotlivých naboženských skupín a denominácií je diferencovaný a mení sa v závislosti od kontextu konkrétnej krajiny a spoločnosti. Po tretie, rôznorodá je aj podpora pre morálnu a politickú hodnotu, akou je rozšírenie spoločenskej akceptácie vo vzťahu k rozmanitým náboženstvám.¹

Termín naboženská rôznorodosť prijíma rôzne významy, formy:

1. Najjednoduchším indikátorom náboženskej diferenciácie v danej krajine je celkový počet v nej fungujúcich náboženských organizácií alebo konfesných tradícií. Tento význam pojmu pluralizmus akceptujú Stark a Finke. Pokiaľ náboženský trh nepodlieha kontrole, bude on prijímať skôr pluralistický charakter, a pojem pluralistický vo vzťahu k počtu firiem, pôsobiacich na trhu – čím viac firiem má významný podiel na trhu, tým vyššia je miera pluralizmu.²

2. Alternatívne chápanie náboženskej diferenciácie zdôrazňuje skôr individuálny, nie skupinový charakter. Znižuje sa význam tradície, respektíve inštitucionalizovaných nositeľov tradície, či už náboženskej alebo inej. Jednotlivec je nútený neustále voliť medzi rôznymi svetonázormi a ponukami spirituálneho trhu. Tie mu predkladajú alternatívne spôsoby riešenia existenciálnych otázok.

3. Iným ukazovateľom náboženskej diferenciácie je počet odlišných tradícií vierovyznania, alebo svetových náboženstiev, vyskytujúcich sa v jednotlivých krajinách.

4. Inú možnosť, ktorá sa vyskytuje najmä v tých krajinách, v ktorých podpora veľkých náboženských organizácií je pomerne slabá. V tomto prípade sa pluralizmus vzťahuje na rôznorodosť individuálnej skúsenosti, spájajúcu rôzne náboženské názory a postoje. Sú to osoby, ktoré experimentujú s rôznymi formami náboženského kapitálu, spájajú tieto formy do nového synkretického celku.

5. V poslednom význame náboženský pluralizmus znamená proces, v dôsledku ktorého homogénna, predtým náboženská tradícia, podlieha procesu vnútornej diferenciácie vo forme sekty alebo školy. Príkladom je Turecko, kde postupne dochádza k diferenciácii, rivalite a konfliktom medzi rôznymi formami a prejavmi islamského náboženstva.³

V konečnom dôsledku môžeme vymedziť tri významové roviny pojmu náboženský pluralizmus. V prvom význame sa tento pojem vzťahuje na rôznorodosť náboženských tradícií, ktoré spolu existujú v jednej spoločnosti a majorita vyjadruje postoj akceptovanosti, najmä vtedy, keď ich vzájomné vzťahy prebiehajú harmonicky. Táto významová rovina považuje náboženský monopol za negatívnu črtu a podporuje stálu a mierovú spoluprácu medzi náboženskými spoločenstvami.

V druhom prejave pluralizmu je zdôraznený individuálny aspekt slobodnej voľby spomedzi rôznych názorov a náboženských skupín. Spoločná existencia náboženských denominácií je akýmsi východiskovým bodom pre autonómne rozhodnutie jedinca vstúpiť do tej a nie inej skupiny.⁴

Tretia, radikálna verzia pluralizmu, vyzdvihuje a považuje za pozitívnu hodnotu schopnosť jedincov spájať elementy, pochádzajúce z rôznych skupín a náboženských tradícií. V tomto zmysle pluralizmus znamená slobodný transfer názorov, symbolov, ideí, praktík medzi rôznymi tradíciami a organizáciami. V konečnom dôsledku máme dočinenia so synkretizmom (bricolage).⁵

Pozorujeme zmenu vzťahov medzi lokalizáciou a silou *sacrum*, emóciou a charizmou. Táto zmena sa uskutočňuje skrze štyri aspekty:

² STARK, R., FINKE, R.: *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, 2000, s. 198.

³ BECKFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków, 2006, s. 113 – 114.

⁴ Porov. DRZYŹDŹYK, Sz.: *Etyczne podstawy demokracji*, Kraków 2003, s. 45.

⁵ BECKFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków, 2006, s. 119 – 120

1. decentralizácia *sacrum*. Prijíma podobu ponuky priameho, bezprostredného prístupu k *sacrum*, ktorú ponúkajú súčasné hnutia obnovy a regenerácie ducha. Táto decentralizácia je spojená s individualizáciou a subjektivizáciou. Tieto hnutia si často prisvojujú tradičné symboly, náboženské obrady, ktoré využívajú k uspokojovaniu potrieb jednotlivca alebo skupiny;
2. prevaha emócií. Vo väčšine nových náboženských hnutí sa objavuje osoba charizmatického vodcu, ktorá je schopná vyvolať silné emócie a zjednodušuje náboženský obsah. Tento jav má svoje miesto vo všetkých charizmatických hnutiach, pochádzajúcich z kresťanstva ako aj judaizmu, či islamu (novoevanjelická elektronická Cirkev, mediálni kazatelia). Tu sa poukazuje na určitú dereguláciu a nezávislosť od akýchkoľvek náboženských inštitúcií;
3. od substancie, obsahu k praxi. Táto tendencia sa prejavuje hľadaním praktických, jednoduchých odpovedí na existenciálne otázky (ktoré prinesú dobrý pocit, spokojnosť, redukciu stresov, prekonanie psychologických blokad). Postmoderný človek sa vo svojej naivite dáva zlákať rôznym spirituálnym prúdom, lákavým ponukám, pseudonáboženským hnutiam a sektám, ktoré sľubujú okamžité odpovede na existenciálne otázky, ľahšiu cestu spásy, život bez striktných morálnych pravidiel a záväzkov, okamžitý duchovný zážitok. V konečnom dôsledku vedú človeka do slepých uličiek, v ktorých človek namiesto jasnej orientácie prežíva chaos. Namiesto zakotveného svetonázoru prežíva tmu, kde sa namiesto rýchlej spásy dostáva do deštrukcie vlastnej osobnosti. Je to tzv. nový štýl náboženskej konsumpcie, prispôbený postmodernému štýlu života. Väčšina nových hnutí prijíma podobu tzv. náboženstva služieb, ponúka čiernobiely obraz skutočnosti, ľahké riešenie problémov, recepty na dobrý život (New Age, Hare Krišna, Transcendentálna meditácia) (Pace 2002: 2411-2412; Maier 1999: 88-89);⁶
4. nová interpretácia tradície. Ide o privlastnenie si určitej náboženskej tradície a jej reinterpretáciu v súlade s individuálnymi očakávaniami alebo etnickými, etickými, politickými požiadavkami. Sú to hnutia, ktoré sa snažia o obnovu prvotnej náboženskej tradície, zachovanie jej čistoty a nedotknuteľnosti. Sú namierené proti sekularizácii a sú reakciou na procesy modernizácie. K týmto hnutiam patria predovšetkým neofundamentalistické evanjelické hnutia v USA, neointegristi a neotradicionalisti v katolíckej Cirkvi.⁷

Pre súčasnú situáciu v náboženskej oblasti je lepšie používať pojem spiritualita, než náboženstvo. V tejto perspektíve podstatou náboženstva už nie je stretnutie človeka s Bohom, ktorý nás učí zrelej múdrosti a lásky. Religiozita postmoderného človeka sa stáva zmesou rôznorodých *korektných*, aj keď často rozporuplných, nespojitých elementov. Zahŕňa nevelikú dávku lásky k blíznym (najmä voči tým, ktorí sú

⁶ PACE, E.: 2002: *Ruchy odnowy i odrodzenia*. In: F. Lenoir (ed.), *Encyklopedia religii świata*, Warszawa, 2002, s. 2411 – 2412; MAIER, H.: *Politická náboženství*, Brno, 1999, s. 88 – 89.

⁷ PACE, E.: 2002: *Ruchy odnowy i odrodzenia*. In: F. Lenoir (ed.), *Encyklopedia religii świata*, Warszawa, 2002, s. 2406 – 2413.

v danej chvíli slávni a bohatí, alebo tiež vo vzťahu k sexuálnym subkultúram, a všetko sa to deje pod prikrývkou tolerancie a rešpektovania ľudských práv), prijíma často podobu priateľskej náklonnosti a prejavovania citov voči zvieratám a vonkajšiemu prostrediu (zabúdajúc však na ochranu človeka a jeho vnútorného prostredia), ideologicky korektnej psychológie (inšpirovanej najmä takými predstaviteľmi ako C. Rogers, ktorý v svojich názoroch nadväzuje na východné smery a myšlienky), ako aj parapsychológie, doplnenej ezoterickými, okultnými a astrologickými predstavami. A práve tento kontext otvára možnosť pre východné filozofie a sekty, ktoré z nich vychádzajú a ponúkajú niečo „iné“. Niečo nové, čo doteraz nebolo známe.

Jednou z najviditeľnejších črt sociológie osemdesiatich rokov 20. str. sa stal nárast záujmu o kultúrny rozmer spoločenského života, ktorý sociológiu kultúry posunul z okrajového do ústredného postavenia v odbore sociológia.⁸ Postupný útlm vplyvu náboženstva na spoločenský život, ktorý súvisel s industrializáciou, racionalizáciou, urbanizáciou a spoločenskou diferenciaciou, spustil charakteristickú krízu významu, či krízu pevnosti sociálnych pút, ktoré môže účinne zmierniť iba vytvorenie alebo vznik nového významového komplexu. Úpadok náboženstva a narušenie jeho inštitucionálnych základov zanechal za sebou prázdnotu zo zhubnými účinkami pôsobenia na jednotlivca i spoločnosť.⁹

Rozptýlenie náboženstva na rozličné kvázináboženské a nadnáboženské významové komplexy, ktoré jednotlivcom ponúkajú „nové poznanie“, resp. pomáhajú im s hľadaním odpovedí na existencionálne otázky konečného významu, posvätná.¹⁰ Tento jav vedie k neviditeľnosti náboženstva. Thomas Luckmann vo svojom diele, ktoré vyšlo v roku 1963 s názvom *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* napísal, že „cirkevné orientované náboženstvo je len jedným a pravdepodobne ani nie tým najdôležitejším prvkom v situácii, ktorá charakterizuje náboženstvo v modernej, resp. postmodernej spoločnosti.“¹¹

Podľa Maxa Webera náboženstvo kráča na trh svetských záležitostí, zatvára za sebou brány kostolov a kláštorov. V modernej spoločnosti je náboženstvo umiestnené na spotrebiteľský trh vedľa iných spotrebiteľských produktov. Diela Petra Bergera a Thomasa Luckmana popisujú selektivizáciu religiozity – jedinec si môže vybrať z mnohých vhodne a na prvý pohľad zmysluplne vymedzených kategórií. Pocit naplnenia, šťastia a konečného zmyslu života sa presúva do súkromnej sféry, kde si človek môže slobodne vybrať, samostatne sa rozhodnúť, ako naloží so svojím časom, telom či duchovným nasmerovaním.¹²

Konzumná kultúra predstavuje nemiernu veľké nebezpečenstvo pre náboženstvo, pretože zdôrazňuje hedonizmus, vyhľadáva potešenia tu a teraz, pestuje expresívny životný štýl a rozvíja narcistické a egoistické typy osobnosti. Kultúra konzum-

⁸ BAŤK, T.: *Subkultura psychobilly*. In: *Zeszyty naukowe Instytutu Socjologii*, z. 1. Ed. P. Setlak. Tarnobrzeg, 2008, s. 30 – 32.

⁹ LUŽNÝ, D.: *Řád a moc*. Brno, 2005 s. 265.

¹⁰ LUŽNÝ, D., VÁCLAVÍK, D.: *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha, 2010, s. 30 – 31.

¹¹ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007, s. 115 – 116.

¹² LUŽNÝ, D.: *Řád a moc*. Brno : Masaryková Univerzita, 2005 s. 266.

nej spoločnosti predpokladá, že posun smerom k masovej spotrebe bol sprevádzaný všeobecnou reorganizáciou symbolického tvorby, každodenných pôžitkov a činností.¹³ Mnohé štúdiá datujú jeho pôvod v do strednej vrstvy 18. str. v Británii a 19. str. v robotníckej triede v Británii, Francúzsku a USA, kedy dochádza k rozvoju reklamy, obchodných domov, rekreačných stredísk, masovej zábave a spôsobov trávenia voľného času. Iné štúdie datujú rozvoj konzumnej kultúry do medzivojnových rokov v USA. Túto kultúru sprevádza nový vkus, nové nálady, ideály propagované reklamou, filmový priemysel, módný, kozmetický priemysel, bulvárna tlač.¹⁴

Súčasnú spotrebnú spoločnosť charakterizuje záujem o zábavu, rýchlu saturáciu umelo vytvorených potrieb, vedúcu k masívnej a nediferencovanej spotrebe novodobých produktov.¹⁵

Konzumný životný štýl vedie k duchovnému ochudobneniu a hedonistickému sebeckému „ži teraz a plať až potom“, ktorý je opakom odriekania, pracovitosti, či šetrnosti, ktorú zdôrazňovalo náboženstvo. Nová konzumná etika, ktorú v 20. rokoch prevzal reklamný priemysel, oslavovala život pre tento okamih, hedonizmus, kult tela, pohanstvo, vyslobodenie zo spoločenských zväzkov, či exotickosť ďalekých kultúr. Je zrejmé, že najdôležitejším znakom konzumnej kultúry je dosiahnuteľnosť veľkého množstva komodít a zážitkov...¹⁶

Modernizácia je nevyhnutne spojená s privatizáciou náboženského presvedčenia. Jedinci si volia také symbolické univerzum, resp. jeho partikulárne prvky, ktoré vyhovujú ich osobnému presvedčeniu. Symbolické univerzum si vytvára každý sám z toho, čo mu ponúka „náboženský trh“, „dodávatelia“ (náboženské skupiny) sa tejto situácii nutne prispôsobujú.¹⁷

Charakteristikou postmoderného konzumenta je, že jeho túžby a návyky sú nestále. Jeho potreby nie sú nikdy úplne uspokojené. Hlavné slovo tu má prchavosť, dočasnosť všetkých záväzkov má väčší význam, ako samotná vernosť. Problémy a strach trhu vidí Bauman v tom, že uspokojenie konzumenta je okamžité, teda konzumuje sa príliš rýchlo, čas spotreby je redukovaný na minimum. Konzument sa nesústredí len na jednu vec, veľmi často sa ňo prejavuje impulzívnosťou, nestálosťou, ktorá vedie k nesprávnym, nepremysleným rozhodnutiam, výsledkom čoho je neustále hľadanie, resp. neustála potreba chvíľkového nasýtenia ducha.¹⁸

Podľa niektorých autorov sekularizačná teória je v súčasnosti na ústupe pod vplyvom nového záujmu o náboženské a duchovné hodnoty. V súčasnej dobe sa veľa istôt modernej civilizácie rúti, ocitáme sa v krízach, z ktorých sa ťažko dostávame s pomocou zdedených prostriedkov modernej civilizácie. Všade sa hlásajú alterna-

¹³ PUKAŁA, R.: *The Polish insurance market in the years 2004 – 2011*. In: Acta Oeconomica Cassoviensia. Bratislava, 2012, s. 60 – 61.

¹⁴ Tamtiež, s. 269.

¹⁵ NEŠPOR, Z. *Príručka k sociológii náboženstvá*. Praha, 2008, s. 282.

¹⁶ LUŽNÝ, D.: *Řád a moc*. Brno, 2005, s. 270.

¹⁷ NEŠPOR, Z. *Príručka k sociológii náboženstvá*. Praha, 2008, s. 280.

¹⁸ KRIŠTOFOVIČ, K.: *Budovanie konzumizmu*. <http://nezavisli.blogspot.com/konzumizmus.htm/> (20.10.2013). PUKAŁA, R.: *Impact of the Financial Crisis on the Development of Polish and Ukrainian Insurance Markets*. In: Contemporary Economy in Times of The Global Crisis. Economic. Social and legal aspects. Eds. R. Borowiecki, A. Jaki, T. Rojek, Kraków, 2012, s. 252 – 255.

tívne riešenia: alternatívna pedagogika, medicína, politika a pod.¹⁹ K postmodernému kultúrnemu pohybu patrí tiež nová otvorenosť voči náboženským a duchovným záujmom. Časť mladšej generácie, podľa niektorých výskumov najmä stredoškôlkov, viac v kultúrnych centrách, menej na vidieku, sa zameriava na podnety z oblasti náboženstiev a duchovných smerov. Posvätné, náboženské, namiesto toho, aby bolo skoncentrované v jednom veľkom tradičnom náboženstve, zostalo rozkúskované. Tak vzniká pozvanie k *náboženskému kočovníctvu*. Adepti menia sekty, skupiny, ako závislí drogy. Preto duchovný „turizmus“ charakterizuje novú spiritualitu cez túžbu vidieť všetko, skúsiť všetko bez toho, aby sa šlo do hĺbky, s cieľom nájsť akýsi trh náboženstva, na ktorom si možno naservírovať náboženstvo podľa lístka, chuti a rozmaru každého konzumenta.²⁰ Tak dochádza k strate princípov a kontroly a ľudia sa túľajú ako žobráci so smerovaním vlastného života v rukách kadejakého jasnovidca, čarodějníka alebo vešťača.²¹

Prejavy náboženskej individualizácia

V predchádzajúcich desaťročiach sa hlavnou teóriou, spojenou s konceptom modernizácie, stala teória sekularizácie (Berger, Weber)²². Táto teória predpokladala nevyhnutný „koniec náboženstva“. Avšak v deväťdesiatych rokoch sa začali objavovať kritiky tejto teórie a jej sami „otcovia“ začali svoje názory revidovať.²³

Berger pokladá dnešnú spoločnosť za „rovnačo nábožensky zúrivú ako kedýkoľvek predtým.“²⁴

Postupný proces sekularizácie napomohol narušeniu kohézie spoločnosti a dôvery k tradičnému systému hodnôt, a otvoril cestu dôvere v abstraktné systémy moderny. Rozvinutím humanizmu sa človek stal merítkom morálky, čím naštartoval proces individualizácie. Nová modernita narušila hranice a priniesla procesy, ktorých dôsledkom je nárast komplexity sveta a zničenie tradičných záchytných bodov. Ďalším dôsledkom nedostatku dôvery je neistota a náhodilosť, spôsobená modernizáciou. Reflexivita modernej spoločnosti posilnila individualistické chápanie človeka vo vzťahu k ostatným, nevynímajúc náboženstvo.²⁵

Sekularizačnú teóriu nahradila tzv. desekularizačná teória. Pluralizmom vytvorená trvalá neistota a relativizmus akútne posilnil potrebu absolútnych hodnôt.

¹⁹ 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 – 73.

²⁰ Porov. CUPEROVÁ, J. – GALDUNOVÁ, H.: Spirituálna starostlivosť o umierajúcich z pohľadu sestry. In: *Důstojné umírání II* [elektronický zdroj]. – Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2009, s. 15.

²¹ KRATOCHVÍLA, M.: *Analýza súvislostí mezi hodnotou rodiny a nekřesťanskou mimocírkevnou religiozitou*. In: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny*. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010, s. 285 – 295.

²² Weber poukazoval na „odkúzenie“ moderného sveta prostredníctvom vedy. Berger spája modernizáciu s pluralizáciou spoločnosti a sklonom k privatizácii náboženstva.

²³ Porov. PODOLINSKÁ, T.: Religiozita v dobe neskej modernity. Prípad Slovensko. In: *Sociální studia*. Posvätno. Brno : Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 2008, roč. 5, č. 3-4. s. 54.

²⁴ BERGER, P. L.: *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Washington – grand rapids : Wm b. Eerchmans publishing company, 1999. s. 2.

²⁵ Porov. VAŠEČKA, M.: *Miesto dôvery v modernej spoločnosti*. (03-03-2017)

V dobe neskorej modernity človek túži po odvrhnutom „čarovnom svete“, ktorý ponúka „metafyzické záchranné mosty“. Tento fenomén oživenia náboženstva však môže byť podľa niektorých sociológov preceňovaný. V súčasnosti hovoríme o religiozite ako o „voľnejšej“ duchovnej identite, ktorá sa môže vymykať akejkolvek náboženskej štruktúre.²⁶ Davie hovorí o „*viere bez členstva*“ (believing without belonging), ktorá s aprepjavuje odklonom od spolupatričnosti a angažovanosti a netýka sa len tradičných náboženstiev, ale aj sekulárnych spoločenstiev. Individualizácia je teda jedným z hlavných znakov neskorej modernity.²⁷

Podľa Kellera sa jednotlivci odčlenili od spoločnosti a žijú vo svojom vlastnom priestore, to znamená, že sa už viac nedefinujú v rámci sociálnych vzťahov, ale vymedzujú sa vzhľadom na saba samých a na svoje práva. V konečnom dôsledku je to koniec sociálna.²⁸

M. Fforde vo svojom výskume kultúrnej krízy Veľkej Británie uvádza, že v dôsledku rozvoja masovej spoločnosti a rozkladu poriadku dochádza k oslabeniu inštitúcie rodiny, k poklesu dôvery v medziľudských vzťahoch a k nedôvere v inštitúcie ako dôsledok sebeckého individualizmu, tak typického pre postmodernú spoločnosť. Desocializácia spoločnosti je ešte viac zosilnená procesom dekristianizácie, ktorá je zrejme najviditeľnejšou črtou postmodernej spoločnosti. Tá vyvoláva v človekovi pocit osamelosti a odcudzenia. Za východisko z tejto situácie sa považuje spirituálna rekonštrukcia, ktorá sa má postaviť materializmu.²⁹

Znepokojujúcom trendom dnešnej spoločnosti je „objasňovanie hodnôt“, metóda učenia hodnotám, ktorá pomaly preniká do verejného vzdelávania, najmä v Spojených štátoch amerických. Prvotná myšlienka učiť sa v dobe rozvíjajúceho sa pluralizmu, čo je dobré a čo zlé, sa stala etickým systémom. L. E. Raths a S. B. Simon boli iniciátormi tohto pokusu, ktorý mal naučiť deti vytvárať si vlastné osobné hodnoty, bez ohľadu na akúkoľvek morálnu autoritu. Vychádzali z predpokladu, že ľudské ja je samo o sebe dobré. Cieľom bolo dopomôcť žiakom k praktickým skúsenostiam, k ujasneniu si vlastných pocitov, názorov a myšlienok, aby ich rozhodnutia boli založené na vlastnom hodnotovom rebríčku. Výsledkom je však zasiatie relativizmu. Výraz „objasňovanie hodnôt“, rozhodovanie nás samých, čo je správne a čo nesprávne, nie je hľadanie absolútnych morálnych hodnôt, ale individuálne posudzovanie svojich hodnôt. Táto metóda neuznáva objektívny boží zákon, čím dochádza k čoraz väčšej relativizácii toho, čo je dobré a čo zlé, a strate morálneho kompasu. V tomto ovzduší nachádzajú svoje miesto relativistické ideológie ako New Age.³⁰

²⁶ Porov. PODOLINSKÁ, T.: Religiozita v dobe neskorej modernity. Prípady Slovensko. In: *Sociální studia. Posvátno*. Brno, 2008, s. 55 – 57.

²⁷ Porov. PAEA, G. – POLÁKOVÁ, M.: *Online doba, online cirkev I*. Prešov : GTF PU, 2013. s. 243, DAVIE, G.: *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*. Oxford – Cambridge : Blackwell, 1994. s. 93.

²⁸ Porov. KELLER, J.: Koncept postindustriální společnosti a jeho slabiny. In: *Sociológia*. Bratislava : SAV, 2011, roč. 43, č.4, s. 335.

²⁹ Porov. FFORDE, M.: Desocializácia. Kríza postmodernity. In: *Sociológia*. Bratislava : SAV, 2011, roč. 43, č.4, s. 452 – 454.

³⁰ Porov. GROOTHUIS, D. R.: *V tváři v Tvář New Age*. Praha : Návrat domu, 1995. s. 109 – 110.

Súčasný postmoderný človek už netuži po magickej istote, ktorú mu poskytovala predstava Boha. Zvykol si žiť v relatívnom svete plnom poloprávd. Absolútna istota sa preňho stala mýtom, ktorý človek potreboval v tradičnej spoločnosti k prekonaniu strachu a bezmocnosti. Dnešný človek sa snaží praktizovať ideály pluralizmu, individualizmu a tolerancie. Myslenie súčasného človeka sa zlučuje len s takou vierou, ktorá zostáva v súkromí, privatizuje sa. Podobne aj hriech prestáva byť verejnou záležitosťou. Ak by sa náboženstvo úplne privatizovalo, postmoderný človek by viac necítil zodpovednosť za svoje konanie pred Bohom, len pred sebou samým. Rorty a Vittamo zastávajú názor, že naša budúcnosť závisí od toho, ako sa dokážeme stotožniť s procesom sekularizácie.³¹

Začiatkom 21. Storočia, historické cirkvi začínajú strácať svoje schopnosti formovať náboženské myslenie, najmä u mladých ľudí. Ľudia experimentujú s novými podobami viery, pričom odmietajú koncept viery ako takej. Do Európy sa dostávajú nové formy náboženstiev a to hlavne v dôsledku prisťahovalectiev. Tie so sebou prinášajú rôzne formy religiozity. Rovnako Európania cestujú po celom svete a prichádzajú do styku s rôznymi náboženstvami. Takýmto spôsobom sa utvára náboženský trh. Táto zmena znamená odklon od povinnosti a zdôrazňovanie spotreby. Náklonnosť k určitému náboženstvu trvá len dovtedy, kým poskytuje to, o čo má človek záujem.³²

Cirkev dnes stojí pred novými formami zbožnosti, ktoré sú príznačné pre neskorú modernitu. Jedná sa o nové formy viazanosti, oddanosti, nové členstvá, pokles angažovanosti a vlašné kresťanstvo bez aktívneho praktizovania.³³

Podľa Žaloudkovej dnešný veriaci človek už nepreberá automaticky všetko, čo mu je kresťanskou vierou a cirkvou predkladané. V tejto súvislosti hovoríme o fenoméne „*self made religion*“, čo znamená, že slovo kresťan je synonymom pre rôzne obsahy, aj nekresťanské. Človek si vytvára náboženstvo podľa seba. Takto je cirkev atakovaná neskorou modernitou „zvnútra“. Ide teda o tendenciu k individualizácii náboženstva.³⁴

Lužný a Nešpor hovoria, že jedinec sa v procese individualizácie stáva aktívnym aktérom utvárania svojho života. Čím ďalej, tým viac sa musí rozhodovať sám za seba. Individualizácia teda znamená viac slobody, individuálnych rozhodnutí, sebareflexie a väčšiu autenticitu. Je neustále tlačný do volieb medzi rôznymi možnosťami a zároveň musí zvažovať dôsledky. Individualizácia spojená s reflexívnym myslením je tak vyviazaná z akýchkoľvek determinácií. Život sa podobá úlohe, ktorú je potrebné vyriešiť. Ľudská identita už nie je daná.³⁵ Človek sa oslobodzuje od zdedeného či vrozeného sociálneho postavenia a rozhoduje sa sám, čo je správne a najlepšie. Náboženská identita už viac nie je viazaná na presne stanovenú formu nábo-

³¹ Porov. RORTY, R. – VITAMMO, G.: *Budoucnost náboženství*. Praha : Karolinum, 2007. s. 18 – 19.

³² Porov. DAVIE, G.: *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2009. s. 177 – 178.

³³ Porov. PODOLINSKÁ, T.: Religiozita v dobe neskoréj modernity. Prípad Slovensko. In: *Sociální studia. Posvátno*. Brno, 2008, s. 57 – 59.

³⁴ Porov. ŽALOUDKOVÁ, L.: Religiozita a náboženská participácia v súčasnej nemeckej sociológii. In: *Sociológia*. Bratislava : SAV, 2001, č. 1, s. 60 – 73.

³⁵ Porov. PALA, G. – POLÁKOVÁ, M.: *Online doba, online cirkev II*. Prešov : GTF PU, 2013. s. 74.

ženskej tradície. Človek prechádza od jednej náboženskej skupiny k druhej bez toho, aby pevne prijal identitu niektorej z nich. Otvára sa mu priestor individuálneho náboženského „kutilstva“, t. j. využíva to, čo je momentálne „po ruke“. Samozrejme, individualizácia úzko súvisí s globalizáciou. V podstate sú to dve strany procesu reflexívnej modernizácie.³⁶

Identifikácia s náboženstvom vo forme náležitosti k cirkvi je stále viac nezáväznou a konzumnou.. Návšteva kostola sa stáva vecou osobného rozhodnutia a naplnením skôr osobnej potreby. Viera je pre človeka istým spôsobom odlišenia sa od ostatných a od noriem. Táto tendencia k subjektívnemu náboženstvu je veľmi príznačná pre „mestského“ človeka. V mestách sa preplietajú množstvo životných štýlov, názorov, hodnôt a človek prichádza do styku s množstvom iných názorov ostatných ľudí. Vzniká tak stav pluralizmu a slobodná voľba vedie k určitej osamelosti. Autenticita viery je podmienená vlastným úsudkom a rozhodnutím.³⁷

Podľa Rortyho a Vattima sme dnes svedkami rozpadu mnohých filozofických teórií, ktoré sa snažili odstrániť náboženstvo zo života ľudí. V dobe neskorkej modernity sa vytvoril priestor pre kultúru bez dualizmov, ktoré boli pre západnú kultúru typické. Príčinou obnovy náboženstiev v tomto tisícročí nie sú globálne krízy, či iné katastrofy, ale sekularizácia všetkého posvätného. Objavuje sa akási stredná cesta medzi vierou v Boha a spoliehaním sa na individuálne schopnosti. Táto cesta otvára dvere alternatívnym smerom, no zároveň obnovuje tradíciu, ktorá je pretváraná subjektívnym myslením jednotlivcov.³⁸

V Európe skutočne badať všeobecnú tendenciu smerom k menej tradičným formám religiozity. Ale aj napriek poklesu veriacych v tradičných cirkvách, nové náboženské hnutia „zlyhali“ v ohlasovacej činnosti a počet konvertitov z tradičných náboženstiev nie je až taký radikálny. Tradičné hodnoty sa dnes zdajú byť zastaralé a na prvé miesto sa dostáva náboženská autenticita. V urbánnom prostredí je spoločenstvo veriacych väčšinou anonymné, rôznorodé a len výnimočne dochádza k vytváraniu mestskej konfesijnej identity. Spolužitie viacerých konfesií vedľa seba posúva náboženský prvok do privátnej sféry, ale aj k náboženskej tolerancii.³⁹

Podľa Bartošovej je náboženská tolerancia príznačná pre moderný náboženský individualizmus, vďaka ktorému sa koncept Boha prenáša do subjektívnej sféry. Individualizované náboženstvo tak prichádza o svoju sociálnu funkciu, pretože je náročné spojiť ľudí s odlišnými náboženskými postojmi a názormi. Individuálne chápaná viera je ďalej reprodukováaná, čím sa ešte viac oslabuje vierohodnosť náboženstva, na ktorej stojí socializácia ďalších generácií. Vyčlenenie „priestoru pre seba“, kde sú najvyššie hodnoty určované individuálnymi záujmami, sa často oddeľuje od prísluš-

³⁶ Porov. LUŽNÝ, D. – NEŠPOR, Z.: *Sociologie náboženství*. Praha : Portál, 2007. s. 178 – 179.

³⁷ Porov. BARTOŠOVÁ, M.: Mezi Bohem a církví – pluralizace náboženské zkušenosti v římskokatolické církvi. In: *Socialní studia. Posvátno*. Brno : Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 2008, roč. 5, č. 3-4, s. 98.

³⁸ Porov. RORTY, R. – VITTAMO, G.: *Budoucnost náboženství*, 2007, s. 8 – 10.

³⁹ Porov. ŽALOUDKOVÁ, L.: Religiozita a náboženská participácia v súčasnej nemeckej sociológii. In: *Sociologia*. Bratislava : SAV, 2001, č. 1, s. 78.

nosti k cirkvi. Z tohto hľadiska dochádza k napätiu medzi oficiálnym náboženským modelom a jeho subjektívnou formou.⁴⁰

Prihliadnuc k tejto situácii, Hervieu –Léger predstavila koncept „*identifikačných trajektórií*“ (trajectory of identification), prostredníctvom ktorých si človek konštruje svoju náboženskú identitu. Pre porozumenie náboženskej identifikácii v kontexte neskej modernity, rozlišuje štyri typické identifikačné dimenzie:

1. *Spoločenská (komunálna) dimenzia* – ide o formálnu a praktickú náboženskú, o znaky, ktoré určujú hranice náboženskej skupiny a pomáhajú rozlíšiť medzi tými, ktorí sú vo vnútri, a tými, ktorí sú vonku.
2. *Etická dimenzia* – zahŕňa individuálne prijatie hodnôt určitej náboženskej tradície. Táto sféra s a čím ďalej, tým viac oddeľuje od predošlej spoločenskej, pretože tieto hodnoty môže jedinec rešpektovať aj bez toho, aby bol členom danej komunity.
3. *Kultúrna dimenzia* – ide o celok symbolických, kognitívnych a praktických prvkov, ktoré vytvárajú náboženské tradície (napr. knihy, rituály, oblečenie)
4. *Emocionálna dimenzia* – pocity „prežitia hĺbky“, spoločného „splynutia vedomia“,...

Kombináciou týchto dimenzií a jedince stotožnenie sa s nimi je základom rôznych spôsobov identifikácie s náboženstvom.⁴¹

Potreby jednotlivcov, ktorí zneužívajú náboženskú otázku, determinujú vznik individuálneho náboženstva. Individuálne náboženstvo bolo vždy v bezprostrednom vzťahu k osobným potrebám a túžbam. Je to jeho najpodstatnejší znak. Tento individuálny prístup k viere stimuluje evolúciu nových ideí, ktoré si prisvojujú božský status.⁴²

Z psychologického hľadiska sa tento problém ukazuje ako subjektívacia náboženstva v celej jeho ambivalencii: na jednej strane ako nekritický relativizmus subjektívnej, amatérskej zbožnosti, na druhej strane ako výzva osobnej, zodpovednej viery. Napriek rozmanitosti subkultúr sa ohlasuje začiatok akéhosi jednotného svetového náboženstva, ktoré sa nedá charakterizovať ako jednotná hierarchická štruktúra, ale skôr ako dynamická sieť heterogénnych malých zoskupení. Neuznáva žiadneho charizmatického vodcu, nijaké spoločné zjavenie či teologické učenie, ale charakterizuje ho postmoderná nepriehľadnosť a subjektívnosť. Napriek toľkej rozmanitosti sa však javí ako jednotné. Postmoderný človek si utvára obraz Boha podľa vlastných, spontánnych potrieb. Túži návratom k predkresťanským „počiatkom“ opäť oživiť neskazené prvky náboženstva a súčasne uznáva iba subjektívnu skúsenosť ako neustále pretrvávajúci prameň osobnej religiozity. Ďalšou črtou je intimizácia náboženského zážitku. Zároveň sa otázka pravdy v náboženstve mení na otázku užitočnosti, a viera sa stáva terapiou. Táto globálna zmena náboženského vedomia,

⁴⁰ Porov. BARTOŠOVÁ, M.: Mezi Bohem a církví – pluralizace náboženské zkušenosti v římskokatolické církvi. In: *Sociální studia. Posvátno*. Brno : Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 2008, roč. 5, č. 3-4, s. 89 – 90.

⁴¹ Porov. HARVIEU – LÉGER, D.: The transmission and formation of socioreligious identities in modernity. In: *International sociology*, 1998, č. 2, s. 213 – 228.

⁴² Porov. DRZYŹDŹYK, Sz.: *Chrześcijaństwo i liberalizm*. Bielsko-Biała 2000, s. 126, KUNTE, L.: *Vznik nového náboženství*. Praha : S. Minařík, 1920. s. 13.

ktorú je potrebné vnímať ako zreteľné „znamenie čias“, nekončí iba pri rozptýlenej religiozite v akomsi nezáväznom pôsobení ducha čias, ale pre jednotlivca sa konkretizuje v náležitosti k niektorému z mnohých nových náboženských hnutí, ktoré zodpovedá a vyhovuje jeho osobnej mentalite.⁴³

Nové náboženské hnutia vo vzťahu k spoločnosti vytvárajú niekoľko základných bodov, ktoré ich rozdeľujú do troch kategórií:

1. *Nové náboženské hnutia prijímajúce svet* – tieto hnutia sa snažia o pochopenie tohto sveta a vlastnú sebarealizáciu. Môžeme tu zahrnúť napríklad Scientologov, Transcendentalnu meditáciu, alebo Ničiren šošu.
2. *Nové náboženské hnutia odmietajúce svet* – táto forma nových náboženských hnutí je kritická voči svetu a základné majoritne spoločnosti považujú za skazene. Tato skupina zahŕňa komunity ako „Svätýňa ľudu“, „Jehovoi svedkovia“, „Ježišova armáda“.
3. *Nové náboženské hnutia prispôsobujúce sa svetu* – ich snahou je tento svet nejakým spôsobom „zreformovať“. Omnoho viac ako všetky cirkvi zdôrazňujú hodnotu jednotlivca, jeho vnútorného života, osobnej skúsenosti s Bohom. Vyrastajú z protestu proti oslabeniu ducha a vlastnej životaschopnosti náboženstva, z protestu proti štruktúram, inštitúciám a úradu, ktoré dominujú nad spontánnosťou, slobodou, a „osobným“ stretnutím s božstvom. Patrí ti napr. Letničné hnutie.⁴⁴

Podľa Groothia sa ako základný prvok týchto siekt, hlavne New Age, objavuje vytvorenie si svojej vlastnej skutočnosti. Náboženský individualizmus sa prejavuje najmä v nepodliehaní žiadnemu mravnému zákonu a v presadzovaní subjektívneho spôsobu pri uvedomovaní si svojho božského potenciálu. Etika v podstate nemá žiadne morálne ukotvenie, je zrelativizovaná a absolútne hodnoty strácajú svoje dôležité miesto v živote človeka.⁴⁵

Najviac individualistickým hnutím je New Age, pre ktoré je charakteristické hľadanie zmyslu a šťastia. Ide o „náboženstvo do vrečka“, individuálnu transcendentáciu bez Boha. Súčasťou New Age je viera, že človek je perfektnou bytosťou. Pre kresťanské presvedčenie o nutnosti spolupráce s Božou milosťou tu nie je miesto. Ide skôr o stotožnenie sa s Nietzscheho kritikou, že kresťanstvo bráni úplného rozvinutia ľudského potenciálu. Potom dokonalosť v New Age znamená, že človek sa dokáže zdokonaľovať vďaka hodnotám, ktoré si sám tvorí. Dá sa povedať, že ide o samotvorenie seba. New Age zahŕňa vieru, podľa ktorej bude oveľa väčší rozdiel medzi ľudstvom dneška a ľudstvom po využití svojho potenciálu, ako medzi terajším ľudstvom a antropoidmi. Ľudia sa podľa New Age rodia s božou iskrou, ktorá ich spája do jedného celku. Základ je v téze, že človek je principiálne božský. Človek je stvoriteľom a tvorí svoju vlastnú realitu. Jedinou potrebou je osvietenie, ktoré sa dosa-

⁴³ Porov. FUSS, M.: *Nové náboženské hnutia*. <http://www.sekty.sk/sk/articles/show/778> (10-04-2017).

⁴⁴ Porov. ŠIP, M.: *Pastorálny aspekt siekt*. http://www.pulib.sk/elpub2/PBF/Sak3/pdf_doc/7.pdf (10-04-2012).

⁴⁵ Porov. GROOTHUIS, *V tvári v Tvár New Age*, 1995, s. 14.

huje pomocou osobitných psycho-fyzikálnych techník.⁴⁶ Centrálnou črtou je sústreďenie na seba (choď, kam ťa tvoja intuícia a inteligencia vedie. Dôveruj si). Autorita sa tak posúva od teistickej koncepcie Boha k sebe samému. Konečným dôsledkom je odchod od iných, od celého kozmu – odcudzenie. Z filozofie New Age vyplýva, že jeden život nestačí, aby človek mohol naplno realizovať svoj potenciál a preto veria v prevetľovanie. Týmto sústreďením sa na seba zaniká potreba zjavenia a vykúpenia, ktoré by prichádzali zvonku. Vykúpenie je potrebné hľadať v sebe, je skryté v nás. Samospasenie sa dosahuje psycho – fyzikálnymi technikami, ktoré vedú k definitívnemu osvieteniu. Využíva sa joga, zen, transcendentálna meditácia. K vysvetleniu mystických skúseností sa využíva psychológia.⁴⁷

Ján Pavol II. v diele „Prekročiť prah nádeje“ hovorí o snahe New Age a upozorňuje, že: „Osobitný problém je návrat k starým gnostickým ideám pod zástavou tzv. New Age.

Záver

Podobne ako sekularizačná paradigma aj desekularizácia je procesom, ktorý nemá univerzálnu platnosť. Vždy je závislá na konkrétnom socio-kultúrnom kontexte, ktorý ovplyvňuje mieru jej intenzity a rozsah jej prejavov. Tak napríklad Spojené štáty, niektoré krajiny latinskej Ameriky či stredovýchodnej Európy vykazujú vysokú mieru religiozity a revitalizácie náboženstva v jej rôznych podobách: tradičných alebo aj alternatívnych foriem religiozity. Na druhej strane v západnej Európe je možné pozorovať rozsiahle sekularizačné procesy v podobe individualizácie, privatizácie a deinštitucionalizácie náboženstva. Judeokresťanský tradičný náboženský kontext prestáva ovplyvňovať a regulovať morálne normy a konanie jednotlivcov.⁴⁸ Súčasný svet je teda poznamenaný hlbokým oživením náboženstva; narastá záujem o religiozitu, či spiritualitu v rôznych jej prejavoch a formách. To sa netýka len nových náboženských hnutí, ale aj tradičnej inštitucionálnej religiozity v rámci monoteistických náboženstiev: kresťanstva, judaizmu a islamu.⁴⁹

BIBLIOGRAFIA

ADAMSKI, F.: *Sociologia religii*. Warszawa, 2011.

AZRIA, R. *Nowe ruchy wspólnotowe*. In: Encyklopedia religii świata 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2121 – 2129.

⁴⁶ BAČIŠINOVÁ, J. – GALDUNOVÁ, H.: Ošetrovatelstvo v dimenziách religiozity. In: *Theologos* : teologická revue Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty PU v Prešove, s. 127.

⁴⁷ Porov. TIŇO, J.: *New Age, Hnutie nového grálu, Haré Krišna, Mormóni*. /firm_2009/ ran/ 2004 / ran-2004-1-07.pdf (09-04-2016).

⁴⁸ Porov. NEŠPOR, Z. – LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženstva*. Praha, 2007, s.147. BERGER, P. L.: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. [online]. Washington, 1999. [cit. 2010. 03.08.]. Dostupné na internete: http://books.google.sk/books?id=FRV9RQBoX2YC&printsec=frontcover&dq=berger+desecularization&source=bl&ots=3_8g09c-Cp&sig=Fob8tmbUZuzTeD-A R _j j a M l g U X g & h l = s k & e i = C Q K U S 7 e - 5 L _ _ A b j 7 O z d D A & s a = X & o i = b o o k _ r e s u l t & c t = r e s u l t & r e s n u m = 3 & v e d = o B c Q 6 A E w A g # v = o n e p a g e & q = & f = f a l s e.

⁴⁹ Porov. ŠTAMPACH, O. I.: *Náboženství v dialogu: kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha, 1998, s.138; JANDOUREK, J.: *Úvod do sociologie*. Praha, 2003, s. 169; NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženstva*. Praha, 2007, s.146.

- BAČIŠINOVÁ, J. – GALDUNOVÁ, H.: Ošetrovatelstvo v dimenziách religiozity. In: *Theologos : teologická revue Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty PU v Prešove*, roč. 10, č. 1 (2008), s. 123 – 136. ISSN 1335-5570.
- BARBER, B.: *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*. Warszawa, 2008.
- BARTOŠOVÁ, M.: Mezi Bohem a církví – pluralizace náboženské zkušenosti v římskokatolické církvi. In: *Sociální studia. Posvátno*. Brno : Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 2008, roč. 5, č. 3-4, 225 s. ISSN 1214-813X.
- BARZ, H.: *Abschied vom christlichen Religionsmonopol. Religiöser Wandel in der Bundesrepublik*. In: *Wertediskussion im vereinten Deutschland*. Hrsg. Von A. Klein. Köln, 1998.
- BECKFORDE, J.: *Teoria społecznosci a religia*. Kraków, 2006.
- BELL, D.: *The Return of the Sacred. The Argument on the Future of Religion*. In: *British Journal of Sociology*. 1977, č. 28 (4), s. 419 – 449.
- BELLAH, R.: *Ewolucja religijna*. In: *Socjologia religii*. Ed. W. Piwowarski. Kraków, 2003, s. 207 – 227.
- BERGER, P. L.: *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Washington – grand rapids : Wm b. Eerchmans publishing company, 1999. 135 s. ISBN 0-80284-691-2.
- BERGER, P.: *Náboženství a globální občanská společnost*. In: *Náboženství v globální občanské společnosti*. Eds. J. Hanuš, J. Vybíral. Brno, 2008, s. 9 – 22.
- BERGER, P.: *Święty baldachim, elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków.
- BOEVE, L.: *Cirkev ako locus theologicus v súčasnej Európe*. In: *Teologický časopis*. Trnava : Dobrá kniha, 2007, roč. 5, č. 2, 80 s. ISSN 1336-3395.
- BREZINKA, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*. Kraków, 2005.
- BUCHANAN, P. J.: *Smrt Západu. Jak vymírání obyvatel a invaze přistěhovalců ohroží naši zemi a civilizaci*. Praha, 2004.
- CASANOVA, J.: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków, 2005.
- CUPEROVÁ, J. – GALDUNOVÁ, H.: *Spirituálna starostlivosť o umierajúcich z pohľadu sestry*. In: *Důstojné umírání II [elektronický zdroj]*. – Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2009, s. 9 – 20. ISBN 978-80-244-2381-4.
- DAVIE, G.: *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*. Oxford – Cambridge : Blackwell, 1994. 240 s. ISBN 0-63118-444-9.
- DAVIE, G.: *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2009. 207 s. ISBN 978-80-7325-192-5.
- DOBBELAERE, K.: *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*. Kraków, 2008.
- DZIEWIECKI, M.: *Ponowoczesność – człowiek – wychowanie*. In: *članok dostupny v internete: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/ID/ponowoczesnosc_wychowanie.html*.
- DZIEWIECKI, M.: *Ponowoczesność i ewangelizacja*. In: *članok dostupny v internete: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZM/ponowoczesnosc.html>*.
- DRZYŻDZYK, Sz.: *Etyczne podstawy demokracji*, Kraków 2003, s. 160.
- DRZYŻDZYK, Sz.: *Chrześcijaństwo i liberalizm*. Bielsko-Biała 2000, s. 126
- FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. Bratislava, 2010.
- FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. In: *Sociológia*. Bratislava : SAV, 2011, roč. 43, č.4, 712 s. ISSN 0049-1225.
- FUSS, M.: *Nové náboženské hnutia*. [http://www.sekty.sk/sk/articles/show/778\(10-04-2016\)](http://www.sekty.sk/sk/articles/show/778(10-04-2016)).
- GROOTHUIS, D. R.: *V tvári v Tvár New Age*. Praha : Návrat domu, 1995. 182 s. ISBN 978-80-7367-251-5.
- GRYGIEL, P.: *W stronę niewidzialnego? O religijności młodzieży końca wieku*. In: *Katolicyzm polski na przełomie wieków mity, rzeczywistości, obawy, nadzieje*. Poznań, 2000.
- HARVIEU – LÉGER, D.: *The transmission and formation of socioreligious identities in modernity*. In: *International sociology*, 1998, č. 2, 147 – 279 s. ISSN 0268-5809.
- HERVIEU-LÉGER, *La sociologie des religions en France. De la sociologie de la sécularisation á la sociologie de la modernité religieuse*. In: *La sociologie française contemporaine*. Ed. J. M. Berthelot. Paris, 2000, s. 241 – 250.
- Ján Pavol II.: *Apoštolský list Spiritus et sponsa k 40. výročiu konštitúcie o posvätnej liturgii Sacrosanctum concilium*.
- JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*. Bratislava : Nové mesto, 1995. 201 s. ISBN 80-85487-26-8.

- KARDIS, K.: *Vybrané prístupy súčasnej sociológie*. In: Zborník religionistických a sociologických štúdií. 1/2011 Prešov 2011.
- KARDIS, M.: *Christian churches in post-communist Slovakia: current challenges and opportunities*. Salem: Center for religion and society, Roanoke college, 2012.
- KARDIS, M.: *Religijność alternatywna na tle społeczeństwa konsumpcyjnego*. In: *Roczniki Teologiczno-pastoralne* 6/2012, Tarnów, 2012.
- KARDIS, M.: *Sacrum a profanum v tradičnej spoločnosti*. In: *Náboženstvo a spoločnosť. Fenómén náboženskej skúsenosti v historickom kontexte*. Prešov, 2009.
- KARDIS, M.: *Sekty a dôstojnosť ľudskej osoby*. In: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmodernity*. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010.
- KARDIS, M.: *Vybrané aspekty sociológie novej religiozity*. In: *Zborník religionistických a sociologických štúdií* 1 (2012), Prešov, 2012.
- KELLER, J.: *Až na dno blahobytu*. Praha, 2005.
- KELLER, J.: *Koncept postindustriální společnosti a jeho slabiny*. In: *Sociológia*. Bratislava : SAV, 2011, roč. 43, č.4, 712 s. ISSN 0049-1225.
- KELLER, J.: *Nedomyšlená spoločnosť*. Brno, 1998.
- KELLER, J.: *Sociologie byrokracie a organizace*. Praha, 1996.
- KELLER, J.: *Soumrak sociálního státu*. Praha, 2006.
- KELLER, J.: *Teorie modernizace*. Praha, 2007.
- KOLLÁR, R.: *The Ideological Dimension Of Second Demographic Transition*. In: *Rodzina wobec wyzwań współczesności*. Ed. J. Mierzwa. Warszawa.
- KRATOCHVÍLA, M.: *Analýza súvislostí medzi hodnotou rodiny a nekresťanskou mimocirkevnou religiozitou*. In: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmodernity*. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010, s. 285 – 295.
- KRIVÝ, V.: *Hodnotové orientácie a náboženské prejavy slovenskej verejnosti v 90. Rokoch*. In: *Sociológia*. Bratislava : SAV, 2001, roč. 33, č. 1, 712 s. ISSN 0049-1225.
- KUBY, G.: *Globálna sexuálna revolúcia*. Bratislava, 2013.
- KUNTE, L.: *Vznik noveho náboženství*. Praha : S. Minařík, 1920. 210 s.
- LE BRAS, G.: *Badanie żywotności katolicyzmu francuskiego*. In: *Socjologia religii*. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011, s. 355 – 374.
- LUCKMANN, T.: *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Kraków, 1996.
- LUŽNÝ, D. – NEŠPOR, Z.: *Sociologie náboženství*. Praha : Portál, 2007. 232 s. ISBN 978-80-7367-251-5.
- LUŽNÝ, D., VÁCLAVÍK, D.: *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha, 2010.
- MARIÁŇSKI, J.: *Kościół w warunkach radykalnych zmian społecznych*. In: *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*. Eds. J. Mariański, S. Zaręba. Ząbki, 2002, s. 19 – 23.
- MARIÁŇSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin, 2006.
- MARTIN, D.: *The Religious and the Secular. Studies in Secularization*. London, 1969.
- MATULNÍK, J., PASTOR, K.: *Pokles pôrodnosti na Slovensku ako deviácia a ako výskumný problém*. „Sociológia“ 1997:29 (5).
- NEŠPOR, Z., VÁCLAVÍK, D.: *Příručka sociologie náboženství*. Praha, 2008.
- PACE, E.: 2002: *Ruchy odnowy i odrodzenia*. In: F. Lenoir (ed.), *Encyklopedia religii świata*, Warszawa, 2002, s. 2406 – 2413.
- PALA, G. – POLÁKOVÁ, M.: *Online doba, online cirkev I*. Prešov : GTF PU, 2013. s. 243 ISBN 978-80-555-0934-1.
- PALA, G. – POLÁKOVÁ, M.: *Online doba, online cirkev II*. Prešov : GTF PU, 2013. s. 219 ISBN 978-80-555-0935-8.
- PFAUTZ, H. W.: *The Sociology of Secularization*. In: *American Journal of Sociology*. 1955-1956, č. 61 (2), s. 121 – 128.
- PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*. Lublin, 1996.
- PODOLINSKÁ, T.: *Religiozita v dobe neskorej modernity. Prípád Slovensko*. In: *Sociální studia. Posvát-no*. Brno : Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 2008, roč. 5, č. 3-4. 225 s. ISSN 1214-813X.
- RATZINGER, J.: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków, 1996.
- REPKOVÁ, M.: *Náboženská individualizácia v kontexte konceptu neskorej modernity*. Prešov, 2012.

- RORTY, R. – VITTAMO, G.: *Budoucnost náboženství*. Praha : Karolinum, 2007. 92 s. ISBN 978-80-246-1310-9.
- SHINER, L.: *Pojęcie sekularyzacji w badaniach empirycznych*. In: *Sociologia religii. Wybór tekstów*. Ed. F. Adamski. Kraków, 1987, s. 442 – 455.
- SCHLEGEL, J. L.: *Nowa dynamika religijności*. In: *Encyklopedia religii świata 2*. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2369 – 2374.
- SKAŃSKA, G.: *Consensus w społeczeństwie pluralistycznym – generalizacja wartości a fundamentalizm*. In: A. Sułek, W. Winclawski, *Przełom i wyzwanie*. Warszawa – Toruń, 1991.
- STARK, R., FINKE, R.: *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, 2000.
- TIŇO, J.: *New Age, Hnutie nového grálu, Haré Krišna, Mormóni*. /firm _2009/ ran/ 2004 / ran-2004-1-07.pdf (09-04-2012).
- TÍŽIK, M.: *Mutácie náboženstiev v globalizovanom svete*. In: *Sociologia*. Bratislava : SAV, 2001, č. 1, 712 s. ISSN 0049-1225.
- TÍŽIK, M.: *K sociológii novej religiozity*, 2006.
- TSCHANNEN, O.: *The Secularization Paradigm: A Systematization*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1991, č. 30 (4), s. 395 – 415.
- VAŠEČKA, M.: *Miesto dôvery v modernej spoločnosti*. (03-03-2017).
- ŽALOUDKOVÁ, L.: *Religiozita a náboženská participácia v súčasnej nemeckej sociológii*. In: *Sociológia*. Bratislava : SAV, 2001, č. 1, 132 s. ISSN 0049-1226.

Globalizácia a katolicita na prahu tretieho tisícročia

GABRIEL PALA

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Many of us, perhaps ask in the case of globalization, whether the process that has triggered the transformation of the lifestyle of people around the world and made available a variety of media products, will destroy the tradition and becomes a gasper into the traditional lifestyle shack.*

The paper describes that the process of globalization interferes with the sphere of traditions, value orientation, lifestyle and the way of world perceiving – and these changes in the spiritual sphere are reflected in people's economic and political behavior. The ambition of this paper is also to compare the terms of globality and catholicity.

Key words: *Globalization. Catholicity. Church. Unity.*

Mnohí si zrejme v prípade globalizácie kladieme otázku, či proces, ktorý spustil transformáciu životného štýlu ľudí na celom svete a umožnil dostupnosť množstva mediálnych produktov, zničí tradíciu a bude klincom do rakvy tradičného spôsobu života.

Proces globalizácie totiž zasahuje sféru tradícií, hodnotovej orientácie, životného štýlu a spôsobu vnímania sveta – a tieto zmeny v duchovnej oblasti sa spätne premietajú do jednaní ľudí vo sfére ekonomiky a politiky. Tu sa ponúka aj možnosť otvorenia témy náboženstva a globalizácie, ktorej priekopníkom je pittsburský sociológ Roland Robertson. Pred 30-timi rokmi sa ešte mnoho sociológov v duchu vtedy prevládajúcej tézy o sekularizácii domnievalo, že úloha náboženstva bude celosvetovo slabnúť, naopak Robertson už v 70-tych rokoch 20. storočia predpovedal, že práve v globalizácii môže zohrať významnú úlohu.¹

Existuje množstvo javov, ktoré charakterizujú vzťah globalizácie a náboženstva a téma je nesmierne široká. Z dôvodu môjho osobného i odborného východiska z katolíckej ako kresťanskej Cirkvi, budem smerovať práve k základom, učeniu a možnostiam práve tejto Cirkvi. Preto sa zamyslime aj nad tým, či kresťanské hodnoty sú v opozícii ku globalizácii.

Kresťanské hodnoty sú jasné. Sú dané v Desatore. Tam je morálka i zákon. V rámci globalizácie sveta sa však presadzujú o niečo ťažšie. V Európskej únii sa

¹ Porov. HALÍK, T.: Globalizace a náboženství. In: *Globalizace*. Praha : Portál, 2003. s. 133 – 134.

chceli dokonca vyhnúť kresťanským základom Európy, či samotnému Bohu. Kdesi je chyba.²

K absolútnym hodnotám patrí nielen Boh, dobro, pravda, plnosť života, ale aj každá skutočná, alebo aspoň potenciálna osobnosť. Každé individuum je teda absolútna hodnota, ktorá sa nemôže opakovať, alebo zameniť s inými stvorenými bytosťami.³

V posledných rokoch sa kresťanstvo prakticky zredukovalo na morálny systém. Viera ako učenie o živote a zdroj náboženskej i mystickej skúsenosti sa zanedbala.⁴ Mnohí sú rozčarovaní a hľadajú pokoj i vieru inde. Táto tendencia stavať svoj život viery na nekresťanských hodnotách vo veľkej miere prispieva k tomu, že samotní kresťania sa vzdalujú od osoby samotného Krista a oddelení od základu strácajú silu a schopnosť svedčiť o Kristovi a reálne žiť nový život vo viere v pravdu a v posvätení Duchom.⁵

Tento fakt potvrdzujú aj slová vладыky Milana Chautura, CSsR: „*Pre mňa je najsmutnejším konštatovaním fakt, že väčšina kresťanov nepozná svoje náboženstvo tak, aby ho mohla ochraňovať. Je to zahanbujúce. Ak príde sektár s nejakým citátom, kresťan mávne nad ním rukou a utiahne sa do úzadia, alebo mu povie: ja mám svoje, ty máš svoje. Nie je to správne. Ani to, že nie je kritický k prijímaniu iných téz, ktoré sú odtrhnuté od reálneho života. On síce ako kresťan o mnohých Božích pravdách počul, niektoré veci vie teoreticky vysvetliť, ale už zabúda na to, že svoje kresťanské náboženstvo musí poznať, aby spoznané a pochopené pravdy pretavoval do osobného a praktického života. Nemôže ich vnímať ako naučené poučky, ktoré bude verklikovať na úrovni prvého učiteľa v škole. V súčasnej spoločnosti vyhrávajú tie náboženstvá, ktoré o viere nehovoria, ale ju žijú.*“⁶

Emeritný pápež Benedikt XVI., sa na podklade pokusu ohraničenia historicko-ideového vývoja Európy snažil nájsť, zadefinovať a poukázať na našu európsku identitu. Tá pramení v hodnotách, kultúre a mystike samotnej viery kresťanstva. Hlava katolíckej cirkvi sa vyjadruje k našej európskej identite, ktorá sa neúprosne vytráca, pričom východná časť sveta nás sleduje. Islam, sused nášho kresťanského sveta, na nás upriamuje svoj zrak a vidí, ako západná civilizácia okráda o vlastné cenné hodnoty. Napríklad deti sa v súčasnosti pokladajú za obmedzenie, nie nádej pre budúcnosť. Dochádza tak k opusteniu zodpovednosti chrániť hodnotu ľudskej dôstojnosti, ktorá pramení z kresťanstva. Emeritný pápež ďalej upozorňuje na fakt, že Európa v mene hodnôt individualizmu, subjektivismu a individuálnych práv stráca to, čo je pre ňu najcennejšie, pravé kresťanské hodnoty. „Fakt, že existujú hodnoty, ktoré nesmú byť nikým manipulované, je skutočnou a pravou zárukou našej slobody

² POLÁKOVÁ, M: Globalizácia kultúry. Prínos a negatívne dôsledky. In: KARDIS, K. – PAĽA, G.: *Globalizácia a náboženstvo*. Prešov : GTF PU, 2011. s. 131.

³ LOSSKIJ, N.: *Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad*. Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, s. r. o., 2009. s. 105.

⁴ BAČIŠINOVÁ, J. – GALDUNOVÁ, H.: Ošetrovateľstvo v dimenziách religiozity. In: *Theologos* : teologická revue Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty PU v Prešove, s. 127.

⁵ Porov.: ŠANTAVÝ, P.: *O čom svedčí život súčasných kresťanov*. http://www.christ-net.sk/o_com_svedc_i_zivot_sucasných_kresťanov_2. (16. 8. 2010).

⁶ Porov. MATEJOVIČ, R.: Potrebujeme vnútornú revolúciu. In: *Dimenzie*. Apríl/ 2011. XI., s. 9 – 10.

a veľkosti človeka.“ Dochádza k formalizácii našich hodnôt. Pozornosť sa upriamuje na vonkajšie prejavy hodnôt, ale primárny obsah sa stráca. Stávajú sa cieľom, a nie prostriedkom na dosiahnutie cieľa, ktorým je obsah dávajúci zmysel nášmu životu a konaniu.⁷

A práve toto sú problémy, ktoré by kresťan mal riešiť presne podľa noriem Boha, podľa hodnôt kresťanskej morálky. Postaviť sa zoči-voči problému, hoci ako člen „len päť miliónového“ národa, ale jasne bez obáv a sklonenej hlavy, bez stádovitého súhlasu len preto, že si určité riešenie, či určitý postoj praje väčšina.⁸

Cirkev vyzýva k tomu, aby sa globalizácia uskutočňovala bez marginalizácie a utlačania. Hoci globalizácia, ako sme už hovorili, má svoje pozitívne stránky, jej veľkým negatívom je, že vytlačá najchudobnejšie vrstvy na okraj spoločnosti a najchudobnejšie krajiny na okraj medzinárodných hospodárskych a politických vzťahov. Úlohou miestnych cirkví je pričiňovať sa o to, aby kresťanské sociálne učenie malo potrebný dosah na formuláciu etických a právnych noriem, ktoré ovládajú voľný svetový trh a činnosť masovokomunikačných prostriedkov. V procese globalizácie sa Cirkev bude usilovať o to, aby „sa víťazom v tomto procese stalo celé ľudstvo, nielen bohatá elita, ktorá kontroluje vedu, technológie, komunikácie a zdroje planéty“. Východiská programu globálnej kresťanskej misie môžeme nájsť v encyklikách posledných pápežov.⁹

V dobe globalizácie, či postmodernizmu často niet už miesta pre náboženský, tajomný, relacionálny a duchovný rozmer. Nič, čo nie je ovládateľné, poznateľné a rozumovo odôvodniteľné – v zmysle konceptuálnom a ideálnom – v skutočnosti nejestvuje. Vidíme teda, že kresťanská teologická kultúra sa dostáva na bočnú koľaj, stáva sa niečím druhotným. Ak predtým dominovala a bola nosnou osou celej kultúry a spoločnosti, teraz sa na tom istom teréne kresťanská teologická kultúra stáva „občanom druhej triedy“. Dokonca sa jej obmedzí úzky súkromný priestor, ktorý závisí od individua, odnímac jej akýkoľvek vplyv na spoločnosť, na jednotlivcov, na kultúru.¹⁰

Celý problém globalizačných tendencií zasahujúcich do života kresťana je možno aj o tom, čomu ako kresťania dáme prednosť. Či len zaradeniu sa k mnohým, alebo budeme skutočne stáť za svojimi hodnotami, názormi, vierou. Globalizácia nesie v sebe rozmer vzdialenia sa od kresťanských hodnôt. V náboženstve sa prejavuje sekularizácia, pod ktorou rozumieme široký pokles inštitucionálnej nábožnosti. Veľmi rýchlo pochováme svoje vlastné tradície, nielen na úkor globalizácie (napr. McDonalda, či Coca-Coly), ale aj iných vplyvov, ktoré sú na prvý pohľad náboženské, ale ani zďaleka, nespĺňajú jej význam. Julia Roberts je budhistkou, rovnako ako Richard Gere, Madonna po mnohých náboženských excesoch dnes koketuje s kaba-

⁷ Porov. KŘÍŽ, T.: *O koreňoch a dôsledkoch relativizmu*. <http://www.impulzrevue.sk/article.php?164>. (16. 08.2010).

⁸ Porov. POLÁKOVÁ, M.: Globalizácia kultúry. Prínos a negatívne dôsledky. In: KARDIS, K. – PALA, G.: *Globalizácia a náboženstvo*. Prešov : GTF PU, 2011. s. 132.

⁹ Porov. BUČKO, *Globalizácia a misia Cirkvi*. http://www.uski.sk/frm_2009/ran/2008/ran-2008-1-03.pdf. (16.08.2010).

¹⁰ Porov. RUPNIK, I. M.: *Otázka kultúry*. <http://www.jezuiti.sk/admin/dok/4849cc023f298.pdf>. (16.08.2010).

lou a červenú šnúрку na ruke (ako ochranu od zlej energie iných) nájdete aj na zápäsťiach slovenských celebrit.¹¹

Anton Hykisch je známy slovenský spisovateľ, ale aj prvý veľvyslanec Slovenskej republiky v Kanade. Je autorom knihy *Nebojme sa sveta – sprievodca globálnym myslením a esejí, v ktorých sa venuje i javu globalizácie. „Pre väčšinu kresťanov je synonymom zla, strašidlom, čo obchádza svet a chystá sa nás zničiť. I v prípade globalizácie málo informovaný kresťan naletí na povrchné a účelové formulácie masmédií. Globalizácia sa často poníma len ako ekonomický fenomén, ako dieťa nedávných desaťročí. Pravda je však celkom iná.“*¹²

Nové informačné technológie sú silnými nástrojmi kultúry, obchodu, dialógu, účasti na verejnom živote, personálnej i medzikultúrnej komunikácie. Môžu ľuďom pomáhať odstraňovať bariéry a podporovať ľudský rozvoj. Globálna komunita ľudí, ktorá vzniká prepojením rozličných národov, etnických skupín a kultúr, dáva možnosť vytvoreniu medzikultúrnej komunikácie a k tomuto pomáhajú aj masmédiá. Je tu šanca zotrieť rasové, kultúrne a iné predsudky a utvoriť tak pôdu na zjednotenie ľudstva. V tom je pozitívum globalizácie i médií. Globálna informačná spoločnosť má však aj negatívne stránky. Môžeme hovoriť o tzv. „mediálnom útlaku“. Súčasný človek je človekom mediálnej kultúry, čo ho robí informačným konzumentom. Prijíma však informácie povrchné a nesnaží sa ísť do informačného jadra, do hlbších súvislostí. Je natoľko ovplyvnený tlakom médií, že ani nevládze a nechce samostatne rozlišovať.¹³

Ako sme už v niekoľkých častiach tohto textu povedali, globalizácia nie je jednoznačne iba pozitívna, ale tiež nie je iba negatívna. V kresťanskom rozmere je dobré ak ju vnímame ako výzvu pre Cirkev, aby usmernila spoločnosť na ceste poznačenej kultúrnym i náboženským mixom. Cirkev v žiadnom zriadení od počiatku svojho vzniku nebola svojimi názormi vítaná. Často je Cirkev „len tou“, ktorá má participovať na charite, zbožnosti a náboženských úkonoch. Je nevítaná, ak nastavuje zrkadlo dobe, ktorá sa chrptom obracia k samotnému človeku spôsobmi, ktoré sám človek nevníma ako kontraproduktívne voči sebe samému. Preto je Cirkev samozrejmom súčasťou globálneho spoločenstva. Málokto prizná, že Cirkev nie je neprijateľná pre svoje učenie, pre náboženskú, alebo spôsob života. Cirkev je neprijateľná páve preto, že celé jej učenie nespočíva v praktikách duchovných cvičení a filozofie, ale konkrétnym apelom na človeka, bojom za človeka a to sa prieči súčasným globálnym tendenciám, často plných manipulatívnych techník, reklamných sloganov podporujúcich konzumizmus a tým aj zisk tých, ktorí tieto tendencie podporujú a sami z nich profitujú. Cirkev nie je náboženským strašiakom v zmysle viery a mystiky, ako sa to navonok prezentuje, Cirkev je totiž reálnou hrozbou pre profitujúcu globalistickú hŕstku na poli politiky, ekonomiky a médií.

¹¹ Porov. POLÁKOVÁ, M.: Globalizácia kultúry. Prínos a negatívne dôsledky. In: KARDIS, K. – PAĽA, G.: *Globalizácia a náboženstvo*. Prešov : GTF PU, 2011. s. 132.

¹² Porov. DEMKO, M.: *Globalizácia je tu, nemôžeme jej uniknúť*. <http://www.postoy.sk/node/1246>, (4. 12. 2011).

¹³ Porov. BUČKO, L.: *Globalizácia a misijná činnosť. Výzva na novú paradigmu?* In: KARDIS, K. – PAĽA, G.: *Globalizácia a náboženstvo*. Prešov : GTF PU, 2011. s. 14. (ISBN 978-80-555-0395-0).

Zjednocovanie a vzájomná spolupráca ľudí rôznych národov a kultúr stála pri kolíske kresťanstva. Kristus zo židovského prostredia neprišiel spasit iba vyvolený národ, ale všetky národy. Kresťanské princípy zjednotenia a zbratania sa ľudí sú základom európskej kultúry a civilizácie, ktorá podstatnou mierou prispela k dnešnému procesu „planetizácie“ ľudstva. Tento výraz už v polovici 20. storočia použil kresťanský filozof a teológ Teilhard de Chardin.¹⁴

Cirkev teda svojim spôsobom už dávno prebehla postmodernu v odpovedi na globalizáciu. Cirkev je totiž zjednotený univerzálne spoločenstvo rozličných národov, kultúr a sociálnych skupín. Globálna vízia Cirkvi vychádza z jej podstaty a Ježišovho misijného poverenia (porov. Mt 28, 19; Mk 16, 15). Na rozdiel od súčasných globalizačných trendov, Cirkvi ide o univerzálnosť jej misie, pričom sa vo svetle evanjelia transformuje, oslobodzuje a pozdvihuje miestna kultúra. Cirkev si musí nepochybne zachovať svoj odstup a nezávislosť vo vzťahu k svetovému globalizačnému pohybu, ale musí sa aj inkulturovať v prostredí globalizujúceho sveta a naučiť sa žiť a pôsobiť v podmienkach globalizácie, aby bola zrozumiteľným znamením pre súčasných ľudí. Práve v tejto dobe, nadobúda zvláštnu dôležitosť jej štvrtý charakteristický znak – katolíckosť, teda všeobecnosť, univerzálnosť. Katolíckosť Cirkvi hovorí o tom, že Cirkev je síce univerzálna (globálna), ale zároveň prepojená s miestnymi spoločenstvami. Cirkev vyzýva k tomu, aby sa globalizácia uskutočňovala bez marginalizácie a utlačania. K negatívam globalizácie totiž patrí vytlačanie najchudobnejších vrstiev na okraj spoločnosti a najchudobnejšie krajiny na okraj hospodárskych a politických vzťahov. Úlohou Cirkvi – zvlášť miestnych, je teda to, aby kresťanské sociálne učenie malo potrebný dosah na formuláciu etických a právnych noriem, ktoré ovládajú svetový trh a činnosť masovokomunikačných prostriedkov. Podľa Pápežskej rady pre spoločenské komunikačné prostriedky sa Cirkev v procese globalizácie bude usilovať o to, aby „sa víťazom v tomto procese stalo celé ľudstvo, nielen bohatá elita, ktorá kontroluje vedu, technológie a zdroje planéty“.¹⁵

Z tohto hľadiska sa globalizácia a katolizácia môžu javiť ako dve vzájomne komplementárne dejinné mohúcnosti, sekulárna a spirituálna, ktoré majú viesť nielen k sekulárne utvárajúcej jednote ľudstva, ale k niečomu oveľa väčšiemu – k absolútnemu naplneniu všetkých ľudských túžob vyjadrených v priebehu dejín vo všetkých náboženstvách, kultúrach a civilizáciách, k tomu, čo v judeo-kresťanskej vízii predstavuje Božie kráľovstvo pokoja, lásky a spravodlivosti. Táto jednota má podobu večnosti a uskutočňuje sa už dnes v Ježišovi Kristovi, zviditeľňuje sa v jeho Cirkvi a skrze katolicitu, chápanú ako univerzalizáciu dobra – aj v každom človeku „dobrej vôle“.

Pretože svet bude patriť tomu, kto mu dá nádej – je to práve kresťanská kerygma, ohlasovanie definitívneho víťazstva dobra nad zlom a života nad smrťou, ktorú chce počuť aj dnešný globalizovaný svet. Kresťanská teológia je tomuto svetu veľkým dlžníkom. Uzavrela sa do strnulých systémov, vzdialila sa od problémov každodenného života a tento navyše skomplikovala prehnanou etizáciou a moralizovaním. Jej

¹⁴ Porov. DEMKO, M.: *Globalizácia je tu, nemôžeme jej uniknúť*. <http://www.postoy.sk/node/1246>, (4. 12. 2011).

¹⁵ Porov. BUČKO, L.: *Globalizácia a misijná činnosť. Výzva na novú paradigmu?* In: KARDIS, K. – PALA, G.: *Globalizácia a náboženstvo*. Prešov : GTF PU, 2011. s. 14 – 15.

poslanie je však iné – ohlasovať Kristovu blahozvesť o Božom milosrdenstve a kerygmu o jeho i našom zmŕtvychvstání. Tieto trinitárne a kristologické inšpirácie musia kresťanskí teológovia reflektovať, kontemplovať, zrozumiteľne artikulovať a ponúknuť všetkým humanitným vedám.¹⁶

Na ktorých poliach, teda Cirkev môže využiť všetky svoje tromfy a vyvíjať záujem a zabojevať o svoju prítomnosť v mediálnom priestore globalizovanej spoločnosti?

Ak sme v úvodných častiach hovorili o médiách a virtuálnej realite, keďže do popredia sa dostávajú skutočne virtuálne vzťahy, virtuálna pravda, či rodina a kultúra, ktorá je založená na syntéze náboženských a svetských noriem, Cirkev v tejto kybernetickej komunikácii môže zohrať veľkú rolu. Prítomnosť Cirkvi napríklad v kybernetickom priestore je veľmi dôležitá a má hlboký význam. O postojoch Cirkvi sa vyjadriť v časti, ktorá popisuje základné dokumenty Cirkvi a nechýba ani postoj k internetu ako fenoménu súčasnosti a základu fungovania médií v budúcnosti. Cirkev môže zohrať veľkú rolu vo vzťahu k podnikateľským skupinám. Profesor Zasepa, ktorý má skúsenosti z riadenia Ľublinských škôl biznisu, tvrdí, že ľudí, ktorých formujú a snažia sa presvedčať o rozširovaní vzťahu a kontaktu s klientmi môže byť užitočná mediálna komunikácia. Ale účinná bude až vtedy, ak sa bude vnímať ako investícia do podnikania, ako prvok marketingu, public relations a nielen ako prostriedok zisku. Tí, ktorí duchovne vedú podnikateľov, musia zdôrazňovať, že budovanie skutočného spoločenstva, musí mať svoj pevný a trvalý základ. Ide o nutnosť renesancie etiky pri internetovom podporovanom rozvoji ekonomiky. Úlohou Cirkvi v oblasti virtuálnej komunikácie je aj pomoc pri formulovaní dôležitých otázok. Väčšinou sa v populárnych diskusných skupinách upriamuje na zvrhlé a neetické témy. Cirkev teda musí podporovať existenciu zdravej verejnej mienky. To si vyžaduje vzdelaných a skúsených profesionálov vrátane cirkevných, ktorí budú vedieť klasifikovať informácie na internete – zrejme budúcnosti masmediálnej sféry, budú vedieť verifikovať a zjednodušovať reportáže bez toho, aby zmenšili ich význam, odhaľovať problémy ľudí bez toho, aby obchodovali s ľudským utrpením, biedou a emóciami. Dobre premyslené a dobre vedené virtuálne spoločenstvá s účasťou ľudí z Cirkvi, môžu zohrať významnú úlohu spolu s tradičným, spoločensky a kultúrne zorientovaným novinárstvom. Adresátom tejto spolupráce musí byť človek so svojim intelektom, s celou morálnou sférou, estetickými záľubami a náboženskou sférou – teda skôr vierou, lebo o nej sa nielen hovorí, ale aj svedčí. Tak, ako cestou Cirkvi je človek, tak musí byť človek aj cestou Cirkvi v globalizačných procesoch.¹⁷

Cirkev prispela do dejín a otvorila sa svetu už pontifikátom Jána XXIII. Zvolenie kardinála Karola Wojtyły na sklonku 70-tych rokov minulého storočia bolo pokračovaním línie vyznačenej Druhým vatikánskym koncilom a ďalším vkladom do vtedajšej spoločnosti poznačenej komunizmom, ale aj prezieravosťou do budúcnosti. Komunikatívny a prenikavý intelekt ho priam predurčoval v dobe komunikačnej revolúcie byť tým, kto má predpoklady pracovať pomocou nových mediálnych prostriedkov. A dnes si ťažko vieme predstaviť niekoho, kto by s médiami mohol pra-

¹⁶ Porov. TIŇŇO, J.: Globalizácia – výzva alebo hrozba.

¹⁷ Porov. ZASEPA, T: *Médiá v čase globalizácie*. Bratislava : LÚČ, 2002. s. 370 – 374.

covat intenzívnejšie a lepšie. A ťažko by tomuto pápežovi niekto uprel jeho blízky vzťah k ľuďom akéhokoľvek prostredia, pretože pre Karola Wojtylu bolo prelínanie sa prostredia intelektuálov s prostredím obyčajných ľudí robotníckych profesií, úplne prirodzené. Ako prvý pápež sa ospravedlnil za previnenia a pochybenia členov Cirkvi, ktorí v histórii nekonali podľa evanjelia, zároveň blahorečil viac osôb ako jeho predchodcovia od šestnásteho storočia dohromady. Tým deklaroval, že v časoch, keď mnohí pochybili, Cirkev zažiarila mnohými ľuďmi, radikálne žijúcimi evanjeliové poslanstvo. Moderná liberálna spoločnosť – médiá nevynímajúc, zdôrazňuje iba ospravedlnenie za previnenia, ale čistota Cirkvi v akejkolvek radikálnej podobe im prekáža. Po smrti tohto veľkého pontifika, médiá (aj komerčné) doslova chrlili chvály na Jána Pavla II. Z tých istých médií však denne počujeme tendenčne formulované útoky proti Cirkvi. Ale – to je Cirkev Jána Pavla II. A on je jej plodom. Šlo teda médiám opäť raz iba o komerčne zaujímavú informáciu a sebazviditeľňovanie? Alebo musel Karol Wojtyla zomrieť, aby sa Cirkev naozaj dočkala väčšej úcty?¹⁸

V súčasnej dobe, kedy náboženské poslanstvá v mediálnej sfére nadobúdajú skôr hanlivý a senzaciechtivý rozmer, treba sa zamyslieť nad tým, ako do mediálneho priestoru súčasnosti môže vstúpiť Cirkev. Niekoľko téz som už načrtnol za pomoci názorov profesora Zasepu a doplním to tézou, že Cirkev dnes musí hovoriť mediálnym jazykom, ak chce aby jej poslanstvá boli pochopené a akceptované. Nemôže ostať pri kliše formálnych vyjadrení, ktorým nezainteresovaná časť nerozumie a tak ich neodborne formuluje a podáva ďalej skreslené.

Je teda možné podávať náboženské poslanstvá mediálnym jazykom? Nepochybne je, treba však vnímať presnosť, výstižnosť a zrozumiteľnosť. Nie je to jednoznačná ani jednoduchá cesta, pretože ak sa pokúšajú nájsť spoločnú reč náboženské poslanstvá s mediálnymi príjemcami, čelia základnej otázke schopnosti mediálneho komunikačného kanála.¹⁹ Ukazuje sa, že základná úloha žurnalistiky ukazovať pravdivý obraz sveta a rozvíjať osobné dobro v človeku je s poslaním Cirkvi vo vzácnej zhode. Nezhodné prvky vnášajú do tohto poslanca žurnalistiky snahy šíriť propagandu, zabávať a vytvárať zisk. Ďalšou potrebou je komerčný prístup k žurnalistickej práci pri presadzovaní náboženského poslanstva. Nekomerčný prístup vedie často k pasivite, profesionálnej nekvalite, stagnácii. Komerčnosť tak možno vnímať v pozitívnom svetle úsilia presadiť sa, ak nie len pre zisk, ale k pritiahnutiu pozornosti pre samotné poslanstvo. A tak popustiť cirkevným médiám a Cirkvi ako takej uzdu komerčnosti, by mohlo priniesť vítané plody aj na poli šírenia náboženského poslanstva.²⁰

Toto je len skutočný základ toho, čo by Cirkev pri propagácii samej seba a svojho poslanstva mohla urobiť. Témy dotýkajúce sa prepojenia Cirkvi a médií sú zatiaľ skutočne na začiatku svojej cesty. Priekopníčkou týchto tém na Slovensku je Terézia Rončáková so svojou trilógiou nesúcou názvy práve problematiky mediálneho jazyka a náboženského poslanstva. Táto téma však nie je iba výzvou pre samotnú Cirkev.

¹⁸ Porov: HALKO, J.: Výnimočný pontifikát. In: *Impulz*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška v spolupráci s OZ Hlbiny. 2005. roč. 1. s. 5 – 8.

¹⁹ Porov. RONČÁKOVÁ, T.: *Môže Cirkev hovoriť mediálnym jazykom?* Praha : Paulínky. 2010. s. 463

²⁰ Porov. RONČÁKOVÁ, T.: *Môže Cirkev hovoriť mediálnym jazykom?* Praha : Paulínky. 2001. s. 35 – 136.

Ide o výzvu, ktorú by mali akceptovať aj médiá a v rámci komunikácie sa stretnúť na polceste. Na strane Cirkvi ide o zbavenie sa opatrníctva a strachu, o odbúranie podceňovania spravodajských hodnôt a investovanie do zručných komunikátorov. Na strane sekulárnych médií ide o odbúranie predsudkov, preceňovania spravodajských hodnôt za cenu zriekania sa pôvodného žurnalistického poslania a investovanie do profesionality svojich ľudí.²¹

Toto sú skutočne odporúčania, ktoré zrejme čaká ešte dlhá cesta, ale možnosti tu sú. Zrejme aj tu ide o človeka, jeho ochotu a otvorenosť vstúpiť na novú pôdu, dať priestor nepoznanému a nájsť konsenzus.

Treba si uvedomiť, že kresťanstvo ako náboženstvo stvárnilo náš kontinent. Pri diskusiách o procese globalizácie treba upozorniť na to, čo sme tu už spomenuli. Najpôvodnejším impulzom bol skutočne Ježišov misijný príkaz ísť do celého sveta. Práve táto výzva bola impulzom pre mnohých mužov, ktorí sa vydali naprieč cestami, ktoré vybudoval vtedajší svetovládny Rím, do celého vtedy známeho sveta. Už denníky Krištofa Kolumba hovoria o spaľujúcej vášni ohlásiť evanjelium svetu skôr, ako vypukne ohlasovaný súd nad svetom. Treba však dodať, že aj vtedy sa s ušľachtilou snahou šíriť evanjeliu zvesť, „zviezli“ aj iné omnoho prozaickejšie materiálnejšie snahy, zvlášť obchodné. Skôr šlo o hodnoty materiálne než duchovné, skôr veda a technika a ich produkty ako viera a etika a ich typické prejavy. Katolícku cirkev však možno označiť za jedného z prvých „globálnych hráčov“ ľudských dejín – a súčasný pápež svojimi aktivitami tento charakter svojho úradu len potvrdzuje. Zdá sa, že práve kresťanstvo má v súčasnej fáze globalizácie pozoruhodnú šancu. Má totiž mnoho spoločného s tradičnými náboženstvami (židovstvo a islam), s ktorými zdieľa „abrahámovské“ monoteistické východisko, ale aj so západnou kultúrou, ktorá vznikla v jej lone a je s kresťanstvom prepojená. A tak Západ, ktorý sa dostáva do dramatických stretov s niektorými islamskými kruhmi môže byť platformou na preukázanie pozitívneho vplyvu kresťanstva. Nie je práve ono disponované prispieť k tomu, aby si tieto dve strany lepšie rozumeli? Možno ani kresťania ani Cirkev si túto šancu ešte dostatočne neuvedomujú a túto nádej zatiaľ nenaplnili. A tak aj táto možnosť je výzvou pre konanie Cirkvi v súčasnom svete.²²

K predchádzajúcim argumentom prepojenia globálneho, kresťanského a ešte lepšie katolíckeho by som rád pripojil teoreticko – etymologickú platformu možností, prečo globálny a katolícky spolu súvisia. Globalita a katolicita sú dve modalities sociálneho procesu.

Termín *globalita* vyjadruje celostnosť, ako súhrn všetkých častí (Petráčková, 1997), ako celok, vymedzený oproti niečomu, čo ho presahuje. Grécke *glafó*, *galbh*, lat. *glob* je antroponymium a znamená *lebka*, *hlava*, *lysina* (Curtius, 1879). Z toho je odvodený termín *globus* – *guľa*, ako aj termín *globálny* – všeobecný, ale aj termín pre vyjadrenie množstva, spolku, zástupu.

Globalita v našom chápaní je modalitou sociálneho procesu v definovanom priestore, a to predovšetkým horizontálne.

²¹ Porov. RONČÁKOVÁ, T.: *Môže Cirkev hovoriť mediálnym jazykom?* Praha : Paulínky. 2010. s. 464.

²² Porov. HALÍK, T.: *Globalizace a náboženství*. In: *Globalizace*. Praha : Portál, 2003. s. 145 – 146.

Katolicita – spirituálny proces, v ktorom sa komplementárne spája vertikálna i horizontálna dimenzia vzťahov. Vertikálnu dimenziu všetkých vzťahov a hodnotových systémov predstavuje prioritný vzťah k Bohu. Predstavuje axiologické ukotvenie a stabilitu, vďaka čomu je možné prostredníctvom sociability vytvárať faktickú i eschatologickú jednotu ľudského spoločenstva, čiže katolicitu.

Katolicita – z gréckeho *katholikos* – „všeobecný“ (Prach, 1942). Všeobecnosť je podľa carihradsko-nicejského vyznania viery treťou významnou vlastnosťou cirkvi: *Verím v jednu, svätú, všeobecnú apoštolskú cirkev* (Kat. 830). Slovo „katolícky“ nadobudlo už od počiatku význam „všeobecný“ v tom zmysle, že poslanie cirkvi sa týka všetkých ľudí, všetkých krajín a všetkých čias podľa zásady „čo je vždy, všetkými a všade vyznávané“. Táto všeobecnosť, katolicita, sa biblicky odvodzuje z mesiášskeho chápania Kristovho univerzálneho kráľovstva, ktoré má zjednotiť všetky národy na zemi. Je napĺňaním Kristovho príkazu: *Idte a učte všetky národy* (Mt 28, 19).

Termín *katolicita* ako prvý použil sv. Ignác Antiochijský (+107) v liste *Ad Smirnenenses*, aby ukázal vernosť jedného kresťanského spoločenstva celému Kristovmu učeniu ohlasovanému apoštolmi.

Západná cirkev zdôrazňovala svoju katolicitu a tridentské *Professio fidei* z r. 1564 položilo základy katolíckej identity a potvrdilo, že rímska a katolícka cirkev sú jedno.

Katolicita je vnútornou metafyzickou vlastnosťou cirkvi a jej vonkajším znakom. Cirkev je nazvaná katolíckou vzhľadom na svoje rozšírenie v čase a priestore po celej zemi a medzi všetkými národmi. Nie je to pojem iba extenzívny, ale aj intenzívny, kvalitatívny – katolicita je v prvom rade vlastnosťou Cirkvi.

Ako *virtuálnu katolicitu* (*catholicitas iuri sive virtualis*) označujeme potenciálnu schopnosť cirkvi rozšíriť sa po celej zemi. Pojem *aktuálna katolicita* (*catholicitas factis sive actualis*) vyjadruje fakticitu tohto uskutočňovania – katolizácie. Aktuálna katolicita zviditeľňuje veľkosť cirkvi, jej schopnosť sa rozvíjať, ako aj jej príťažlivosť.

Preto katolicitu nesmieme chápať úzko konfesionalne, ani sociologicky, ale v celej jej spirituálnej, personálnej i sociálnej dimenzionalite.

„*Katolicita je mnohosť, ktorá smeruje k jednote. Je aj jednotou, ktorá sa prejavuje v mnohosti. Všeobecnosť cirkvi vyjadruje schopnosť národov prekonať seba samých a hľadať k jedinému Bohu. Katolicita a jednota sa vzájomne podmieňujú*“ (Benedikt XVI. 2007).

Súčasnou novej evanjelizácie je *informácia, formácia a dialóg*. Z toho vyplýva právo na informáciu a nevyhnutnosť dialógu so „všetkými ľuďmi dobrej vôle“. Pre tých, čo sa boja otvorenosti informovať a slobody formovať nech je príkladom Ján XXIII. Zvolaním Druhého vatikánskeho koncilu integroval katolicitu do procesu globalizácie, a tým otvoril cestu k vnútorným reformám Cirkvi, ekumenickému zjednocovaniu všetkých kresťanov a výzvou k jednote všetkých ľudí dobrej vôle. Tento proces sa iba začal. Hoci sme len na jeho počiatku, už ho môžeme označiť ako veľkolepý historický proces *globalizácie pravdy a spravodlivosti*, vzrastu ľudskosti, odstránenia nenávisťi, vyznania slabosti, odpustenia, zmierenia a hľadania toho, čo je nám spoločné.

Dnes nestačí iba škrupulantsky striehnuť na faktické či domnelé chyby druhých a autoritársky chrániť často patologické prejavy paternalizmu. Týmto gestám dnešný

človek nerozumie a zásadne ich odmieta. Veľmi rýchlo odhalí lacné a prázdne moralizovanie od skutočnej otvorenosti. Ak veriaci a najmä hierarchické štruktúry Cirkvi nebudú mať odvahu pomenovať zlo a postaviť sa na stranu spravodlivosti, ak budú potláčať úprimnú kritiku a vyžadovať feudálnu podriadenosť, potom je ohrozený proces zjednocovania ľudstva v jeho ekumenickom i globálnom rozmere. Potom sa otvoria brány sektám a všetkým moderným „besom“, akými sú deštruktívne xenofóbie a mravný relativizmus.

Dnešný človek chce byť partnerom a nie iba objektom – a to v občianskej i cirkevnej rovine. Aby sa mohol stať hlboko ľudským a slobodným, potrebuje nielen informáciu, ale aj formáciu, súčasťou ktorej je aj evanjelizácia a katechizácia. Takýto formačný proces smerujúci k slobode a zodpovednosti sa ukazuje byť pre Cirkev perspektívny, a to nielen pre jej tisícročnú skúsenosť, ale aj pre jej základné poslanie: ohlasovať „evanjelium života“ a uskutočňovať ho.²³

Globalizácia je charakterizovaná v indiferentnej rovine, ale je realitou, a budúcnosťou ľudstva, preto je potrebné dať jej etický rozmer. Cirkev má tu veľmi zodpovednú úlohu, aby vytvárala zjednocujúci svet, svet, ktorý je v jeho pôvodcovi – Bohu Stvoriteľovi. Kresťania majú tomuto svetu priniesť humánne princípy, ktoré boli dané v predexistenčnom Logose – Kristovi. K všetkým aspektom globalizácie je nutný rozmer morálny, lenže nie za cenu synkretizmu, ktorý môže byť ľudsky dobre vymyslený, ale stane sa hybridom, výpestkom, ktorý nemôže mať dlhú životaschopnosť.²⁴

Odpoveďou na otázku prečo kresťanstvo a Cirkev ako voľba a prínos v globalizovanej spoločnosti, je možno aj to, že ak si Slováci zvolia hodnoty svojich predkov, teda kresťanstvo, nezískajú len šancu vyhnúť sa morálnemu a demografickému úpadku, ktorý sprevádza súčasný hedonizmus a konzumizmus, ale aj šancu výrazne ovplyvniť dejiny. Hovorí to človek, žijúci v Amerike, ktorého korene siahajú na Slovensko a jeho návštevy u nás, mu poskytli pohľad na Slovákov ako národ náboženský, priateľský a pohostinný. Ak by sa Slováci rozhodli inak, pokračuje vo svojej úvahe, teda dali prednosť hedonizmu a sekularizmu, ktoré charakterizujú Západ, bola by to dramatická zmena v slovenských dejinách. Všade tam, kde ľudia prijali sekularizmus a hedonizmus, sme svedkami stúpajúcej rozvodovosti, veľkého počtu nemanželských detí, klesajúcej pôrodnosti a zúfalstva, a to aj uprostred hmotnej prosperity. A ide o logický dôsledok filozofie, ktorá život vníma ako v zásade nezmyselný a smrť ako koniec. Uprostred hmotného blahobytu súčasnosti vládne zúfalstvo. *Wall Street Journal* v 25. februára 2004 informoval, že 25 % všetkých Francúzok berie utišujúce lieky alebo anti-depresíva. A v americkom *Chronicles* sa uvádza, že americkí lekári vypísali neuveriteľných 142 miliónov receptov na anti-depresíva. V USA sa takmer polovica manželstiev končí rozvodom, jedno z troch detí sa rodí mimo manželstva a interrupciu absolvovala jedna štvrtina všetkých žien. Jednoducho povedané, naši predkovia by tento svet nespoznali. Ani jeho hmotnú prosperitu, ani jeho mravný a sociálny úpadok.

A tak, ak si Slovensko nezachová svoju osobitosť a vieru, nebude mu Európa venovať veľa pozornosti, pretože sa bude čoraz menej líšiť od ostatných. Možno by

²³ Porov. MRÁZ, M.: *Globalizácia a katolicita v pohľade trinitárnej teológie*.

²⁴ Porov. HYKISCH, A.: *Globalizačné trendy, kultúra a národ*. In: *Viera a život*. 2005, roč. XV., č. 3, s.

11 – 14.

sme tak, ako kresťanstvo samotné mohli ostatným Európanom pripomenúť hodnoty, ktoré Európu stvorili a môžu ju chrániť pred úpadkom.²⁵

Na otázku, či je globalizácia výzvou pre katolícku cirkev Anton Hykisch odpovedá, že nesporné. Naše cirkvi v tzv. postkomunistických krajinách mi pripadajú niekedy ako by paralyzované desaťročiami násilia a utlačania. Dávame si vnucovať témy, namiesto toho, aby sme aktívne vnášali zásadné otázky života národa a ľudstva do verejnosti. Povedzme, taká otázka demografického vývoja, tendencie poklesu pôrodnosti, vymieranie Európy a pod. Sám občas „ventilujem“ tieto témy v niektorých časopisoch. Našťastie sú však cirkevné spoločenstvá a rehole, ktoré dokážu hovoriť s ľuďmi, najmä s mladými, dnešným jazykom a majú úspech. Určite sa na Slovensku nachádzajú desiatky iných skvelých stredísk, kde Cirkev preukazuje svoju schopnosť popasovať sa s výzvami globalizácie. Pre kresťana, ktorý verí v účelnosť vecí okolo seba, má zjednocovanie sa ľudstva oveľa vyšší význam, než iba to, že všetci pijeme fantu či coca colu. Musí si dať otázku, či to všetko nie je súčasťou akéhosi vyššieho Božieho plánu.²⁶

BIBLIOGRAFIA

- BAČIŠINOVÁ, J. – GALDUNOVÁ, H.: Ošetrovateľstvo v dimenziách religiozity. In: *Theologos* : teologická revue Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty PU v Prešove, roč. 10, č. 1 (2008), s. 123 – 136. ISSN 1335-5570.
- BUČKO, *Globalizácia a misia Cirkvi*. http://www.uski.sk/frm_2009/ran/2008/ran-2008-1-03.pdf. (16.08.2010).
- BUČKO, L.: Globalizácia a misijná činnosť. Výzva na novú paradigmu? In: KARDIS, K. – PALA, G.: *Globalizácia a náboženstvo*. Prešov : GTF PU, 2011. s. 14. (ISBN 978-80-555-0395-0).
- DEMKO, M.: *Globalizácia je tu, nemôžeme jej uniknúť*. <http://www.postoy.sk/node/1246>, (4. 12. 2011).
- HALÍK, T.: Globalizace a náboženství. In: *Globalizace*. Praha : Portál, 2003. s. 145 – 146.
- HALKO, J.: Výnimočný pontifikát. In: *Impulz*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška v spolupráci s OZ Hlbiny. 2005. roč. 1. s. 5 – 8.
- HYKISCH, A.: *Globalizačné trendy, kultúra a národ*. In: *Viera a život*. 2005, roč. XV., č. 3, s. 11 – 14.
- KŘÍŽ, T.: *O koreňoch a dôsledkoch relativizmu*. <http://www.impulzrevue.sk/article.php?164>. (16.08.2010).
- LOSSKIJ, N.: *Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad*. Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, s. r. o., 2009. s. 105.
- MATEJOVIČ, R.: Potrebujeme vnútornú revolúciu. In: *Dimenzie*. Apríl/ 2011. XI., s. 9 – 10.
- MRÁZ, M.: *Globalizácia a katolicita v pohľade trinitárnej teológie*.
- PIATAK, T.: Zachovajte vieru. In: *Impulz*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška v spolupráci s OZ Hlbiny. 2005. roč. 1. s. 9 – 11.
- POLÁKOVÁ, M.: Globalizácia kultúry. Prínos a negatívne dôsledky. In: KARDIS, K. – PALA, G.: *Globalizácia a náboženstvo*. Prešov : GTF PU, 2011. s. 132.
- RONČÁKOVÁ, T.: *Môže Cirkev hovoriť mediálnym jazykom?* Praha : Paulínky. 2010. s. 463
- RUPNIK, I. M.: *Otázka kultúry*. <http://www.jezuiti.sk/admin/dok/4849cco23f298.pdf>. (16.08.2010).
- ŠANTAVÝ, P.: *O čom svedčí život súčasných kresťanov*. http://www.christ-net.sk/o_com_svedci_i_zivot_sucasnych_krestanov_2. (16. 8. 2010).
- TIŇO, J.: Globalizácia – výzva alebo hrozba.
- ZASEPA, T.: *Médiá v čase globalizácie*. Bratislava : LÚČ, 2002. s. 370 – 374.

²⁵ Porov. PIATAK, T.: Zachovajte vieru. In: *Impulz*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška v spolupráci s OZ Hlbiny. 2005. roč. 1. s. 9 – 11.

²⁶ Porov. DEMKO, M.: *Globalizácia je tu, nemôžeme jej uniknúť*. <http://www.postoy.sk/node/1246>, (4. 12. 2011).

Katolicka oferta edukacyjna w Polsce: optyka prawno-kanoniczna

PIOTR KROCZEK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Abstract: *Catholic education is a significant part of the Church's mission. The Magisterium's enunciations on the subject are numerous and of a wide gradient of importance. The paper is a presentation of few elements of catholic education in polish law and canonical law, such as: sources of law that bind catholic schools, founding of schools, the specificity of catholic school in their comparison to public schools, role of parents, and what catholic education offers in some Polish dioceses. The main conclusion is that catholic schools in Poland are in a good milieu for growing in number and quality. It must be considered a failure that such a small number of pupils attends catholic schools. The following postulate is of vital importance: more catholic schools of any discipline, type, and level are to be established in Poland by the legal church persons or by the Catholics individually. According to canon law, it is for the diocesan bishop to take care that they are established.*

Keywords: *School. Polish legal system. Educational law. Catholic education.*

Papież Franciszek przemawiając do uczestników Światowego Kongresu zorganizowanego przez Kongregację ds. Katolickiej Edukacji w 2015 r. powiedział, że katolicka edukacja ma nie tylko przekazywać wiedzę, ale ma i inne wielkie zadania do wypełnienia – musi otwierać na transcendencję. Prawdziwa edukacja bowiem wpaja zasady, kształtuje postawy i przyswaja wartości. Nie buduje murów, tylko uczy dialogu i współdziałania, rozwija nasze człowieczeństwo¹.

¹ Discorso del Santo Padre Francesco ai Partecipanti al Congresso Mondiale Promosso dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica (Degli Istituti di Studi), 21 października 2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151121_congresso-educazione-cattolica.html (14.02.2107); zob. M. Rembierz, *Pedagogia miłosierdzia jako wyjście na aksjologiczne pogranicza i egzystencjalne peryferia – wyzwania dla myśli religijnej i refleksji pedagogicznej. O uczeniu się i nauczaniu papieża Franciszka*, [w:] *Paideia – drogą do uniwersalizmu w wychowaniu: księga dedykowana pamięci Profesora Kazimierza Denka Honorowego Prezesa Polskiego Stowarzyszenia Nauczycieli Twórczych*, Polskie Stowarzyszenie Nauczycieli Twórczych, Szczecinek 2016, s. 233 – 239. Por. adres bpa Stanisława Napierały, byłego asystenta szkół katolickich w Polsce – „Szkola katolicka w Polsce pełni opatrnościową rolę w służbie prawdziwego wychowania człowieka według zamysłu Bożego. Jest ona nieocenioną pomocą dla rodziny i społeczeństwa”, S. Napierała, *Adres*, [w:] *Służyć wzrastaniu w prawdzie i miłości. Wybór dokumentów Kościoła na temat szkoły katolickiej i wychowania*, Wydawnictwo A.A, Kraków b.r.w., s. 7.

Skoro rola školnictwa katolického je tak veľká, to náleží tematom školnictva katolického zaoberať sa tiež na úrovni naukovej. Literatúra predmetu obfituje v analýze rôznych aspektov fungovania poľského školnictva katolického. Niniejszy článok zamierzony je jako skromny element naukowego zainteresowania przedmiotowym obszarem działalności Kościoła; a konkretnie zostanie w nim przedstawiona katolicka oferta edukacyjna dla młodzieży w Polsce w optyce prawno-kanonicznej.

Obszarem badawczym będą wyłącznie te placówki oświatowe, które zasięgiem przedmiotowym obejmuje art. 2 ustawy o systemie oświaty, a więc szkoły podstawowe i gimnazja dla dzieci i młodzieży. W niniejszym artykule zostaną porównane regulacje dotyczące kluczowych dla školnictwa elementów takich jak kluczowe regulacje prawne dotyczące szkół katolických, wolność wyboru szkoły, zakładanie szkół, specyfika szkół katolických, nadzór nad ich działalnością, subsydiarność szkoły w wychowaniu oraz rola rodziców w działalności szkoły katolickiej. Następnie zostanie pokazana aktualna oferta edukacyjna katolických placówek oświatowych.

Miejsce szkoły w dwóch systemach prawnych

Szkoła jako placówka oświatowa zarówno w modelu katolickim jak i modelu polskim nie jest instytucją autonomiczną, jakimi przykładowo są, co do zasady, wyższe uczelnie (art. 70 ust. 5 Konstytucji RP). W ustawie z dnia 27 lipca 2005 r. Prawo o školnictwie wyższym² znajduje się przepis, który *expressis verbis* tę autonomię wprowadza czy, biorąc pod uwagę naturę uniwersytetu i wskazaną wyżej zasadę konstytucyjną, stwierdza – „Uczelnia jest autonomiczna we wszystkich obszarach swojego działania na zasadach określonych w ustawie” (art. 4 ust. 1). Nie ma analogicznego przepisu w ustawie o systemie oświaty. A biorąc pod wagę nieustanne zmiany koncepcji edukacji w Polsce, których rytm wyznaczają wybory parlamentarne, można powiedzieć, że oświata w Polsce jest traktowana jako istotny element imperium władzy państwowej lub samorządowej.

Podstawowe regulacje państwowe regulujące školnictwo w Polsce to:

1. ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty³,
2. ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. Karta nauczyciela⁴,
3. ustawa z dnia 15 kwietnia 2011 r. o systemie informacji oświatowej⁵.

Oceniając podstawowy akt normatywny prawa oświatowego w Polsce, czyli pierwszą w wymienionych ustaw, należy stwierdzić, że jest ona bardzo obszerna. Ustawa o systemie oświaty liczy wprawdzie tylko 115 artykułów, co nie jest dużą liczbą w porównaniu z innymi kluczowymi dla gałęzi prawa ustawami, lecz artykuły te są bardzo obszerne. Ustawa ta liczy aż 94 tys. słów! Dla porównania ustawa o wyższych uczelniach to 277 artykułów, lecz tylko 57 tys. słów. Do tego ustawa ta jest zmieniana wyjątkowo często. W roku 2015 nowelizowano tę ustawę 14 razy! A w obecnym roku weszło już w życie 8 zmian, zaś 4 zmiany wejdą w życie od 1 września. Co więcej,

² Tekst jedn. Dz.U. z 2012 r. poz. 572 z późn. zm.

³ Tekst jedn. Dz.U. z 2015 r. poz. 2156 z późn. zm., dalej: u.s.o.

⁴ Tekst jedn. Dz.U. z 2014 r. poz. 191 z późn. zm.

⁵ Tekst jedn. Dz.U. z 2015 r. poz. 45 z późn. zm.

jak zauważył jeden z komentatorów tego aktu normatywnego „nie każdą zmianę – uwzględniając szereg odesłań i korespondencji z innymi aktami normatywnymi – daje się pojąć i w przystępny sposób wytłumaczyć”⁶.

Istotnym elementem prawa oświatowego, dla którego filarem są wymienione ustawy, są rozporządzenia. Ich liczba jest gigantyczna. Ustawa o systemie oświaty wykonywana jest przez 970 rozporządzeń, zaś Karta nauczyciela przez 389 rozporządzeń. Regulacje te są nie tylko szerokie zakresowo, lecz także bardzo szczegółowe i także często nowelizowane.

Działalność szkoły jest regulowana także przez wewnętrzne akty normatywne. Należą do nich m.in.: statut szkoły (art. 60 u.s.o.), program wychowawczy szkoły (art. 54 ust. 2 pkt 1 lit. a), program profilaktyki szkoły (art. 54 ust. 2 pkt 1 lit. a). W szkołach uchwalane lub nadawane są regulaminy takie jak, dla przykładu, regulamin samorządu uczniowskiego (art. 55 ust 3), regulamin rady rodziców (art. 53 ust. 4 u.s.o.), regulamin rady pedagogicznej (art. 43 ust. 2 u.s.o.), regulamin rady szkoły (art. 51 ust. 5 u.s.o.)⁷.

Ogólnie można powiedzieć, że liczba i zakres źródeł normatywnych dla szkół sprawia, że oświatowa gałąź prawna jest bardzo rozbudowana i trudna do zgłębienia, wykładni i zastosowania.

Szkoła katolicka w Polsce nie istnieje jest w oderwaniu od tej rzeczywistości prawnej. Przeciwnie jest ona umieszczona w dwóch systemach prawnych: polskim i kanonicznym. Szkoła ta powinna realizować normy z obydwu wymienionych źródeł⁸. Do tego zobowiązał się Kościół katolicki w Konkordacie z 1993 roku⁹ – „W realizowaniu minimum programowego przedmiotów obowiązkowych i w wystawianiu druków urzędowych szkoły te podlegają prawu polskiemu” (art. 14 ust. 2).

Istnieje opinia, że taka pełna subordynacja szkolnictwa katolickiego wobec prawa polskiego jest absolutnie niezbędna. Tylko bowiem po spełnieniu tego warunku będzie mogła szkoła skutecznie wypełniać swoją funkcję. Mówi się niekiedy, że istotną cechą szkoły katolickiej jej „lojalność” wobec prawodawstwa szkolnego danego kraju¹⁰. Należy tę opinię przyjąć, lecz nieco złagodzić. To prawda, że Kościół katolicki w Konkordacie zgodził na samoograniczenie i dostosowanie w swojej działalności do prawa polskiego w tym zakresie. *Nota bene* stanowi to wyjątek od generalnej zasady autonomii i niezależności Kościoła od państwa wyrażonej w art. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego – „Kościół rządzi się w swych sprawach

⁶ M. Pilich, *Ustawa o systemie oświaty. Komentarz*, wyd. V, LEX, Dom Wydawniczy ABC. Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2013, Przedmowa.

⁷ Zob. szeroko o tym D. Starego, *Kreowanie wewnątrzszkolnego prawa oświatowego*, <http://danstar.republika.pl/publik/prawo.html#reg> (26.04.2016).

⁸ Źródła te omawia artykuł A. Safranko, *Regulacje dotyczące szkół katolickich w kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku oraz w prawie polskim*, „Kościół i Prawo” 16 (2014) nr 1, s. 227 – 245.

⁹ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318).

¹⁰ A. Maj, *Szkoła katolicka w polskim systemie szkolnictwa*, „Pedagogika Christiana” 19 (2007) nr 1, s. 126; por. Jan Paweł II, *Zaczyn chrześcijański w działalności wychowawczej*, Watykan, 29 XII 1978 r., [w:] *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978 – 1999)*, Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2000, s. 81 – 82.

własnym prawem, swobodnie wykonuje władzę duchowną i jurysdykcyjną oraz zarządza swoimi sprawami”. Jednakże należy zauważyć, że innym rozwiązaniem, byłaby sytuacja, gdyby katolickie placówki rządziły się wyłącznie prawem kanonicznym, zaś państwo uznawałoby świadectwa wystawiane przez te szkoły i nakazywało taktowanie ich na równi z tymi wystawionymi przez szkoły państwowe czy inne.

Kościół przecież nie pozostawia swoich placówek w sytuacji nieuregulowanej prawnie. Ma on dla nich pomoc i narzędzie w postaci kanonicznych regulacji prawnych. W tym miejscu należy wymienić akty normatywne i inne dokumenty takie jak:

1. Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku¹¹, a szczególnie kan. 796 – 806,
2. Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*¹².
3. Dokumenty wydawane przez Kongregację do Spraw Wychowania Katolickiego (*Congregatio de Institutione Catholica (de Studiorum Institutis)*)¹³ takie jak przykładowo:
 - a. *The catholic school (Szkoła katolicka)*, 19 III 1977 r.,
 - b. *Lay catholics in schools: witnesses to faith (Świecki katolik świadkiem wiary w szkole)*, 15 X 1982 r.
 - c. *The religious dimension of education in a catholic school: guidelines for reflection and renewal (Religijny wymiar wychowania w szkole katolickiej)* 7 IV 1988 r.
 - d. *The catholic school on the threshold of the third millennium (Szkoła katolicka u progu trzeciego tysiąclecia)* 28 XII 1997 r.
 - e. *Consecrated Persons and their Mission in Schools. Reflections and Guidelines*, 28 X 2002 r.
 - f. *Educating Together in Catholic Schools. A Shared Mission between Consecrated Persons and the Lay Faithful*, 8 IX 2007 r.
 - g. *Circular letter to the Presidents of Bishops' conferences on religious education in schools*, 5 V 2009 r.
 - h. *Educating to Intercultural Dialogue in Catholic Schools. Living in Harmony for a Civilization of Love*, 28 X 2013 r.
 - i. *Educating today and tomorrow. A Renewing Passion*, 7 IV 2014 r.¹⁴.

¹¹ *Codex Iuris Canonici* auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, 25 stycznia 1983, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), cz. II, s. 1 – 301; tekst łacińsko-polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984.

¹² Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio Gravissimum educationis de Educatione Christiana*, 28 października 1965, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 728 – 739; tekst łacińsko-polski, Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986, s. 484 – 505.

¹³ Nazwa zmieniona art. 1 ustawy Benedictus PP. XVI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Ministrorum institutio quibus commutatur Constitutio Apostolica Pastor bonus, simulque competentia de Seminariis a Congregatione de Institutione Catholica ad Congregationem pro Clericis transfertur*, 16 stycznia 2013, „Acta Apostolicae Sedis” 105 (2013) s. 130.

¹⁴ Niniejsze dokumenty można znaleźć na stronie Kongregacji http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/index_it.htm (26.04.2016). Polskie wersje niektórych z tych dokumentów zawiera *Szkoła katolicka w Nauczaniu Kościoła. Wybór dokumentów*, Wydawca

4. W Polsce sprawę edukacji katolickiej regulują czy też omawiają (nie wszystkie – są to bowiem akty zawierające normy prawne lecz również doktrynalne lub pastoralne pouczenia) także endogeniczne dokumenty obowiązujące we wszystkich diecezjach. Należą do tego zbioru:
 - a. wydane przez Konferencję Episkopatu Polski *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce z 2011 r.*
 - b. oraz dokument II Polskiego Synodu Plenarnego (1991 – 1999) zatytułowany *Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu*,
5. Istotną normatywną rolę mogą odgrywać także dokumenty partykularne wydawane przez biskupów diecezjalnych, jako partykularnych ustawodawców.

Jak wspomniano, w szkole kluczową rolę odgrywa statut szkoły. W szkole katolickiej ma on szczególne znaczenie. Szkoła katolicka bowiem, działająca zgodnie z misją Kościoła, przyjmuje za podstawę swej działalności wartości chrześcijańskie głoszone przez Kościół katolicki. „Statut szkoły katolickiej musi zatem zawierać jasne określenie systemu wartości, który stanowi fundament wychowania, w tym realizowanego poprzez kształcenie, fundament rozwoju zawodowego nauczyciela, w tym rozwoju osobowego, fundament kierowania szkołą a przede wszystkim – koncepcję człowieka jako osoby i koncepcję rozwoju osoby w procesie wychowania i formacji”¹⁵. Można powiedzieć, że ten akt normatywny przekłada na realia placówki nie tylko wymagania stawiane przez prawo polskie, ale także przez prawo kanoniczne. To w statucie szkoły katolickiej skupiają się jak w soczewce, łączą się i konkretyzują normy z aktów normatywnych wyższego rzędu.

Wybór szkoły przez rodziców

Według kodeksu prawa kanonicznego rodzice powinni mieć wolność wyboru szkoły. Ich obowiązkiem jest kierować swoje dzieci do tych placówek, gdzie będą one miały zapewnione katolickie wychowanie. Zgodnie z prawem kanonicznym ustawy państwowe dotyczące kształcenia dzieci i młodzieży powinny zapewniać wychowanie religijne i moralne zgodne z sumieniem i poglądami rodziców (kan. 797, kan. 798, kan. 799).

To obecne na gruncie prawa kościelnego prawo rodziców pokrywa się w swej treści z regulacjami prawa polskiego. Zgodnie z konstytucyjnym przepisem rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem oraz do zapewnienia im właściwego, zgodnie ze swoim uznaniem, nauczania moralnego i religijnego (art. 48 ust. 1 oraz art. 53 ust. 3 Konstytucji RP). Dlatego też rodzice mają wolność wyboru dla swoich dzieci szkół innych niż publiczne (art. 70 ust. 3 Konstytucji RP). A to oznacza prawo realizowania obowiązku szkolnego lub obowiązku nauki w placówkach niepublicznych, do indywidualnego toku nauczania w państwowym

Centrum Edukacyjne Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, Szczecin-Warszawa 2002 oraz *Służyć wzrastaniu w prawdzie i miłości, Wybór dokumentów Kościoła na temat szkoły katolickiej i wychowania*, Kraków b.r.w.

¹⁵ *Materiały prawne dla potrzeb szkół katolickich*, opracowanie i redakcja M. Wojnar, Warszawa 2010, do użytku wewnątrznych szkół katolickich, s. 4.

systemie szkolnym (art. 66 u.s.o.) oraz prawo do nauczania dziecka poza szkołą (art. 16 u.s.o.). Dodać należy biorąc pod uwagę przedmiotowy zakres niniejszego artykułu, że „Szkoła podstawowa i gimnazjum może być tylko szkołą publiczną lub niepubliczną o uprawnieniach szkoły publicznej” (art. 8 u.s.o.).

Zauważyć należy, że wprawdzie ustawa o systemie oświaty z dnia 7 września 1991 r., w preambule nakazuje „respektowanie chrześcijańskiego systemu wartości” w nauczaniu i wychowaniu realizowanym w szkolnictwie każdego typu, to, Niestety, z racji tego, że norma ta jest umieszczona w preambule, a nie w tekście głównym ustawy, nie ma ona charakteru czysto normatywnego¹⁶. Jest to raczej reguła interpretacyjna, życzeniowa czy ukazująca kierunek myślenia ustawodawcy. Dlatego też obszarze respektowania wartości chrześcijańskich dochodzi niekiedy do konfliktów przepisów polskich i nauczania Kościoła¹⁷.

Zakładanie szkół

Jeżeli nie ma szkół, w których wychowanie jest „przepojone chrześcijańskim duchem” („christiano spiritu imbuta”) to Kościół powinien, tam, gdzie istnieją ku temu prawne warunki, sam zakładać szkoły. Ma do tego – zdaniem ustawodawcy kościelnego – prawo. Mogą to być placówki jakiegokolwiek typu, specjalności, rodzaju lub stopnia. Jest rzeczą biskupa diecezjalnego zatroszczyć się o to, aby takie szkoły powstały. Wierni zaś powinni je popierać (kan. 800, kan. 802).

Gwarantem wymienionego wyżej prawa nie jest wyłącznie prawo kanoniczne. Także zgodnie z prawem polskim szkoły mogą być zakładane przez obywateli i instytucje (art. 70 ust. 3 Konstytucji RP), w tym przez Kościół katolicki. Konkordat w art. 14 ust. 1 wprost stanowi – „Kościół Katolicki ma prawo zakładać i prowadzić placówki oświatowe i wychowawcze, w tym przedszkola oraz szkoły wszystkich rodzajów, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego i na zasadach określonych przez odpowiednie ustawy”.

Zakładanie szkół odbywa się zwykle poprzez działanie kościelnych jednostek organizacyjno-administracyjnych posiadające na mocy ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej¹⁸ osobowość prawną. Dla przykładu można wymienić te, które najczęściej korzystają z tego prawa: diecezje, parafie oraz instytuty zakonne, stowarzyszenia życia apostołskiego. Oczywiście także katolicy zrzeszeni w stowarzyszeniach lub działający w fundacjach, czy to opartych wyłącznie o prawo polskie czy też o prawo polskie

¹⁶ Szerzej o tym zagadnieniu piszą P. Kroczeck, P. Skonieczny, *Preamble of Law: Perspective of Legislator and Interpreter*, „Angelicum” 90 (2013) fasc. 4, s. 869 – 888.

¹⁷ Przykładem może być rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 12 sierpnia 1999 r. w sprawie sposobu nauczania szkolnego oraz zakresu treści dotyczących wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o wartości rodziny, życia w fazie prenatalnej oraz metodach i środkach świadomej prokreacji zawartych w podstawie programowej kształcenia ogólnego (tekst jedn. Dz.U. z 2014 r. poz. 395), które to rozporządzenie wprowadzało do szkół zajęcia edukacyjne „Wychowanie do życia w rodzinie” (§ 1 ust. 1). Kościół ocenia krytycznie takie rozwiązanie. Szerzej o tym zob. P. Kroczeck, *Wychowanie: optyka prawa polskiego i prawa kanonicznego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2013, s. 107 – 111.

¹⁸ Tekst jedn. Dz.U. z 2013 r. poz. 1169.

i prawo kanoniczne, również mogą zakładać szkoły. Te osoby prawne mieszczą się w kategorii – „inne osoby prawne”, którym polski ustawodawca umożliwia zakładanie i prowadzenie szkół (art. 5 ust. 2 pkt 2 u.s.o.). Oczywiście, katolicy jako osoby fizyczne mogą także zakładać i prowadzić szkoły (art. 5 ust. 2 pkt 3 u.s.o.).

Założone przez kościelne osoby prawne szkoły będą, co do zasady, placówkami określanymi jako placówki niepubliczne. Inne placówki to placówki publiczne – *tertium non datur* (art. 5 ust. 1 u.s.o.). Placówki niepubliczne mogą być przekształcone w placówki publicznie prowadzone przez inny organ niż jednostka samorządu terytorialnego.

Dodać trzeba, że szkoła niepubliczna może uzyskać uprawnienia szkoły publicznej, jeżeli spełni określone warunki. Są one wymienione w art. 7 ust. 3 ustawy o systemie oświaty. Przykładowo szkoła niepubliczna musi realizować programy nauczania uwzględniające ministerialne podstawy programowe, realizować zajęcia edukacyjne w cyklu nie krótszym oraz w wymiarze nie niższym niż łączny wymiar obowiązkowych zajęć edukacyjnych, określony w ramowym planie nauczania szkoły publicznej danego typu, stosować ustawowe zasady klasyfikowania i promowania uczniów oraz przeprowadzania sprawdzianu i egzaminów, prowadzić dokumentację przebiegu nauczania ustaloną dla szkół publicznych oraz zatrudniać nauczycieli obowiązkowych zajęć edukacyjnych posiadających określone ustawą kwalifikacje.

Do niepublicznej szkoły stosuje się zasadniczo wszystkie normy prawa oświatowego, z wyjątkiem regulacji związanych z obwodami szkolnymi, czyli tzw. rejoni-zacji (art. 20e u.s.o.). Szkoła publiczna i niepubliczna, z uprawnieniami publicznej, korzysta z dotacji budżetowej (art. 80 i 90 u.s.o.), a ich nauczyciele, wychowawcy i inni pracownicy oraz uczniowie mają prawa i obowiązki takie same jak analogiczne osoby w szkołach i placówkach publicznych (zob. 14 ust. 3 Konkordatu).

Niepubliczne szkoły oraz ich zespoły z mocy prawa wpisuje się do krajowego rejestru urzędowego podmiotów gospodarki narodowej jako jednostki organizacyjne, nie mające osobowości prawnej (art. 5f u.s.o. w związku z art. 42 ust. 1 pkt 2 ustawy z dnia 29 czerwca 1995 r. o statystyce publicznej¹⁹).

Specyfika szkoły katolickiej

Chcąc ukazać specyfikę szkoły katolickiej na tle innych placówek tego typu należy omówić tę kwestię od strony formalnej i funkcjonalnej.

Od strony formalnej, katolickie szkoły, kolegia i inne zakłady wychowawcze to takie, które są kierowane przez kompetentną władzę kościelną lub kościelną osobę prawną publiczną albo za katolicką zostały uznane przez władzę kościelną, dokumentem na piśmie. Żadna szkoła, chociażby w rzeczywistości była katolicka, nie może nosić nazwy „szkoła katolicka” („*schola catholica*”) bez zgody kompetentnej władzy kościelnej (kan. 803).

Od strony funkcjonalnej, czyli działalności szkoły katolickiej kluczowy jest obowiązek takich placówek wyrabiania wśród dzieci i młodzieży widzenia świata w perspektywie katolickiej oraz rozniecanie w niej zapału do działalności aposto-

skiej (AA nr 30)²⁰. W takich placówkach nauczanie i wychowanie ma się opierać na zasadach chrześcijańskiej doktryny. Wykładowcy mają się odznaczać zdrową nauką i prawością życia²¹. Szczególnym wyróżnikiem placówki katolickiej jest program pedagogiczny szkoły. Jego istotą jest integracja ewangelizacji i edukacji²². Oznacza to, że funkcja ewangelizacyjna szkoły przejawia się w koncepcji całości programu edukacyjnego w wychowaniu i kształceniu. „Do etosu szkoły katolickiej należy kształtowanie wspólnoty w środowisku szkolnym, opartej na podmiotowości, współdziałaniu i odpowiedzialności uczniów, nauczycieli i rodziców”²³.

Nadzór nad szkołami

Prawo polskie stanowi, że kurator oświaty, w imieniu wojewody, wykonuje zadania i kompetencje w zakresie oświaty na obszarze województwa. Między innymi sprawuje on nadzór pedagogiczny nad szkołami (art. 31 ust 1 pkt 1 u.s.o.). Zakres tego nadzoru jest bardzo szeroki (art. 33 u.s.o.).

Od strony kościelnej taki nadzór sprawuje kompetentna władza kościelna. Należy nadmienić, że władzy kościelnej podlega katolickie nauczanie i wychowanie religijne, przekazywane w jakichkolwiek szkołach, także niekatolickich. Jest rzeczą Konferencji Episkopatu wydać w tej sprawie ogólne normy, a do biskupa diecezjalnego należy kierowanie tą dziedziną i czuwanie nad nią (kan. 804 § 1). Ma on więc także prawo do kontrolnego wizytowania katolickich placówek oświatowych.

Subsydiarność w wychowaniu

Jest sprawą powszechnie znaną, że obowiązek wychowania młodego pokolenia ciąży przede wszystkim na rodzinie. Jednakże rodzina potrzebuje pomocy całej społeczności w tym dziele. Dlatego też pewnymi obowiązkami w tej materii związane jest państwo. Do niego bowiem należy organizowanie tego, czego wymaga wspólne dobro doczesne (GE²⁴ nr 3). Rodzice mają prawo otrzymania od państwa pomocy potrzebnych do katolickiego wychowania dzieci (kan. 793 § 2).

Szkoła, między wszystkimi środkami wychowania i edukacji dzieci i młodzieży, ma szczególne znaczenie w subsydiarnym wychowywaniu dzieci i młodzieży (GE nr 5)²⁵. Kościół w wielu enuncjacjach podkreśla tę także ważną rolę szkoły. Szkoła

²⁰ *II Synod Plenarny (1991 – 1999)*, Poznań 2001, Dokument 3, nr 11.

²¹ H. Szloch, *Program wychowawczy Stowarzyszenia Przyjaciół Szkół Katolickich jako próba odpowiedzi na nauczanie Magisterium Kościoła dotyczące wychowania chrześcijańskiego w szkole katolickiej*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 15 (2012), s. 207–208.

²² A. Maj, *Integracja ewangelizacji i edukacji podstawą tożsamości szkoły katolickiej*, [w:] *Ewangelizacja a edukacja w trzecim tysiącleciu*, red. A. Kryński, Wydawnictwo Akademii Polonijnej „Educator”, Częstochowa 2002, s. 89 – 109.

²³ A. Maj, *Szkoła katolicka w polskim systemie szkolnictwa*, „Pedagogika Christiana” 19 (2007) nr 1, s. 129.

²⁴ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio Gravissimum educationis de Educatione Christiana*, 28 października 1965, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 728 – 739; tekst łacińsko-polski, Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Gravissimum educationis*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986, s. 484 – 505.

²⁵ Zob. szerzej: Z. Grocholewski, *Szkoła katolicka według Kodeksu Prawa Kanonicznego*, [w:] *Finis legis Christus. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Wojciechowi Góralskiemu*

ma stanowić główną pomoc dla rodziców w wypełnianiu obowiązku wychowania (kan. 796 § 1), dlatego też wierni powinni ją bardzo cenić.

Ta pomoc, zdaniem Kościoła, wiąże się po pierwsze z ochroną i obroną samej instytucji małżeństwa i rodziny (zob. art. 18, art. 47, art. 71 Konstytucja RP)²⁶, a także popieraniem różnych sposobów wychowania dzieci i młodzieży. Może się to odbywać przez ochronę obowiązków i praw rodziców oraz innych, którzy mają udział w wychowaniu i pomaganiu im (GE nr 3), także zachowując wymogi sprawiedliwości rozdzielczej w wyposażaniu szkół katolickich w odpowiednie subsydia (kan. 797).

Rola rodziców w działalności szkoły

Autonomia szkoły jest także wyznaczana przez rolę rodziców w zadaniach, które modelowo podejmuje. Według Kościoła rodzice mają ściśle współpracować z nauczycielami, którym powierzają nauczanie swoich dzieci. Również nauczyciele powinni ściśle współpracować z rodzicami i pilnie ich wysłuchiwać; należy organizować i doceniać zrzeczenia lub zebrania rodziców (kan. 796 § 2)²⁷.

Podobnie sprawę ujmuje prawo polskie. W szkołach publicznych obligatoryjnie działają Rady rodziców (art. 53 u.s.o). Rady te reprezentują wyłącznie rodziców uczniów, a więc są organami w pełni społecznymi. Jednakże ustawodawca nie precyzuje, jakie organy powinna posiadać szkoła niepubliczna. „Uprawnione jest wobec tego twierdzenie, że te jednostki organizacyjne korzystają z daleko większej autonomii niż szkoły i placówki publiczne”²⁸. W szkołach niepublicznych nie działają z mocy ustawy żadne „organy społeczne”, szkoły niepubliczne bowiem są „społeczne” ze swej istoty. Jest to również wyraz ich statutowej autonomii, która oznacza dość szeroką swobodę ustalania, jakie organy szkoła lub placówka posiada i jakie kompetencje im przysługują²⁹. Nie ma jednak przeszkód, aby szkoły niepubliczne posiadały Rady rodziców, które będą działać w zakresie określonym przez ustawę o systemie oświaty lub w oparciu o inne regulacje.

Jednakże wszystkie bez wyjątku szkoły zobowiązane są podejmować niezbędne działania w celu tworzenia optymalnych warunków realizacji działalności dydaktycznej, wychowawczej i opiekuńczej oraz innej działalności statutowej. W tym celu

z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, red. J. Wroceński, J. Krajczyński, t.2, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 141 – 152.

²⁶ Joannes Paulus PP. II, Adhortatio apostolica *Familiaris consortio* de Familiae Christianae muneribus in mundo huius temporis, 22 listopada 1981, „Acta Apostolicae Sedis” 74 (1982), s. 81 – 191; tekst polski: Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Wrocław 1994, nr 1; zob. *Służąc prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, nr 144.

²⁷ Na temat współpracy rodziców ze szkołami katolickimi, zob. A. Domaszek, *Wpływ rodziców na wychowawczą i ewangelizacyjną rolę szkoły katolickiej*, [w:] *Finis legis Christus. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, J. Krajczyński, t.2, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 305 – 320.

²⁸ M. Pilich, *Ustawa o systemie oświaty. Komentarz*, wyd. V, LEX, Dom Wydawniczy ABC. Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2013, art. 84.

²⁹ M. Pilich, *Ustawa o systemie oświaty. Komentarz*, wyd. V, LEX, Dom Wydawniczy ABC. Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2013, art. 53.

mają m.in. współpracować z rodzicami uczniów także indywidualnie (art. 21a ust. 1 i ust. 2 pkt 4 u.s.o.).

Szkoły katolickie w Polsce

Po 1989 roku, czyli roku przemiany ustrojowej w Polsce, szkoły katolickie zaczęły powstawać równoległe z resztą niepublicznych placówek. Obecnie cieszą się one wielkim zainteresowaniem ze strony rodziców, dzieci i młodzieży. W świetle badań wynika to głównie z dwóch czynników: jakości nauczania i proponowanego programu wychowawczego³⁰.

W trwającym jeszcze roku szkolnym 2015/2016 szkół podstawowych jest 191. Uczęszcza do nich 25.375 uczniów. W Polsce jest gimnazjów jest 207, w których uczy się 25.449 uczniów. W układzie od największej liczby szkół dla pierwszych pięciu pozycji w rozbiću na diecezje sytuacja wygląda następująco:

1. archidiecezja krakowska: 22 szkół podstawowe (3.609 uczniów) i 20 gimnazjów (3.614 uczniów),
2. archidiecezja warszawska: 16 szkół podstawowych (2.935 uczniów) i 15 gimnazjów (1.426 uczniów),
3. archidiecezja częstochowska: 19 szkół podstawowych (1.509 uczniów) i 11 gimnazjów (771 uczniów),
4. archidiecezja katowicka: 5 szkół podstawowych (636 uczniów) i 12 gimnazjów (1.365 uczniów),
5. archidiecezja poznańska: 4 szkoły podstawowe (1.086 uczniów) i 9 gimnazjów (1.445 uczniów)³¹.

Szkoły katolickie relatywnie do analogicznych placówek publicznych kształcą śladową grupę wychowanków. W obecnym roku szkolnym w katolickich szkołach podstawowych i gimnazjach było w sumie 50 824 uczniów, a w szkołach publicznych tego samego typu 3.556.101 (szkoły podstawowe 2.470.873 + gimnazja 1.085.228)³². Tak więc uczniowie szkół katolickich stanowili zaledwie 1,43% wszystkich uczniów.

Można jednak powiedzieć, że katolickie placówki kształcą przyszłe elity Polski. Zajmują te szkoły bowiem bardzo wysokie miejsca w statystykach egzaminacyjnych. Opierając się na wynikach rankingów można powiedzieć, że szkoły katolickie należą do najlepszych w Polsce³³. Ekspertcy oceniają, że jest to wynik mało liczebnych klas, starannej selekcji pedagogów i takiej samej rekrutacja uczniów³⁴.

³⁰ M. Smak, *Czynniki warunkujące zainteresowanie szkołami katolickimi*, „Opuscula Sociologica” (2014), s. 20 – 21.

³¹ Dane w zestawieniach pochodzą ze statystyki opracowanej w Biurze Rady Szkół Katolickich w grudniu 2015 r. (dziękuję ks. Krzysztofowi Wilkowi za ich udostępnienie).

³² Dane na dzień 30.09.2015 r. ze strony Centrum Informatyczne Edukacji <http://www.cie.men.gov.pl/index.php/dane-statystyczne/137.html> (26.04.2016).

³³ Zob. Ranking szkół podstawowych: Społeczne i katolickie najlepsze, <http://serwisy.gazetaprawna.pl/edukacja/artykuly/880830,ranking-szkol-podstawowych-spoleczne-i-katolickie-najlepsze.html> (25.04.2016); Ranking Szkół Podstawowych Warszawa 2002 – 2015, <http://www.nauka.com.pl/szkoly.htm>; Ranking Gimnazjów Warszawskich 2012 – 2014, <http://www.nauka.com.pl/gimnazja.htm> (25.04.2016).

³⁴ Raport o prywatnym szkolnictwie w Polsce: Katolickie szkoły wygrywają wszelkie rankingi, <http://serwisy.gazetaprawna.pl/edukacja/artykuly/889333,raport-o-prywatnym-szkolnictwie-w-polsce->

Podsumowanie

Na zakończenie trzeba stwierdzić, że szkoły katolickie w Polsce stanowią aplikację ich ramowego modelu, określonego w nauczaniu Kościoła. Są to instytucje o kościelnej specyfice organizacyjnej i programowej, realizujące jednocześnie normy prawa polskiego.

Oferta takich szkół nie jest zadowalająca. Należy dążyć to tego, aby – zachowując ich dotychczasowy poziom edukacyjno-wychowawczy – katolickich placówek oświatowych było jak najwięcej. Cytowany na początku biskup Stanisław Napierała stwierdził, że szkoła katolicka nie stanowi konkurencji ani alternatywy dla szkoły państwowej, lecz uzupełnienie³⁵. Wydaje się, że należy dążyć do zmiany tego stanu szczególnie w Polsce, gdzie liczba katolików obrządku łacińskiego – w zależności od danych – zawiera się w przedziale od 86,7% do 95,5% ludności Polski³⁶. Można ambitnie założyć, że proporcje katolickich placówek do niekatolickich powinny być w Polsce takie same jak katolików i przedstawicieli innych wyznań.

Interesujące byłoby zestawienie liczby wiernych w poszczególnych diecezjach z liczbą katolickich placówek i uczniów. Dałoby to statystyczny obraz skuteczności kościelnych osób prawnych w zakładaniu i prowadzeniu szkół katolickich. Przy uwzględnieniu innych czynników, takich jak diecezjalne tradycje szkolne, konkurencję ze strony innych placówek oświatowych, mogło by to dać asumpt do sformułowania konkretnych wskazań dla Episkopatu Polski, a konkretnie dla Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski lub biskupów diecezjalnych w celu rozwinięcia szkolnictwa katolickiego jako niezwykle ważnej formy działalności Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

- Benedictus PP. XVI, Litterae apostolicae motu proprio datae Ministrorum institutio quibus commutatur Constitutio Apostolica Pastor bonus, simulque competentia de Seminariis a Congregatione de Institutione Catholica ad Congregationem pro Clericis transfertur, 16 stycznia 2013, „Acta Apostolicae Sedis” 105 (2013) s. 130 – 135.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, 25 stycznia 1983, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), cz. II, s. 1 – 301; tekst łacińsko-polski: Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Pallottinum, Poznań 1984.
- Domaszk A., Wpływ rodziców na wychowawczą i ewangelizacyjną rolę szkoły katolickiej, [w:] Finis legis Christus. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, red. J. Wroceński, J. Krajczyński, t. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 305 – 320.
- Francesco, Discorso del Santo Padre Francesco ai Partecipanti al Congresso Mondiale Promosso dalla Congregazione per l'educazione Cattolica (Degli Istituti di Studi), 21 października 2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151121_congresso-educazione-cattolica.html (14.02.2107).
- Główny Urząd Statystyczny, Wyznania religijne, stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2009-2011, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2013.

katolickie-szkoly-wygrywaja-wszelkie-rankingi.html (25.04.2016).

³⁵ S. Napierała, Adres, [w:] *Służyć wzrastaniu w prawdzie i miłości, Wybór dokumentów Kościoła na temat szkoły katolickiej i wychowania*, Wydawnictwo A.A., Kraków b.r.w., s. 7.

³⁶ Główny Urząd Statystyczny, *Wyznania religijne, stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2009-2011*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2013, s. 17.

- Grochowski Z., Szkoła katolicka według Kodeksu Prawa Kanonicznego, [w:] *Finis legis Christus. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, J. Krajczyński, t. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 141 – 152.
- II Synod Plenarny (1991 – 1999), Poznań 2001.
- Jan Paweł II, *Zaczn chrześcijański w działalności wychowawczej*, Watykan, 29 XII 1978 r., [w:] *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978 – 1999)*, Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2000, s. 81 – 82.
- Joannes Paulus PP. II, *Adhortatio apostolica Familiaris consortio de Familiae Christianae muneribus in mundo huius temporis*, 22 listopada 1981, „Acta Apostolicae Sedis” 74 (1982), s. 81 – 191; tekst polski: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Familiaris consortio*, Wrocław 1994.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318).
- Kroczyk P., Skonieczny P., *Preamble of Law: Perspective of Legislator and Interpreter*, „Angelicum” 90 (2013) fasc. 4, s. 869 – 888.
- Kroczyk P., *Wychowanie: optyka prawa polskiego i prawa kanonicznego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2013.
- Maj A., *Integracja ewangelizacji i edukacji podstawą tożsamości szkoły katolickiej*, [w:] *Ewangelizacja a edukacja w trzecim tysiącleciu*, red. A. Kryński, Wydawnictwo Akademii Polonijnej „Educator”, Częstochowa 2002, s. 89 – 109.
- Maj A., *Szkoła katolicka w polskim systemie szkolnictwa*, „Pedagogika Christiana” 19 (2007) nr 1, s. 125 – 136.
- Materiały prawne dla potrzeb szkół katolickich*, oprac. i red. M. Wojnar, Warszawa 2010.
- Pilich M., *Ustawa o systemie oświaty. Komentarz*, LEX, Dom Wydawniczy ABC. Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2013.
- Ranking szkół podstawowych: Społeczne i katolickie najlepsze, <http://serwisy.gazetaprawna.pl/edukacja/artykuly/880830,ranking-szkol-podstawowych-spoeczne-i-katolickie-najlepsze.html> (25.04.2016).
- Ranking Szkół Podstawowych Warszawa 2002 – 2015, <http://www.nauka.com.pl/szkoly.htm> (25.04.2016).
- Ranking Gimnazjów Warszawskich 2012 – 2014, <http://www.nauka.com.pl/gimnazja.htm> (25.04.2016).
- Raport o prywatnym szkolnictwie w Polsce: Katolickie szkoły wygrywają wszelkie rankingi*, <http://serwisy.gazetaprawna.pl/edukacja/artykuly/889333,raport-o-prywatnym-szkolnictwie-w-polsce-katolickie-szkoly-wygrywaja-wszelkie-rankingi.html> (25.04.2016).
- Rembierz M., *Pedagogia miłosierdzia jako wyjście na aksjologiczne pogranicza i egzystencjalne peryferia – wyzwania dla myśli religijnej i refleksji pedagogicznej. O uczeniu się i nauczaniu papieża Franciszka*, [w:] *Paideia – drogą do uniwersalizmu w wychowaniu: księga dedykowana pamięci Profesora Kazimierza Denka Honorowego Prezesa Polskiego Stowarzyszenia Nauczycieli Twórczych, Polskie Stowarzyszenie Nauczycieli Twórczych, Szczecinek 2016*, s. 233 – 274.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 12 sierpnia 1999 r. w sprawie sposobu nauczania szkolnego oraz zakresu treści dotyczących wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o wartości rodziny, życia w fazie prenatalnej oraz metodach i środkach świadomej prokreacji zawartych w podstawie programowej kształcenia ogólnego (tekst jedn. Dz.U. z 2014 r. poz. 395).
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio Gravissimum educationis de Educatione Christiana*, 28 października 1965, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 728 – 739; tekst łacińsko-polski, Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Gravissimum educationis*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986, s. 484 – 505.
- Służyć wzrastaniu w prawdzie i miłości. Wybór dokumentów Kościoła na temat szkoły katolickiej i wychowania*, Wydawnictwo A.A, Kraków b.r.w.
- Smak M., *Wzynniki warunkujące zainteresowanie szkołami katolickimi*, „Opuscula Sociologica” (2014), s. 17 – 29.
- Starego D., *Kreowanie wewnątrzszkolnego prawa oświatowego*, <http://danstar.republika.pl/publik/prawo.html#reg> (26.04.2016).

- Szafranko A., Regulacje dotyczące szkół katolickich w kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku oraz w prawie polskim, „Kościół i Prawo” 16 (2014) nr 1, s. 227 – 245.
- Szeloch H., Program wychowawczy Stowarzyszenia Przyjaciół Szkół Katolickich jako próba odpowiedzi na nauczanie Magisterium Kościoła dotyczące wychowania chrześcijańskiego w szkole katolickiej, „Warszawskie Studia Pastoralne” 15 (2012), s. 207–208.
- Szkoła katolicka w Nauczaniu Kościoła. Wybór dokumentów, Wydawca Centrum Edukacyjne Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, Szczecin–Warszawa 2002.
- Ustawa z dnia 15 kwietnia 2011 r. o systemie informacji oświatowej (tekst jedn. Dz.U. z 2015 r. poz. 45 z późn. zm.).
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz.U. z 2013 r. poz. 1169).
- Ustawa z dnia 29 czerwca 1995 r. o statystyce publicznej (tekst jedn. Dz.U. z 2012 r. poz. 591, z późn. zm.).
- Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (tekst jedn. Dz.U. z 2015 r. poz. 2156 z późn.zm.).

Support as an example of feedback in the area of interpersonal communication in the family

MONIKA PODKOWIŃSKA
Warsaw University of Life Sciences – SGGW

Abstract: *The article presents the importance of feedback in family communication on an example of support. In addition to factors determining effective interpersonal communication in the family, the author presented types of feedback used by listeners, as well as types of support offered to the interlocutors. Support can take many forms, and their choice should take into account various factors, including the communication needs of the conversation partner, or the location and time of the talk. The motives which guide the listener while selecting the specific type of feedback or the particular sort of support are a separate issue.*

Key words: *Interpersonal communication. Family. Society. Religion. Social Support*

Introduction

Interpersonal communication is an important area of considerations for building family ties, a proper and positive home atmosphere, as well as resolving of difficult and conflicting situations.¹ Although we talk more often about the use of modern communication tools in the family aspect – however, it is the face-to-face communication is the fundamental tool used for understanding the other person's needs and expectations. It is the direct communication that is a tool for solving problems, conflicts or providing different kinds of support to people close to us. This support, especially given to the youngest family members, has a great impact on the child's development. "Reasonable support given to the child by his parents, their commitment to his education and accompanying him, both in his successes and failures, is not without significance for the child's entire future, not only his education."²

Therefore, interpersonal communication is a tool for building relations, expressing emotions, building an atmosphere of safety and acceptance in the family. The effectiveness of this type of communication determines the quality of the relationship, and it also is a factor influencing the course, and resolution of problems and misunderstandings. However, it is worth remembering that "every family has its own unique way of communicating, which is influenced by the world around it and

¹ KARDIS, K.: *Kriza postmodernity a jej prejavy v kontexte súčasnej spoločnosti I*. In: Zborník teologických štúdií. No. 8. Ed. G. Paľa, M. Petro Ed. G. Paľa. Prešov, 2011, p. 37.

² PAWLUK – SKRZYPEK, A. WITEK, A.: *Rola wsparcia rodzinnego i terapeutycznego w budowaniu szkolnej kariery ucznia – studium przypadku*. In: *Nauczyciel uczeń rodzic w teorii i praktyce edukacyjnej*. Ed. A. Pawluk – Skrzypek. M. Jurewicz. Lublin: POLIHYMNIA, 2016, p.73.

shaped over the years.”³ This style of communication, the level of communication openness, the skilful use of tools and forms of direct communication will determine the ability to meet the communication goals, including providing support to the family members.

The article highlights the importance of direct communication in the field of building the atmosphere of safety and acceptance by providing different types of feedback, with particular emphasis of support. Effectiveness in terms of support, but also other feedback, such as advising, assessing or analysing, is largely dependent on the communication skills of the family members, but also the communication style characteristic for the family.

Effective interpersonal communication in the family

Direct communication is an extremely important area of scientific inquiries, challenging the education, solving difficult life situations, building relationships and supporting people close to us. What’s more, “interpersonal communication in the particular family is important in the psych-development of a person.”⁴ Family is a place, where one learns how to communicate with others, and which communication tools should be used to achieve specific communication goals. All family members affect the direction in which the communication is developing through the use of specific feedback. The way you react, but also show or not show the signs of listening, openness to other people, skilful expression of needs and emotions are just some of the factors that determine the style of interpersonal communication in the family. This communication openness and consent to expressing opinions, needs and feelings is an important determinant of the quality and effectiveness of communication. It is also worth remembering that interpersonal communication is bilateral. The answer, or even the lack thereof, is an important determinant of the effectiveness of coping with difficult situations.⁵ In the area of feedback, the interlocutors have a wide range of responses, from those that encourage open talking about own needs, problems and feelings, to those, which are a form of expressing opinions, forwarding assessment messages or advising. It is difficult to judge which type of feedback is appropriate. The effectiveness of feedback depends on a number of factors, such as the ones related to the situational context, topic, place and time of the conversation, the number of interlocutors, and the people we talk to. The specific feedback expected by one interlocutor may be misplaced by another. In the case of one person, the choice of a specific response will bring the expected help, will help you regain control of one’s own affairs, or feel better, while in the case of another, these effects will be completely different. It should be kept in mind that just as every

³ PODOBAS, I.: *Mediacja jako metoda rozwiązywania konfliktów w różnych dziedzinach życia rodzinnego*. In: *Komunikacja w rodzinie*. Ed. M. Podkowińska. Warsaw: SGGW Publishing House, 2016, p. 71.

⁴ WOŹNIAK, W.: *Przestępstwo jednego członka rodziny czynnikiem wpływającym na poczucie szczęścia u pozostałych osób tworzących wspólnotę rodzinną*. In: *FIDES ET RATIO*, 4(28) 2016, p.333.

⁵ KARDIS, K.: *Otázka základných hodnôt a princípov v kontexte multikultúrneho dialógu*. In: *Disputationes quodlibetales*. Eds. P. Dancák, D. Hruška. Prešov, 2008, p. 71.

family has its own unique style of communication, every family member may have different communication needs in terms of the received feedback. There are “people who deliberately consider the advice they receive, and there are those, who use someone’s suggestions to avoid making their own decisions. [...] Still, others cannot solve problems by asking questions and paraphrasing. The listener chooses the reactions that best suit the person.”⁶ The selection of the appropriate feedback is therefore an important determinant of the quality and effectiveness of interpersonal communication in the family.

It also seems important that the particular communication situation should not be assessed or analysed in isolation from other communication situations, which are characteristic for the given family, which constitute the entire communication network. It should be remembered that “all persons in the family form a network of mutual relations – their interactions can be described by feedback (positive or negative), which reinforce the behaviour of individual persons.”⁷ The reaction of one person contributes to the specific communication behaviour of another, and is also an example for younger family members on how to cope in specific communication situations. It is also worth remembering that the situational context, experienced emotions and previous communication experiences may contribute to a specific interpretation of the interlocutor’s communication behaviour, determining the course and result of the conversation. As it is noted by T. Rostowska in the family interpersonal communication, “each of its members is simultaneously a sender and a recipient of messages, both verbal and non-verbal. Such communication is usually accompanied by a specific situational context and the associated emotions, attitudes and motives. Therefore, interpersonal communication in the family can be both positive or negative.”⁸ Thus, the effectiveness of the communication processes in the family is affected not only by the selection of appropriate feedback, place or time of the conversation, but also the attitude to the interlocutor and the communication needs.

Positive attitude to the interlocutor favours the conversation, communication openness, and listening. “This kind of communication leads to a deepening of community, intimacy, unity, it enhances the chance to get to know one another, it fosters frequent and satisfactory exchange of information, it also does not have an aggressive or defensive character.”⁹ In the case of a negative attitude to the interlocutor, the atmosphere of conversation is different, because it can cause a defensive attitude of the listener, and also encourage the occurrence of various bad listening habits. The habits of the inattentive listening may include the selective listening, pseudo-listening, or adopting the attitude of the listener, who is focused only on noticing errors that appear in the interlocutor’s speech. A person, whose goal is to capture

⁶ ADLER, R. B. ROSENFELD, L. B. PROCTOR R. F.: *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się*. Poznań: Rebis 2006, p. 208.

⁷ DZIEDZIC, M.: *System rodziny pochodzenia a jakość związku małżeńskiego*. In: FIDES ET RATIO, 4(28) 2016, p. 48.

⁸ ROSTOWSKA, T.: *Małżeństwo, rodzina, praca a jakość życia*, Cracow: IMPULS. 2009, p. 89.

⁹ Ibid.

and wait for the interlocutor's mistakes, as opposed to other types of bad listening, is extremely focused on what the other person is saying. However, his focus is not due to the desire to understand the interlocutor or to obtain more information, but to "catch" the partner of the conversation while making mistakes, in order to be able to question his words and opinions. This type of communication approach is conducive to the defensive attitude of the interlocutor, and it also promotes a negative atmosphere of the conversation – the atmosphere, which discourages communication openness.¹⁰

An equally interesting mistake in listening is the habit that leads to telling stories about specific events, people, phenomena in such a way that the listener feels that the speaker is saying exactly what he has heard before. In the meantime, fabricators are persons, who distort the primary information, but convey the message in such a way, which seems correct and proper to the recipient. "Fabricators are people, who think that what they remember is the whole story. These people produce information, so when they repeat a story, one can have an impression that it has been remembered well."¹¹

The bad habits of listening are obviously more numerous and they do not exhaust the whole range of communication errors, which prevent the achievement of communication goals, hindering mutual understanding and building an atmosphere of trust and understanding.

Paying attention to the communication needs of the family members are an equally important issue in the area of effective family communication. People differ in the level of communication needs. These needs also change over time as the family and its members change. As it has been noted by T. Rostowska, "the need for communication in the marriage and the family, its frequency and scope are not something permanent and obvious, but they are subject to changes in the subsequent stages of human development and at the individual stages of family functioning."¹² An effective interlocutor is one who can recognize and understand the communication needs of another family member, and who can discern differences in these needs. It cannot be assumed that the communication needs of all family members are the same or similar. They may vary in frequency and range, but also change over time.

Considering issues related to communication needs, special attention should be paid to two basic needs, which are realized through communication, i.e., the need for affiliation and the need for privacy. The issues of these two needs are discussed especially in the context of the deliberations on proxemics. The use of space by interlocutors serves the meeting of the mentioned needs, and although the existence of one excludes the other, both needs can be met through non-verbal communication. Therefore, on one hand, proxemic behaviours are used to satisfy the need for inti-

¹⁰ ADLER, R. B. ROSENFELD, L. B. PROCTOR. F.: *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się*. Poznań: Rebis 2006, p. 184. KARDIS, K.: *Fenomen náboženstva v kontexte sociologických teórií*. In: *Náboženstvo ako sociokultúrny fenomén v kontexte sociálnej zmeny*. Prešov, 2012, p. 25.

¹¹ Ibid.

¹² ROSTOWSKA, T.: *Mažerństwo, rodzina, praca a ...*, work cited, p. 89.

macy and contact with another person, and on the other hand, they enable isolation and separation from others. “Our desire to contact people and develop closer relationships with them is signalled by greater physical closeness. Physical closeness in relation to touch clearly serves the primary communication role in close interpersonal interactions. And on the contrary, we strive to meet our privacy needs by keeping a greater distance from other people and we often seek physical means to ensure that we are separated from them.”¹³

Effective family communication is therefore based on the conscious use of various non-verbal behaviours, but also on their proper and right decoding. The proper selection of non-verbal behaviours, words, place and time of the conversation are just some of the determinants of an effective and satisfactory interpersonal communication in the family. It should be remembered that “honest communication is the basis for creating successful, satisfying interpersonal relationships. Unclear and incomprehensible messages bring confusion”¹⁴, which hinders the agreement and understanding the needs of people close to us. The above factors that determine the effectiveness of interpersonal communication in the family are only exemplary factors, which list is extremely long. The subject literature draws special attention to a variety of communication behaviours, errors or communication barriers, which affect the course and outcome of the conversation. M. H. Herudzińska emphasises, for example, that the “habit” used in happy and lasting marriages “should involve the use of such communication strategies with the other person, which are based on, among others, being factual; limiting the rise of existing conflicts; basing on facts, and not guesses and assumptions; avoid going back to past events and hurting the partner with words uttered.”¹⁵ Therefore, the right selection of communication tools is still a significant issue, including the adequate and appropriate feedback, which can lead to accepting, mutual understanding and help, or escalate conflicts and develop a defensive attitude in the interlocutor.

Supporting in interpersonal communication

Showing support is an important communication skill, used for building relationships with the loved ones, the atmosphere of trust and honesty. Supporting, next to paraphrasing, expressing empathy, listening in silence, advising, assessing or analysing, is one of many feedbacks owned by the listener and which can be used in interpersonal communication.¹⁶ “A supportive reaction informs the speaker that the listener is in solidarity with him.”¹⁷ This is a reaction, which indicates that the listener not only understands, but what is more, thanks to such feedback, the loved one

¹³ LEATHERS, D. G.: *Komunikacja niewerbalna*. Warsaw: PWN, 2007. p. 112.

¹⁴ PAWLUK-SKRZYPEK, A. WITEK, A.: *Rodzicielskie komunikaty akceptacji w kontekście samooceny młodzieży ze specyficznymi trudnościami w uczeniu się*. In: *Komunikacja w rodzinie*. Ed. M. Podkowińska, Warsaw: SGGW Publishing House, 2016 p 35.

¹⁵ HERUDZIŃSKA, M. H.: *Strategie komunikacyjne w konfliktach. Od domowej wojny do integracji małżeństwa?* In: *Komunikacja w rodzinie*. Ed. M. Podkowińska, Warsaw: SGGW Publishing House, 2016, p. 97.

¹⁶ *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się*, p. 188-205.

¹⁷ *Ibid*, p. 198.

feels that s/he is not alone, that someone shares his/her beliefs. "The value of support, which a person receives in a difficult situation, is undisputed."¹⁸

When considering support issues, it is important to point out what social support is and what kinds of social support exist. Social support can be defined as help in a difficult situation, offered to another person, by significant persons, reference groups.¹⁹ When considering the fact that "social support means staying with the other person, overcoming difficulties with him/her and solving difficult life problems"²⁰, supports gains a special meaning as a form of feedback in the context of family communication – communication with the loved ones, as well as in the context of building an atmosphere of safety, acceptance and openness.

Social support can also be defined as "social interaction, which is characterised by the fact that it is taken by one or both parties (of participants) of the problematic or difficult situation; in its course there is the exchange of information, emotions, instruments of action or material goods. Exchange may be one-sided or bilateral; it is possible to distinguish the supporting and supported person in its dynamic layout."²¹

The duration of the support is an important issue. Taking into account the time, you can talk about temporary or permanent support lasting "even the entire life of the supported individual."²² Family members can provide support of various kind on a continuous basis. However, time is not the only criterion of the social support distribution. In the literature, there are many different types of social support, which may include, among others, emotional, information, instrumental and material support.²³

Given the feedback, that is support, one can say that listening alone can be supportive in nature. This is the case when the interlocutor, while listening, is not criticizing, judging nor advising. Paraphrasing may be an example of such support. Support can also take the form of confirmation support, or support for an emotional challenge. The latter occurs when the listener urges the interlocutor to evaluate his attitudes and feelings. Confirming support is intended to confirm the speaker's validity to his views, about the right and proper way of looking at the world around him.²⁴ Two types of support characteristic for professional life can also be distinguished. This is the "support related to appreciating the technique, when you express your appreciation, seeing someone's effort, and support in undertaking challenges,

¹⁸ Ibid, p. 199.

¹⁹ BEJMA, U.: *Wsparcie społeczne w sytuacjach granicznych – wybrane zagadnienia*. In: *Spółeczeństwo Kultura Wartości. Studium Społeczne*, no. 5 2013, p. 27.

²⁰ Ibid., p. 28

²¹ Szluz, B.: *Wsparcie społeczne rodziny osoby niepełnosprawnej*. Theological Yearbooks, Volume LIV, Issue 10-2007, p. 203.

²² TRUSZKOWSKA, J.: *Poradnictwo online – jako jedna z form wsparcia. Komunikat z badań*. In: *Zbornik Religionistických a Sociologických Štúdií 1/2016, ročník 28.VI*, p. 85.

²³ BEJMA, U.: *Wsparcie społeczne w sytuacjach granicznych...*, work quoted, p.

²⁴ *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się...*, work quoted, p. 199.

when you urge someone to think about the task, and thus you motivate him to take action”.²⁵

Taking into consideration the above types of support, it is worth noting that such feedback plays an extremely important role in building an atmosphere of safety, respect and acceptance. Of course, in order for the specific feedback to allow for a proper atmosphere of the home, which is conducive of communication openness, it is necessary to pay attention to motivation related to the use of specific feedback. Another consideration is to take into account the communication needs of the loved ones, as well as other factors, which may determine the way of accepting specific communication solutions.

Summary

Efficient direct communication in the family is largely dependent on the skilful selection of feedback by the listener. On one hand, active listening makes it possible to understand the needs, expectations and problems the family members are faced with, and on the other, the selection of the appropriate reaction should be linked to the communication needs of the interlocutor.

The variety of factors determining the effectiveness of the family communication, numerous barriers and bad communication habits make the process of family communication extremely complex, and achieving communication goals becomes a real challenge.

It should also be kept in mind that “individual family members are different from one another in the way they perceive their own family and communication behaviour.”²⁶ Such communication needs are what distinguishes one household member from another, including the needs of privacy and affiliation. Observing and understanding the nature of these differences is one of the factors affecting the quality of family communication. Therefore, people with high communication competence are able to notice not only the differences in the interpretation of various messages, but they are also aware of the importance of the communication needs of interlocutors.

The skilful and appropriate selection of feedback to the interlocutor’s needs is also noteworthy among the communication skills, including paying attention to the important type of feedback, that is support

Deciding to choose this particular response, it is worth pointing out whether the interlocutor is ready to accept that support and whether offering it is sincere, because “false support or consolation is worse than its lack, since your hypocrisy is an additional insult to a person, who is already miserable.”²⁷

²⁵ Ibid.

²⁶ JANIGOVÁ, E. FERENČIKOVÁ, Z.: *Rodzinne wzorce komunikacji w rodzinach pełnych*. In: *Komunikacja w rodzinie*. Ed. M. Podkowińska. Warszawa: Wydawnictwo SGGW, 2016, p. 49.

²⁷ Ibid., 201.

BIBLIOGRAPHY

- ADLER, R. B. ROSENFELD, L. B. PROCTOR R. F.: *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się*. Poznań: Rebis 2006.
- BEJMA, U.: *Wsparcie społeczne w sytuacjach granicznych – wybrane zagadnienia*. In: *Społeczeństwo Kultura Wartości. Studium Społeczne*, no. 5 2013.
- DZIEDZIC, M.: *System rodziny pochodzenia a jakość związku małżeńskiego*. In: *Fides et Ratio*, 4(28) 2016.
- HERUDZIŃSKA, M. H.: *Strategie komunikacyjne w konfliktach. Od domowej wojny do integracji małżeństwa?* In: *Komunikacja w rodzinie*. Ed. M. Podkowińska, Warsaw: SGGW Publishing House, 2016.
- JANIGOVÁ, E. FERENČIKOVÁ, Z.: *Rodzinne wzorce komunikacji w rodzinach pełnych*. In: *Komunikacja w rodzinie*. Ed. M. Podkowińska. Warszawa: Wydawnictwo SGGW, 2016.
- KARDIS, K.: *Otázka základných hodnôt a princípov v kontexte multikultúrneho dialógu*. In: *Disputationes quodlibetales*. Eds. P. Dancák, D. Hruška. Prešov, 2008, s. 69 – 88.
- KARDIS, K.: *Kríza postmodernity a jej prejavy v kontexte súčasnej spoločnosti I*. In: *Zborník teologických štúdií*. No. 8. Ed. G. Paľa, M. Petro Ed. G. Paľa. Prešov, 2011, s. 25 – 38.
- KARDIS, K.: *Fenómén náboženstva v kontexte sociologických teórií*. In: *Náboženstvo ako sociokultúrny fenomén v kontexte sociálnej zmeny*. Prešov, 2012, s. 24 – 45.
- LEATHERS, D. G.: *Komunikacja niewerbalna*. Warsaw: PWN, 2007.
- PAWLUK – SKRZYPEK, A. WITEK, A.: *Rola wsparcia rodzinnego i terapeutycznego w budowaniu szkolnej kariery ucznia – studium przypadku*. In: *Nauczyciel uczeń rodzic w teorii i praktyce edukacyjnej*. Ed. A. Pawluk – Skrzypek. M. Jurewicz. Lublin: POLIHYMNIA, 2016.
- PAWLUK-SKRZYPEK, A. WITEK, A.: *Rodzicielskie komunikaty akceptacji w kontekście samooceny młodzieży ze specyficznymi trudnościami w uczeniu się*. In: *Komunikacja w rodzinie*. Ed. M. Podkowińska, Warsaw: SGGW Publishing House, 2016.
- PODOBAS, I.: *Mediacja jako metoda rozwiązywania konfliktów w różnych dziedzinach życia rodzinnego*. In: *Komunikacja w rodzinie*. Ed. M. Podkowińska. Warsaw: SGGW Publishing House, 2016.
- ROSTOWSKA, T.: *Małżeństwo, rodzina, praca a jakość życia*. Cracow: IMPULS. 2009.
- SZLUZ, B.: *Wsparcie społeczne rodziny osoby niepełnosprawnej*. *Theological Yearbooks*, Volume LIV, Issue 10-2007.
- TRUSZKOWSKA, J.: *Poradnictwo online – jako jedna z form wsparcia. Komunikat z badań*. In: *Zborník Religionistických a Sociologických štúdií 1/2016*, ročník 28.VI.
- WOŹNIAK, W.: *Przestępstwo jednego członka rodziny czynnikiem wpływającym na poczucie szczęścia u pozostałych osób tworzących wspólnotę rodzinną*. In: *FIDES ET RATIO*, 4(28) 2016.

Aplikácia základných prvkov logoterapie v súvislosti so saturáciou spirituálnych potrieb u onkologického pacienta

HELENA GALDUNOVÁ – ĽUDMILA MAJERNÍKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove
Fakulta zdravotníckych odborov

Abstract: *The role of nursing is access to the patient / client in accordance with the principles of holism. For this reason, in this paper we focus on the possibility of applying elements of speech therapy oncology and related fields, which are working together in charge of spiritual needs of patients with this disease. Speech therapy, as is already clear from the title, is healing by word, healing by mutual communication of patient with professional. Founder and specialist in this area is Victor Emanuel Frankl. It points out that man is not only of self-contained bodily and spiritual device that is programmed to maintain balance between physical and mental function, and if so, these features of the balance is tilting, it occurs in the disorder. On the contrary, man is a being who is still intended to give their physical and mental functions to service certain tasks to his life and his behavior makes meaningful. In logotherapy we find a foothold that sick man promises to help and support irreversibility, despite the fact his life (eg. oncological disease). Frankl believes that a person never and under no circumstances is not „at the mercy of fate.“ Greatest value is the love of man, which fills life meaning and at the same time able to ease the physical pain. In logotherapy person accepts responsibility for themselves and for the implementation of values that responds to the requirements and tasks before it becomes life.*

Keywords: *Logotherapy. Cancer patient. Meaning of life.*

I. Psychoterapia

Psychoterapia je odbor, vedná disciplína, empirická a aplikovaná veda. Je to interdisciplinárny odbor, pretože zasahuje do rôznych oblastí medicíny a psychológie. Ako väčšina klinických odborov, ktoré sa zaoberajú liečením ochorení a porúch, má svoju časť špeciálnu a všeobecnú. Do všeobecnej patrí teória, metóda a výskumné dáta, do špeciálnej patria časti aplikácie na jednotlivé druhy porúch. Ako empirická veda sa psychoterapia opiera o poznatky získané skúsenosťami, ktoré zovšeobecňuje do hypotéz a teórií, a ako aplikovaná veda smeruje k využitiu poznatkov v praxi.¹

Psychoterapia, alebo liečba duše, je liečba psychických ťažkostí psychologickými prostriedkami. Významným liečebným prostriedkom psychoterapie je vzťah terapeuta a klienta, ktorý je založený na vzájomnej úcte, porozumení a empatii. Základným prostriedkom je slovo, rozhovor. Súčasné smery v psychoterapii sú: 1. Hlbinná psychoterapia 2. Dynamická a interpersonálna 3. Rogersovská 4. Behaviorálna 5. Kognitívna 6. Komunikačná psychoterapia 7. Gestalt terapia 8. Dasain analýza 9. Logoterapia 10. Existenciálna a humanistická 11. Elektrická a integratívna.

¹ KRATOCHVÍL, S. 2006. *Základy psychoterapie*. Vydanie 5. Praha : Portál, 2006. 384 s.

II. Logoterapia

Viktor E. Frankl (1905 – 1997) je známy ako zakladateľ tzv. tretej viedenskej školy psychoterapie – po Freudovi a Adlerovi, s ktorými sa osobne poznal. Napriek ich vplyvu si do hĺbky vypracoval vlastnú psychoterapeutickú koncepciu založenú na kľúčovej myšlienke, že človek je bytosť hľadajúca zmysel (logos) a poskytnúť človeku pomoc v jeho hľadaní zmyslu je jedna z úloh psychoterapie (logoterapie). Rôzne vedecké smery, či už psychológia, medicína alebo sociológia, sa začínajú stále viac zaoberať otázkou zmysluplnosti našej existencie. Jednou z možných definícií zmyslu je označenie pre zmyslový orgán a zmyslové vnímanie, založený na schopnosti organizmu prijímať a prenášať podnety z vonkajšieho a vnútorného sveta prostredníctvom zmyslových orgánov.²

V logoterapii sa strate, či smútku venuje tiež pozornosť. Dôležitý je pohľad na udalosť a pátranie po zmysle a východisku. V bežnom živote máme sklon ku kauzalite. Je nám to veľmi dobre známe z každodenného života, že v utrpení často povie: „Prečo práve ja, čo som komu urobil?“ a podobne. Naša strata, či utrpenie akéhokoľvek iného obsahu však nežiada od nás kauzálne riešenie. Ono nás inšpiruje hľadať zmysel. K čomu nás to vyzýva, kam nás to smeruje, aké poslanstvo táto strata v sebe nesie, čo je ten diamant vo vnútri, ktorý môžeme získať? Dalo by sa povedať, že v každej strate je skrytý diamant zisku. Ako transformovať tento proces? Ako premeniť stratu v zisk?³

Logoterapia v pôvodnom Franklovom chápaní, bola protikladom a zároveň doplnením Freudovej psychoanalýzy a Adlerovej individuálnej psychológie. Frankl sa vymedzoval predovšetkým proti redukcionistickým tendenciám týchto smerov a snažil sa ich vyvážiť rozšírením o špecifickú ľudskú dimenziu. Neskôr vnímal Frankl logoterapiu skôr ako príspevok k rehumanizácii psychoterapie.⁴ Logoterapia nechce pacientovi vnútiť nejaký životný zmysel zvonku podľa predstáv psychoterapeuta, ale chce mu pomôcť nájsť jeho vlastný osobný životný zmysel v súlade s jeho osobnosťou. Človek môže dať svojmu životu zmysel uskutočňovaním hodnôt. Preto logoterapia rozširuje pacientovi predovšetkým jeho obzor pre hodnoty. Zdôrazňuje, že pocit šťastia sa ľahšie dostaví ako vedľajší účinok plnenia úloh, ako keď sa človek usiluje len o šťastie samo. V logoterapii človek prijíma zodpovednosť za seba a za uskutočňovanie hodnôt tým, že reaguje na požiadavky a úlohy, ktoré pred ním stavia život.⁵ Logoterapiu možno v súčasnej rôznorodosti spôsobov liečby usporiadať podľa dvoch hľadísk:

1. Podľa W. Součeka predstavuje tretiu viedenskú psychoterapeutickú školu, pričom prvou je psychoanalýza Sigmunda Freuda a druhou individuálna psychológia Alfreda Adlera. Existuje základné pravidlo, ktoré hovorí na čo kladú dôraz tieto tri smery: Sigmund Freund sa zaoberal „vôľou k vášni“, Alfred Adler „voľou

² HARTL, P. HARTLOVÁ, H. 2000. Psychologický slovník. Praha : Portál, 2000. 776 s.

³ CHEBETOVÁ, A 17.01.2011. Logoterapia ako inšpirácia transformovať stratu v zisk <http://katpsych.truni.sk/existprob/prispevky/chrebet.htm>.

⁴ WAGENKNECHT, 14. 10. 2010. Nástin ďalšieho vývoje Franklovy existenciálnej analýzy a logoterapie. <http://www.slea.cz/index.php/odborne-texty-mainmenu-2/7/53#Frankl%C5%AFv%20pohled>.

⁵ KRATOCHVÍL, S. 2006. Základy psychoterapie. Vydanie 5. Praha : Portál, 2006. 384 s.

k moci“ a Viktor E. Frankl „voľou k zmyslu“ u človeka. To sú zjednodušené heslá, ktoré nemôžu urobiť zadosť nárokom terajšej psychoterapeutickej školy. Adler skúmal vzťah individua k sociálnemu prostrediu a kompenzačné smerovanie človeka k moci vyviedol z komplexov menejcennosti, ktoré sú v ňom hlboko zakorenené. Frankl chápal človeka ako bytie, ktoré by chcelo zmysluplne stvárňovať svoj život a ktoré môže duševne ochoriť vtedy, keď je jeho „vôľa k zmyslu“ frustrovaná⁶

2. Podľa amerických učebníc sa logoterapia tiež považuje za „tretiu moc“ v psychoterapii, ale v inom zmysle ako u Součeka. V USA psychoanalýzu (historickú) považujú za „prvú moc“, behaviorálnu terapiu za „druhá moc“ a tzv. existenciálna psychiatria za „tretiu moc“. V logoterapii sa totiž sebauskutočnenie nepovažuje za najvyšší cieľ ľudského bytia, ako je to v rozličných variantoch humanistickej psychológie⁷

III. Metódy používané v logoterapii

K plnému ľudskému bytiu patrí popri somatickej a psychickej dimenzii ešte aj noetická dimenzia, ktorej silu môže človek povýšiť sám nad seba. Terapeut môže spôsobom logoterapeutického rozhovoru pacienta sprevádzať spôsobom orientovaným na zmysel a hodnoty, pričom mu nebude nanucovať vlastné hodnoty⁸

IV. Techniky logoterapie

Základné techniky logoterapie sú paradoxná intencia a dereflexia. **Paradoxná intencia** – ten, ktorý trpí zbytočným alebo prehnaným strachom, je vedení k tomu, aby sa vlastnému strachu vysmial tým, že si paradoxným spôsobom praje predmet svojho strachu. Kto sa domnieva, že musí stále doma kontrolovať, či je plynový kohútik uzavretý a dvere zamknuté, ten musí ísť z domu s nádejou, že konečne dom vyhorí a byt bude vykradnutý. Kto sa obáva, že bude pri skúške koktať, musí k nej ísť s pevným úmyslom dokázať, že koktá najviac zo všetkých. Keď dokáže tento strach zosmiešniť, znamená to, že sa ho nebojí, lebo čomu sa smeje, toho sa nemôže báť. Strach patrí do oblasti osudovej bez ohľadu na to, ako vznikol, pretože si väčšinou nevyberáme, či chceme trpieť strachom alebo nie. Čo sa ale dá veľmi dobre je, že v rámci svojich možností zvolíme takú odpoveď na svoj strach, ktorá je adekvátne našou duchovnou schopnosťou rozhodovania. Takže ide o to vedieť sa od svojej úzkosti trochu dištancovať a vymyslieť si pokiaľ možno veľa smiešnych formulácií.

Dereflexia – v tejto metóde ide hlavne o to, nájsť iný myšlienkový obsah, ktorý je pre človeka tak dôležitý a významný, že dokáže upútať jeho pozornosť, a tým sa dosústreďiť od sebaopozorovania (hyperreflexie) a súčasne od očakávania nedbalého symptómu, ktorý sa potom vôbec neobjaví. Dereflexia je technika k odstráneniu zbytočného utrpenia. Na druhej strane existuje možnosť modulácie postoja, ktorá je terapeutickou pomocou k zvládnutiu osudového utrpenia. Keď sa na jeseň začínajú zdvíhať prvé hmla a padá lístie zo stromov, tak to automaticky neznamená, že ten, ktorý to pozoruje musí byť smutný. Práve tak by v človeku mohla táto scenéria vyvo-

⁶ FRANKL, V. 2009. Psychoterapia pre laika. Bratislava : Lúč, 2009.176 s.

⁷ LUKASOVÁ, E. 2009. Základy logoterapie. Bratislava : Lúč, 2009. 276 s.

⁸ LUKASOVÁ, E. 2009. Základy logoterapie. Bratislava : Lúč, 2009. 276 s.

lať asociáciu s príjemnými, dlhými zimnými večerami v teplom obývacej izbe pri svite sviečok a s voňajúcim jedľovým ihličím⁹

V. Existenciálna analýza

Existenciálna analýza je metóda analýzy osobnosti v celej šírke a jedinečnosti jej existencie. Jej autorom v oblasti psychológie je L. Binswanger, ktorý vychádza z tézy, že skutočné bytie osobnosti je výsledkom jej ponorenia sa do seba s cieľom zvoliť si životný plán, ktorý nezávisí od nijakých vonkajších činiteľov. Existenciálnu analýzu možno chápať ako filozofický a vedecký základ logoterapie. Vo svojej špecifikácii ako psychoanalýza sa psychoterapia snaží o to, aby sa duševné stalo vedomím. Logoterapia sa oproti tomu snaží, aby sa vedomie stalo duchovné. Otázka po zmysle ľudského života bola takto postavená na počiatku tohto oddielu a musí zostať jeho stredom. Veru nie lekár ju uvádza na tapetu, ale je to pacient, ktorý vo svojej duševnej núdzi pomaly tiesni touto otázkou lekára¹⁰ Podstatu ľudskej existencie vidí Frankl v zodpovednosti človeka za vlastný život. Objavil, že človek k tomu, aby bol šťastný, potrebuje nutne cítiť vo svojom živote zmysel. Zmysluplnosť však potrebujeme tiež najmä vo chvíli, keď prežívame a prekonávame ťažké životné situácie¹¹

Dimenzie:

- a) základným znakom telesného – somatického bytia človeka je život
- b) základným znakom duševného – psychického bytia človeka je prežívanie
- c) základným znakom duchovného (noického) bytia človeka je jeho vôľa.

Terapeuticky sa telesnou stránkou zaoberá prevažne somatické lekárstvo vychádzajúce z biológie, duševnou stránkou prevažne psychoterapia vychádzajúca zo psychológie, duchovnou stránkou logoterapia, ktorej základom je noologia – učenie o zákonitostiach uplatňujúcich sa v duchovnej dimenzii. Prakticky je dôležité, že dianie v jednej dimenzii ovplyvňuje – prospešne, či škodlivo aj dianie v ostatných dimenziách.

VI. Využitie logoterapie v onkologickej praxi

Dôležitou súčasťou komplexnej ošetrovateľskej starostlivosti o pacienta s ochorením je starostlivosť o jeho psychický stav. Ochorenie nepostihuje iba orgány a ich funkcie jednotlivo, ale celú osobnosť človeka. Klient si svoje ochorenie uvedomuje a intenzívne ho prežíva¹²

Pri poskytovaní ošetrovateľskej starostlivosti je nutné dbať aj na osobnostnú stránku pacienta, ktorý sa neraz nachádza vo vnútornom napätí, či jeho utrpenie alebo dokonca život ako taký má zmysel a či je vôbec schopný aj v tomto náročnom období života nájsť zmysel života. Vnútna vyrovnanosť pacienta sa odráža na rovinách, a to biologickej, psychologickej a sociálnej. Vychádzajúc z holistického ponímania pacienta chceme poukázať na rovnako dôležitú rovinu, a to spirituálnu, ktorá

⁹ FRANKL, V. 2009. Psychoterapia pre laika. Bratislava : Lúč, 2009.176 s.

¹⁰ FRANKL, V. 2006. Lékařská péče o duši. Brno : Cesta, 2006.

¹¹ BARTA A, 22. 10. 2010. *Vule ke smyslu*. <http://www.blisty.cz/2006/9/8/art30212.html>.

¹² NOVOTNÁ, J. 2007. *Využitie psychomotorickej terapie pri práci s dospelými klientmi s onkologickým ochorením*.

je veľmi úzko spätá s predchádzajúcimi. V starostlivosti o pacienta v jeho posledných fázach života je táto rovina na prvom mieste.¹³

Spirituálny život je možné vymedziť niekoľkými spôsobmi: ide vlastne o aké si „dýchanie duše“, ktorá v miery a pokoji nazerá na večné a je súčasne aktívne v pozemských veciach zo sily ducha. Medzi ďalšie patrí dôvera a bezpodmienečné prikyvovanie životu, pozitívne nasmerovanie života a vďačnosť, sociálne vnímanie a bezpodmienečná podpora odboru. Tieto vlastnosti sú nastavené na ideálnu úroveň a je nutné o ne usilovať celý život. Tento aspekt dynamiky je veľmi pozitívny, keďže umožňuje človeku ustrnúť ale napr. sa na namáhavej ceste životom na chvíľu zastaviť, rozhladiť sa okolo atď.¹⁴

Existujú tri fundamentálne štádiá vzťahu človeka k zmyslu života. Je to štádium spokojnosti, štádium zlomu a štádium koherencie. Vzťah človeka k zmyslu života v prvom štádiu spokojnosti sa odohráva v priestore relatívne neproblematickej každodennosti. Každodenná skúsenosť nám ponúka na ontickej úrovni bohatý materiál, prostredníctvom ktorého môžeme prežívať život zmysluplne. To čo podporuje zmysluplné prežívanie v tomto štádiu, je uskutočňovanie konkrétnych úloh, požiadaviek dňa, dosahovanie cieľov, zvládanie každodenných situácií. V podstate možno povedať, že v tomto štádiu ide o vzťah k zmyslu života prostredníctvom tvorivých a zážitkových hodnôt. Poukazuje sa na pozitívny aspekt našej existenciálnej skúsenosti so svetom. Štádium zlomu vo vzťahu k zmyslu života je nevyhnutne spojené s utrpením. Je to takzvaná apofatická skúsenosť, ktorá je identická so skúsenosťou utrpenia. Ak nás utrpenie postihne náhle, zažívame traumy a neistotu. Utrpenie človeka nie je z nášho pohľadu bezvýhodiskové. Je v ňom substanciálne implikovaná nádej na kvalitatívnu zmenu. Nazretie zmyslu prostredníctvom zjavujúcej funkcie apofatickej skúsenosti je však len začiatkom. Človek postupne môže prejsť k tretiemu štádiu zmyslu života. V štádiu koherencie nastáva overenie nazreteho zmyslu zo štádia zlomu v každodennej skúsenosti, ktorá je však už vyliečiteľná zo svojej naitivity a smeruje k realite. V konečnom dôsledku môže až v tomto štádiu človek dokázať autentickosť a pravdivosť svojej novej životnej perspektívy nájdenej prostredníctvom skúsenosti utrpenia.¹⁵

VII. Spirituálne potreby

Podľa Frankla je pre logoterapiu náboženstvo len jedným z predmetov skúmania. Nemôže byť pre ňu stále východiskom. Náboženstvo je fenomén, ktorý sa vyskytuje u človeka, u pacienta. Je jedným z fenoménov, s ktorými sa logoterapia stretáva. Náboženská a nenáboženská existencia sú pre logoterapiu v princípe koexistujúce fenomény. Ináč povedané, logoterapia k nim musí mať neutrálny postoj, tak ako ostatné psychoterapeutické smery, medzi ktoré patrí. Logoterapeut musí byť neutrálny prinajmenšom kvôli Hippokratovej prísaha. To znamená, že logoterape-

¹³ MAGUROVÁ D, LONGAUEROVÁ A, OBROČNÍKOVÁ A: Uspokojovanie potrieb umierajúceho klienta v rámci hospicovej a paliatívnej starostlivosti. *Onkológia* 2007, 4, s. 246 – 252.

¹⁴ STEMPELOVÁ, J., TIMULÁK, L. 2003. *Výzvy pre psychológiu tretieho tisícročia*. Trnava. 2003. 196 s.

¹⁵ ONDRÁŠIK, I. 2009. *Problém utrpenia a jeho riešenie v logoterapeutickej koncepcii*. Ružomberok : Verbum, 2009.

utická metodika a technika musia byť použiteľné pre každého chorého, nech už je veriaci alebo nie. Logoterapeutická metodika a technika by mali byť tiež použiteľné každým lekárom, bez ohľadu na jeho osobný svetonázor.¹⁶

Na otázku o zmysle existuje odpoveď bez ohľadu na vieru v náboženské zjavenie. Nerozhoduje teistický, či ateistický názor. Fenomén viery sa nechápe ako viera v Boha, ale ako obsiahlejšia viera v zmysel. Umierajúci až do konca dúfa, že sa uzdraví, aj keď mu rozum hovorí, že už neexistuje žiadna nádej na uzdravenie. Táto nádej na uzdravenie dáva tušiť svoj transcendentný zmyslový obsah. Táto nádej musí byť zakotvená v podstate človeka, ktorá nemôže byť nikdy bez nádeje a ktorá musí ukazovať dopredu na budúce naplnenie. Veriť v túto nádej je človeku aj bez dogmy vlastné a prirodzené.¹⁷

Často sa stáva to, že psychoterapeut, lekár duše, kladie na srdce svojmu duševne chorému pacientovi čo má robiť a ako by sa mal správať, ale pacient mu oponuje tým, že nemôže, že to nejde, že nemá silu vôle potrebnú na to či ono, jednoducho povedané má slabú vôľu. Hovorí sa, že kde je vôľa, tam je aj cesta. Frankl však túto verziu zmenil, a to tak, že sa odvážil tvrdiť: kde je cieľ, tam je aj vôľa. Inými slovami: kto má pred sebou jasný cieľ a snaží sa ho dosiahnuť poctivo, tak sa nikdy nebude sťažovať, že mu chýba sila vôle. Ale je to tak, že tí ľudia, sa vyhovávajú nielen na údajne slabú vôľu, ale odvolávajú sa aj na to, že si nemôžu pomôcť a nemôžu inak konať, lebo žiadna sloboda vôle neexistuje.¹⁸

Na Slovensku prevláda kresťanstvo, ale v praxi sa stretávame aj s ľuďmi iného vierovyznania. Je preto dôležité, aby sa zdravotnícky personál rešpektoval pacienta ako individualitu so svojimi vlastnými názormi a praktikami, ktoré sú v súlade s obecnými mravnými zásadami a ochranou života a zdravia. Taktiež netreba zabúdať na ľudí, ktorí nepatria do istej cirkevnej inštitúcie alebo sa nestotožňujú s konkrétnym vyznaním, pretože aj oni môžu v tejto oblasti vykazovať duchovné požiadavky.¹⁹

VIII. Duchovné potreby a ich posúdenie v ošetrovatelstve

Duchovné potreby sú veľmi náročné na odhad, pretože nie je jednoduché ich merať, a tiež sa im často prikladá menší význam. Často krát sa posudzuje iba pacientova príslušnosť k cirkvi, čo je nedostatočné. Na viac však spirituálne potreby ľudí, ktorí stoja mimo náboženský systém cirkvi a náboženských spoločností, sú v bežnom kontakte ťažko zaznamenateľné. Spiritualita ako taká ja ťažko definovateľná. Govier²⁰ sumarizoval spirituálnu starostlivosť do koncepcie „**piatich R spirituality**“. Pod päť dôležitých bodov zahrnul :

- zmysel, dôvod, príčina, motivácia (reason)

¹⁶ STEMPELOVÁ, J., TIMULÁK, L. 2003. *Výzvy pre psychológiu tretieho tisícročia*. Trnava. 2003. 196 s.

¹⁷ STEMPELOVÁ, J., TIMULÁK, L. – tamtiež

¹⁸ FRANKL, V. 2006. *Lékařská péče o duši*. Brno : Cesta, 2006.

¹⁹ MAJERNÍKOVÁ, Ľ, JAKABOVIČOVÁ, A. Saturácia spirituálnych potrieb u onkologického pacienta. *Onkologická péče*. 2008, roč. 12, č. 4, s. 22 – 24.

²⁰ GOVIE, I. Spiritual care in nursing: a systematic approach. In *Nursing Standard*. London, 2000. Vol. 14. no 17. p. 32 – 36.

- reflexia, úvaha, rozmýšľanie (reflection)
- náboženstvo (religion)
- vzťahy, priateľstvá, väzby, putá (relationships)
- uzdravenie, regenerácia, návrat do počiatočného stavu (restoration).

Za základné spirituálne potreby považujeme: potrebu zmyslu života, potrebu významu vlastnej existencie, potrebu vzťahu s transcendentnom, potrebu lásky, potrebu nádeje, potrebu viery, potrebu realizácie duchovných rituálov a praktík a potrebu odpustenia.²¹

Neraz práve potreba duchovných požiadaviek súvisí s pacientom, ktorý zomiera, prípadne je vo veľmi zložitej životnej situácii a preto je dôležité, aby personál ktorý pracuje s takýmto pacientom dodržiaval odporúčané zásady:

Lepšie spoznať postoj k sebe samému, čo si vyžaduje emocionálne schopnosti, t.j. najmä citovú účasť a nie len odborné vedomosti.

Snažiť sa zaujať postoj k smrti, smrteľnosti a ak je to možné snažiť sa zaujať postoj k vlastnej smrti, čo je veľmi náročné.

Snažiť sa o úprimnosť. Vnímať vlastné city počas opatrovania umierajúcich, učiť sa s nimi narábať, neodovzdávať ich chorému bez kontroly a spracovania.

Pravdovravnosť – podľa okolnosti nemusí povedať celú pravdu, ale to čo povie, mala by byť pravda.

Akceptovať umierajúceho – zriecť sa hodnotenia, tolerovať jeho svojráznosť a prijať jeho spôsob prežívania a reagovania²².

Duchovnú oporu si zvyčajne vyžadujú ľudia nie len s vážnym onkologickým ochorením ale aj v staršom veku, osamelí, trpiaci strachom, úzkosťou, pred ťažším invazívnym zákrokom (operácia, diagnostické vyšetrenie), smrteľne chorí, pacienti, ktorí majú porušené spirituálne zvyky, rituály, požiadavky.

XI. Odhad potrieb v spirituálnej dimenzii

Zmysel a reflexia

V tejto dimenzii sa zameriavame na to, čo pacient prežil, ako hodnotí svoj život, čo je pre neho hybnou silou a motívmi jeho konania a správania sa, aká je jeho hierarchia hodnôt.

Dimenzia náboženstva

Je väčšinou orientovaná na náboženstvo, porušené, či ohrozené možnosti napĺňania spirituálnych potrieb súvisiacich s duchovnými praktikami, ktoré sú často zmenené vplyvom hospitalizácie či samotným charakterom ochorenia. Netreba zabúdať ani na ľudí, ktorí nepatria do určitej cirkevnej inštitúcie alebo sa nestotožňujú s konkrétnym vierovyznaním, pretože aj oni môžu v tejto oblasti vykazovať duchovné požiadavky (rozhovor s kňazom, iným duchovným vodcom a i.).

²¹ PRÁDLOVÁ, S., MIŠÁNIOVÁ, R. Komfort pri umieraní – hospicová starostlivosť. In *Edukačný zborník XXXI. Brněnské onkologické dny*. Brno : Masarykuv onkologický ústav v Brně, 2007. s. 500.

²² LEPEŠKOVÁ, A. a kol. Psychologické aspekty starostlivosti o umierajúceho. In *Človek medzi životom a smrťou*, Martin : JLF UK, 2006.

Dimenzia vzťahov

Vzťahy, ich charakter, intenzita voči absolútnu (Bohu) ale aj ľuďom je dôležitý atribút v pochopení pacientovej spirituality. Pre správne porozumenia pacienta v tejto oblasti vzťahov, väzieb sa snažíme zistiť, ktorá osoba (osoby) sú pre pacienta (boli) v jeho živote dôležité. Túto časť spirituality nazývame horizontálnou. Vertikálna časť spirituality je charakterizovaná vzťahom k transcendentnu, čiže k bohu, niečomu absolútnemu.

Dimenzia uzdravenia

Otázky a témy ťažkej choroby, či úzdravy sú často súčasťou problematiky duchovna a tieto problémy môžu veľmi ovplyvniť pohľad chorého človeka na zmysel života, hierarchiu hodnôt, celkový pohľad na svoj život. Môžeme sa zamerať napríklad na nasledujúce oblasti dimenzie uzdravenia. Ovplyvnenie pohľadu na vieru, či samotnú vieru v zmysle posilnenia alebo naopak ohrozenie, či úplná strata. Môže táto zmena (ochorenie) navodiť pocit duchovnej pohody, pokoja, nepokoja, duchovnej tiesne a i. Tabuľka č. 1 prezentuje okruhy možných otázok na posúdenie jednotlivých spirituálnych dimenzií.

Tabuľka 1 Posúdenie spirituálnych dimenzií

Dimenzia			
Zmysel a reflexia	Náboženstvo	Vzťahy	Uzdravenie
1. Rozmýšľali ste nad svojím životom? 2. Bilancovali ste svoj život? 3. Ak áno, ako by ste ho opísali? 4. Čo Vás najviac motivuje žiť? 5. Kladiete si otázku, prečo sa to stalo práve Vám (choroba, úraz, smrť blízkeho)? 6. Ak áno, akým spôsobom si ju kladiete?	1. Veríte v niečo? 2. Ste veriaci? 3. Pomáha Vám vaša viera (v chorobe, iných ťažkostiach) ? 4. Je niečo v náboženstve (Vašej viere), čo Vám najviac pomáha? 5. Chcete sa stretnúť s Vaším duchovným vodcom počas hospitalizácie? 6. Je pre Vás dôležité vykonávať náboženské rituály, praktiky súvisiace s Vašou vierou? 7. Je pre Vás dôležité vykonávať náboženské rituály, praktiky súvisiace s Vašou vierou počas hospitalizácie?	1. Aký vzťah je vo Vašom živote najdôležitejší? 2. Veríte v Boha alebo niečo nadpozemské / vyššiu existenciu? 3. Ak áno, skúste to opísať. 4. Ako sa bytie Boha / niečoho vyššieho prejavuje vo Vašom živote?	1. Má Vaša choroba vplyv na Vašu vieru? 2. Ak áno, akým spôsobom? 3. Cítite duchovný pokoj? 4. Ak nie, čo môže byť dôvodom Vašho nepokoja. 5. Sú prítomné nejaké známky Vašej duchovnej tiesne?

X. Duchovné potreby a ich uspokojovanie v ošetrovatelstve

Duchovná starostlivosť by mala byť plánovaná ako ostatné intervencie. Dôležitým predpokladom spirituálnej starostlivosti, sú kvalitné medziľudské vzťahy. Pre prax sú dôležité nasledujúce princípy:

- otvorenosť a nadšenie členov tímu,
- atmosféra dôvery, vzájomnej podpory,
- duchovná starostlivosť je súčasťou všetkých činností vykonávaných u pacienta,
- duchovná starostlivosť si vyžaduje hodnotenie súčasnej situácie pacienta,
- intervenciami podporujeme vzťahy, ktoré majú pre zomierajúceho význam,
- sebareflexiou si uvedomiť vlastné duchovné potreby a zároveň potreby umierajúceho,
- neustále sa vzdelávať.

Uspokojovanie spirituálnych potrieb na konci života má svoj nezastupiteľný význam. Určiť dopredu termín a čas smrti je nemožné, preto je nevyhnutné si tieto potreby u zomierajúcich všimnúť a umožniť chorému, zveriť svoje potreby správnej duchovnej osobe²³.

Tab. 2 Plánovanie pri uspokojovaní spirituálnych potrieb

Ošetrovateľská diagnóza	Výsledné kritériá	Ošetrovateľské intervencie
Duchovná tieseň	Duchovné zdravie	Duchovná opora
Otázky zmyslu života	Vyjadrenie významu a zmyslu života	využiť terapeutickú komunikáciu k vytvoreniu dôvery a empatickej starostlivosti Byť k dispozícii pacientovi/klientovi, vypočuť jeho pocity Byť otvorený k pocitom p/k o chorobe a smrti Vyjadriť empatiu s pocitmi p/k Uistiť p/, že mu poskytneme podporu v čase utrpenia Zabezpečiť prítomnosť duchovného, rodiny, inej podpornej osoby Zabezpečiť uspokojenie rituálov, prijímanie sviatostí, modlitby a i.
Otázky významu vlastnej existencie	Pozitívne vyhlásenie o zmysle života Zdieľanie myšlienok, pocitov, viery spolu s inými	Povzbudiť p/k zhodnotiť doterajší život a sústrediť sa na udalosti a vzťahy, ktoré mu poskytlí podporu v čase utrpenia Zabezpečiť prítomnosť duchovného, rodiny, inej podpornej osoby

²³ KELNAROVÁ, J.: *Tanatologie v ošetrovatelství*. Brno : Littera, 2007. 112s.

Vyjadrenie pocitov samoty, bezmocnosti, bezcennosti	Verbalizácia vedomia vlastnej ceny a spokojnosti so životnými udalosťami Kontakt s inými	Ošetrovanie p/k dôstojne a s rešpektom Byť otvorený k vyjadreniu p/k o samote, bezmocnosti, bezcennosti Povzbudiť p/k k prehodnoteniu vlastného života Povzbudiť p/k k účasti na interakcii s členmi rodiny, priateľmi, a i.
Obmedzenia zvyčajných náboženských rituálov alebo praktík vzhľadom na prostredie, chorobný proces a liečebný režim	Účasť p/k na zvyčajných náboženských obradoch a praktikách prispôbených chorobnému procesu a liečebnému režimu	Povzbudiť p/k k účasti na zvyčajných náboženských obradoch a praktikách, ktoré nezaťažujú zdravotný stav p/k. Povzbudiť p/k k návšteve kaplnky ak je to možné. Poskytnúť súkromie a potrebný čas ticha pre duchovné aktivity. Povzbudiť p/k k využívaniu duchovných zdrojov a prostriedkov, ak je to vhodné.
Morálne/etické otázky dodržiavania liečebného režimu	Otvorená diskusia morálnych/etických konfliktov. Redukcia, príp. eliminácia konfliktov.	Pomôcť p/k s objasnením hodnôt. Povzbudiť p/k k diskusii o terapeutickom režime. Rešpektovať autonómiu pacienta pri rozhodovaní v súvislosti s liečbou, diagnostikou a pod.
Zmena v správaní/spôsobе prejavu (hnev, plač, predsudky, úzkosť, nepriateľstvo, apatia)	Verbalizácia vnútorného pokoja. Verbalizácia zníženej úzkosti, pokoja, pohody, vnútornej sily, nádeje, pozitívneho pohľadu na život. Vyjadrenie vnútorného pokoja.	Povzbudiť pacienta k začleneniu do podporných skupín. Poučiť p/k o metódach relaxácie, meditácie.
Vyjadrenie hnevu voči bohu	Vyjadrenie odpustenia Vyjadrenie lásky Verbalizácia akceptácie Boha, seba alebo iných	Pomôcť p/k vhodným spôsobom vyjadriť a zmierniť hnev.

Záver

V ošetrovatelstve sa pojem osoba, teda prijímateľ ošetrovateľskej starostlivosti chápe ako celok, bio-psycho-sociálna a spirituálna jednota. Ovplyvnenie jednej roviny má za následok ovplyvnenie druhej, preto k udržaniu zdravia je potrebná vzájomná rovnováha. Nádorové ochorenia sú jedným z najčastejších súčasných zdravotných problémov, kedy pacienti postihnutí týmito ochoreniami trpia nielen fyzicky, ale majú rovnako veľké psychické a sociálne problémy. Pri ich prekonávaní je dôležitá nielen spolupráca odborníkov, ale aj rodiny, priateľov, či známych. Poznanie pacientových potrieb tak umožňuje komplexnejší prístup k pacientovi.

BIBLIOGRAFIA

- BÁRTA, 22. 10. 2010. *Vule ke smyslu*. <http://www.blisty.cz/2006/9/8/art30212.html>.
- FRANKL, V. 2006. *Lékařská péče o duši*. Brno : Cesta, 2006. ISBN 80-7295-085-1.
- FRANKL, V. 2009. *Psychoterapia pre laika*. Bratislava : Lúč, 2009. 176 s. ISBN 978-80-7114-690-2.
- GOVIE, I. Spiritual care in nursing: a systematic approach. In *Nursing Standard*. London, 2000. Vol. 14. no 17. p. 32 – 36.
- HARTL, P. HARTLOVÁ, H. 2000. *Psychologický slovník*. Praha : Portál, 2000. 776 s. ISBN 807178303X.
- CHREBETOVÁ, A. 17.01.2011. *Logoterapia ako inšpirácia transformovať stratu v zisk* <http://katpsych.truni.sk/existprob/prispevky/chrebet.htm>.
- KELNAROVÁ, Jarmila.: *Tanatologie v ošetrovatelství*. Brno : Littera, 2007. 112s. ISBN 978-80-85763-36-2.
- KRATOCHVÍL, S. 2006. *Základy psychoterapie*. Vydanie 5. Praha : Portál, 2006. 384 s.
- LEPEŠKOVÁ, A. a kol. *Psychologické aspekty starostlivosti o umierajúceho*. In *Človek medzi životom a smrťou*, Martin : JLF UK, 2006.
- LUKASOVÁ, E. 2009. *Základy logoterapie*. Bratislava : Lúč, 2009. 276 s. ISBN 987-80-7114-704-6.
- MAGUROVÁ, D., LONGAUEROVÁ, A., OBROČNÍKOVÁ, A. *Uspokojovanie potrieb umierajúceho klienta v rámci hospicovej a paliatívnej starostlivosti*. In *Onkológia 2007*, 4. s. 246 – 252.
- MAJERNÍKOVÁ, E., JAKABOVIČOVÁVÁ, A. *Saturácia spirituálnych potrieb u onkologického pacienta*. *Onkologická péče*. 2008, roč. 12, č. 4, s. 22 – 24. ISSN: 1214-5602.
- NOVOTNÁ, J. 2007. *Využitie psychomotorickej terapie pri práci s dospelými klientmi s onkologickým ochorením*.
- ONDRÁŠIK, I. 2009. *Problém utrpenia a jeho riešenie v logoterapeutickej koncepcii*. Ružomberok : Verbum, 2009. ISBN 978-80-8084-539-1.
- PRÁDLOVÁ, S., MIŠANIOVÁ, R. *Komfort pri umieraní – hospicová starostlivosť*. In *Edukačný zborník XXXI. Brněnské onkologické dny*. Brno : Masarykuv onkologický ústav v Brně, 2007. s. 500. ISBN 978-9780-86793-09-2
- STEMPELOVÁ, J., TIMULÁK, L. 2003. *Výzvy pre psychológiu tretieho tisícročia*. Trnava. 2003. 196 s. ISBN 80-89074-65-0.
- WAGENKNECHT, 14. 10. 2010. *Nástin ďalšieho vývoje Franklovy existenciálnej analýzy a logoterapie*. <http://www.slea.cz/index.php/odborne-texty-mainmenu-2/7/53#Frankl%C5%AFv%20pohled>

Konstitutywne kwestie związane z etyką w reklamie

KRZYSZTOF MYJAK

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: Advertising is undoubtedly a very desired phenomenon. At the same time, however, the contemporary advertisements raise a lot of controversy. It seems to be getting more and more difficult, to draw the line at what should be allowed in advertising and what should be forbidden. Moreover much doubt is raised by techniques and solutions used in the contemporary advertising that manipulate the viewers without actually giving them any possibility to verify the information about a product. All these factors make ethics and ethical norms in advertising even more topical. However, in order to touch upon this topic it is in the first place necessary to acquaint oneself with the key issues of advertising such as its goals, its role and its functions, as well as to get to know basic terms of ethics. The work is devoted to constitutive issues of the contemporary advertising. Its main goal is to illustrate the constitutive contents that nowadays predominate in advertising. The detailed objectives of the work are to analyse the terms of advertising, advertising laws, ethical norms of advertising and the main aims of advertising laws as well as to make an attempt of diagnosing the main ethical problems connected with advertising. For the analysis of the examined issue the author used the literature in the field of advertising and marketing, legal acts from the scope of advertising laws in Poland, as well as information from internet websites of organizations that work for raising the ethical standards in advertising.

Keywords: Ethics. Advertising. Marketing. Advertising law. Ethical standards of advertising. Advertising code of ethics. Modern advertising. The recipient of advertising. The purpose of the ad. Ad features.

Wstęp

Reklama jest współcześnie zjawiskiem powszechnym. Stanowi ona najbardziej podstawową i jednocześnie najbardziej spopularyzowaną formę komunikacji pomiędzy przedsiębiorstwami, a rynkiem. Przez rynek należy rozumieć tutaj w szczególności potencjalnych konsumentach danego produktu bądź usługi.

Reklama jest również bardzo ważnym narzędziem oddziałującym na funkcjonowanie całej gospodarki, bowiem wpływa na zwiększenie konkurencyjności, wzrost popytu na rynku, zwiększenie produkcji pożądaných produktów, a co za tym idzie zwiększenie rentowności określonych przedsiębiorstw. Wreszcie w skali makroekonomicznej wpływa na rozwój sektora przedsiębiorstw czy spadek bezrobocia.

Bez wątpienia reklama jest zjawiskiem bardzo pożądanym. Jednocześnie jednak współczesne reklamy budzą wiele kontrowersji. Coraz trudniejsze wydaje się precyzyjne określenie granic pomiędzy tym, co powinno być dozwolone w reklamie, a tym czego należałoby już zakazać. Ponadto spore wątpiwości budzą techniki i rozwiązania organizacyjne stosowane we współczesnej reklamie, które niosą ze sobą pewne elementy manipulacji odbiorcy, nie dając mu przy tym właściwie żąd-

nych možnosti weryfikacji informacji o danym produkcie. Te wszystkie czynniki sprawiają, że na aktualności zyskuje tematyka etyki i norm etycznych w reklamie. Jednak aby głębiej poruszyć ową tematykę, należy najpierw zapoznać się z kluczowymi zagadnieniami dotyczącymi reklamy, takimi jak jej cele, rola i funkcje, jak również poznać podstawowe pojęcia z zakresu etyki.

Pojęcie reklamy

Pojęcie reklamy w powszechnym rozumieniu jest słusznie kojarzone z promowaniem. Jedną z najpopularniejszych definicji reklamy jest definicja z 1948 r. wprowadzona przez Amerykańskie Stowarzyszenie Marketingu wskazująca, iż reklamą jest „wszelka płatna forma nieosobowego przedstawiania i popierania towarów, usług lub idei przez określonego nadawcę”. Przez „formę płatną” należy rozumieć to, iż działalność reklamowa wiąże się z powstaniem kosztów u nadawcy reklamy, natomiast „nieosobowość” oddziaływania reklamy wiąże się z wyeliminowaniem bezpośredniego udziału człowieka w owym oddziaływaniu. Oznacza to, że w przypadku reklamy nie występuje bezpośredni kontakt nadawcy z odbiorcą, jak ma to miejsce np. w sprzedaży bezpośredniej.

Z kolei definicja M. Golki wskazuje, że „reklamą jest każdy płatny sposób nieosobistego prezentowania i popierania zakupu towarów (usług, idei) przy pomocy określonych środków, w określonych miejscach, w określonych ramach prawnych i w określonych warunkach, wraz z podawaniem informacji o samych towarach, ich zaletach, ewentualnie cenie, miejscach i możliwościach realizacji zakupu”².

Z obu tych definicji można wysnuć wniosek, iż reklama ma na celu prezentację określonego produktu (usługi czy idei), ale również wywarcie określonego wpływu na jej odbiorcę i skłonienie go do określonych zachowań. Z reklamą oprócz informacji o danym produkcie łączy się więc także funkcja perswazyjna.

Według kolejnej definicji J. Kalla reklama to „sposób bezosobowy (bez udziału sprzedawcy) i za pieniądze (w przeciwieństwie do publicity) prezentuje się produkt lub usługi”³. Definicja ta podkreśla dwie kluczowe cechy reklamy, jakimi są brak udziału sprzedawcy oraz opłacenie reklamy. Ta druga cecha odróżnia reklamę od tzw. rozgłosu medialnego, którego celem jest co prawda wypromowanie jakiejś osoby, rzeczy, miejsca czy wydarzenia (np. artystycznego, sportowego), jednak jest to działanie o charakterze nieodpłatnym.

Przytoczyć warto również kilka definicji odnoszących się do terminu „reklama” funkcjonujących w prawie.

Zgodnie z art. 4 pkt 17 ustawy o radiofonii i telewizji „reklamą jest przekaz handlowy, pochodzący od podmiotu publicznego lub prywatnego, w związku z jego działalnością gospodarczą lub zawodową, zmierzający do promocji sprzedaży lub odpłatnego korzystania z towarów lub usług; reklamą jest także autopromocja”⁴.

Natomiast w definicji zawartej w Międzynarodowym Kodeksie Reklamy, określającym zasady wykorzystywania reklamy w działalności zawodowej wskaza-

¹ KOTLER, P.: Marketing, Analiza, planowanie, wdrażanie i kontrola, Warszawa 1994, s. 546.

² GOLKA, M.: Świat reklamy, Warszawa 1994, s. 13.

³ KALL, J.: Reklama, Warszawa 1994, s. 15.

⁴ Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji, (t.j. Dz. U. 2015 nr 0 poz. 1531 z późn. zm.).

no, iż „reklama obejmuje każdą formę prezentowania towarów i usług, niezależnie od użytego środka, łącznie z napisami na opakowaniach, etykietach i w miejscu sprzedaży”⁵. W tej definicji położono więc nacisk na różnorodność form wyrazu, jakie mogą zostać użyte w reklamie oraz różnorodność środków reklamowych.

Jak można z łatwością zauważyć w większości z przytoczonych definicji reklamy powtarzają się te same, wspólne cechy, choć w niektórych definicjach zostały one nazwane w nieco odmienny sposób. Na podstawie tych definicji można więc wyodrębnić podstawowe elementy reklamy, do których należą:

1. komunikowanie się przedsiębiorstwa z rynkiem za pomocą rozpowszechnienia informacji,
2. odpłatność,
3. wykorzystanie różnorodnych kanałów przekazu (przede wszystkim środki masowego przekazu), różnych nośników i różnej postaci,
4. bezosobowość przekazu,
5. wpływanie na odbiorcę (odwołanie do jego myśli i emocji),
6. charakter perswazyjny przekazu (ma do czegoś namówić odbiorcę),
7. prezentacja towarów, usług albo idei,
8. jawność przekazu (nadawca przekazu jest jawny, łatwo zidentyfikować go z określoną grupą społeczną, instytucją itd.).

Wszystkie wymienione powyżej cechy potraktowane łącznie tworzą najpełniejszą definicję terminu „reklama”.

Cele i funkcje reklamy

Cele zastosowania reklamy przez przedsiębiorstwa mogą być bardzo zróżnicowane. Wynikają one zwykle ze względów marketingowych. Można jednak dokonać podziału na dwa podstawowe rodzaje celów reklamy: cele ekonomiczne oraz cele psychograficzne (cele o charakterze społecznym)⁶. Szczegółowy podział celów reklamowych przedstawiono na schemacie 1.

Schemat 1. Rodzaje celów reklamowych



Źródło: opracowanie własne na podstawie R. Nowacki, *Reklama*, Warszawa 2006, s. 41.

⁵ Międzynarodowy Kodeks Reklamy – Międzynarodowe reguły postępowania w sprawie praktyki reklamowej Międzynarodowej Izby Handlowej, „Kwartalnik Prawa Prywatnego” 1996, nr 1, s. 171.

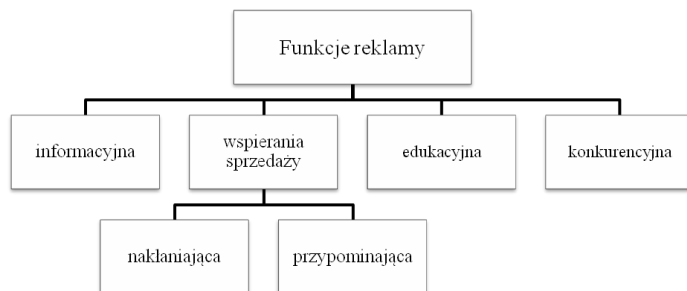
⁶ Porov. NOWACKI, R.: *Reklama*, Warszawa 2006, s. 40 – 41.

Do celów ekonomicznych zalicza się cele związane ze wzrostem przychodów (dochodów), do których można zaliczyć m.in. wzrost sprzedaży bądź też utrzymanie jej na takim samym optymalnym poziomie, rozszerzenie działalności na nowe rynki, zapobieganie spadkom sprzedaży na skutek wzrostu cen oraz cele związane z obniżaniem kosztów, takie jak kształtowanie popytu w czasie (dopasowanie popytu do tempa produkcji, uwzględnianie sprzedaży sezonowej) oraz zrationalizowanie sprzedaży (w związku z preferencjami dotyczącymi określonej wielkości zakupu, technik zakupu, formy zapłaty itd.).⁷

Druga grupa celów to cele o wymiarze społecznym. Cele to można podzielić w dalszej kolejności na trzy grupy. Do celów ściśle związanych z przedsiębiorstwem jako nadawcą reklamy można zaliczyć kreowanie bądź poprawę wizerunku danego przedsiębiorstwa, zwiększenie jego znajomości i rozpoznawalności, przedstawienie zamierzeń przedsiębiorstwa, zarówno w aspekcie rynkowym, jak i społecznym. Z kolei cele związane z nabywcą (odbiorcą reklamy) to zainteresowanie produktem danej firmy, kreowanie potrzeb wśród konsumentów, nakłanianie do zakupu określonego produktu, budowanie lojalności wobec danej marki itp. Ostatnia grupa celów skupia się na produkcie jako przedmiocie reklamy. Będą to wszelkie działania związane z rozszerzaniem znajomości danego produktu, wskazywaniem na jego cechy, właściwości, użyteczność i sposób wykorzystania, kreowaniem pozytywnego wizerunku produktu oraz wpływaniem na jego rynkową akceptację⁸.

Cele reklamowe można sklasyfikować również w inny sposób, odpowiednio do funkcji reklamy. Wyróżnia się wówczas trzy kluczowe cele reklamowe: informowanie, nakłanianie i przypominanie. Reklama może oczywiście pełnić szereg różnorodnych funkcji (por. schemat 2.). Jednak to te wymienione, jednocześnie skorelowane z celami reklamowymi mają podstawowe znaczenie dla reklamy jako narzędzia promocji.

Schemat 2. Funkcje reklamy



Źródło: opracowanie własne na podstawie R. Nowacki, *Reklama*, Warszawa 2006, s.40.

⁷ Porov. tamże, s. 41.

⁸ Porov. WIKTOR, J. W.: *Promocja. System komunikowania się przedsiębiorstwa z rynkiem*, Warszawa 2001, s. 79 – 80.

Funkcja informacyjna ma kluczowe znaczenie dla promowania produktu (usługi). Jest ona bowiem związana z informowaniem potencjalnego nabywcy, o cenie, miejscach sprzedaży czy warunkach sprzedaży danego produktu. Funkcja ta nabiera szczególnego znaczenia w związku z ciągle zmieniającym się rynkiem. Konsumenci właściwie nie są w stanie samodzielnie monitorować na bieżąco zmian zachodzących na rynku, stąd też istotną rolę pełni tutaj informacja przekazywana w formie reklamy. Rola informacyjna reklamy będzie szczególnie widoczna na rynku o stosunkowo dużej konkurencji, zróżnicowaniu produktów i form ich dystrybucji.

Druga funkcja jaką jest funkcja wspierania sprzedaży ma na celu kształtowanie pożądanych postaw u potencjalnych nabywców, a tym samym ułatwienie sprzedaży. Można tutaj wyróżnić dwa rodzaje oddziaływania na klienta, które mają wesprzeć proces sprzedaży: nakłanianie i przypominanie. Nakłanianie polega na przekonywaniu klienta do argumentów prezentowanych przez nadawcę i skłonieniu go do określonej postawy czy zachowania, tak aby wreszcie przekonać go do zakupu określonego towaru na warunkach i w ilości odpowiedniej dla nadawcy. Przypominanie ma natomiast na celu kształtowanie wśród nabywców lojalności wobec danej marki czy produktu.

Z kolei funkcja edukacyjna z jednej strony informuje o nowych produktach bądź też urozmaiceniach w produktach już istniejących, a z drugiej poprzez edukowanie w zakresie korzystania z nowego produktu i przedstawienie jego dodatkowych zalet nakłania do wyboru tego produktu⁹ np. reklama żarówek energooszczędnych pokazująca z jednej strony korzyści z oszczędzania energii i edukująca odbiorcę w tym zakresie, a z drugiej nakłaniająca do zakupu konkretnego produktu konkretnej marki. Funkcja ta jest więc ściśle powiązana z funkcją perswazyjną oraz z kształtowaniem lojalności nabywców, a więc z funkcjami służącymi wspieraniu sprzedaży.

Ostatnia z omawianych funkcji, funkcja konkurencyjna powiązana jest z rolą reklamy jako formy konkurencji poza cenowej. Reklama bowiem oprócz promowania konkretnego produktu czy marki stanowi również odpowiedź na działania marketingowe i przekazy reklamowe konkurencji¹⁰. Reklama ma więc na celu nie tylko promocję własnego produktu ale również w pewien sposób zakłócenie działań promocyjnych prowadzonych przez konkurencję.

Podsumowując, głównym celem i funkcją reklamy jest nakłonienie jej adresata do określonego zachowania, zgodnego z przekazem reklamowym. Aby było to możliwe przekaz reklamowy musi być jednak zrozumiały dla adresata i odpowiednio dobrany pod względem jego sposobu myślenia i potrzeb, które z kolei zależne są od środowiska, w którym obraca się adresat, przynależności do określonej grupy społecznej, miejsca zamieszkania, wieku i innych podobnych czynników.

Rola perswazji w reklamie

Perswazja pełni kluczową rolę w przekazie reklamowym. Przed przejściem do szczegółowej analizy roli perswazji należałoby jasno sprecyzować zakres tego pojęcia. Wyraz perswazja pochodzi z języka łacińskiego od terminu persuasio,

⁹ Porov. DEJNAKA, A.: *Strategia marki, produktów i usług reklamy*, Warszawa 2005, s. 14.

¹⁰ Porov. GĘDEK, M.: *Reklama. Zarys problematyki*, Kraków 2013, s. 141.

który oznacza „przekonywanie, namowę z przytoczeniem argumentów popierających słusność stanowiska”¹¹. Jako synonimy słowa perswazja można wskazać m.in. przekonywanie, nakłanianie, radzenie, proszenie, namawianie, agitowanie¹². Perswazja w tym rozumieniu pochodzi od starożytnej retoryki i sposobu przemawiania tak, aby zwrócić uwagę słuchaczy oraz i osiągnąć określony efekt.

Zgodnie z ujęciem teoretycznym M. Tokarza na pojęcie perswazji składają się następujące elementy:

1. akt perswazji rozpoczyna się nadaniem określonego komunikatu,
2. ma miejsce w określonej sytuacji,
3. akt ten potencjalnie jest w stanie zmienić ową sytuację,
4. perswazję podejmuje się w celu zmiany tej sytuacji, zgodnie z kierunkiem, który zaplanował wcześniej nadawca,
5. realna zmiana sytuacji, której powodem jest wyemitowany komunikat, może nie być równoważna ze zmianą zaplanowaną – wówczas uznaje się, że perswazja była nieskuteczna¹³.

Ten sposób rozumienia perswazji jako działania, które ma na celu nakłonić odbiorcę do określonego zachowania wiąże się z reklamą. Zadaniem komunikatu reklamowego jest bowiem takie sformułowanie informacji, aby przy wykorzystaniu wiedzy o cechach odbiorców i ich psychice można było wpłynąć na ich potrzeby, preferencje, a wreszcie zachowania. Intencją reklamy jest bowiem wykształcenie u odbiorcy określonego zdania na temat konkretnego produktu, tak aby w konsekwencji zakupił on ten produkt. W tym kontekście widoczna jest zależność przekazu reklamowego od uwarunkowań społecznych i psychologicznych podatności odbiorców na treść owego przekazu.

Jak już wspomniano w niniejszej pracy na reklamę składają się dwa podstawowe wymiary: informacyjny i perswazyjny, a głównym celem reklamy jest nakłonienie odbiorcy do zakupu określonego produktu. Wydaje się nawet, iż funkcja informacyjna w reklamie nie zawsze jest aż tak istotna. Bowiem w przypadku wielu reklam widocznym jest, iż ich treść ma mniejsze znaczenie niż sama forma przekazu, która ma nakłonić potencjalnego klienta do zakupu.

Należy pamiętać, że dobra reklama powinna być przede wszystkim skuteczna, a najprostszym sposobem weryfikacji jej skuteczności jest monitorowanie wzrostu sprzedaży reklamowanych produktów. Skuteczne kształtowanie nowych potrzeb u klientów i kreowanie ich preferencji wymaga jednak zaawansowanej wiedzy psychologicznej oraz bardzo dobrej znajomości technik perswazji¹⁴. Twórcy przekazów reklamowych posiadający tego rodzaju wiedzę są w stanie lepiej skonstruować strategię marketingową i za pomocą odpowiednich metod dotrzeć do wybranych grup docelowych klientów. Język określonego komunikatu reklamowego powinien być bowiem dostosowany do określonej grupy odbiorców, którzy mają być potencjalnymi konsumentami danego produktu czy marki. W ten sposób nadawca sprawia, że

¹¹ PLEZIA, M.: Słownik łacińsko-polski, Warszawa 1999, s. 133.

¹² Porov. ZDUNKIEWICZ-JEDYNAK, D.: Językowe środki perswazji w kazaniu, Kraków 1996, s. 15.

¹³ Porov. TOKARZ, M.: Argumentacja, perswazja, manipulacja, Gdańsk 2006, s. 196.

¹⁴ Porov. KWARCIAK, B.: Co trzeba wiedzieć o reklamie, Kraków 1999, s. 12 – 13.

odbiorca identyfikuje się z danym produktem czy marką, a działania perswazyjne stają się bardziej skuteczne.

Z zagadnieniem roli perswazji w reklamie wiąże się również kwestia tzw. modeli oddziaływania reklamy. Pierwszy z takich modeli powstał już w XIX wieku, a więc wraz z początkiem rozwoju reklamy. Model ten zakładał przede wszystkim, że reklama musi dotrzeć do nabywcy, a już samo jej zauważenie nakłoni go do zakupu określonego produktu. Nazwa tego modelu w skrócie SLB pochodzi od schematu Stay – Look – Buy, co w tłumaczeniu oznacza zatrzymaj się, spójrz, kup. Oczywiście model ten pochodzi z czasów gdy głównymi formami reklamy były plakaty reklamowe i prasa. Współcześnie, w dobie mnogości reklam nie znalazłby już zastosowania.

Z czasem jednak wraz z rozwojem różnorodnych mediów pojawiły się nowe modele oddziaływania reklamy. Najbardziej znany z nich tzw. model AIDA powstał w 1990 r. i obejmował:

1. zwrócenie uwagi na produkt – Attention,
2. wzbudzenie zainteresowania produktem – Interest,
3. pobudzenie chęci posiadania produktu – Desire,
4. wywołanie pożądanego działania (zakupu) – Action¹⁵

Kolejne modele zaczęły uwzględniać coraz to nowsze czynniki, takie jak np. satysfakcja kupującego i jej wpływ na wizerunek danej marki.

Na gruncie niniejszej pracy należałoby również dokonać analizy kilku technik perswazyjnych stosowanych we współczesnych reklamach. Jedną z takich technik jest oddziaływanie na podświadomość odbiorcy. W przekazach reklamowych często wykorzystywane są różnego rodzaju techniki wpływające na odbiór danego produktu, których odbiorca nie jest do końca świadomy. Przeciwnicy reklam wskazują, że zastosowanie tego rodzaju środków ogranicza prawo jednostki do wolnego wyboru. Zwolennicy wskazują jednak, że stosowanie tego rodzaju metod wynika z samej istoty reklamy oraz że oczywistym jest, że do reklam należy zachować dystans i podchodzić do nich w sposób racjonalny.

Oddziaływanie na podświadomość w reklamach obejmuje różnorodne formy i techniki. Wśród nich można wymienić:

1. wysoki stopień natężenia dźwięku w reklamach,
2. przetworzeni dźwięku komunikatu do częstotliwości 2 – 5,5 kHz, bowiem częstotliwość taka ulega automatycznemu wzmocnieniu w ludzkim uchu,
3. duże nagromadzenie wyrazów dźwiękonaśladowczych,
4. wykorzystywanie w reklamie wizerunku dzieci, który przywołuje reakcję opiekuńczości,
5. wykorzystanie w reklamie ludzkiej twarzy oraz odpowiedniej mimiki,
6. przyspieszanie wypowiedzianych słów zwiększających zaufanie do komunikatu,
7. zastosowanie symboliki seksualnej,
8. zastosowanie treści humorystycznych,
9. wykorzystanie odpowiedniej muzyki i jej tempa¹⁶.

¹⁵ Porov. NOWACKI, R.: Reklama..., s. 214.

¹⁶ Porov. GRZEGORCZYK, A.: Reklama, Warszawa 2010, s. 143.

Kolejnym sposobem wywołania określonego efektu w reklamie jest odwołanie do określonych bodźców i emocji. Z tego powodu w reklamach często wykorzystywane są osoby znane, które mają budzić pozytywne emocje np. podziw, czy odnosić się do aspiracji odbiorcy.

Wyróżnia się dwa podstawowe rodzaje emocji: pozytywne i negatywne. Emocje pozytywne są wywoływane przez przyjemne bodźce. Tego rodzaju emocje przyciągają konsumenta i sprawiają, że ma on chęć dłuższego pozostania w sytuacji, która mu ich dostarcza. Emocje takie dostarczają zatem odbiorcy motywacji do określonych działań. Emocje takie skojarzone z konkretnym produktem powodują pozytywne nastawienie odbiorcy do tego produktu. Bodźcami, które dostarczają przyjemnych wrażeń i emocji są np. miłość, dziecięcość, humor, seksualność. W związku z tym tego rodzaju emocje wykorzystywane są w reklamach perfum, markowych ubrań, kosmetyków, biżuterii, bielizny, samochodów, zabawek, żywności (por. tabela 1). Produkty takie dobrze kojarzą się konsumentom i dają im satysfakcję już z samego faktu ich zakupu i posiadania danej marki, natomiast ich użytkowanie może być kwestią mniej ważną¹⁷.

Tabela 1. Emocje w reklamie

Rodzaj emocji	Emocje pozytywne	Emocje negatywne
Bodźce wywołujące emocje	radość przyjemność humor rozkosz miłość szczęście symbole seksualne muzyka schemat dziecięcości	strach wstręt zawiść wstyd zazdrość pogarda nienawiść zemsta
Przykładowe zastosowania w reklamie	perfumy kosmetyki biżuteria samochody modne ubrania bielizna zabawki żywność	papierosy pasta do zębów proszek do prania leki przeciwbólowe środki czystości akcesoria samochodowe

Źródło: opracowanie własne na podstawie: A. Falkowski, T. Tyszka, *Psychologia zachowań konsumenckich*, Gdańsk 2011, s. 71.

Z kolei emocje negatywne wywołują bodźce o charakterze negatywnym, które wprowadzają poczucie zagrożenia. Odbiorca reklamy stara się uniknąć sytuacji, które

¹⁷ Porov. NOWACKI, R.: *Reklama...*, s. 218.

dostarczają emocji, które nie są przyjemne. Wszelkie jego działania są nastawione na uniknięcie niebezpieczeństwa. Potencjalny konsument ma więc sięgnąć po konkretny produkt, który pozwala mu uporać się z zagrożeniem np. mycie zębów zapobiega powstawaniu próchnicy, opony zimowe zapewniają bezpieczną jazdę. Przykładowe rodzaje reklam z zastosowaniem bodźców negatywnych przedstawiono w tabeli 1. Należy jednak wskazać, że nie jest to reguła np. reklama pasty do zębów może odwoływać się również do emocji pozytywnych jak radość, śmiech itd. Bodźce, które wywołują negatywne emocje to: strach, wstręt, zawiść, wstyd, zazdrość, pogarda, nienawiść, zemsta.

W tym kontekście pojawia się problem etycznego aspektu zastosowania perswazji w reklamie. Można bowiem wysnuć wniosek, iż reklama jest pewnego rodzaju manipulacją odbiorcy, który nieświadomy zastosowanych technik perswazyjnych i psychologicznych postępuje zgodnie z intencją nadawcy komunikatu reklamowego. Wydaje się, iż kluczową rolę odgrywają tutaj dwa warunki: znajomość intencji nadawcy (odbiorca musi mieć świadomość, że ma do czynienia z reklamą) oraz wyrażenie dobrowolnej i świadomej zgody przez odbiorcę na wysłuchanie komunikatu zawartego w reklamie. Jeżeli oba te warunki zostają spełnione nie można mówić o manipulacji odbiorcą. Kwestie etyki i norm etycznych w reklamie zostaną rozszerzone w kolejnych częściach pracy.

Pojęcie etyki i norm etycznych w odniesieniu do reklamy

Jak już wskazywano współcześnie głównymi celami reklamodawców jest zachęcenie jak największej liczby klientów do zakupu określonego towaru lub usługi, a co za tym idzie wzrost zysków danej firmy, ubiegnięcie konkurencji oraz osiągnięcie sukcesu. Wydaje się, że normy etyczne są bardziej ograniczeniem niż wsparciem w osiągnięciu tych celów. Występuje tutaj sprzeczność między interesami nadawcy, któremu zależy głównie na skuteczności przekazu reklamowego, a prawem odbiorcy do uczciwego i rzetelnego informowania.

Samo pojęcie etyki pochodzi od greckiego terminu *ēthicos* oznaczającego moralność i rozumiane jest jako „ogół ocen i norm moralnych przyjętych w danej zbiorowości w określonej epoce historycznej, której przedmiotem jest teoria dobra, a więc ustalenie co jest dobre, a co złe z moralnego punktu widzenia”¹⁸.

Z kolei wg M. Golca etyka to „termin odnoszący się do systemu wartości, dzięki któremu można określić postępowanie słuszne lub niesłuszne, sprawiedliwe bądź niesprawiedliwe. Ocena zachowania dokonuje się zatem nie tylko względem sumienia, alei względem norm moralnej odpowiedzialności”¹⁹.

Etyka jest więc nauką o moralności, wywodzącą się z tradycji filozoficznej. Przedmiotem jej zainteresowania są normy, oceny i wzorce zachowań, które niejako regulują relacje międzyludzkie, jak również ludzkie czyny, motywacje owych czynów, ich intencje i efekty.

¹⁸ OKOŃ, W.: Nowy słownik pedagogiczny, Warszawa 2007, s. 103.

¹⁹ GOLEC, M.: Etyka w public relations – utopia czy realizm? <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/X/XB/utopiaczy1.html>, dostęp. 30.01.2016.

W odniesieniu do reklamy, która sama w sobie jest etycznie obojętna (reklama jest bowiem jedynie komunikatem przekazującym informacje o danym produkcie i nakłaniającym do jego zakupu) kwestia etyki powinna pełnić bardzo ważną rolę, wskazując co powinno być dozwolone w reklamie, a jakich technik marketingowych i działań reklamowych należałoby unikać.

Normami etycznymi (moralnymi) są natomiast szeroko pojmowane wartości moralne, powstałe w wyniku doświadczeń kolejnych pokoleń, obowiązujące w określonej społeczności.

Normy etyczne dotyczące reklamy oprócz tego, że funkcjonują powszechnie w świadomości społecznej zostały również skodyfikowane w poszczególnych kodeksach etycznych (o których szerzej będzie mowa w kolejnym rozdziale). Postanowienie kodeksów mają zwykle formę pewnych postulatów, które powinna wypełniać współczesna reklama. Naruszenie reguł zawartych w takim kodeksie nie powoduje rzecz jasna negatywnych konsekwencji prawnych w postaci sankcji, jak ma to miejsce w przypadku naruszenia przepisów prawnych dotyczących reklamy. Jednak stałe naruszanie norm etycznych przez daną firmę może znacznie wpłynąć na jej opinię i wizerunek.

Należy jednak zauważyć, że przyjęcie i przestrzeganie norm zawartych w kodeksach nie ma charakteru obowiązkowego. Dobrowolność w zakresie przystąpienia do określonych organizacji zajmujących się etyką w reklamie i dobrowolność przyjmowania zasad zawartych w kodeksach tworzonych przez takie organizacje daje firmom (reklamodawcom, agencjom reklamowym, właścicielom mediów) itd. bardzo dużą swobodę w zakresie kształtowania zasad postępowania w działalności reklamowej. Dbanie o przestrzeganie norm etycznych w reklamie może jednak pozytywnie wpływać na wizerunek całej branży reklamowej i zwiększać zaufanie do niej konsumentów²⁰.

Etyka reklamy jest również pewnym elementem etyki biznesu. W tym kontekście przez etyką działalności reklamowej należy rozumieć „zespół norm moralnych i zasad postępowania przyjętych w branży reklamowej odnoszących się do relacji pomiędzy firmą a jej klientami, partnerami handlowymi, pracownikami oraz konkurentami”²¹. Etyka biznesu obejmuje normy i zasady postępowania będące odpowiedziami na różnego rodzaju zjawiska rynkowe, kwestie społeczne i ekologiczne, które nie zostały jednak uregulowane w obowiązujących przepisach prawnych.

Przedsiębiorstwo, które kieruje się w swojej działalności tymi zasadami i działa na rzecz społeczeństwa i środowiska naturalnego charakteryzuje się społeczną odpowiedzialnością. Współcześnie można zaobserwować istotny wzrost zainteresowania problematyką etyki biznesowej oraz społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw zarówno w dyskusji akademickiej, jak i w praktyce gospodarczej. Wskazuje się, że dążenie firm do maksymalizacji zysku powinno odbywać się przy jednoczesnym poszanowaniu obowiązujących na gruncie danego społeczeństwa zasad prawnych i norm etycznych. Standardy te dotyczą również działalności reklamowej.

²⁰ Porov. NOWACKI, R.: Reklama..., s. 231.

²¹ Tamże, s. 230.

Etyczna postawa odpowiedzialności wymaga więc od branży reklamowej przestrzegania norm moralnych nie tylko w odniesieniu do swoich akcjonariuszy, ale również swoich pracowników, kontrahentów, społeczności lokalnej czy nawet społeczeństwa rozumianego jako całość. Oznacza to niekiedy konieczność przyjęcia takich ograniczeń w zakresie reklamy, które idą dalej niż normy ustanowione przez przepisy prawne czy nawet kodeksy etyczne. Takie działania mogą być jednak także źródłem długoterminowych korzyści w postaci dobrych relacji z otoczeniem firmy i jej pozytywnego wizerunku u klientów.

Podsumowując należy wskazać, iż przez pojęcie reklamy rozumie się jakąkolwiek formę płatnego oraz nieosobowego przedstawiania i popierania towarów, usług lub idei przez określonego nadawcę. Reklama łączy więc w sobie funkcję informacyjną (informowanie o konkretnych produktach usługach bądź ideach) z jednoczesnym nakłanianiem odbiorcy do określonych zachowań (np. zakupu konkretnego produktu). Głównym jej celem jest pozyskanie nowych konsumentów. Reklama służy bowiem przede wszystkim promocji określonej firmy i zwiększeniu poziomu jej zysku. Nadawcy reklam starają się osiągnąć ten cel poprzez zastosowanie w przekazach reklamowych różnego rodzaju technik perswazyjnych, odwołujących się do podświadomości i emocji odbiorcy. Na gruncie tym rodzą się więc pytania o granice etyczne reklamy i kwestie przestrzegania wartości etycznych we współczesnych przekazach reklamowych, które to kwestie będą przedmiotem dalszej analizy. Należy wskazać, że w kontekście przekazów reklamowych przez normy etyczne należy rozumieć wszelkie wartości etyczne przyjęte w danej społeczności, które powinny być respektowane przez twórców współczesnej reklamy (zarówno agencje reklamowe, reklamodawców, jak i media). Zbiór norm etycznych w zakresie reklamy wskazuje zatem na standardy postępowania, jakimi powinny się kierować podmioty działające w branży reklamowej.

Podsumowanie

Przeprowadzona na gruncie artykułu analiza ukazała złożoność tego problemu, przejawiającą się przede wszystkim w ścieranie się interesów dwóch przeciwstawnych stron – z jednej strony nadawców reklam i reklamodawców, którzy chcą skutecznie wypromować określone produkty i usługi, a z drugiej odbiorców, a szerzej społeczeństwa, które ma prawo reagować, gdy granice etyczne przyjęte w danej zbiorowości są przekraczane.

Zgodnie z definicją Amerykańskie Stowarzyszenie Marketingu reklamą jest „wszelka płatna forma nieosobowego przedstawiania i popierania towarów, usług lub idei przez określonego nadawcę”, przy czym przez „formę płatną” należy rozumieć to, że działalność reklamowa wiąże się z powstaniem kosztów po stronie nadawcy reklamy, natomiast „nieosobowość” („bezosobowość”) oddziaływania reklamy wiąże się z wyeliminowaniem bezpośredniego udziału człowieka w owym oddziaływaniu, tzn. nie występuje bezpośredni kontakt nadawcy reklamy z jej odbiorcą, jak ma to miejsce np. w sprzedaży bezpośredniej.

Reklama bez wtpienia funkcjonuje w przestrzeni społecznej. W związku z tym relacje społeczne stanowią jej naturalne środowisko. Jednocześnie rodzi to odpowiedzialność społeczną reklamy.

Sam reklamę, jako zjawisko słuzące rozpowszechnieniu wiedzy i wypromowaniu danego produktu (usługi lub idei) należy uznać za obojętną z punktu widzenia etyki. Przekazy reklamowe mog jednak nieść ze sobą różnorodne skutki – dobre albo złe i w tym kontekście reklama może być również przedmiotem zainteresowania etyki.

BIBLIOGRAFIA

ródła

Międzynarodowy Kodeks Reklamy – Międzynarodowe reguły postępowania w sprawie praktyki reklamowej Międzynarodowej Izby Handlowej, „Kwartalnik Prawa Prywatnego” 1996, nr 1.
Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji, (t. j. Dz. U. 2015 nr o poz. 1531 z późn. zm.).

Opracowania

DEJNAKA A., *Strategia marki, produktów i usług reklamy*, Warszawa 2005.
FALKOWSKI A., TYSZKA T., *Psychologia zachowań konsumenckich*, Gdańsk 2011.
GĘDEK M., *Reklama. Zarys problematyki*, Kraków 2013.
GOLEC M., *Etyka w public relations – utopia czy realizm?*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/X/XB/utopiaczy1.html>, dostęp. 30.01.2016.
GOLKA M., *Świat reklamy*, Warszawa 1994.
GRZEGORCZYK A., *Reklama*, Warszawa 2010.
KALL J., *Reklama*, Warszawa 1994.
KOTLER P., *Marketing, Analiza, planowanie, wdrażanie i kontrola*, Warszawa 1994.
KWARCIAK B., *Co trzeba wiedzieć o reklamie*, Kraków 1999.
NOWACKI R., *Reklama*, Warszawa 2006.
OKOŃ W., *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2007.
PLEZIA M., *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1999.
TOKARZ M., *Argumentacja, perswazja, manipulacja*, Gdańsk 2006.
WIKTOR J. W., *Promocja. System komunikowania się przedsiębiorstwa z rynkiem*, Warszawa 2001.
ZDUNKIEWICZ-JEDYNAK D., *Językowe środki perswazji w kazaniu*, Kraków 1996.

**BOHÁČ, V. – SEDLÁKOVÁ, J. – ČANDOVÁ, Z. (eds.):
Zblúdil som ako stratená ovca.**

Prešov : GTF PU, 2016. 264 s. ISBN 978-80-555-1598-4.

BARBARA BALOGHOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Na pôde Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove bol v roku 2016 vydaný zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie s názvom *Zblúdil som ako stratená ovca*. Primárnou témou prezentovanej publikácie je milosrdenstvo ako základný atribút Boha. Publikácia je tvorená jedenástimi štúdiami, čo dopomáha ku komplexnejšiemu poňatiu skúmanej tematiky.

Autorom prvého príspevku s názvom *Božie milosrdenstvo v Biblii* je Mgr. Ing. Štefan Šrobár, CSc. Vo svojej štúdií sa venuje podobám Božieho milosrdenstva vo Svätom písme. Zaoberá sa príbehom o potope, vyslobodením z Egypta, Jonášom, Prorokmi, ale i staťami z Novej zmluvy, a to konkrétne Ježišovou rečou na hore.

Príspevok „*Byť ako otec*“ začína od „*byť ako syn*“ spracoval doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD. V úvode interpretuje logo Roka milosrdenstva, ktorú ponúka jeho autor otec M. I. Rupnik SJ. Následne sa venuje hľadaniu odpovede na otázku „*ako byť ako Otec?*“ a ponúka odpoveď, ktorá je vyjadrená liturgickými slovami: „*skrze Krista, s Kristom a v Kristovi.*“

Tretí príspevok nesie názov *Jesus – der gute Hirte. Dogmatische Reflexionen über das Werk Christi*. Autor, doc. Bernhard Kaiser, PhD., sa v ňom venoval významu Kristovho diela vo svetle biblického obrazu pastiera a oviec. Príspevok je venovaný vecným aspektom Kristovej činnosti ako je pokánie, zmierenie a vykúpenie.

Il Pastore “misericordioso” – Investigazione nie testi liturgici della Chiesa bizantina je názov príspevku, ktorého autorom je prof. ThDr. István Ivancsó, PhD. Cieľom štúdie je prezentovať milosrdenstvo Dobrého pastiera na základe vybraných myšlienok zo Svätého písma a pomocou niektorých liturgických textov.

Autorom príspevku *God’s Mercy in the Sacrament of the Anointing of the Sick* je ks. dr hab. Szymon Drzyżdzyk, wyśw. Táto štúdia sa venuje sviatosti pomazania chorých v kontexte Božieho milosrdenstva. Ide predovšetkým o analýzu vývoja, ktorým prešla táto sviatosť od Druhého vatikánskeho koncilu.

Štúdia doc. dr hab. Mareka Rembierza, PhD. nesie názov *Kształtowanie wyobraźni miłosierdzia i otwieranie na wartość miłosierdzia. Pedagogia miłosierdzia*

pápeža Franciszka. Autor v nej pojednáva o milosrdenstve ako jednej z popredných tém učenia pápeža Františka.

V poradí šiesta štúdia prezentovaného zborníka má pastorálny charakter. Mons. doc. Lubomír Petřík, PhD. v príspevku *Čo robiť vo farnosti a ako kázať, aby mŕtvi ožili a stratení sa našli* ponúka niekoľko možností ako obnoviť farnosť a homiletickú činnosť kňazov, aby boli schopné evanjelizovať súčasného človeka. Vychádza pritom predovšetkým z apoštolskej exhortácie pápeža Františka *Evangelii gaudium*.

Štúdiu *Význam a miesto katechézy pri ohlasovaní radostnej zvesti* spracoval doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD. Venoval sa katechéze ako dialógu spásy. Cieľom príspevku bolo opísať každú etapu života, do ktorej môže katechéza zasiahnuť. Ponúka obraz katechézy ako nástroja Cirkvi, ktorý je využívaný v pastoračnom sprevádzaní rodín a mládeže.

Štúdia prof. ThDr. Vojtecha Boháča, PhD. s názvom *Korene zvolania „Pane zmiluj sa“ v byzantskej liturgii* sa venuje hľadaniu pôvodu zvolania „Pane zmiluj sa“, ktoré je charakteristické pre slávenie v byzantskom obrade.

Deviaty príspevok zborníka nesie názov *Cirkev ako nástroj Božieho milosrdenstva vo vzťahu k rozvedeným*. Autorka, Mgr. Zuzana Čandová, sa venuje postaveniu a situácii rozvedených, ktorí neuzavreli nové zväzky, ale aj tých, ktorí sa civilne rozviedli a uzavreli nové manželstvo.

Mgr. Jaromíra Sedláková v príspevku *Nová evanjelizácia ako prostriedok ohlasovania milosrdenstva pre stratených* venuje svoju pozornosť pojmu nová evanjelizácia. Cieľom daného príspevku je poukázať na dôležitosť milosrdenstva v procese novej evanjelizácie.

Publikácia *Zblúdil som ako stratená ovca* obsahuje domáce i zahraničné príspevky. Predstavuje cenný materiál, ktorý by mal byť súčasťou každého knižného fondu.

DANCÁK, P. – ŠOLTÉS, R. (eds.):
DISPUTATIONES QUODLIBETALES XIX.
Sloboda a vôľa ako antropologický problém.

Prešov : GTF PU v Prešove, 2016. 161 s. ISBN 978-80-555-1593-9.

ZUZANA ČANDOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Pri príležitosti konania celoslovenskej akcie „Týždeň vedy a techniky na Slovensku“ organizovanej Ministerstvom školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky v spolupráci s Centrom vedecko-technických informácií SR a Národným centrom pre popularizáciu vedy a techniky v spoločnosti, sa na pôde GTF PU v Prešove konalo vedecké kolokvium s medzinárodnou účasťou *Disputationes quodlibetales s podtémou Sloboda a vôľa ako antropologický problém.*

Výstupom tohto kolokvia bol zborník príspevkov, ktorý niesol rovnaký názov ako názov kolokvia – *Disputationes quodlibetales XIX. – Sloboda a vôľa ako antropologický problém.* Prispievateľmi boli 4 zahraniční a 8 domáci autori, ktorí sa zaoberali predovšetkým filozofickou reflexiou pojmu sloboda. Reflexia slobody sa dotýkala taktiež problémov plynúcich z nazerania na slobodu cez prístup exaktných vied.

Prvým autorom a zároveň editorom zborníka je *Dr. h. c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.* Jeho štúdia nesie názov *Ludské konanie vo filozofickej reflexii Tomáša Akvinského.* Autor sa v príspevku zaoberá stredovekým myslením Tomáša Akvinského, jeho chápaním pojmu človek a konanie človeka.

Príspevok, *Fenomén ľudskej slobody v encyklike Svätého Otca Františka Laudato si'*, má troch spoluautorov, sú nimi: *doc. ThDr. Peter VANSÁČ, PhD., PhDr. Mária HUMENÍKOVÁ a ThLic. Pavol FENÍK.* Autori poukazujú na to, že pápež František v encyklike „Laudato si“ dáva do súvisu slobodu človeka s jeho konaním voči životnému prostrediu, ale aj s jeho konaním voči bližnému.

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD. je ďalším prispievateľom a zároveň spolueditorom zborníka, ktorého štúdia má názov *Problém cieľov a prostriedkov súčasného západného človeka na pozadí filozofického obratu k subjektu.* Autor sa zaoberá otázkou individuality a slobody, ktoré sú základným pilierom našej súčasnej západnej európskej kultúry. Venuje sa problému fenoménu individualizmu a kladie otázku, čo je a čo by malo byť súčasným cieľom a zmyslom nášho života...

Ďalší príspevok, *Individuácia alebo na ceste k osobnej slobode*, patrí Mgr. Ivane Ryške VAJDOVEJ. Autorka analyzuje význam pojmu individuácia, ktorý odlišuje od pojmu individualizmus a poukazuje na rozdiel medzi egom a Bytostným Ja na základe uvažovania švajčiarskeho psychológa a zakladateľa analytickej psychológie C. G. Junga.

Mgr. Ing. Barbara BALOGHOVÁ publikovala v zborníku svoju štúdiu s názvom *Sloboda a osud vo filozofickom myslení Martina Bubera*. V nej popisuje koncepciu chápania pojmu sloboda a osud vo filozofickom myslení Martina Bubera. Primárnym cieľom je vysvetliť pojem sloboda a osud, ktorý Buber interpretuje v svojom diele *Ja a Ty*. Štúdiu je venovaná charakterizovaniu Ty sveta a Ono sveta, čo napomáha lepšiemu pochopeniu dvojakeho druhu Buberovho osudu.

Ďalšou štúdiou je *Foi et Révélation pour «homo religiosus» – perspectives d'une anthropologie intégrale* od autorky Pr. conf. univ. dr. Alexandry BUZALIC.

Svoj príspevok publikoval aj PhDr. ThDr. Daniel PORUBEC, PhD. pod názvom *Slovo ako ideálno-reálna skutočnosť v diele P. A. Florenského*. V svojom príspevku sa zaoberá životom a životnými momentmi P. A. Florenského (ruského teológa, filozofa, matematika a elektroinžiniera), ktoré mali veľký vplyv na jeho tvorbu v oblasti jazykovedy. Autor sa zameriava hlavne na vytýčený problém slova ako prameňa poznania a bytia.

Mgr. Ing. Štefan ŠROBÁR, CSc. sa vo svojej štúdii, *Sme naozaj slobodní?* zamýšľa nad pojmom sloboda. Uvažuje nad tým, či je možné, aby ľudia, ktorí sa rodia s danou prirodzenosťou do daného sveta, spoločnosti a kultúry, ktorá nás natoľko zväzuje svojím rytmom, že sa oslobodenie z neho javí ako hypotetické, dokázali v týchto podmienkach byť slobodní.

Otázka variability z pohľadu kvantovej mechaniky je názov ďalšieho príspevku, ktorý publikoval v zborníku Mgr. Marián AMBROZY, PhD. Autor uvažuje nad hľadáním koreňov základného problému – otázky variability vývoja v zmysle predikability a nepredikability na rovine kvantovej fyziky.

Posledným autorom je Hubert JURJEWICZ, PhD., ktorého štúdiu nesie názov *Human Rights in Contemporary Islamic Thought*. V príspevku sa zaoberá problematikou ľudských práv v súčasnom islamskom myslení.

HALAGOVÁ, E.: *Mediácia – cesta k zmieru.*

Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2016, 208 s. ISBN 978-80-555-1579-3.

LENKA HOLÁ

Univerzita Palackého v Olomouci

Právnická fakulta

Monografie autorky Emílie Halagové je dalším z původních publikačních počínů slovenských autorů k tématu mediace. Není tak pochyb, že si mediace nachází své místo nejen v praxi a vzdělávání, ale také v teorii a výzkumu. Symbolický čtyřlístek se tak nadále rozvíjí a sílí.

Přestože název monografie „Mediácia – cesta k zmieru“ je spíše obecně pojatý, způsobem zpracování se odlišuje od očekávaného standardu. Mediáci nepopisuje metodickým způsobem (struktura procesu, účastníci mediace, komunikační techniky využívané v mediaci, atd.), ale charakterizuje ji v kontextu sdělovaných a sdílených hodnot. Jak autorka sama v úvodu uvádí, mediáci vnímá nejen jako nástroj urovnávání konfliktů, ale také příležitost ke zkvalitňování života jednotlivců a humanizace society. Celým textem tak propustuje podpora hodnot smíru, spolupráce, vzájemnosti, svobody a respektu.

Cílem monografie je definovat mediáci, které předmětem je konflikt a komunikace jako její výchozí fundament. Způsobem zpracování autorka vsadila na interdisciplinární pojetí a logicky navazující strukturu jednotlivých témat. Kromě úvodu, závěru a příloh má monografie čtyři věcné kapitoly. Téma citlivě balancuje mezi psychologickými a právními aspekty mediace. Tím je poskytnut komplexnější pohled na danou problematiku, což sebou přirozeně přináší rozdílnost hodnocení z pohledu různých disciplín. Tak, jak je pro mediáci typické. Umožněním „soužití“ interdisciplinárních perspektiv jsou hodnotové aspekty mediace, jichž se psychologie ani právo nemůže zříci. Jak E. Halagová uvádí, aby se mediace uplatňovala v praxi více, je potřeba, aby se její hodnoty staly součástí společenské morálky. Není zřejmě pochyb, že je to úkol také příštích generací, nelze však proto na něj rezignovat. Ba spíše naopak.

Hodnotové aspekty mediace prolínají celou monografií, samostatná pozornost je jim věnovaná hned v první kapitole (Mediace a z ní plynoucí hodnoty). To lze považovat za snahu o autorsky poctivé naplňování v úvodu vyslovených předpokladů. Kapitola je základním uvedením do problematiky mediace, její historie, teoretických východisek, principů, předností, limitů a procesu mediace. Společenství

východích vědních disciplín mediace vedle psychologie, práva, sociální práce a sociologie autorka rozšiřuje o teologii, kde vnímá ideovou podobnost s mediací v křesťanských hodnotách a principech. V kapitole se také poprvé objevuje snaha vyvážit mezi psychosociálními a právními charakteristikami, kdy ve snaze přinést nejaktuálnější informace na poli mediace ve Slovenské republice autorka přistoupila k charakteristice procesu mediace a rolí mediátora v kontextu novely zákona o mediaci.

Tématům konfliktu a komunikace je věnována pozornost ve druhé (Konflikt prezentující předmět mediace) a třetí kapitole (Komunikace jako faktor determinace mediace). Sociálně-psychologickou charakteristiku konfliktu jako komunikačního problému interpersonálních vztahů, specificky pak při lži, pomlouvání a osočování, při absenci komunikace, v situacích stresu, frustrace a deprivace, tedy ve vybraných sociálních situacích, které v souvislosti s mediací mohou nastat, dokázala autorka kompaktně propojit s další částí, která je zaměřená na komunikaci jako faktor determinace mediace. Kde od základních atributů a významu komunikace přechází ke komunikaci jako vyjádření vzájemných vztahů mezi účastníky mediace, aby pak ve druhé části kapitoly přešla ke konceptu efektivní komunikace. Zde bychom pak marně hledali popis jednotlivých technik efektivní komunikace. Autorka se, věrná svému záměru, zaměřuje na samotnou podstatu a význam efektivní komunikace pro dorozumívání, porozumění a vzájemnost mezi lidmi. Přitom však neopomíjí ani vlastní potřeby a zájmy účastníků mediace a schopnost jejich sebevyjádření. Tento individualistický aspekt komunikace je tematickým osvěžením, současně snahou o objektivní podání tématu s připomenutím principu sebeurčení a svobodné vůle účastníků mediace.

První tři kapitoly vytváří teoretickou základnu pro čtvrtou kapitolu (Aplikovatelnost mediace), jež přináší podíl nových myšlenek formou závěrů ze dvou průzkumů, na nichž se autorka podílela. V nich jsme seznámeni např. s počtem mediací uskutečněných registrovanými mediátory během deseti let, důvody, pro které se mediace neuskutečnila, podílem dohod na celkových výsledcích mediace či názory církevních soudních vikářů na přístup lidí k řešení konfliktů.

Pochopitelně, při důkladném hodnocení předkládané monografie objevíme i slabší místa, např. převážně deskriptivní přístup jen s minimální snahou o induktivní vyvození mediálních závěrů či metodologické limity při zpracování výsledků průzkumů. I přesto je monografie potřebným obohacením pro teorii i praxi mediace a její právní zakotvení ve Slovenské republice. Kdy snaha o větší využívání mediace, větší variantnost přístupů k ní a rozšiřování oblastí jejího uplatnění sebou kromě nesporných výhod přináší i jistá rizika ztráty její jedinečnosti jako nositele lidských ideálů vzájemnosti, slušnosti, partnerství, spolupráce, radosti a spokojenosti. V tom vidím největší přínos knihy Emílie Halagové. Že nám tyto hodnoty mediace celým textem znovu ukazuje. A je cítit, že to s mediací myslí dobře.

VERBA, V. – PASTERŇÁK, T.:
Gréckokatolícke pútnické miesta na Slovensku
a zaujímavosti v ich okolí + turistické mapy.

Prešov : Vydavateľstvo PETRA, 2016. 160 s. ISBN 978-80-8099-109-8.

PETER ŠTURÁK

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Predložená publikácia s názvom *Gréckokatolícke pútnické miesta na Slovensku a zaujímavosti v ich okolí + turistické mapy* z pera autorov Viktora Verbu a Tomáša Pasternáka prináša potrebnú informačnú základňu o gréckokatolíckych mariánskych pútnických miestach týkajúcu sa nielen historického pohľadu na ich minulosť, ale jasne dokumentuje aj ich súčasný dynamický náboženský rozmer, ktorý je prítomný na týchto miestach. Ponúka nám celkovo osem vybraných pútnických miest, ktorých spoločným znakom je mariánska úcta počnúc Litmanovou cez Čirč, Ľutinu, Šašovu, Bukovú Hôrku, Rafajovce, Krásny Brod a končiac Klokočovom. Určitým nedostatkom v tomto smere sa javí nedefinované poradie týchto pútnických miest s neurčením akéhosi kľúča autormi prečo zvolili práve takéto poradie.

Autori publikácie pri spracovaní tejto zaujímavej témy vychádzali z bohatej predmetnej literatúry. O bohatosti využívaných zdrojov svedčí aj to, že pomimo štúdií a článkov v časopisoch, novinách a kalendároch, autori pracovali aj s knižnými publikáciami charakteru edícií, monografií a zborníkov. K uvedeniu témy o gréckokatolíckych pútnických mariánskych miestach by bolo vhodné podať najprv krátky exkurz histórie a súčasnosti Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, aby čitateľovi bola viac priblížená táto cirkev, ktorá sa vo svojom povedomí sa hlási k dedičstvu svätých solúnskych bratov Cyrila a Metoda, apoštolov Slovanov a spolupatrónov Európy. Samotná publikácia okrem zaujímavej textovej časti, prináša aj vhodné obrazové doplnenia pútnických miest cez jednotlivé fotografie, ktoré názorným spôsobom ponúkajú čitateľov ich krásu a osobitosť. S poukázaním na dynamický náboženský život charakterizujúci tieto posvätné miesta by bolo vhodné doplnenie fotografií aj v tomto kontexte.

Dielo, ktoré sa dostáva do rúk čitateľskej verejnosti je prínosné a prispieva cez predstavenie jednotlivých mariánskych pútnických miest doplneného o turistické mapy blízkeho okolia k plňšiemu poznaniu miestnej Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, ktorá je špecifickou vzhľadom nielen na svoju históriu, ale aj osobitosti vo svojich tradíciách, zvyklostiach, disciplíne a obrade.

PETRÍK, L. – SEDLÁKOVÁ, J. – ČANDOVÁ, Z.:
Božie slovo možno počuť i vidieť.
Prezentácia Evanjelia podľa Lukáša v piktogramoch.
 Prešov : GTF PU, 2016, 170 s. ISBN 978-80-555-1649-3

ANTON TYROL
 Katolícka univerzita v Ružomberku
 Teologická fakulta v Košiciach

Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity sa v závere roku 2016 prezentovala ako výborné teologické pracovisko, ktoré dokáže spolupracovať na medzinárodnej úrovni a zároveň v interdisciplinárnych reláciách. Dôkazom toho je výstupná konferencia, na ktorej boli prezentované výsledky riešenia projektu KEGA č. 050PU-4/2014 s názvom *Odovzdávanie kultúrneho dedičstva v biblickom kontexte hendikepovaným osobám špeciálnym modelom s využitím symbolov*. Konkrétnym výsledkom tohto projektu bola publikácia *Evanjelia podľa Lukáša pre sluchovo a rečovo postihnutých*. Toto dielo síce nie je úplným textom Lukášovho evanjelia, ale metóda je už overená a prvé ohlasy sú k dispozícii. Totiž projekt bol experimentálne overovaný aj v praxi. Je preto už len otázkou času, kedy sa kompletná biblická kniha objaví v publikovanej podobe a bude dostupná verejnosti. Na projekte sa podstatnou mierou podieľala dr. Darina Petříková, autorka metódy predstavenej v tomto projekte. Vedúcim projektu bol doc. Lubomír Petřík.

Podstatným výstupom z uvedeného projektu bol jednak zborník prednášok s názvom *Božie slovo možno počuť i vidieť* a taktiež aj *Evanjelium podľa Lukáša v piktogramoch*. Prednášky na konferencii, resp. publikované štúdie sa dajú vidieť v niekoľkých rovinách.

Evanjelium v piktogramoch a didaktické použitie

Dr. Darina Petříková je autorkou metódy piktogramov, pomocou ktorej spolu s Lubomírom Petříkom predstavila *Evanjelium podľa Lukáša v piktogramoch*. Ide o dômyselný systém znakov, ktorý je jednotný a postihnutým predstavuje evanjeliové udalosti precízne a zrozumiteľne.

Súbor používaných znakov má svoju logiku a jednotné používanie. Ide o priekopnícke dielo, ktoré zaujme svojou originalitou a precíznosťou. Dielo sa dá porovnať s prekladmi Písma do novokodifikovaných jazykov, či už to bol predbernolákovský jazyk (kamaldulský preklad) alebo bernolákovská slovenčina (Palkovičov

preklad). Aj Darina Petříková pripravila „preklad“ do univerzálnej reči znakov, ktoré spolu s Ľubomírom Petříkom a s okruhom osôb, ktoré pracujú v katechéze, upravila do znakov, ktoré sú schopné rozličnými úpravami sprostredkovať dieťaťu až osemnásť rozličných pojmov toho istého slovného základu. Tak ako sa iné kodifikované jazykové systémy overovali na biblických textoch, aj dr. Darina Petříková si svoju sústavu znakov overila na textoch Lukášovho evanjelia. Oproti iným kodifikátorom jazyka D. Petříková prioritne sleduje ohlasovanie evanjelia a to dáva jej metóde piktogramov ešte väčšiu hodnotu.

Dôležitou stránkou tohto diela je aj to, že systém piktogramov slúži handikapovaným deťom ako pomôcka v augmentatívnej a alternatívnej forme komunikácie, ako to zdôraznil P. Borovský. Peter Guľaš predstavuje možnosti použitia rozličných motívov z Lukášovho evanjelia pre počítačové hry (puzzle, omalovánky a iné). Tieto hry, samozrejme, nie sú samoučelné na vyplnenie času, ale sú stavané tak, aby sa žiak pritom učil poznávať veci, priradovať im názvy, tvoriť dvojice a pod. Jestvuje pritom dômyselný testovací a samotestovací systém, aby sa žiak mohol postupne zdokonaľovať.

Teológia Slova a obrazu

Druhú tematickú oblasť zborníka predstavujú témy týkajúce sa teológie Slova a obrazu. Božie zjavenie určené človeku prichádza vo forme Slova aj Obrazu. Človek ho vníma svojím sluchom a zrakom. Hebrejská kultúra bola viac stavaná na vnímanie slova. Preto aj hlavný príkaz začína slovami: *Počuj, Izrael...* (Dt 6,3). Helenistická kultúra bola však viac postavená na vnímaní obrazu. Sochy, veľkolepé architektonické stavby a iné prejavy umenia sú toho dôkazom. Kresťanstvo však prináša syntézu slova a obrazu. Slovo stalo sa Telom... Patristika na tomto základe rozvíja tézu *Božie Slovo sa skrátilo*, ako to uviedol v exhortácii *Verbum Domini* aj Benedikt XVI. (VD, 12). Tieto fakty predstavil v zborníku poľský autor H. Ślawiński, ktorého prednášku možno považovať za ukážku teológie vrcholnej kvality. V nej veľmi precízne definoval priebeh a účinnosť komunikačného aktu ikony a slova v ich komplementárnej funkcii. Piktogram ako znak prenášajúci náboženský obsah postihnutému adresátovi tu má svoje náležité miesto.

Patristickú tézu *Božie Slovo sa skrátilo* veľmi dobre spracoval aj Marcel Mojzeš. Už to, že táto téza bola viackrát v zborníku reflektovaná, uvádza hĺbku celkového zasadenia problematiky evanjelia v piktogramoch do kontextu odovzdávania Božieho zjavenia, čiže Tradície. Na základe koncilových dokumentov (DV 13) vieme, že Boh sa láskavo prispôsobuje našim ľudským limitom a postupom poznávania. Preto je dobre, že evanjelium bolo v Prešove publikované v piktogramoch. Je to jedna z foriem sebvýjadrenia Božieho slova v skratke.

Pre čitateľa je doslova zážitkom čítanie textu Ľubomíra Petříka, ktorý sa zamýšľala nad súvislosťami vzťahu videnia a počutia, resp. videnia a pochopenia posolstva Božieho zjavenia. Objasňuje tu kategórie Zjavenia a odpovede viery človeka v najnovších a vieroučne spoľahlivých postupoch. Na jednej strane predstavuje veľmi precízne sformulovanú náuku o Zjavení a jeho prijímaní spracovanú podľa teológie J. Ratzingera, resp. pápeža Benedikta XVI. K tomu patrí aj náuka o sakramentálnej

dimenzii Slova: Sviatosť je dôsledkom Slova. Do tohto dogmatického systému vhodne zakomponoval – možno povedať, že vytvoril – miesto pre teologické pochopenie piktogramov a nimi sprostredkovanej kerygmy. Tak vlastne zasadil celé dielo Dariny Petříkovej do teologického rámca odovzdávania a prijímania Božieho zjavenia prostredníctvom systému znakov použitých v spomínanom diele.

Pastoračná starostlivosť o sluchovo postihnutých

Je dobré, že v zborníku sú aj také štúdie, ktoré sa zaoberajú praktickou stránkou odovzdávania viery handikepovaným osobám s poruchami sluchu alebo reči. Patria tu texty slovenských autorov P. Tirpáka a Z. Žišku. Najmä však L. Szewczyk a D. Chechelski svojimi štúdiami obohatili túto problematiku, pretože predstavili systém pastoračnej starostlivosti, ktorý majú vybudovaný naši severní susedia v Poľsku. Ide predovšetkým o systém stredísk, v ktorých sa postihnuté osoby stretávajú, o zaužívanú terminológiu, o súbory pomôcok a celú škálu špecialistov ustanovených v jednotlivých diecézach. Ich vzájomná spolupráca je samozrejmosťou. Štúdie sú doložené štatistikami a mnohými ďalšími informáciami, ktoré iste budú užitočné každému, kto sa zaujíma o danú problematiku. Malo by to byť súčasťou všeobecnej pastoračnej starostlivosti v každej našej komunite.

Je veľmi významné, že v Prešove vzniklo dielo ohlasovania Evanjelia formou piktogramov pre sluchovo a rečovo postihnuté osoby. Taktiež má svoj veľký význam fakt, že prešovská teologická fakulta tento projekt spracovala do precíznych teologických súvislostí. Toto teologické pracovisko má najlepšie predpoklady aj naďalej rozvíjať túto problematiku, pretože je k tomu dobre disponované. Totiž byzantský obrad cez stáročia kontempluje ikony a má za sebou drámu ich obrany. Môže preto čerpať z dispozícií, ktoré sú súčasťou jeho identity. Dielo dr. Dariny Petříkovej a celého tímu teológov je volaním k vytvoreniu komplexného systému pastoračnej starostlivosti o sluchovo a rečovo postihnuté osoby na Slovensku.

ADRESÁR AUTOROV ADDRESSES OF AUTHORS

Ing. Mgr. Barbara Baloghová
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
barbara.baloghova@smail.unipo.sk

prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
vojtech.bohac@unipo.sk

prof. nadzw. dr hab. Tadeusz Bąk
Państwowa Wyższa Szkoła
Techniczno-Ekonomiczna
ul. Czarneckiego 16, 37-500 Jarosław
tedbak@wp.pl

doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
jaroslav.coranic@unipo.sk

Mgr. Zuzana Čandová
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
zuzana.candova@smail.unipo.sk

doc. JCDr. František Čitbaj, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
frantisek.citbaj@unipo.sk

PaedDr. Helena Galdunová, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Fakulta zdravotníckych odborov
Partizánska 1, 080 01 Prešov
helena.galdunova@unipo.sk

dr Monika Gwózdź
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny
monika.gwozdz@us.edu.pl

doc. PhDr. Lenka Holá, Ph.D.
Univerzity Palackého v Olomouci
Právnická fakulta
Tř. 17. listopadu 8, 771 11 Olomouc
lenka.hola@upol.cz

doc. Kamil Kardis, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
kamil.kardis@unipo.sk

doc. Viktor Kičera
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60 Volodymyrska Street, City of Kyiv
vkichera@ukr.net

Mgr. Martin Klapetek, Ph.D.
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
klapetek.martin@gmail.com

dr hab. Piotr Kroczek, prof. UPJPII
Pontifical University of John Paul II
Kanonicza 25, 30-001 Kraków
piotr.kroczek@upjzp2.edu.pl

Mgr. Jana Lukáčová
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
jana.lukacova.1@smail.unipo.sk

PhDr. Ludmila Majerníková, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Fakulta zdravotníckych odborov
Partizánska 1, 080 01 Prešov
ludmila.majernikova@unipo.sk

dr Anna Maliszewska
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny
anna.m.maliszewska@gmail.com

JUDr. Milan Molokáč
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta
Hlavná 89, 041 21 Košice
milan.molokac@gmail.com

ADDRESSES OF AUTHORS

Mgr. Krzysztof Myjak
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
k.myjak@gmail.com

PhDr. Ivan Ondrášik
Ústredná vojenská nemocnica
SNP-FN Ružomberok
Ústav klinickej hematológie a transfuziológie
Ul. gen. M. Vesela 21, 034 01 Ružomberok
ivan.ondrasik@gmail.com

ThLic. et Mgr. Petra Otýpková
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
petra.otypkova@centrum.cz

doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Pala, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
gabriel.pala@unipo.sk

prof. ThDr. Marek Petro, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
marek.petro@unipo.sk

dr hab. Monika Podkowińska
Warsaw University of Life Sciences
Nowoursynowska 166 ST, 02-787 Warsaw
monika_podkowinska@sggw.pl

PhDr. ThDr. Daniel Porubec, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
daniel.porubec@unipo.sk

Mgr. Beata Rejman
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
beata.rejman@smail.unipo.sk

ThDr. Radovan Šoltés, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
radovan.soltes@unipo.sk

prof. ThDr. ThBibl.Lic. Anton Tyrol, PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89, 041 21 Košice
anton.tyrol@ku.sk

prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc.
Slovenská akadémia vied
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta
Štefánikova 67, 949 74 Nitra
peter.zenuch@savba.sk

prof. UAM dr hab. Adam Wojtczak OMI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań
adamwojt@amu.edu.pl

REDAKCIA

doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD. (výkonný redaktor);
Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; prof. ThDr. Marek Petro, PhD.;
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petřík, PhD.;
ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

RECENZENTI

prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.; prof. ThLic. PaedDr. Martin Weis, Th.D.;
Sac. Prof. Dr. Hab. Artur J. Katolo; Ks. Prof. zw. dr hab. Maciej Ostrowski;
prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.; MUDr. Igor Smelý, PhD.;
prof. ThDr. PaedDr. Pavol Dráb, PhD.; ks. dr hab. Szymon Drzyżdzyk;
ThDr. Ing. Anton Babják, PhD.; ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.;
prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.;
prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.; prof. ThDr. Marek Petro, PhD.;
doc. PhDr. ThDr. Štefan Lenčíš, PhD.; doc. Róbert Lapko, Th.D. et PhD.;
doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.;
doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.; doc. Mgr. Kamil Kardis, PhD.;
doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.; doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.;
doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.; doc. ThDr. Ľubomír Petřík, PhD.;
doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.; doc. ThDr. Peter Borza, PhD.

KONTAKT

THEOLOGOS, Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov, SLOVAKIA
Tel., Fax: +421 51 773 25 67; E-mail: theologos@unipo.sk
Web: <http://www.unipo.sk/gtf/index.php?sekcia=theologos>

GRAFICKÉ NÁVRHY A SADZBA

ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

TLAČ

Alfaprint, spol. s r. o., Martin

RÁDIO LUMEN

rádio
lumen

Svetlo trojich dní



www.lumen.sk

102,9 Banská Bystrica
99,1 Bardejov
93,8 Bratislava
103,4 Brezno
105,8 Čadca
94,4 Košice
99,8 Levoča
89,7 Liptovský Mikuláš

106,3 Lučenec
89,4 Martin
103,3 Michalovce
105,8 Námestovo
95,7 Nitra
92,9 Prešov
98,1 Prievidza
106,3 Rožňava

96,1 Senica
93,3 Sitno
105,2 Skalica
90,6 Skalité
93,2 Snina
99,6 Spišská Stará Ves
99,8 Stará Ľubovňa
93,5 Šturovo

102,9 Tatry
95,6 Topoľčany
93,3 Trenčín
98,1 Trnava
98,0 Zlaté Moravce
89,8 Žilina

