

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

T H E O L O G O S
teologická revue
theological revue

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

REDAKČNÁ RADA TEOLOGICKEJ REVUE THEOLOGOS

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

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

ČLENOVIA: *prof. hab. Mark Stolarik, Ph.D., Ottawská univerzita, Kanada*
prof. dr. hab. Tadeusz Zasepa, KUL Lublin, Poľsko
prof. ThDr. Vojtech Bobáč, PhD.
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., KTF KU Ružomberok
prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
doc. ThDr. Marek Petro, PhD.
doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.
ThDr. Lubomír Petřík, PhD.
PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

RECENZENTI:

ks. prof. dr hab. Jan Kowalski; prof. ThDr. PhDr. Amantius Akimjak, PhD.; prof. ThDr. JCDr. Anton Fabián CSc.; prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; prof. ThDr. Vojtech Bobáč, PhD.; ks. dr hab. Przemysław Nowakowski CM; ks. dr hab. Szymon Drzyżdżyk; prof. PaedDr. ThLic. Martin Weis, Th.D.; doc. ThDr. František Trsten-ský, PhD.; doc. PaedDr. Martin Pekár, PhD.; doc. ThDr. Marek Petro, PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.; ThDr. Radovan Šoltés, PhD.; dr Marek Rembierz; Mgr. Jan Kotas S.L.L.; PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; ThDr. Štefan Paločko, PhD.; ThDr. Lubomír Petřík, PhD.

REDAKCIA:

THEOLOGOS

Prešovská univerzita v Prešove

Ulica biskupa Gojdiča 2

080 01 Prešov, SLOVAKIA

Tel., Fax: +421 51 77 32 567

E-mail: theologos@unipo.sk

Web: <http://www.unipo.sk/gtf/index.php?sekcia=theologos>

GRAFICKÉ NÁVRHY A SADZBA: *Gabriel Paľa / Juraj Gradoš*

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

ISSN 1335-5570

OBSAH

ALEKSY KOWALSKI

Zagadnienie mądrości w ujęciu pisarzy starożytnych 9

MARTIN WEIS

*Das Jahr 1950 und das Bild der katholischen Kirche im
Licht des Mitteilungsblattes Věstník katolického duchovenstva
(Mitteilungsblatt der katholischen Geistlichen), herausgegeben
von dem Staatsamt für kirchliche Angelegenheiten in Prag* 24

HYNEK ŠMERDA

František Sušil mostem mezi Čechy a Slováky? 33

MICHAL OPATRNÝ

*Impassibilis est Deus, sed non impassibilis (sv. Bernhard z Clairvaux)
Srovnání pohledů Jana Pavla II. a Benedikta XVI. na utrpení
z pastoračního hlediska* 58

ROBERT KANTOR

*Przywileje audytorów Roty Rzymskiej według konstytucji Piusa XI
Ad incrementum z 1934 roku* 69

JOZEF MATEJOVSKÝ

*Slovenské liturgické texty používané pri večierňach a iných bohoslužbách
v gréckokatolíckej farnosti Fulianka v rokoch 1971 – 1978* 80

RASTISLAV NEMEC

*Reč a rečovosť ako základný hermeneutický problém
u Hansa-Georga Gadamera* 100

PETER ŠTURÁK

*História a súčasnosť Gréckokatolíckej teologickej fakulty v Prešove
130 rokov od založenia Alma mater
a 20 rokov od obnovenia jej činnosti* 113

VOJTECH BOHÁČ

Eucharistia v diele Mikuláša Russnáka 126

MAREK PETRO	
<i>Manželstvo – teologická reflexia</i>	151
FRANTIŠEK ČITBAJ	
<i>Apoštolská stolica a právo legácie</i>	168
MARCEL MOJZEŠ	
<i>Božia aktivita ako prameň liturgie</i>	181
PETER TIRPÁK	
<i>Historicko-teologické poznatky o sviatosti Eucharistie</i> <i>v prospech rozvoja katechézy</i>	191
GABRIEL PALA	
<i>Etické dilemy žurnalistickej profesie</i>	203
JANA KOPRIVŇÁKOVÁ	
<i>Od „masky“ k individualite</i> <i>Človek ako osoba a osobnosť v dejinnom utváraní</i> <i>(náčrt problematiky)</i>	217
MARTINA POLÁKOVÁ	
<i>Svedomie</i>	241
RICHARD LIPTÁK	
<i>Nemecký národný socializmus – spoločnosť a kult</i>	256
ZUZANA MOLITORISOVÁ	
<i>Ludové zvykoslovie v Hamušovciach nad Topľou</i>	272
IVANA SEDLÁKOVÁ	
<i>Alkoholizmus – otroctvo tela a duše</i>	292

RECENZIE

MICHAL HOSPODÁR	
<i>Rembierz M. – Cader S. (Eds.) Rozum a viera – intelektuálne a duchovné</i> <i>dedičstvo Jána Kentského (Prílohy: dokumenty a fotografie). Kęty :</i> <i>Vedecké vydavateľstvo Beskydský inštitút vied o človeku, 2010, 197 s.</i> <i>ISBN 978-83-62092-16-1</i>	312
MIROSLAV KONŠTAC ADAM, O.P.	
<i>Slodička A. – Slodičková M. (Eds): Život a dielo profesora Mikuláša</i> <i>Russnáka (1878-1954), Prešov, 20. október 2010. Prešov: Prešovská</i> <i>univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta. 171 s. ISBN 978-</i> <i>80-555-0243-4</i>	314

ALENA KRUNKOVÁ

Tirpák P.: Rodinná výchova 316

LUKÁŠ PETRUŠ

ALBERICH, E. – DŘÍMAL, L.: Katechetika. Praha : Portál, 2008. 216 s.

ISBN 80-7367-382-7. 318

ADRESÁR AUTOROV 321

CONTENT

ALEKSY KOWALSKI

Wisdom in Concept of Ancient Scribes 9

MARTIN WEIS

1950 and Catholic Church in the Light of Reporter Věstník katolického duchovenstva (Reporter of Catholic Spirituals) published by State Office for Church Matters in Prague24

HYNEK ŠMERDA

František Sušil as a Bridge between Czechs and Slovaks 33

MICHAL OPATRŇ

*Impassibilis este Deus, sed non incompassibilis – God Cannot Suffer, but He Can Suffer With (Saint Bernhard from Clairvaux)
Comparisons of John Paul II. and Benedict XVI. On Suffering
From Pastoral Point of View*58

ROBERT KANTOR

*Privileges of Rotae Romanae Judges according to Constitution of Pius XI.
Ad Incrementum from 1934*69

JOZEF MATEJOVSKÝ

*Slovak Liturgical Texts Used at Night Prayers and other Services
in Greek – Catholic Parish Fulianka from 1971 to 1978* 80

RASTISLAV NEMEC

*Speech and Speechity as a Basic Hermeneutical Problem
by Hans – Georg Gadamer* 100

PETER ŠTURÁK

*History and Present of Faculty of Greek – Catholic Theology
130 Years from Foundation of Alma Mater
and 20 Years from its Restitution* 113

VOJTECH BOHÁČ

Eucharist in the Writings of Mikuláš Russnák 126

MAREK PETRO	
<i>Marriage – Theologic Reflection</i>	151
FRANTIŠEK ČITBAJ	
<i>Apostolic See and Legacy By Right</i>	168
MARCEL MOJZEŠ	
<i>God's Activity as a Source of Liturgy</i>	181
PETER TIRPÁK	
<i>Historic – Theological Knowledge about Eucharist on the behalf of Catechesis Development</i>	191
GABRIEL PALA	
<i>Ethic Dilemmas of Journalistic Profession</i>	203
JANA KOPRIVŇÁKOVÁ	
<i>From „Mask“ to Individuality Human as a Person and Personality in Historical Formation (Sketch of the Problem)</i>	217
MARTINA POLÁKOVÁ	
<i>Conscience</i>	241
RICHARD LIPTÁK	
<i>German National Socialism – Society and Cult</i>	256
ZUZANA MOLITORISOVÁ	
<i>Folk and Language Habits in Hanušovce nad Topľou</i>	272
IVANA SEDLÁKOVÁ	
<i>Alcoholism – Body and Soul Slavery</i>	292

REVIEWS

MICHAL HOSPODÁR	
<i>Rembierz M. – Cader S. (Eds.) Rozum a viera – intelektuálne a duchovné dedičstvo Jána Kentského (Prílohy: dokumenty a fotografie). Kety : Vedecké vydavateľstvo Beskydský inštitút vied o človeku, 2010, 197 s. ISBN 978-83-62092-16-1</i>	312
MIROSLAV KONŠTAC ADAM, O.P.	
<i>Slodička A. – Slodičková M. (Eds): Život a dielo profesora Mikuláša Rusnáka (1878-1954), Prešov, 20. október 2010. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta. 171 s. ISBN 978- 80-555-0243-4</i>	314

<i>ALENA KRUNKOVÁ</i>	
<i>Tirpák P.: Rodinná výchova</i>	<i>316</i>
<i>LUKÁŠ PETRUŠ</i>	
<i>ALBERICH, E. – DŘÍMAL, L.: Katechetika. Praha : Portál, 2008. 216 s.</i>	
<i>ISBN 80-7367-382-7.</i>	<i>318</i>
<i>ADDRESSES OF AUTHORS</i>	<i>321</i>

Zagadnienie mądrości w ujęciu pisarzy starożytnych

ALEKSY KOWALSKI

AJD/Instytut teologiczny, Częstochowa

Abstract: *Issue of wisdom according to the ancient writers is presented by the article Zagadnienie mądrości w ujęciu pisarzy starożytnych. The Antiquity thinkers, Socrates, Plato, Aristotle, Stoics, Philo of Alexandria describe, in their books, the topic of sophia. They explain who have been philosophoi and sophistai. Question of wisdom analyze the Christian philosophers as well who using the Bible and Tradition create sophiology (doctrine of wisdom). In Justin's opinion sophia is episteme about the most important questions of human life. Its source exists in Logos – Christ. Clement of Alexandria presenting the education process begins from the basic learning that constitutes terminus ad quo for philosophy and wisdom. Gregory of Nyssa defines the divine Sophia as knowledge of past, present and future. The human wisdom consists in meditation, taking as subject, God's wisdom and divine will. Sophiology, the wisdom doctrine, is discovered by the modern thinkers who study the teachings of ancient philosophical schools and their interpretations.*

Key words: *Socrates – Plato – Aristotle – Stoics – Philo of Alexandria – Clement of Alexandria – Gregory of Nyssa – Wisdom – Knowledge – Gnosis – Sophiology – Soul – Human Body – Virtue – Via virtuosa – Aretology – Education – Truth*

Jeśli zatem ludzka mądrość polega na rozważaniu prawdziwych czynów prawdziwej mądrości i woli, a dziełem tej woli i mądrości jest, moim zdaniem, nieśmiertelność, szczęście duszy, męstwo, sprawiedliwość, roztropność i wszystko, co nazywa się cnotą i za cnotę się uznaje, to być może konsekwentnie jesteśmy prowadzeni do poznania dobra.

Grzegorz z Nyssy, Homilie do Eklezjastesu V

Problematyka mądrości (gr. *sophía*, łac. *sapientia*) ma długą historię w kulturze intelektualnej grecko – rzymskiego oraz judeochrześcijańskiego myślenia. Filozofowie starożytni podejmując to zagadnienie starali się je opisać i zdefiniować. Diogenes Laertios nazywa myślicieli miłujących mądrość sofistami (*sophistai*), do których zalicza nie tylko filozofów, lecz także poetów¹. Zagadnieniem mądrości zajmują się także autorzy ksiąg Starego i Nowego Testamentu, które prezentują jej różne aspekty: ludzki, chrześcijański i boski².

Sokrates, w dialogach Platona, nie pretenduje do miana mędrca (*sophós*) czy też sofisty (*sophistés*), lecz akceptuje nazwę miłośnika mądrości czyli filozofa (*philósophos*)³. Myśliciel Ateński zgadzając się z Sofistami, którzy twierdzili, że idea nie jest tożsama z bytem, krytykował ich sposób w jaki nauczali mądrości. Sprzeciwiał się traktowania filozofowania jako zawodu, który przynosił korzyści materialne⁴. Nauczyciel Platona stwierdzał: *wiem, że nic nie wiem* określa *sophía* jako wiedzę. Taka postawa sprawia, że bóstwo w Delfach aprobuje mądrość Sokratesa, która w *terminus a quo* zakłada uświadomioną niewiedzę⁵.

¹ Por. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, pod red. I. Krońskiej, K. Leśniaka, W. Olszewskiego, Warszawa: PWN 1984, I, 12: *Mędracy [czyli filozofowie] byli też nazywani sofistami (σοφισταί), zresztą nie tylko oni, lecz także poeci; na przykład Kratynos, kiedy w Archilochach wychwala Homera i Hezjoda, mówi o nich także jako o sofistach*. GAJDA, J.: *Sofiści*, Warszawa: WP 1989, s. 32 – 33. Por. SLODIČKA, A.: *Introdukcja do definicji religionistyki*. Prešov : 2008, s. 5-65.

² Por. *Słownik Teologii Biblijnej*, pod red. X. Leon – Dufour, , Poznań – Warszawa: Pallottinum 1982, s. 459 – 465. DANCÁK, P.: *Personalistický rozmer vo filozofii*, Prešov: Prešovská universita v Prešove 2010, s. 11. REMBIERZ, M.: *Sprawność intelektu i poczucie rzeczywistości. Idee edukacyjne w refleksji filozoficznej Profesora Stefana Świeżawskiego*, w: *System edukacyjny w procesie przemian w latach 1989 – 1996. Wyzwania, konteksty i prognozy socjo – pedagogiczne*, pod red. S. Podobińskiego, Częstochowa: WSP w Częstochowie 1997, s. 282 – 284.

³ Por. KROŃSKA, J.: *Sokrates*, Warszawa: WP 1989, s. 82.

⁴ Por. GAJDA, J.: *Sofiści*, op. cit., 32 – 33: *Był to zawód wysokiej rangi, wykonywany przez ludzi odpowiednio przygotowanych. Składało się na to wiele elementów: przede wszystkim wiedza, a więc znajomość dialektyki, gramatyki, retoryki, matematyki, astronomii, historii, poezji, wiedzy o państwie, strategii i mnemotechnice; lecz umiejętności te nie różniły sofistów od nauczycieli czytania, pisania czy arytmetyki, gry na kitarze czy aulosie, wreszcie od nauczyciela gimnastyki. Sofista musiał mieć – w swym przeświadczeniu – wiedzę o szerszym zakresie; o całokształcie rzeczywistości przyrodniczej i społeczno – politycznej oraz o mechanizmach nią rządzących. Musiał być filozofem, i to filozofem, który wyniki własnych badań nad całokształtem rzeczywistości i wnioski z nich wypływające traktował jako teoretyczną podstawę nowego własnego modelu wykształcenia i wychowania, jako teoretyczną podstawę działalności praktycznej, zarówno w jej treści, jak i formie*. KOŁAKOWSKI, L.: *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Kraków: Znak 2004, s. 11.

⁵ Por. PLATO, *Symposium* 20 e. KROŃSKA, I.: *Sokrates*, op. cit., 81 – 91.

Aristokles zwany Platonem kontynuując zagadnienie mądrości, podjęte przez Sokratesa, identyfikuje, podobnie jak jego nauczyciel, poznanie z cnotą oraz dodaje doń dobro (*agathón*) i piękno (*kalón*). Tego rodzaju mądrość wykracza poza świat materialny i egzystuje w świecie boskich idei⁶. Platónski Sokrates proponuje metodę majeutyczną, pozwalającą wydobyć z człowieka, będącego *mądrością brzemiennym* jego *intelektualny płód*. W dialogu filozoficznym, zatytułowanym *Teajtet* tak oto opisuje swoją metodę, którą otrzymał od bóstwa: *Więc moja sztuka położnicza zresztą tym samym się odznacza, co i sztuka tamtych kobiet, a różni się tym, że mężczyznom, a nie kobietom rodzić pomaga, i tym, że ich dusz rodzących dogląda, a nie ich ciał. A największa wartość w naszej sztuce tkwi ta, że ona na wszelki sposób wybadać potrafi, czy umysł młodzieńca widziadło tylko i fałsz na świat wydaje czy też myśl płodną i prawdziwą (...) A przyczyna tego taka: odbierać płody bóg mi każe, a rodzić nie pozwolił*. Nauczyciel Platona pełniąc funkcję *akuszerza myśli* pomaga innym w rodzeniu intelektualnym mądrości. Sprawując opiekę nad umysłami ludzi młodych jest *starszym położnym* – filozofem, używającym metody majeutycznej w dążeniu do *sophía*.

Założycie Akademii, w swojej nauce o człowieku, wyróżnia w duszy ludzkiej trzy jej części: rozumną, impulsywną i zmysłową, przyporządkowując każdej z nich następujące cnoty: mądrość, męstwo i panowanie nad sobą.

Dusza (*psyché*)

część rozumna (*tò logistikón*)

część impulsywna (*tò thymoeidés*)

część zmysłowa (*tò epithymetikón*)

Cnota (*areté*)

– cnota mądrości (*sophía*)

– cnota męstwa (*andreía*)

– cnota panowania nad sobą
(*sophrosýne*)

Antropologia Platona jest ściśle powiązana z jego aretologią, uzupełniającą, w sposób istotny, doktrynę o człowieku⁸.

Arystoteles, podobnie jak Sokrates i Platon, podejmuje, w swoich rozważaniach filozoficznych, zagadnienie mądrości. W inny sposób niż

⁶ Por. IDEM, *Pbaedrus* 278 d.

⁷ IDEM, *Theaetetus* 150 b – c. Por. KOŁAKOWSKI, L.: *O co nas pytają*, op. cit., s. 11.

⁸ Por. COPLESTON, F.: *A History of Philosophy. Greece and Rome*, vol. 1, New York London Toronto Sydney Aucland: Image Books Doubleday 1993, s. 208 – 209. KUMANIECKI, K.: *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa: PWN 1987, s. 215 – 216. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 255 – 257. VOEGELIN, E.: *Platon*, pod red. D. Karłowicza, M. A. Cichockiego, D. Gawina, Warszawa: Teologia Polityczna 2009, s. 176 – 177.

jego nauczyciel utożsamia mądrość (*sophía*) z filozofią (*philosophía*)⁹. Według Filozofa ze Stagiry mądrość jest *najwyższym z rodzajów wiedzy. Mędrzec musi tedy nie tylko wiedzieć to, co z najwyższych zasad wynika, lecz nadto też znać prawdę o samych owych zasadach*¹⁰. Uczeń Platona rozróżnia mądrość praktyczną (rozsądek) od mądrości teoretycznej, będącą jedną z zalet dianoetycznych. Mądrość praktyczna jest zdolnością właściwego myślenia o tym, co dobre lub złe dla człowieka¹¹. Natomiast mądrość teoretyczna charakteryzuje się fuzją myślenia teoretycznego z wiedzą naukową¹². Arystoteles, inaczej niż Platon, ujmując mądrość jako cnotę intelektualną, wyodrębnioną od umiejętności praktycznej¹³.

Stoicy, podobnie jak poprzedzający ich myśliciele starożytni, uprawiając filozofię podejmowali zagadnienie mądrości. Nauczali oni, że *sophía* jest *epistémē theíon te kaí anthropeíon pragmatón*, a filozofia

⁹ Por. LEŚNIAK, K.: *Arystoteles*, Warszawa: WP 1989, s. 95: *Przez filozofię rozumiał Arystoteles poznanie bezinteresowne, nie związane z żadnymi celami utylitarnymi. Zaspokojenie ciekawości – oto jedyny wrodzony człowiekowi impuls pobudzający go do filozofowania. Impuls ten doszedł do głosu w pełni dopiero wówczas, gdy cywilizacja osiągnęła dostatecznie wysoki poziom rozwoju, zapewniając człowiekowi odpowiednie środki do życia. Ciekawość ludzka skierowała się najpierw ku zdumiewającym dziełom świata fizycznego, ku planetom, prawidłowości ich ruchów, wiatrom, pioronom, błyskawicom i wielu innym tego rodzaju zjawiskom. Te względy sprawiły, że najstarsze greckie spekulacje filozoficzne dotyczyły zagadnień astronomicznych i meteorologicznych. Następna dopiero faza spekulacji objęła geometrię i liczbę, a jeszcze później zagadnienie wiedzy niezawodnej i zagadnienie wspólnych zasad wszystkich nauk oraz zasad specjalnych właściwych tylko pewnym naukom. W ten sposób filozofia stała się – w oczach Greków – Nauką bezinteresowną, swobodnym dociekaniem zasad wszystkich dziedzin rzeczywistości.*

¹⁰ ARYSTOTELES, *Ethica Nicomachea* VI 7, 1141a a 16 – 17.

¹¹ Por. *Ibidem* VI 4, 1140 a 24 – 33: *Co się tyczy rozsądku, możemy istotę jego pojąć, rozważając, o jakich to ludziach mówimy, że są rozsądni. Zdaje się, że charakterystyczną ich cechą jest zdolność trafnego namysłu nad tym, co jest dla nich dobre i pożyteczne, i to nie w pewnych specjalnych dziedzinach, np. dla ich zdrowia czy siły, lecz w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle (...). Więc rozsądny w ogóle byłby ten, kto jest zdolny do [trafnego] namysłu. Nikt jednakowoż nie namysla się nad rzeczami których przebieg nie może być inny, ani nad takimi, których nie może dokonać.*

¹² Por. *IBIDEM* VI 7, 1141 a 18 – 20.

¹³ Por. *IBIDEM* VI 3, 1139 B 14 – 17: *Zaczniemy więc od początku i omówmy raz jeszcze te dyspozycje. Założmy tedy, że pięć jest [trwałych dyspozycji], dzięki którym dusza poznaje prawdę, twierdząc coś lub przecząc. Są to: sprawność techniczna, wiedza naukowa, rozsądek lub mądrość praktyczna, mądrość teoretyczna czyli filozoficzna i myślenie intuicyjne; co się bowiem tyczy przekonania i mniemania, to jedno i drugie może zmylić.* LEŚNIAK, K.: *Arystoteles*, op. cit., s. 84: *Istnieją dwa rodzaje cnot: etyczne, których celem jest działanie praktyczne, i dianoetyczne, czyli rozumowe, których celem jest poznanie. Stosunek między nimi jest taki, że cnoty etyczne są podporządkowane cnotom dianoetycznym.*

ćwiczeniem sztuki stosownej czyli cnoty¹⁴. Stoicyzm przyjmują także, iż mądrość to *téchne toĩ bioĩ (ars vivendi)*¹⁵, którą praktykują mędrcy posiadający wiedzę. A zatem σοφία to nie tylko zasób wiadomości, lecz także sztuka życia.

Filozofowie starożytni, rozważając problematykę mądrości, przedstawili w określonych systemach filozoficznych swoje przemyślenia, którymi posłużyli się myśliciele żydowscy, pisarze chrześcijańscy oraz Ojcowie Kościoła.

Filon Aleksandryjski w swoim traktacie *Alegorie Praw* komentując drugi rozdział *Księgi Rodzaju* pisze o mądrości Boga, będącej boskim Logosem¹⁶. Ów Λόγος należy do boskich potęg, które działają w harmonii z Bogiem¹⁷. *Logos ma charakter duchowy i jest zarazem wynoszony do godności bytu osobowego. Jest on poznawalny, podczas gdy nie jest możliwe poznanie Boga pojmowanego jako istoty bez przymiotów. Poprzez Logos Bóg stworzył świat; Logos stanowi zasadę życia świata i w takiej mierze jest identyczny z Bogiem, różni się jednak od Boga, będąc jego arcykapłanem, który poprzez swoje wstawiennictwo pośredniczy między bogiem a ludźmi. Ponieważ siły działające Boga Filon pojmuje jako anioły, Logos jawi się jako najwyższy anioł, jakby Archanioł*¹⁸. Filon stwierdza, że mądrość Boża jest twórczynią cnoty w ogólnym znaczeniu, nazywając ją *dobrocią moralną*. Podobnie jak Platon i Stoicy, opisuje cztery cnoty kardynalne: roztropność, wstrzemięźliwość, męstwo i sprawiedliwość¹⁹. Żydowski

¹⁴ Por. AEZIO, *Placita, Proem.*, 2. W: *Stoici antichi*, vol. 2, red. M. Isnardi Parente, Torino: UTET 1989, s. 684: *Gli Stoici dicevano che la sapienza è scienza delle cose divine e umane, e la filosofia è esercizio di un'arte opportuna; opportuna è la virtù, che è una e suprema, e virtù originarie sono tre, la fisica, l'etica, la logica. Per questa ragione anche la filosofia è triplice, e le Sue parti sono appunto la fisica, l'etica, la logica: Si ha la prima quando indaghiamo circa il cosmo e le cose che sono In esso, l'etica quando ci dedichiamo a studiare i fatti della vita umana, la logica quando ci diamo allo studio del ragionamento (λόγος), e questo viene chiamato anche dialettica.*

¹⁵ Por. CICERO, *Tusculanae disputationes* II, 12.

¹⁶ Por. PHILO ALEXANDRINUS, *Legum allegoriae* I, 65. DANIELLOU, J.: *Filone d' Alessandria*, pod red. . S. Palmidessi, R. Riva, Roma: Arkeios 1991, s. 177 – 186.

¹⁷ Por. SIMON, M. H.: *Filozofia żydowska*, pod red. L. Krawczewskiej, Warszawa: WP 1989, s. 30: *Jakby woznicą, któremu powinny być posuszne pozostałe siły boskie, jest Logos. Tego pojęcia, zaczerpniętego od stoików w pełni zrozumieć nie można dlatego, że sam Filon nie odczuwał potrzeby wyrażania się w sposób jasny i jednoznaczny. Im trudniejsze i sprzeczniejsze były jego myśli, tym bardziej obrazowo i kwieciste je wyrażał. Logos tkwi w Bogu jako Jego mądrość, która jest zarazem źródłem tego Logosu. Logos określa się także jako źródło mądrości; Logos jest z jednej strony rozumną siłą twórczą Boga, z drugiej jednak różną od Boga, jako wydobywający się z niego rozum, jako jego samodzielne odbicie, dlatego Filon nazywa Logos drugim Bogiem.*

¹⁸ IBIDEM.

¹⁹ Por. PHILO ALEXANDRIUS, *Leges allegoriarum* I 63 – 64: *Przez te cztery rzeki chce Pismo oznaczyć poszczególne cnoty. Jest ich cztery – roztropność, wstrzemięźliwość męstwo*

Filozof z Aleksandrii zauważa, że Bóg może obdarować swoją mądrością duszę człowieka, pragnącą osiąść *sophía*. Analogicznie jak Platon dostrzega w *psyché* trzy części: rozumną, odważną i pożądlivą. *Miejscem pobytu i funkcjonowania części rozumnej jest głowa, odważnej – piersi, a pożądlivej – podbrzusze. I każdej z tych części odpowiada właściwa jej cnota, i tak rozumnej roztropność, ponieważ do kontemplacji rozumu należy wiedza o tym, co czynić trzeba, a czego nie trzeba. Części odważnej odpowiada męstwo, części pożądlivej – wstrzemięźliwość, ponieważ przez wstrzemięźliwość leczymy żądze i trzymamy je na wodzy*²⁰.

Część ciała	Dusza	Cnota
głowa	część rozumna	roztropność
piersi	część odważna	męstwo
podbrzusze	część pożądliva	wstrzemięźliwość

Filon Aleksandryjski używając terminologii platońsko – stoickiej dostosowuje ją do tłumaczenia tekstów biblijnych metodą alegoryczną. Obraz człowieka miłującego mądrość zawiera w sobie elementy filozofii pogańskiej oraz koncepcję bytu ludzkiego zawartą w Biblii Hebrajskiej. Tego rodzaju synteza pozwala na następującą konkluzję: czym Logos jest w Kosmosie, tym rozum ludzki w ciele człowieka²¹.

Święty Justyn Męczennik, podobnie jak greccy i żydowscy myśliciele starożytności, w swoich traktatach zajmuje się problematyką mądrości. Filozof Rzymski, w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, opisuje rozmowę z tajemniczym starcem, którego spotkał spacerując nad brzegiem morza. Ów człowiek w sędziwym wieku, w podobny sposób jak Sokrates, zadając pytania prowokuje rozmówcę do udzielenia nań konkretnych odpowiedzi.

A zatem lubujesz się w rozmyślaniu i nie jesteś miłośnikiem pracy ani prawdy? Czy chcesz być człowiekiem czynu, ale raczej sofistą (sophistés). Ależ, odparłem, czy można większy czyn spełniać jak ten, że człowiek stwierdza, że rozum góruje nad wszystkim (τῆν λόγον hegemonéiton pánton), że się na rozumie opiera, w górę

i sprawiedliwość. Największa rzeka, z której rozchodzą się cztery rozgałęzienia, jest cnotą w ogólnym znaczeniu, którą nazwałem moralną dobrocią. Cztery rozgałęzienia oznaczają poszczególne cnoty. Cnota zatem w ogólnym znaczeniu bierze swój początek z Edenu, to znaczy z boskiej mądrości, która się cieszy, raduje i rozkoszuje jedynie swym orężem, jest dumna i szczyci się tylko z Boga. Cztery cnoty szczegółowe wywodzą się z ogólnej, każda na podobieństwo rzeki obfitym źródłem szlachetnym uczynków zrasza doskonałe postępowanie właściwe każdej z osobna.

²⁰ PJILO ALEXANDRINUS, *Leges allegoriarum* I 70.

²¹ Por. DANIELLOU, J.: *Filone d' Alessandria*, op. cit., s. 201.

unosí i widzi, jak inni błędzą i tak postępują, iż w tym, co czynią, nie ma nic dobrego i miłego Bogu? Bez filozofii i zdrowego rozumu (orthoí lógon) nikt nie zdobywa mądrości (frónesis) każdy przeto człowiek powinien filozofować (philosophéin) i to właśnie uważać za najważniejsze i najcenniejsze (...) A więc filozofia daje szczęście (eúdaimonían)? Przerwał. Zapewne, rzekłem, i to ona jedyna. Cóż więc jest filozofia, podjął, i to szczęście, które daje? Powiedz, jeśli możesz? Filozofia, mówiłem, to wiedza (epistéme) o istocie rzeczy i poznawanie prawdy, szczęście zaś to nagroda tej wiedzy i mądrości²².

Święty Justyn, analogicznie jak Arystoteles, ujmuje miłość mądrości jako wiedzę o tym, co jest istotne w życiu człowieka. Wiedza ta i poznawana prawda, podkreśla autor *Apologii*, sprawiają, że istota rozumna staje się szczęśliwa.

Nauczanie Filozofa Męczennika koncentruje się na Logosie – Chrystusie, będącym źródłem mądrości i wiedzy. Filozofowie i prawodawcy poznali prawdę tylko częściowo²³, chrześcijanie zaś uczestniczą w niej całościowo. Justyn stosuje następującą argumentację:

Tak, wyznaję, jestem chrześcijaninem, i szczerę się z tego, i do wszelki o to gotów jestem zapasów, i nie dlatego nim jestem, jakoby nauka Platona zgoła odmienna była od nauki Chrystusowej, tylko dlatego, że niezupełnie jest do niej podobna; tak samo zresztą, jak i wszystkich innych stoików, poetów, czy wreszcie pisarzy. Każdy z nich bowiem z rozsianego Słowa Bożego widział tylko część, w sobie kielkującą, i tyle też tylko mówił prawdy (...) Co innego bowiem nasienie i naśladownictwo choćby najlepsze, a co innego rzecz sama, w której się bierze udział i którą się naśladuje dzięki łasce z niej wypływającej²⁴.

Filozof Męczennik stwierdza, że Bóg ma upodobanie w ludziach miłujących mądrość, ponieważ ona prowadzi ich do Absolutu. Ludzki rozum zanurzony w filozofii sprawia, że człowiek staje się rzeczywiście świętym²⁵. A zatem σοφία współistniejąc ze świętością, kieruje miłośnika mądrości ku męczeństwu, będącemu świadectwem prawdy.

²² JUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Iudeo* 3, 3 – 4. Por. GIRGENTI, G.: *Gustino Martire. Il primo cristiano platonico*, Milano: Vita e Pensiero 1995, s. 57 – 59. MONDINI, B.: *Storia della Teologia. Epoca patristica*, vol. 1., Bologna: ESP 1996, s. 89.

²³ Por. JUSTINUS, *Apologia secunda pro Christianis* 10, 2-3: *Wszystko bowiem, co filozofowie i prawodawcy dobrego wypowiedzieli i odkryli, zawdzięczają temu, co po części w Słowie znaleźli i ujrzeli. A ponieważ nie znali Słowa całego, przeto tak często stawali z sobą w sprzeczności.*

²⁴ IBIDEM 13, 2 – 6.

²⁵ Por. *Dialogus cum Tryphone Iudeo* 2, 1: *Filozofia jest niewątpliwie dobrem bardzo wielkim i cennym w oczach Bożych, bo ona jedna prowadzi nas do Boga, a ci, co w filozofii cały swój umysł zagłębili, to ludzie naprawdę święci.* KARŁOWICZ, D.: *Sokrates*

Ludzie naprawdę pobożni i filozofowie tylko prawdę cenią i miłują i nigdy nie dzielają zapatrywań uprzedzie utartych lecz mylnych, to już prosty wykazuje rozum. Toć zdrowy rozum powiada, że nie tylko nie wolno iść za tymi, którzy źle czynią i mówią, ale przyjaciel prawdy (φιλαλήθη) powinien wszędzie i zawsze, dla dobra swej duszy, chociażby nawet i śmierć groziła, trzymać się w swych słowach i czynach tego, co sprawiedliwe²⁶.

Cechą charakterystyczną miłośnika mądrości, według autora *Apologii*, jest nie tylko umiłowanie *sophía*, lecz także *alétheia*. Filozof chrześcijański przyjmując mądrość i prawdę staje się ich przyjacielem. Tego rodzaju przyjaźń konsekwentnie urzeczywistnia się w mowie i czynie, a zarazem zobowiązuje do złożenia świadectwa, Myśliciel wierzący w Chrystusa jest świadkiem mądrości, prawdy i świętości, ponieważ uczestniczy w życiu boskiego Logosu, który jest źródłem owych wartości.

Klemens Aleksandryjski podejmując w swoich dziełach problematykę mądrości zwraca uwagę na jej funkcję przygotowawczą – *propaideia* w dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej²⁷. Uczeń Pantenajosa wyjaśnia, że tak jak Helleni otrzymali filozofię, tak też Hebrajczycy Prawo, aby doprowadzić jedynych i drugich do Chrystusa²⁸. Klemens, podobnie jak Justyn, stwierdza, że umiłowanie mądrości prowadzi do Prawdy. A zatem, według autora *Stromatów*, *philosophía* jest

współprzyczyną i czynnikiem współdziałającym w chwytaniu Prawdy, jako, że jest ona poszukiwaniem Prawdy; możemy więc uznać ją za wstępne przygotowanie dla gnostyka, nie traktując współprzyczyny jako przyczyny, ani też czynnika jedynie współdziałającego jako decydującego, lub w ogóle filozofii jako czegoś, bez czego obejść się nie można. Wręcz przeciwnie. My wszyscy bowiem, nawet nie posiadający ogólnego wykształcenia i znajomości filozofii hellenńskiej, co więcej – niektórzy nawet znajomości pisma, jednak pobudzeni przez filozofię Bożą (φιλοσοφία θεία) i barbarzyńska, dzięki „mocy” uzyskaliśmy wiedzę o Bogu

i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii, Warszawa: Fronda 2005, s. 97.

²⁶ *Apologia prima pro Christianis* 2, 1.

²⁷ Por. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromateis* VI, 62, 1. KARŁOWIECZ, D.: *Sokrates*, op. cit., s. 110.

²⁸ Por. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromateis* I, 28, 3: *Być może nawet, że filozofia została dana Hellenom bezpośrednio i celowo, zanim jeszcze Pan ich także powołał. Bo przecież i ona prowadziła żywioł hellenński do Chrystusa, podobnie jak Prawo prowadziło do Niego Hebrajczyków. A więc filozofia pełni funkcję ;przygotowawczą, toruje drogę temu, którego Chrystus z kolei doprowadza do doskonałości*. JAEGER, W.: *Cristianesimo primitivo e Paideia Greca*, pod red. S. Boscherini, Bagno a Ripoli: La Nuova Italia 1991, s. 82–83.

*za pośrednictwem wiary, wykształceni przez Mądrość działającą samoczynnie*²⁹.

Aleksandryjczyk wyróżniając trzy rodzaje filozofii: helleriską, barbarzyńską i boską sugeruje, że można wiedzę o nich zdobyć na dwóch paralelnych płaszczyznach: *akademickiej* i *charyzmatycznej*³⁰. Umiłowanie mądrości ludzkiej prowadzi do Mądrości Bożej.

Nauczyciel Orygenesusa znając poglądy filozofów na temat mądrości, w *Stromacie* pierwszym porównuje ją z wykształceniem ogólnym oraz filozofią.

*Lecz jak ogólne wykształcenie służy filozofii, swej pani, tak znowu filozofia sama przyczynia się do nabywania mądrości. Filozofia jest bowiem gorliwym praktykowaniem mądrości, a ta znowu jest wiedzą (epistémē) o sprawach boskich iu ludzkich i ich przyczynach. Dlatego mądrość tak się ma do filozofii, jak ta znowu do nauk przygotowawczych*³¹.

Dążenie do ludzkiej *sophía* jest procesem poznawczym, zakładającym przyswojenie wykształcenia ogólnego, które pełni funkcję służebną w relacji do filozofii. Filozofia zaś staje się *ancilla sapientiae*.

Edukacja

wykształcenie ogólne (*tr enkykliá mathémata*) – **filozofia** (*philosophía*) – **mądrość** (*sophía*)

Klemens opisując mądrość ludzką dostrzega jej źródło w mądrości Boga, którą określa jako *epistémē*. Wiedzę tę posiada Wszechwiedzący oraz ludzie uczestniczący w Jego życiu³². Aleksandryjczyk, w *Stromacie* szóstym, definiuje mądrość Boga jako poznanie (*gnōsis*) będące

stałą i nienaruszoną wiedzę o teraźniejszości, przyszłości oraz przeszłości, jako przekazana i odsłonięta przez Syna Bożego. A jeśli celem mędrca jest bezpośredni ogląd umysłowy, to uprawdzie filozofujący pragnie uzyskać boską wiedzę, ale to mu się nigdy nie udaje, o ile w formie wykładu nie uzyska wyjaśnienia poprzez

²⁹ *Stromateis* I, 99, 1. Por. 1 *Tēs* 1, 5.

³⁰ Por. DRĄCZKOWSKI, F.: „Miłować Boga całym umysłem” w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego, *Vox Patrum*, z. 15 8 (1988), s. 610. ŠLODIČKA, A.: *Fenoméni bezychizmu ako skúsenosť sacrum na kresťanskóm Východe*, w: *Kęckie sacrum*, pod red. Š. Cadra, Kęty: Š. Cader 2008, s. 121 – 130.

³¹ *Stromateis* I, 30, 1.

³² Por. *Stromateis* VI, 125, 4

*głos proroków, z którego się dowie, jak terażniejszość, przyszłość i przeszłość splatają się ze sobą*³³.

Miłośnik mądrości może uzyskać dostęp do mądrości Bożej tylko przez wyjaśnienie słów proroków. *Philósophos* nie zdoła tego uczynić polegając jedynie na własnej wiedzy. A zatem potrzebuje on Nauczyciela – Chrystusa, aby otrzymać wiarygodne objaśnienie Słowa Bożego – Mądrości³⁴. Proces poznawania *sophía toiŭ theoŭ*, według Aleksandryjczyka, jest ciągle kontynuowany i przekazywany za pomocą ustnego nauczania w Kościele³⁵.

Klemens dostrzegając znaczenie poznania, w nabywaniu mądrości przez chrześcijanina (doskonałego gnostyka) wyjaśnia:

*Poznanie (gnôsis) jest, że tak powiem, rodzajem doskonalenia się (teleíosis) człowieka jako człowieka, osiąganym poprzez wiedzę o sprawach boskich w relacji do sposobu myślenia, trybu życia i wypowiedzi; poznaniem harmonizującym i zgodnym z sobą i Słowem Bożym*³⁶.

Poznanie (*gnôsis*) pełni rolę *narzędzia*, które doskonalili człowieka w sprawach przynależnych do kręgu intelektualnego, moralnego i egzystencjalnego, a zarazem zgadza się ono z samym sobą oraz boskim Logosem³⁷. Nauczyciel Orygenes rozpoczynając od wykształcenia ogólnego poprzez filozofię i mądrość prowadzi ku gnozie chrześcijańskiej. Dlatego też chrześcijański mędrzec powinien zrealizować następujący schemat przygotowania sapiencjalnego:

uczeń (*mathetês*) – filozof (*philósophos*) – mędrzec (*sophós*) – gnostyk (*gnostikós*)

Klemens Aleksandryjski prezentując obraz chrześcijańskiego mędrca pisze w *Stromacie* siódmym:

Gnostyk zatem jest władcą samego siebie i wszystkiego w sobie. Posiada on głębokie i stałe zrozumienie dla wiedzy Bożej i zbliża się do prawdy w sposób właściwy. A poznanie i stałe zrozumie-

³³ *IBIDEM* VI, 61, 1. Por. DRĄCZKOWSKI, F.: *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin: TN KUL 1990, s. 138 – 139.

³⁴ *IBIDEM*.

³⁵ Por. *IBIDEM* VI, 61, 3: *A oto poznanie w sposób nieprzerwany przekazywane było ustnie dalej – aż do czasów apostołów, tylko nielicznym, i tak doszło do naszych czasów. Wskutek tego gnoza czy mądrość musi uzyskać przez ćwiczenie stałą i niezmienną dyspozycję do bezpośredniego oglądu umysłowego.*

³⁶ *IBIDEM* VII, 55, 1.

³⁷ Por. DRĄCZKOWSKI, F.: *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin: TN KUL 1983, s. 55 – 56.

*nie spraw pojęciowych słusznie powinno się nazywać wiedzą. Jej zadaniem odnośnie do spraw Bożych jest badać, czym jest Pierwsza Przyczyna, co to znaczy: „dzięki czemu wszystko się stało i bez czego nic się nie stało, co się stało”, jakie są siły, które bądź to na wskroś przenikają wszechświat, bądź to go obejmują, częściowo działając w zespoleniu, częściowo w pojedynkę, jaki układ posiada każda z nich i jaką wnosi moc, jaką służbę pełni. A znowu odnośnie do spraw ludzkich zadaniem wiedzy jest zbadać, co to jest człowiek, co w nim jest zgodne z naturą i co z nią sprzeczne, jak przystoi mu czynić, jak cierpieć, jakie są jego cnoty, a jakiego rodzaju bywają nieprawości, co to jest dobro, co zło, a co jest czymś pośrednim*³⁸.

Święty Grzegorz z Nyssy, podobnie jak inni pisarze i Ojcowie Kościoła, zajmuje się problematyką mądrości³⁹. W dialogu *De anima et resurrectione* parafrazuje słynny imperatyw epistemologiczny, znajdujący się na frontonie świątyni Apollona w Delfach: *Gnôthi seautón* (Poznaj samego siebie!)⁴⁰ wskazuje na wiedzę odnoszącą się do poznającego człowieka. Biskup Nyssy, analogicznie jak Klemens Aleksandryjski, odróżnia mądrość ludzką od *sophía toîi theoi*. Komentując *Księgę Kobeleta* interpretuje zawarty w niej tekst.

*Pouczaj więc, na czym polega mądrość ludzka, mianowicie na podążaniu za prawdziwą mądrością, którą nazywa wola stwarzającą to, co prawdziwie istnieje i nie obraca się w marność – to jest właśnie zasadnicza cecha ludzkiej mądrości, a prawdziwa Mądrość i wola, to moim zdaniem, nic innego jak mądrość, która przewidziała wszystko (he toîi pantîs proepinoouméne sophía). To w niej Bóg stworzył wszystko, jak mówi prorok: „Wszystko uczyniłeś w mądrości”, to „Chrystus, Boża moc i Boża mądrość”, w której wszystko zostało stworzone i uporządkowane*⁴¹.

Ojciec Kapadocki, tak jak uczeń Pantajnos, definiuje mądrość Bożą jako całość wiedzy o teraźniejszości, przyszłości i przeszłości. Chrystus posiada wszechwiedzę, a zatem Boski Logos jest Wszechwiedzącym

³⁸ *Stromateis* VII 17, 1 – 3.

³⁹ Por. DANIÉLOU, J.: *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, pod red. . P. Lunghi, Roma: Arkeios 1991, s. 123. MEREDITH, A.: *Gregory of Nyssa*, London and New York: Routledge 2005, s. 83. STRĘKOWSKI, S.: *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarniej i antropologii w „Homiliach do Pieśni nad Pieśniami”*, Kraków: WAM 2006, s. 210 – 286.

⁴⁰ Por. GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione* 1. PLATO, *Protagoras* 343 B.R. TOSI, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano: BUR 1992, s. 160 – 161.

⁴¹ GREGORIUS NYSSENUS, *In Ecclesiastem homiliae* V. Por. Ps 104(103), 24b. ! Kor 1, 24.

– Przewidującym, za którym powinien podążać miłośnik mądrości. Albowiem, według świętego Grzegorza z Nyssy, mądrość ludzka

*polega na rozważaniu prawdziwych czynów prawdziwej mądrości i woli, a dziełem tej woli i mądrości jest, moim zdaniem, nieśmiertelność, szczęście duszy, męstwo sprawiedliwość, roztropność i wszystko, co nazywa się cnotą i za cnotę się uznaje, to być może konsekwentnie jesteście prowadzeni do poznania dobra*⁴².

Biskup Nyssy podkreśla, że *sophía* człowieka zasada się na deliberacji boskiego Logosu i Jego woli w dziełach wieczności, pomyślności i cnoty. Tego rodzaju działanie zmierza do zaznajomienia się z *alétheia*. Autor *De Vita Moysis* dostrzegając współlistnienie cnoty i dobra wyjaśnia ich współzależność między sobą.

Kto ma udział w samej cnocie, ten ma udział tylko w samym Bóstwie, albowiem doskonałą cnotą (he pantelēs aretē) jest Bóg. Skoro więc ci, którzy poznają naturalne Dobro, starają się w Nim uczestniczyć, Ono zaś nie ma żadnej granicy (hōron ouk échei), przeto dążność tego, kto ma udział w dobru, rozciąga się w nieskończoność i nie może się zatrzymać.

*Osiągnięcie doskonałości jest zatem niemożliwe, ponieważ, jak powiedziano, doskonałość (teleiōtes) nie ma żadnych granic, a jedyną granicą cnoty jest nieskończoność (tñ aórison)*⁴³.

Chrześcijański miłośnik mądrości uczestnicząc w życiu Najwyższego Bytu poznaje dobro, doskonałość i cnotę, które nie posiadają ograniczenia. Biskup Kapadocki proponuje, poznającemu Boga, *królewską drogę* (*he basilikē leophóros*) cnoty prowadzącą do teognozy (*theognosía*)⁴⁴. W traktacie *In inscriptiones Psalmorum* wyróżnia w ὑπερή trzy części, charakteryzujące się szczęśliwością oraz udziałem w odpowiedniej proporcji. Gnostyk, w pierwszej części cnoty, całkowicie odwraca się od zła, aby przylgnąć do dobra. W drugiej części troszczy się o rzeczy wzniosłe i boskie. Natomiast trzecia część ὑπερή jest dostępna tylko dla miłośnika mądrości, który osiągnął doskonałość w dwóch poprzednich częściach. Tego typu przygotowanie jest początkiem deifikacji (upodobnienia się do Boga)⁴⁵. Grzegorz z Nyssy ukazując drogę gnostyka od autognozy do teognozy pisze:

Wędrowiec łatwo może zejść na bezdroże. Jeżeli wąska ścieżka wiedzie między dwoma urwiskami po nadmorskiej skale, kroczącemu po niej grozi niebezpieczeństwo, że zboczy w prawo lub w lewo,

⁴² *IBIDEM*.

⁴³ *De vita Moysis* I, 7 – 8.

⁴⁴ Por. JAEGER, W.: *Cristianesimo primitivo*, op. cit., 125. STRĘKOWSKI, S.: *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy*, op. cit., s. 249.

⁴⁵ Por. *In inscriptiones Psalmorum* I.

*a z obu stron ta sama przepaść pod skalą pochłonie tego, kto zejdzie ze ścieżki (...) Cnoty zajmują miejsce środkowe (en mesóteti), a wszelkie zło jest albo niedostatkim, albo nadmiarem w stosunku do cnoty*⁴⁶.

Ojcowie Kościoła rozważając problematykę mądrości dostrzegali potrzebę *epistémē* w dążeniu do jej osiągnięcia. Prezentowali ludzką i boską *sophía* odnosząc ją do Logosu – Mądrości. Święty Justyn zauważa zależność między mądrością i świętością, których konsekwencją jest świadectwo krwi (męczeństwo). Klemens Aleksandryjski prezentuje ważność wykształcenia ogólnego, pełniącego funkcję służebną w relacji do filozofii i mądrości. Gnoza zaś jest *narzędziem* doskonalącym chrześcijańskiego gnostyka w sprawach należących do kręgu intelektualnego, moralnego i egzystencjalnego. Święty Grzegorz z Nyssy rozważając kwestie mądrości rozpoczyna od starożytnej maksymy: *poznaj samego siebie* (autognoza), aby ukazać gnostykowi teognozę, do której wiedzie *via virtuosa*.

Patrystyczne ujęcie problematyki sapiencjalnej jest kontynuowane przez myślicieli i teologów Średniowiecza oraz czasów nowożytnych. Polscy uczeni, zajmujący się badaniami nad antykiem chrześcijańskim, podejmują również refleksję na tematy związane z problematyką mądrości⁴⁷. Na szczególną uwagę zasługuje wolumen S. Strękowskiego, który w swojej publikacji zatytułowanej *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarniej i antropologii w „Homiliach do Pieśni nad Pieśniami”*, Kraków 2006, w sposób oryginalny, zaprezentował naukę o mądrości zawartą w jednym z dzieł Nyssenczyka. Należy mieć nadzieję, że badacze, zajmujący się studiowaniem patrologii – patrystyki, przybliżą polskiemu i słowackiemu czytelnikowi sofiologię innych *scriptores et Patres Ecclesiae*.

Bibliografia

- ARYSTOTELES: *Etyka Nikomachejska*, Warszawa: PWN 1982
 COPLESTON, F: *History of Philosophy. Greece and Rome*, vol. 1. New York: Image Books Doubleday 1993
 DANCÁK, P.: *Personalistický rozmer vo filozofii*, Prešov: Prešovská univerzita v Prešove 2010
 DANIELLOU, J: *Filone d' Alessandria*, Roma: Arkeios 1991
 DANIELLOU, J: *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Roma: Arkeios 1991

⁴⁶ *De vita Moysis* II, 287 – 288.

⁴⁷ Por. STRAOWIEYSKI, M.: *Czego mogą nas nauczyć Ojcowie Pustyni*, Kraków: LIST 2006. SZRAM, M.: *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesza*, Lublin: TN KUL 1997. KARŁOWICZ, D.: *Sokrates i inni święci*, Warszawa: Fronda 2005.

- DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa: PWN 1984
- DRĄCZKOWSKI, F: "Miłować Boga całym sercem" w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego, in: *Vox Patrum* z. 15 8 (1988), s. 603 – 620
- DRĄCZKOWSKI, F: *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin RW KUL 1983
- DRĄCZKOWSKI, F: *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin: TN KUL 1990
- FILON ALEKSANDRYJSKI: *Pisma*, t. 1, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1986
- GAJDA, J: *Sofiści*, Warszawa: WP 1989
- GIRGENTI, G: *Gustino Martire. Il primo cristiano platonico*, Milano: Vita e Pensiero 1995
- GREGORIO DI NISSA: *Sui titoli dei Salmi*, Roma: Città Nuova Editrice 1994
- GRZEGORZ Z NYSSY: *Homilie do Eklezjastesy*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2009
- GRZEGORZ Z NYSSY: *Życie Mojżesza*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2009
- JAEGER, W: *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, Bagno a Ripoli: La Nuova Italia 1991
- KARŁOWICZ, D: *Sokrates i inni święci*, Warszawa: Fronda 2005
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI: *Kobierce*, t. 1 – 2, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX Teologii Katolickiej 1994
- KOŁAKOWSKI, L: *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Kraków: Znak 2004
- KROŃSKA, J: *Sokrates*, Warszawa: WP 1989
- KUMANIECKI, K: *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa: PWN 1987
- LEŚNIAK, K: *Arystoteles*, Warszawa: WP 1989
- MARCO TULLIO CICERONE: *Le discussion di Tuscolo*, vol. 1 – 2, Bologna: Zanichelli 1989
- MEREDITH, A: *Gregory of Nyssa*, London and New York: Routledge 2005
- MONDIN, B: *Storia della Teologia. Epoca patristica*, vol. 1, Bologna: Edizioni Studio Domenicano 1996
- PARENTE ISNARDI, M, *Stoici antichi*, vol. 1 – 2. Torino: UTET 1989
- PLATONE: *Tutti gli scritti*, Milano: Rusconi 1991
- REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008
- REMBIERZ, M.: *Sprawność intelektu i poczucie rzeczywistości. Idee edukacyjne w refleksji filozoficznej Profesora Stefana Swieżawskiego*, w: *System edukacyjny w procesie przemian w latach 1989 – 1996. Wyzwania, konteksty i prognozy socjo – pedagogiczne*, pod red. S. Podobińskiego, Częstochowa: WSP w Częstochowie 1997, s. 279 – 307
- SIMON, M i H: *Filozofia żydowska*, Warszawa: WP 1990

- SLODIČKA, A.: *Fenomén bezychazmu ako skúsenosť sacrum na kresťanskom Východe*, w: *Kęckie sacrum*, pod red. S. Cadra, Kęty: S. Cader 2008, s. 121 – 130.
- SLODIČKA, A.: *Introdukcja do dejín religionistiky*. Prešov : 2008, s. 5-65.
- Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leon – Dufour, Poznań – Warszawa: Pallottinum 1982
- STAROWIEYSKI, M: *Czego mogą nas nauczyć Ojcowie Pustyni*, Kraków: List 2006
- STRĘKOWSKI, S: *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarniej i antropologii w „Homiliach do Pieśni nad Pieśniami”*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006
- SZRAM, M: *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin: TN KUL 1997
- ŚWIĘTY JUSTYN: *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Poznań: Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1926
- TOSI, R: *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano: BUR 1992
- VOEGELIN, E.: *Platon*, pod red. D. Karłowicza, M. A. Cichockiego, D. Gawina, Warszawa: Teologia Polityczna 2009

Das Jahr 1950 und das Bild der katholischen Kirche im Licht des Mitteilungsblattes Věstník katolíckého duchovenstva (Mitteilungsblatt der katholischen Geistlichen), herausgegeben von dem Staatsamt für kirchliche Angelegenheiten in Prag

MARTIN WEIS

Jihočeská univerzita, Teologická fakulta, České Budějovice

Abstract: *The year 1950 is the year of unfortunate events for the Church of Christ. Let us recall just some of them – the death of the bishop of Banská Bystrica Ondrej Škrábik and assignment of Jan Dechet to head the Diocese by the government, arrest and passion of the pastor Toufar from Čibošť, destruction of male regular orders and congregations in the night police action, interned Greek Catholic bishops Gojdic and Hopko, and illegal “sobor” of Presov. It is followed by the liquidation of diocesan seminaries and the establishment of general seminars in Prague and Bratislava, gradually moving of nuns into so-called internment monasteries, processes with representatives of the Church ... These and the other events are reflected in journal Bulletin of Catholic clergy published by the State Office for Church Affairs in Prague, as the official journal of Catholic clergy, instead of stopped ordinariate letters of the separate dioceses. Shameless Communist propaganda and deceit of the totalitarian system, building itself into the role of „defenders of working people“ against the Vatican and „imperialists from Washington,“ is illustrated by the manifestations of „patriotic“ priests, as the minister Plojbar and trustee Horak.*

Key words: *Bulletin of the Catholic clergy, State Office for Church Affairs, Communist regime, persecution of the Church.*

Im Jahre 2010 haben wir uns den sechzigsten Jahrestag der großen Reihe der Leidereignisse der Kirche Christi erinnert. Gedenken wir die die Tatsache, dass der sog. Wunder zu Čihošť im Dezember 1949, als das Altarkreuz mehrmals von der Achse ausgeschlagen war, zum Signal des

Anfangs einiger an sich anknüpfender sehr brutaler Eingriffe gegen die Kirche und ihre Mitglieder wurde. Verhaftet und zum Tode gefoltert wurde der dortige Pfarrer Josef Toufar. Verhaftet wurden aber auch die angeblichen „Initiatoren des Wunders“, die Prämonstratenser Äbte Vít Tajovský und Augustin Machalka. Mit ihnen wurden dann auch weitere acht Priester verurteilt, wie die Jesuiten Šilhan, Kajpr, Mikulášek, der Fanziskaner Urban oder der Dominikaner Braito. Sie wurden beschuldigt, dass sie sich bemüht hätten, den Kapitalismus zu erneuern, dass sie Waffen aufbewahrt hätten, dass sie einen bewaffneten Aufstand organisiert hätten, und zwar in Beziehung mit Vatikan und den westlichen Imperialisten. In der Aktion „K“ wurden in der Nacht vom 13. bis 14. April 1950, und in Fortsetzung zwei Wochen später, alle männlichen Ordenshäuser in der Tschechoslowakischen Republik überfallen und Hunderte von Ordensmännern in „Internationskloster“ interniert. Fast ein halbes Jahr später betraf dasselbe Schicksal auch die meisten Ordensschwwestern. Nach der Aktion „K“ kam die Aktion „P“, als auf Grund des Beschlusses der von den Kommunisten organisierten „Versammlung“ der griechisch-katholischen Kirche fast 300.000 Unianten, vorwiegend aus der Ostslowakei, zur „Rückkehr“ in die orthodoxe Kirche gezwungen wurden. Von den 300 Priestern wurden mehr als 200 verhaftet, interniert oder mit den Familien nach Böhmen transportiert. Die Bischöfe Gojdič und Hopko wurden eingesperrt. Gojdič ist im Gefängnis gestorben, mit dem Ruf eines Heiligen.¹ Im Jahre 1950 wurden die theologischen Fakultäten aus dem Rahmen der Universitäten herausgenommen, die Diözesan- und Ordenslehrstellen, die Seminare inbegriffen, wurden aufgehoben, und statt dessen wurden vom Staat reformierte selbstständige theologische Fakultäten mit den generellen Seminaren in Prag und Bratislava errichtet. Die Theologen, die abgelehnt haben, das Studium an den vom Staat errichteten Fakultäten fortzusetzen und die sich geweigert haben, in die sog. „generellen“ Seminare einzutreten, wurden im Rahmen des pflichtigen Militärdienstes in Zwangarbeiten in den sog. PTP Truppen eingeschlossen.

¹ Es gibt eine große Menge von Literatur zu diesem Thema, und es ist nicht möglich, sie alle im Rahmen dieser Studie zu erwähnen und kritisch zu bewerten. Deswegen möchte ich hier nur auf die Werke der slowakischen kirchlichen Historiker von der letzten Zeit hinweisen. Vgl. z.B. die Monographien und Studien von ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov 1999, oder auch CORANIČ, J.: *Násilná likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi a tzv. „Prešovský sobor“* 28. 04. 1950. In: *Theologos* : teologická revue GTF PU v Prešove. Roč. 6, č. 1, 2005, s. 9 – 30, oder CORANIČ, J.: *Tzv. „Prešovský sobor“ – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu*. In: *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov 2010, s. 63 – 88.

Es ist sicher, dass das kommunistische Regime die katholische Kirche als einen ersten Feind wahrgenommen hat, darum hat es sich bemüht, sie mit Hilfe von allen zugänglichen Machtmitteln zu beherrschen. Es handelte sich nicht nur um Beschlagnahme der wirtschaftlichen Grundlage der Kirchen, um brutalen Polizeiunterdruck, inszenierte Gerichtsverfahren, sondern auch um Verhinderung einer adäquaten Reaktion der Kirche auf die gesellschaftlichen Wandlungen in der Tschechoslowakei. Darum hat der kommunistische Staatsapparat fast sofort nach den Ereignissen im Februar 1948 das Herausgeben von allen katholischen Publikationen gestoppt. Im April 1949 wurde auch das Herausgeben der amtlichen Mitteilungsblätter der einzelnen Diözesen eingestellt.² Relativ bald ist aber die Problematik erschienen – was die alten eingestellten amtlichen Mitteilungsblätter ersetzen sollte, was die Klerus über wichtige Änderungen in dem geistlichen und Verwaltungsleben der Diözese, eventuell auch über die Forderungen des Staates informiert hätte. Am Anfang wurde es mit Herausgeben von gelegentlichen, auf Zyklostyl vervielfältigten Schriften begonnen, die als Briefe von Konsistorium oder vom bischöflichen Ordinariat, die durch Post den Geistlichen der Diözese unter den Bezugsnummern des Konsistoriums oder des bischöflichen Ordinariats geschickt wurden. Der Staatsapparat informierte die katholischen Geistlichen zuerst in derselben Weise, aber nachdem im Herbst 1949 das Staatsamt für kirchlichen Angelegenheiten in Prag auf dem Niveau des Ministeriums errichtet worden war, wurde es auch mit dem Herausgeben eines Ersatzes für die Amtsblätter der katholischen Kirche beauftragt. Es handelte sich um „Amtsblatt der katholischen Geistlichen“, das im Herbst 1949 zu erscheinen begann und dann bis zum Ende des Jahres 1954 erschienen ist.³ Wenn wir den Druckvermerk dieses Amtsblattes anschauen, dann sehen wir hier die Angaben über die Redaktion und Administration, die dieselbe Anschrift wie das Amt für kirchliche Angelegenheiten hatte, Máchova 12, Praha 7. Was den verantwortlichen Redakteur, eher den Vertreter des Blattes betrifft, haben

² In der Diözese Budweis handelte sich um das Amtsblatt „Acta curiae episcopalis Bohemobudvicensis“ (im weiteren ACEB). Seine letzte gedruckte Nummer stammt vom April 1949 unter der laufenden Nummer 4.

³ In vereinzelten Fällen erhielt das Staatsamt für kirchliche Angelegenheiten in Prag auch die Form der massenweise verschickten „persönlichen“ Briefe an einzelne Geistliche. Im Jahre 1950 z.B. erhielt jeder Geistlicher einen Brief über die Problematik der Ernennung des Kapitelvikars in Banská Bystrica nach dem Tod des Bischofs von Banská Bystrica, Škrábik, am 8. Januar 1950. Im Blatt vom 23. Februar schreibt man, dass der Staatsapparat „beauftragte mit der Verwaltung der Diözese“ Ján Dechet, einen römisch-katholischen Geistlichen, denn es unmöglich war, die Vereinbarung mit der Domkapitel im Geiste neuer Kirchengesetze zu erlangen. Als Bischöfe auf dieses Blatt mit ihrem Hirtenbrief reagierten, folgte dem ein „Erklärungsbrief“ des Staatsamtes für kirchliche Angelegenheiten, der die Einstellungen der Staatsmacht verteidigte.

sich in dieser Funktion einige Redakteure gewechselt – zuerst Dr. Otto Jelínek und nach ihm Dr. Svatopluk Černý, der in dem Impressum bis Ende des Jahres 1952 angeführt ist. Im Jahre 1953 ist im Druckvermerk kein verantwortlicher Mitarbeiter und Vertreter dieses Blattes angeführt. Im Jahre 1954 erscheint als Redakteur Miloš Váňa und nach ihm Vladimír Chmelař.⁴ Was die Auflage betrifft, ist die Zahl der Exemplare im Impressum nicht angeführt, man kann sie nur nach der Zahl der römisch katholischen Pfarreien und nach der Zahl einzelner Geistlicher einzuschätzen.⁵ Durch sorgfältige Einschätzung kann man daraus schließen, dass nur für jede Diözese in Böhmen und Mähren minimal ein Tausend von den Exemplaren herausgegeben wurde.⁶ Das Amtsblatt der katholischen Geistlichen wurde als Monatsblatt herausgegeben, wobei einmal oder zweimal – meistens im Sommer – eine sog. Doppelnummer erschien. Was den Umfang betrifft, hatte fast jedes Amtsblatt der katholischen Geistlichen acht gedruckte Seiten des Formats A4, was in der nicht geschnittenen Form einen Druckbogen bildet. Die Amtsblätter der katholischen Geistlichen wurden den Geistlichen in Pfarrgemeinden durch Post als Postzeitungssendung geschickt. Die Zuschrift vom bischöflichen Konsistorium in Budweis vom Anfang des Jahres 1950 beweist, dass katholische Geistliche dem Amtsblatt der katholischen Geistlichen wahrscheinlich zunächst keine entsprechende Aufmerksamkeit gewidmet hatten, denn die ganze Mitteilung wird mit den Worten eingeleitet: „*Ich wurde vom Staatsamt für kirchliche Angelegen beauftragt Ihnen mitzuteilen...*“ und im Abschluss

⁴ Vgl. Impressum von einzelnen Exemplaren des Amtsblattes der katholischen Geistlichen von 1949 – bis 1954.

⁵ Nach der Information, die im Amtsblatt der katholischen Geistlichen im Jahre 1951 veröffentlicht wurde – erhielt dieses Amtsblatt persönlich jeder katholischer Geistlicher im aktiven Dienst, d.h. derjenige, der die sog. Staatszustimmung zu Ausüben des geistlichen Dienstes hatte und ein Exemplar wurde für jedes Archiv aller Pfarreien geschickt: „*Amtliche Mitteilungen – Hinweis – Das Staatsamt für kirchliche Angelegenheiten macht die würdigen Herren nachdrücklich aufmerksam, dass das Amtsblatt der katholischen Geistlichen einerseits an die Anschriften aller Pfarrämter, andererseits an die Namen aller Geistlichen geschickt wird. Das Exemplar, das dem Pfarramt geschickt wird, ist für Einlegen für Amtsbedarf bestimmt, die Exemplare auf Namen werden für den persönlichen Bedarf der Geistlichen geschickt. Das Amtsblatt wird gratis zugeschickt.*“ Amtsblatt der katholischen Geistlichen, Jahrgang III., Nr. 5, vom 15. 5. 1951, s. 5

⁶ Nach dem Amtskatalog der Diözese Budweis von 1948 waren in 432 Pfarreien 371 Diözesanpriester im aktiven Dienst. Ordenspriester waren in der Diözese 71, sonst angehörige waren 22 und pensionierte Priester 66. Ordensschwwestern in der Diözese waren zum 1. Januar 1948 insgesamt 612. Vgl. *CATALOGUS SAECULARIS ET REGULARIS CLERI DIOECESeos BOHEMO-BUDVICENSIS PRO ANNO DOMINI 1948*. Dieser Diözesankatalog erschien nach ein paar Jahren Pause, die durch den Krieg und die Besetzung von der Tschechoslowakei verursacht wurde. Für eine lange Zeit war es infolge der politischen Wandlungen im Staat nach Februar 1948 auch der letzte Katalog.

wird geschrieben, dass ähnliche Anweisungen schon im Amtsblatt der katholischen Geistlichen veröffentlicht wurden und dass er fordert, dass sie genau eingehalten werden.⁷

Der Inhalt des Amtsblattes der katholischen Geistlichen war fast immer identisch. Auf der Titelseite war immer ein politischer Leitartikel, dessen Autoren die Angestellten des Staatsamtes für kirchliche Angelegenheiten, Politiker oder dem neuen Staatsregime ergebene bedeutende katholische Geistliche waren.⁸ Auf der Titelseite waren statt der Leitartikel ab und zu Aufrufe und Manifeste veröffentlicht, wie z.B. die November-Nummer des Amtsblattes der katholischen Geistlichen vom Jahre 1950, in der „*Manifest an die Völker*“ ist, in dem man gegen den Krieg in Korea, gegen die Atomwaffen oder gegen die Wiederaufrüstung von Deutschland und Japan protestiert: „*Wir protestieren gegen die Wiederaufrüstung von Deutschland und Japan. Im Namen der 500 Millionen aufgeklärten Menschen, die den Aufruf von Stockholm unterschrieben haben, fordern wir Verbot von Atomwaffen und allgemeine Entrüstung...*“.⁹ Dem Friedens-

⁷ Buchstäblich wird folgendes geschrieben: „*Ausführliche Anweisungen zur Durchführung dieser Bestimmungen, die vom Innenministerium in Vereinbarung mit dem Staatsamt für kirchliche Angelegenheiten herausgegeben wurden, sind im Amtsblatt der katholischen Geistlichen, Jahrgang I., Nr. 10 gedruckt. Wir fordern, dass die Anweisungen genau eingehalten werden. Generalvikar Cais.*“ Zuschrift des bischöflichen Konsistoriums in Budweis vom 5. Januar 1950 unter der Nummer 48/50, Zyklostyl, Dokument in Eigentum des Autors.

⁸ So z.B. das „Amtsblatt der katholischen Geistlichen“ vom Januar 1951 eröffnet mit dem Leitartikel der Generalvikar der Diözese Leitmeritz Eduard Oliva unter dem Titel „An der Schwelle des neuen Jahrs“, in dem er lobend über die glückliche Beendigung des zweiten Jahres des Gottwalds Fünfjahrplanes, über das Aufbauengagement unseres Volkes, und selbstverständlich auch über das friedliche Bestreben der dem Staat ergebenden katholischen Geistlichen schreibt. Das Amtsblatt der katholischen Geistlichen (weiter VKD), Jahrgang III., Nr. 1, vom 1. 1. 1951, s. 1 – 2. Die feierliche Mainummer desselben Jahres leitete der metropolitane Kanoniker am St.Veits-Dom in Prag Osvald Novák mit dem Leitartikel „Der erste Mai“, in dem er über die Geschichte des Festes des ersten Mai schreibt, über die sozialistische Internationale und über die glücklichen Gesichter des arbeitenden Volkes. VKD, Jahrgang III., Nr.5, vom 15. 5. 1951, s. 1. Auch die Problematik des Falles zu Babice fand ihre Stelle im Leitartikel VKD Nr. 8, in dem Pater Alfons Pluta aus Vyskytné bei Jihlava die provokative Frage stellt: „Haben sie Gott gedient?“, VKD, Jahrgang III, Nummer 8, vom 14. 8. 1951, s. 1-2. In den Leitartikeln fehlten auch nicht feierliche Gratulationen, so z. B. P. Antonín Stehlík, Kapitelvikar in Prag veröffentlichte einen umfangreichen Text mit dem Titel „Der fünfzigste Geburtstag von Dr. J. Plojhar“, der zum Apotheose des Lebens von Minister wurde. In den Sommermonaten waren dann die Leitartikel oft auf guten Verlauf der Getreideernte gezielt – z.B. P. Miroslav Plotěný, der Geistliche bei Jungfrau Maria in Prag 14, ausgehend von der Gleichnis über Kornrade unter den Weizen, publizierte den Aufbautext „Ein Wort zur Ernte“, VKD, Jahrgang IV, Nr. 6, vom 28. 6. 1952, s. 1.

⁹ Vgl. VKD, Jahrgang II., Nr. 12, vom 27.11.1950, S. 1

kampf wurde in der kommunistischen Propaganda auf den Seiten des Amtsblattes der katholischen Geistlichen ein großer Raum und Respekt gewidmet. Regelmäßig fehlten auch nirgendwo im Amtsblatt der katholischen Geistlichen auch die Rubriken „Amtsnachrichten“, in denen aus einzelnen Diözesen und Erzdiözesen Böhmens und Mährens die Informationen über Ernennung einzelner Geistlicher, über ihren Tod, Auszeichnung, eventuell Informationen über Ausschreiben freier Arbeitsstellen oder andere Amtsnachrichten aus den Diözesen informiert wurde. Das Amtsblatt der katholischen Geistlichen beinhaltete auch gelegentlich – nach Bedarf – Auszüge aus den Gesetzen, die das Leben der Kirchen betroffen haben, eventuell auch Verordnungen des Staatsamtes für kirchliche Angelegenheiten in Prag. Meistens ging es um ökonomische Angelegenheiten, z.B. um Lohnblätter, Stola der kirchlichen Angestellten, Gehaltsteuer usw. Weiter wurden auf dieser Stelle auch öffentliche Nachrichten aus der römisch-katholischen theologischen Cyril-Methodus-Fakultät in Prag, wie z.B. Einleitung des akademischen Jahres, Anmeldungen zu den Staatsprüfungen und ihre Termine, Ernennung oder Abberufung der Professoren usw. Auf der zweiten und dritten Seite des Amtsblattes der katholischen Geistlichen wurde der Raum auch für die Kolumnen gewidmet, in denen Nachrichten in der Rubrik „Aus Daheim“ veröffentlicht wurden – hier handelte sich meistens um Informationen über die Tätigkeit des ganzstaatlichen Friedensausschusses der katholischen Geistlichen oder loyale Erklärungen der katholischen Geistlichen über den Friedenskampf. Das Amtsblatt der katholischen Geistlichen beinhaltete auch kurze Informationen aus dem Leben einfacher Geistlicher, Beileidsbriefe, Gratulationsbriefe, Nachrichten aus der Welt der Kultur und manche andere. Ganz ausnahmsweise wurde das Amtsblatt der katholischen Geistlichen nur einem Thema gewidmet. Das war z.B. die ganzstaatliche Versammlung des Friedensausschusses der katholischen Geistlichen mit allen ihren Festreden und sogar mit photographischer Dokumentation oder mit dem Bedarf den Klassenfeind zu beurteilen.¹⁰ Das Amtsblatt der katholischen Geistlichen

¹⁰ Das Amtsblatt der katholischen Geistlichen, Nr. 5 vom 20. 4. 1950 informiert über die Tatsache des Prozesses, der in den Tagen 3. bis 5. April 1950 vor dem Staatsgericht in Prag verlaufen ist. Es war ein öffentlicher Gerichtsprozess mit zehn Ordensgeistlichen, die für Hochverrat und Spionage zu hohen Strafen verurteilt wurden. Schon an der Titelseite des Amtsblattes der katholischen Geistlichen publiziert P. Pur aus Radotín einen Artikel unter dem kennzeichnenden Titel „Auf dem Weg des Verrats“, in dem er sich mit diesem Prozess befasst. An erster Stelle figuriert der Prämonstratenser Augustin Machalka, der Abt des Klosters in Nová Říš. Nach dem Autor des Artikels hat er im Kloster nicht nur wertvolle Sachen, sondern auch Waffen. Auf den Fotografien zum Artikel sieht man eine Pistole, die im Bestuhl des Beichtstuhls versteckt wird, auf einem anderen Foto sind unser und fremdes Geld und auf einem anderen Foto wieder eine Pistole. In der Zeitschrift Amtsblatt der katholischen Geistlichen wurde sogar auch das sog.

widmete einen Teil seines Raumes auch den Pfarr-Haushälterinnen, als es ihre Erklärung oder einen Dankbrief veröffentlichte. Es dokumentiert z.B. der Brief aus der Rubrik „*Unsere Post*“, in dem die Pfarr-Haushälterin Hermína Kořínková dem Bezirksekretär für kirchliche Angelegenheiten dankt, dass er sie auf eine Versammlung der Pfarr-Haushälterinnen eingeladen hat.¹¹ Nach dem Lesen der im Amtsblatt der katholischen Geistlichen veröffentlichten Artikel müssen wir uns die Frage stellen, wer die Autoren waren und warum sie solche Artikel geschrieben haben. Was die Angestellten des Staatsamtes für kirchliche Angelegenheiten in Prag oder die Politiker betrifft, dann kann man einfach feststellen, dass es fast in ihrer „Arbeitsbeschreibung“ war, oder dass es eine „Parteiaufgabe“ war. Im Falle der bedeutenden, vom Staat in hohe Stellen eingesetzten Geistlichen, oder im Falle der Spitzenvertreter der sog. Friedensbewegung der katholischen Geistlichen, können wir feststellen, dass auch bei ihnen es eine Form des Dankes für „die Stelle an der Sonne“ war. Warum haben aber ein einfacher Geistlicher oder auch eine Pfarr-Haushälterin solche servilen Äußerungen, Dankbriefe oder Artikel über Landwirtschaftliche Genossenschaften geschrieben? Die Antwort auf diese Frage hängt mit der sog. „Komplexbewertung“ der Geistlichen, die in Form eines Fragebogens schon im Jahre 1950 über alle Geistlichen die Kirchensekretäre ausgefüllt haben. Die Geistlichen wurden in vier Stufen geteilt: 1 bis 4 nach dem Ausmaß ihrer „Gefährlichkeit“. In die Stufe 4 wurden die sog. „reaktionäre Geistlichen“ eingereiht, bei denen keine Hoffnung auf die „Umerziehung“ durch das Regime vorlag, die Stufe 3 bedeutete eifrige Geistliche, die ihre Pflichten sorgfältig ausübten, den Bischöfen und Vatikan ergeben waren, aber die für „Umerziehbahre“ gehalten wurden. Die Stufe 2 umfas-

Wunder zu Čihošť erwähnt, das angeblich den verräterischen Agenten zur Zerrüttung der Republik hat dienen sollen. Im Prozess mit den Ordensleuten wurden sogar der Abt Machalka gemeinsam mit dem Abt von Želiv Vít Tajovský als Initiatoren dieses Wunders bezeichnet. In der April-Nummer des Amtes der katholischen Geistlichen ließ sich auch eine Reihe von loyalen Geistlichen hören. Die Titel der Artikel, die die Taten der Mitbrüder Priester beurteilten, „*Sie haben die Religion und ihre Sendung missbraucht*“ oder „*Warum haben sie sich verirrt*“ sprechen für sich selbst und brauchen kein weiteres Kommentar. Vgl. VKD, Jahrgang. II, Nummer 5 vom 20.4.1950

¹¹ „*Brief einer Pfarr-Haushälterin. Ich wurde vom kirchlichen Bezirksekretär in Dvůr Králové n. Labem aufgefordert, dass ich als Delegatin an der Versammlung der Pfarr-Haushälterinnen in Prag teilnehmen soll, das vom Frauenbund und von der katholischen Caritas veranstaltet wurde. Mit dem Verlauf der Versammlung war ich sehr zufrieden. Unsere Forderungen wurden auf dieser Sammlung überreicht und sie werden sicher an den entsprechenden Stellen anerkannt und erfüllt. Ich halte für meine Pflicht, dass ich für diese Bemühungen den entsprechenden Stellen meine Anerkennung und meinen Dank äußere. Hermína Kořínková, Pfarr-Haushälterin, Bílá Třemešná.*“ VKD, Jahrgang II, Nr. 12 vom 27. 11. 1950, S. 12.

ste die sog. „abwartenden“ Geistlichen, die nur das ausgeübt haben, was ihre strikt vorgeschriebene Pflicht war. Diese Menschen übten nach Druck der Staatsmacht die erforderlichen Aktionen aus – z.B. sie haben die schon erwähnten Artikel in das Amtsblatt der katholischen Geistlichen geschrieben. Die Stufe 1 bedeutete loyale Geistliche, die ihre Religionspflichten vernachlässigt haben und stattdessen haben sie das Staatsregime aus eigener Initiative unterstützt. In diese Gruppe wurden die Geistlichen eingereiht, die wegen ihrer verborgenen moralischen Verfehlungen erpressbar waren. Die haben unter Drohung auch jene ehrfurchtbare Danksagungen oder patriotische Äußerungen in das Amtsblatt der katholischen Geistlichen geschrieben. Anfang 1952 haben alle kirchlichen Bezirkssekretäre die Aufgabe vom Staatsamt für kirchliche Angelegenheiten bekommen, Listen von den sog. abkömmlichen und unabkömmlichen Personen des kirchlichen Lebens zu erstellen. Es handelte sich nicht nur um die Geistlichen, die in der Seelsorge eingesetzt wurden und die mit der entsprechenden staatlichen Zustimmung zur Ausübung der Funktion des Geistlichen gearbeitet haben, sondern auch um Pfarr-Haushälterinnen und um Laienkatechetinnen.¹² Da die Personen des geistlichen Lebens bald erkannt haben, was nötig ist, damit sie in der bisherigen Stelle bleiben dürfen, haben sie sich in manchmal nur vorgemachtes engagiertes Leben eingeschlossen. In einzelnen Fällen hat sich um aufrichtig gemeinte Bemühung des Geistlichen, mittels eines Dankbriefes vom Staat eine weitere Finanzdotierung für die Reparatur einer baufälligen Kirche zu bekommen. Manchmal begegneten aber diese Erscheinungen der Danksagung an Staat keinem Verständnis der Gläubigen, die dann ihren Geistlichen auch anonyme Briefe schickten, als Äußerung ihrer Missgunst und Missstimmung zu ihrem Engagement.¹³ Seit September 1953 hatte das Amt für kirchliche

¹² Die Archivfonds der Kirchensekretäre der Bezirks- und Kreis-Nationalausschüsse beinhalten eine große Menge solcher Kadermaterialien und Situationsberichte, die von den Kirchensekretären regelmäßig erarbeitet wurden und die hier fassen haben sollen, ob es „etwas Neues“ im Kaderprofil der einzelnen Geistlichen gibt.

¹³ So z.B. der Bezirksvikar Pátek aus Malenice erhielt einen Anonymbrief mit folgendem Text: *„Roter Pfarrer! Du freust dich, dass du gekalkte Kirche hast und der Staat 100 000 Kronen gegeben hat. Und wie viel Milliarden hat der rote Staat genommen, das weißt du nicht? Und du schreibst es nicht? Du siebst nicht die ausgeraubten Bauernhöfe, Werkstätten und Laden? Du siebst nicht die Sklaven der gezwungenen Einsätze, die frech als freiwillig bezeichnet werden? Ich weiß, dass es schwer ist, gegen den Terror zu gehen – dann schweige wenigstens! Sonst bist du entweder blind oder ein Gauner! Und so wähl aus – bist du für Christus oder für Antichrist? Es kommt der Tag!“* Dieser Brief wurde aus Budweis geschickt, mit Blockschrift geschrieben, ohne Datum und ohne Unterschrift. Vikar Pátek hat den Brief an der Abteilung der staatlichen Geheimpolizei in Vimperk abgegeben. Die Abschrift des Briefes mit der Beschreibung des ganzen Falles wurde von den Organen der staatlichen Geheimpolizei in den Dokumenten des kirchlichen Kreissekretärs aufbewahrt. Vgl. SOA SOA Třeboň, Fonds des Kreis-Nationalausschusses

Angelegenheiten in Prag nicht mehr die Stellung auf dem Niveau des Ministeriums und im Jahre 1956 überkam seine Agende unter das Ministerium für Schulwesen und Kultur. Seit Dezember 1954 wurde auch das Amtsblatt für katholische Geistliche nicht mehr als vorgeschriebenes Amtsblatt für katholische Geistliche herausgegeben. Die wurden vom Geschehen in der Diözese und über die Staatspolitik durch die auf Zyklostyl vervielfältigten Diözesanamblätter informiert, die der staatlichen Zustimmung unterlagen und deren Inhalt immer mit dem kirchlichen Referat der entsprechenden Kreis-Nationalausschüssen konsultiert wurde.

Angewandte Quellen und Literatur

Amtsblatt der katholischen Geistlichen

- CORANIČ, J.: Násilná likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi a tzv. „Prešovský sobor“ 28. 04. 1950. In: *Theologos* : teologická revue GTF PU v Prešove. Roč. 6, č. 1, 2005, s. 9 – 30,
- CORANIČ, J.: Tzv. „Prešovský sobor“ – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov 2010, s. 63 – 88.
- Fonds des Bezirk-Nationalausschusses Tábor, Materialien der Abteilung für kirchliche Angelegenheiten
- Fonds des Kreis-Nationalausschusses Budweis, Materialien der Abteilung für kirchliche Angelegenheiten
- Regionales Staatsarchiv in Třeboň ,
- Staats-Bezirkarchiv in Tábor,
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov 1999.

České Budějovice, Materialien der Abteilung für kirchliche Angelegenheiten, Karton Nr. 699, Sign. kirch. / 11.

František Sušil mostem mezi Čechy a Slováky?

HYNEK ŠMERDA

Jihočeská univerzita, Teologická fakulta, České Budějovice

Abstract: *The study dwells on the problem of the Ss Cyril and Methodius movement at Velehrad from the point of view of Moravian priest and revivalist František Sušil, who inspired the mid 19th century movement. František Sušil, who taught the New Testament Studies at the Brno Alumnate (priestly seminary), influenced many generations of priests and instilled into them the love of Slavs and desire for their union, as intended by Ss Cyril and Methodius. This was manifested concretely through a number of activities he launched. Among others, let us mention a publishing association "The Legacy of Ss Cyril and Methodius". The study examines all books about Sušil and tries to assess them critically. This helps us to notice the differences among their authors as regards contents, ideology and depth of insight. We can thus enter the stream of history that still reflects Sušil's living legacy in us and our mutual relationship, not only between the Czech and Slovak nations.*

Key words: *Velehrad, Ss Cyril and Methodius movement, unionism, Christianity and society, Catholic Church, South Moravia, František Sušil, living legacy in books*

V dějinách evropské kultury nejednou dodávala velehradská a cyrilometodějská tradice západnímu křesťanství prověřené a trvalé podněty k hledání a uznání svých kořenů ve společném duchovním a kulturním dědictví. Velehradská tradice byla jakási první příprava k dnešnímu ekumenismu.

Nejdříve se ptáme, co tvoří základ ekumenismu na Druhém vatikánském koncilu. Nejedná se přímo o otázku, jak získat odloučené ke sjednocení, spíše bychom si měli zodpovědět toto: Je naše vlastní představa o církvi správná, když nemůže zahrnout ty, kteří jsou od nás odloučení?

Podobně se ptali i účastníci prvního Unionistického kongresu, který se uskutečnil v roce 1907 na Velehradě.¹

Avšak v tomto problému je třeba jít ještě dále, tudíž si musíme položit ještě i tuto otázku: Kdo stál na počátku tohoto velkého slovansko-cyrlometodějského dění, jež zachvátilo národy v druhé polovině 19. století a na počátku 20. století? Zcela nepochybně zpopularizoval cyrilometodějskou myšlenku mezi moravským kněžstvem obzvláště František Sušil (1804 Rousínov – 1868 Bystřice pod Hostýnem), který začal odr. 1837 přednášet jako profesor Nového zákona na brněnském bohosloveckém učilišti. On následoval slovanské apoštoly především ve svém vlastním oboru – v biblistice. Svůj obšírný výklad celého Nového zákona, jímž se proslavil jako největší vykladatel Písma sv. mezi Slovany, postavil „*pod záštitu blahověstí našich Cyrilla a Methodia k rozmnožení slávy Boží a ku prospěchu církve jeho svaté*“;² jak sám píše v závěru předmluvy k Matoušovu evangeliu.

Sušil vychoval celou řadu generací uvědomělých cyrilometodějských kněží a vštípl jim lásku k Slovanstvu a touhu po jejich sjednocení podle úmyslu sv. Cyrila a Metoděje. To se projevilo konkrétním způsobem r. 1849 v Olomouci založením časopisu „Cyrill a Method“ pod vedením P. Jarolíma Lyska, a současně také na Slovensku ve Štiavnicí stejnojmenným časopisem, v jehož čele stál Ján Palárik. Tento slovenský časopis byl po brzkém zániku obnoven v r. 1852 biskupem Moysesem. Tyto časopisy byly cyrilometodějské nejen svým názvem, ale i obsahem a svým duchem a jako podstatnou část svého programu zdůrazňovaly myšlenku sjednocení.³

¹ Velehrad, který se nachází v blízkosti Uherského Hradiště na Moravě je úzce spojen s kultem slovanských věrozvěstů, sv. Cyrila a Metoděje. Právě tento fakt rozhodl o výběru Velehradu pro konání kongresů. Účelnost takového záměru potvrdila nejen samotná historická tradice, ale především přesvědčení o jednotící hodnotě jejich evangelizační a kulturnětvorné práci mezi jednotlivými Slovany. K bližšímu poznání Velehradu, k všeobecnému poznání jeho historie, geografie a archeologie srov. např. VYCHODIL, J. *Popis velehradských památností*. Velehrad: Metoděj Melichárek, 1913; CINEK, F. *Velehrad víry. Duchovní dějiny Velehradu*. Olomouc: Lidové knihkupectví a nakladatelství, 1936; HRUBÝ, V. *Staré Město: velkomoravský Velehrad*. Praha: ČSAV, 1965; POJSL, M. *Velehrad: stavební památky bývalého cisterciáckého kláštera*. Brno: Muzejní a vlastivědná společnost, 1990; TKADLČÍK, V. *Minulost a budoucnost velehradských kongresů*. Velehrad: Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova, nedatováno; GÖRKA, L. *Doktryna ekumeniczna kongresów Velebradzkich (1907-1936)*. Studium z zakresu historii katolickiej myśli ekumenicznej. In: *Studia ekumeniczne*. Tom I., Warszawa: Akademia teologii katolickiej, s. 5-122 a mnohé další odborné publikace.

² SUŠIL, F. *Evangelium svatého Matouše*. Praha: Nákladem Dědictví sv. Prokopa, 1864, ISBN neuvedeno.

³ Srov. KUMOR, B. *Církevné dějiny, novovek 1815–1914*. Levoča: Vydavateľstvo Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojtaššáka, 2003, s. 283-293. ISBN 80-89170-00-5.

V té době, přesněji vr. 1850, založil Sušil v Brně „Dědictví sv. Cyrila a Metoda“, jehož úkolem měl být duchovní boj o cyrilometodějské dědictví, šíření pravé vzdělanosti, mravnosti a vlastenectví, ale také program unionistický, jak se praví v provolání: *„aby náš milý lid slovanský... nejen sám ve víře římsko-katolické pevně setrval, nébrž jak slovem, tak zvláště krásným životem a důvěrnou modlitbou soukmenovce na východě od matky Církve odtržené, do jednoty přivést snažil“*.⁴ Kolem Dědictví se shromáždili nejlepší pracovníci, tzv. Sušilova družina, z nichž jmenujme alespoň některé: Matěj Procházka, Beneš Metod Kulda, Tomáš Bečák, Antonín Dudík, Ignát Wurm a další. V Čechách byl jeho propagátorem Václav Štulc a na Slovensku biskup Moyses. F. Sušil dokonce navázal styky s Gagariem a jeho pařížskou skupinou, a rovněž i s biskupem Slomčekem a jeho Bratrstvem. Slomček sám navštívil Moravu. 1856 jako vizitátor kláštera v Rajhradě, kde se osobně s F. Sušilem setkal.

František Sušil tedy podnítl myšlenku, kterou ovšem provedl na Moravě teprve A. C. Stojan, velký cyrilometodějský ctitel a obnovitel Velehradu a vlastní zakladatel velehradského unionismu. Přesto je F. Sušil oním „prvním hybatelem“, z jehož popudu se celý tento „nadmárodní“ jev v duchovním životě Slovanů rozbíhá. Je jisté, že k jeho vzniku nepřímo přispěly i určité ideové hodnoty, jež vyplynuly z kulturních a náboženských změn v 19. století. Jde zde především o koncepcí prosazované českými a slovenskými národními buditeli, kteří nabádali ke „slovanské vzájemnosti“ založené na společném kmenově-kulturním dědictví – např. F. Palacký, P. J. Šafařík, J. Kollár, F. L. Čelakovský a jiní. Na druhé straně byla myšlenka náboženského sjednocení Slovanů motivována sjednocujícím obsahem cyrilometodějské tradice a intuitivně chápána jako idea, jež organizuje a oživuje církevní život, což vnímáme právě u F. Sušila, ale i u dalších osobností, jako jsou například J. E. Holý, J. Palárik, N. Štulc, A. C. Stojan a mnozí další.⁵ Morava se zásluhou soluňských bratří stala takovým ohniskem, odkud se šířilo křesťanství ke všem Slovanům.⁶ Cílem unionistů tedy bylo vybudování ztracené křesťanské jednoty cestou prohloubení víry.

Když vstoupil velký církevní rozkol jako klín mezi Západ a Východ, tuto smutnou skutečnost pocitovali i kněží v 19. století soustředění kolem Františka Sušila. Usilovali o obnovení cyrilometodějského díla v úplnosti

⁴ MASÁK, J. *Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně, 1850-1930*. Brno: Nákladem Dědictví sv. Cyrila a Metoděje, 1932, s. 7-8. ISBN neuvedeno.

⁵ Srov. ZLÁMAL, B. *Die Entwicklung der kyrillo-methodianischen Tradition in der tschechoslovakischen Geschichte*. In: *Das östliche Christentum*, 22, Würzburg, 1969, s. 77-157; Tentýž, *Příručka českých církevních dějin*, I, Olomouc: CBTF, 1970.

⁶ Srov. CORANIČ, J.: Problematika obradu staroslovienskej liturgie praktizovanej na Veľkej Morave po príchode byzantskej misie. In: *Theologos* : teologická revue GTF PU v Prešove. Roč. 7, č. 2, 2005, s. 106. ISSN 1335-5570.

hlavně po stránce víry, a proto organizovali hnutí modliteb za sjednocení Slovanů ve víře.⁷ Není od věci zmínit, že i Sušil navázal styky se slovinským biskupem v Mariboru Ant. Martinem Slomšekem, který založil „Bratrstvo sv. Cyrila a Metoděje“, a dal mu za úkol modlitbu za sjednocení. Tuto myšlenku převzali také sušilovci a horlivě Bratrstvo šířili i na Moravě.⁸

František Sušil patří k jedné z nejvýznamnějších osobností náboženského a vlasteneckého života na Moravě ve 2. třetině 19. století. Ostatně Sušil byl přímo nesčetněkrát oslaven, jeho životní skutky i bohaté dílo byly mnohokrát velebeny uznalými slovy, začasťe projevy velmi vzletnými a dokonce i slovy básnickými.⁹ Například Vladimír Štastný Sušila už před více než sto lety považoval za jednoho z „*největších Moravanů, ba Slovanů vůbec*“. Dne 14. června roku 1804, kdy se Sušil narodil v tehdejší Novém Rousínově, napsal, že tehdy „*vzešla jako stálice prvního řádu podnes, byť už dávno ke jménu Sušilovu byl přistoupil křížek dne úmrtního, a byť i dávno tělesná schránka velikého ducha spočívala pod pomníkem, jenž mu vděčnost naší vlasti zbudovala*“.¹⁰

František Sušil byl líčen jako vynikající člověk, jako „*v pravdě veliký muž, kněz, učenec, vlastenec ve smyslu nejideálnějším, tento genius duchem a zároveň i neúnavný jako ta včelička pracovník na národa roli dědičné*...“.¹¹ Podle citovaného V. Štastného byla jeho práce „*obromná a mnohostranná, jako vůbec bývala u velikých křesťanů našich, kteří skrovný počet svůj násobovali pilností, vytrvalostí a podivuhodnou mnohotvárností svých podniků a prací*“.¹²

Sušil byl často veleben pro svůj život „*církvi a vlasti zasvěcený*“, jako „*veliký syn národa svého*“, jako „*ideální vzor pravého vlastence, jenž všechny síly bohatě nadaného ducha svého strávil v usilovné práci*“.

⁷ Při téhle skutečnosti je zapotřebí poukázat na část východních křesťanů, kteří byli sjednoceni s Katolickou církví, na řeckokatolíky v tehdejší Uhorsku, kteří se hlásili k cyrilometodějské tradici dávno před slovansko-cyrilometodějským děním v druhé polovině 19. století a na počátku 20. století. Viz: CORANIČ, J.: Osudy Cyrilometodského dědictví na Slovensku od skončení byzantské misie po tzv. Valašskou kolonizáciu. In: *Theologos*, roč. 9, č. 1, 2007, s. 5 – 21.

⁸ Srov. ŠPAČEK, M. Apoštolát svatého Cyrila a Metoděje a jeho současný ekumenický význam. In: *Fórum Velehrad I.: Communio ecclesiarum – očistění paměti. Sborník příspěvků z vědeckého semináře*. Olomouc: Centrum Alleti Velehrad-Roma, 2007. ISBN 978-80-86715-77-3.

⁹ Například Vladimír Štastný otiskl roku 1904 v časopisu *Obzor* své básně 'Františku Sušilovi' (Ke dni 14. června) a 'Na hrobě Sušilově a Procházkově' (O dušičkách r. 1904).

¹⁰ Srov. ŠTASTNÝ, V. *František Sušil*. Studujícím v biskupském semináři přednesl VI. Št. In: *Obzor*, 1904, roč. 27, s. 97-98, 113-115, 130-132, 147-149, 162-163.

¹¹ Srov. ŠTASTNÝ, V. *Odkaz práce*. In: *Obzor*, 1893, roč. 16, s. 322.

¹² Tamtéž, s. 322.

ve službě Boží a národa, jemuž rodem a povoláním náležel“ a tak dále. Františka Sušila dovedly ohodnotit i největší autority v českém národě. Už krátce po jeho smrti jej oslavil i muž natolik kritického ducha jako byl Jan Neruda:¹³ „*František Sušil zaujímá na Moravě totéž skvělé místo, o kteréž v Čechách rozdělili se naši oslavenci tři: Jungmann, Čelakovský a Erben. Strážce a zvelebovatel mateřského jazyka, vzdělavatel básnického umění na půdě domácí a sběratel drabocenných básnických plodův Musy národní. V každém z těchto směrů František Sušil vykonal díla, která mu pojišťují nebhynoucí vděčnou památku v srdcích našich i pokolení příštích na Moravě i v Čechách.*“¹⁴

Jako důkaz může posloužit celá řada knih, novinových a časopiseckých článků, slavnostních řečí na jeho počest ve výročních dnech jeho narození či úmrtí, fejetonů a vzpomínek, které na jeho osobnost vděčně vzpomínají či se k němu odvolávají, nebo ještě přesněji, vnímají ho jako postavu hodnou příkladu pro současnou generaci.

Naším cílem bude nyní chronologicky popsat vše, co bylo o Sušilovi napsáno po jeho smrti. Podle povahy lze literaturu věnující se F. Sušilovi rozdělit do několika kategorií, z nichž první mohou tvořit monografie nabízející veskrze kompletní pohled na osobnost Sušila. A právě této problematice se budeme v naší studii věnovat.

Prvním Sušilovým životopisem je poměrně stručná publikace *František Sušil, Životopisný nástin*, jejímž autorem je Matěj Procházka. Kniha vyšla v Praze r. 1871, tedy již tři roky po Sušilově smrti. Autor této monografie je Sušilův nejbližší spolupracovník a přítel, vyučující na německém gymnáziu v Brně (vedle náboženství učil i češtinu, filozofickou propedeutiku a dějepis), konzistorní rada při brněnském biskupství a po Sušilově smrti i druhý starosta Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně.¹⁵

¹³ Jan Neruda (1834 Praha – 1891 Praha) byl český básník, prozaik, novinář, fejetonista, literární a umělecký kritik, hlavní představitel družiny májovců. Jako novinář začal v Národních listech – listu mladočechů, od roku 1859 vstoupil do redakce vilémkovských *Obrazů domova*; roku 1861 pracoval zase v redakci *Krásava Času* a odtud společně s Karlem Sladkovským a dalšími demokratickými novináři odešli do časopisu *Hlas*. Přispíval i do časopisu *Květy*; spolu s V. Hálkem vydával časopis *Lumír*. Jako novinář byl zvláště oblíben pro své fejetony. Ve své době patřil k nejčtenějším spisovatelům. Srov. CHALOUPKA, O. *Příruční slovník české literatury od počátků do současnosti*. Brno: Nakladatelství Kma, 2007, s. 636-638. ISBN 978-80-7309-463-8.

¹⁴ NERUDA, J. *Podobizny I. 1873-1881*. Praha: Československý spisovatel, s. 393. ISBN neuvedeno.

¹⁵ Kromě Sušilova životopisu se také zabýval osobnostmi sv. Metoděje a Jana Sarkandra a pro Katolickou jednotu konal přednášky o sociální otázce. Je řazen i mezi průkopníky křesťanského socialismu; srov. slovníkové heslo Matěj Procházka od P. Marka v biografickém slovníku PEHR, M. a kol.: *Cestami křesťanské politiky*, s. 207-208. Ovlivnil myšlenkový proud svého žáka Tomáše G. Masaryka; srov. *Lexikon 2000*, s. 1102-1104.

Procházekův *Životopisný nástin* vyšel jako přídavek k Sušilově knize *Listové sv. Pavla apoštola*, díl II., vydaný nákladem Dědictví sv. Prokopa v Praze roku 1871.¹⁶ Přibližně na třiceti pěti stránkách (s. 409 – 447) vydává první písemnou vzpomínku na přítele a druhá, s nímž byl téměř v denním kontaktu. V tomto nástinu autor přibližuje zásadní momenty z jeho života, aniž by opominul zdůraznit jeho zásluhy o národ i o církev. Zmiňuje se o rodině, studiích, literárních prvotinách, prvních překladech, kaplanských letech, nabytí profesorství biblických studií Nového zákona v Brně, dále vyjmenovává Sušilovy žáky, přátele, jeho teologickou a spisovatelskou činnost a mnohé další. Celá kniha je napsána jako jeden souvislý text bez jakéhokoliv členění na kapitoly, bez grafické úpravy.¹⁷ Výjimku tvoří Sušilovy básně, které do celého textu autor často vkládá a na nich ozřejmuje své vzpomínky. Lze konstatovat, že tento Procházekův *Životopisný nástin* má pro badatele význam jen pro některé detailní zprávy, které se u jiných autorů nenalézají. Hodnocení Sušilovy činnosti je však spíše panegyrické.¹⁸

¹⁶ V předmluvě tohoto díla Výbor vydavatelství Dědictví sv. Prokopa píše: „*Ku komentáru připojen přídavek vzácný, jímžto se Dědictví naše zajisté každému ze spoluúdiův nemálo zavděčí. Na základě podobizny zvěčnělého kan. Dr. Sušila, kterouž nakreslil chvalně známý akademický malíř Schewiul, zhotovil dovedný umělec Rybička zdařilou ocelorytinu, kterouž co milou památku veškerým členům Dědictví podáváme s důkladnou biografií tébož proslavence, kterou sepsal jeho nejvroucnější přítel prof. Matěj Procházka v Brně, jenž i úřad patriarchy duchovenstva Moravského po téměř drabém mistru a soudruhu svém zdědil.*“ SUŠIL, F. *Listové sv. Pavla apoštola, díl II.* Praha: Nákladem Dědictví sv. Prokopa, 1871, s. 1. ISBN neuvedeno.

¹⁷ Autor si občas vypomáhá již napsanými svědectvími z pera Jana Soukopa, Vincence Brandla a dalších. Srov. Moravská Orlice 1868, č. 127, č. 140 atd. A zároveň v závěru své knihy uvádí dvě básně Jana Soukopa složené ke cti Sušilově. Srov. PROCHÁZKA, M. *František Sušil. Životopisný nástin.* Praha: Nákladem Dědictví sv. Prokopa, 1871, s. 444 a 447. ISBN neuvedeno.

¹⁸ Jako doklad pro toto tvrzení nyní ocitujeme, prakticky pro celou Procházkovu knihu charakteristické, následující obraty: „*Veleduch, jenž takovouto boroucnou a spolu bobomilovnou láskou k národu planul, nemohl leč jen velmi požebnanou síjí rozsívati v úrodné půdě jinošských srdcí...*“ tamtéž, s. 420; nebo na jiném místě: „*Tato nevšední, skoro boroucí k latině a k řečtině láska, kteráž ustavičně ovládala ducha jeho, uschoptila ho ku provedení vyšších účelů, jednak k vytečnění překládání řeckých i latinských hymnův církevních, latinských i řeckých.*“ tamtéž, s. 416; „*Sudme už, s jakým unášivým a rozněcujícím proudem bobonadšeně řeči mívál o Kristu žákům ten, který v nejtěžší básnické formě (znělek) dovedl s takovým plamenem lásky o něm pěti?...*“ tamtéž, s. 418; „*A skutečně byl Sušil jako ohniskem, odkud blavně zápaly lásky k církvi a národu na Moravě co paprsky zabřívající vycházely; byl středem, z něbož všechen duchem církve vytríbený národní ruch se šířil a mohutněl a okolo něbož všechna literární činnost duchovenstva českomoravského se v utěšeném krubu rozvíjela; byl jako obvyšnou odpovědníci (orákulem), k nížto se všickni čeští spisovatelé z moravského duchovenstva v otázkách filosofických a boboslovných o radu a pomoc utíkali, žádající a berouce od něho rozřešení ve věcech jim buď nejasných neb zábadných. I sám spisovatel tohoto*

Roku 1898, tedy již deset let po Procházkově smrti, vychází k 850 letému výročí založení rajhradského kláštera výrazně objemnější monografie František Sušil, životopisný nástin z pera benediktinského mnicha Pavla Vychodila z Rajhradu.¹⁹ Autor v úvodu představuje, co bylo motivací k napsání této knihy: „*Rozsáblá a směrodatná činnost Františka Sušila, jebožto jméno mladšímu kněžství moravskému stalo se vznešeným heslem, budila jako ve mnohých jiných i ve mně záhy obdiv, úctu a touhu po následování. Chtěje nakreslit co možná úplný obraz její, sbíral jsem po několikalet zprávy k jeho životopisu, pro starší dobu bohužel velice nesporné. Co se mi podařilo vypátrati, to podávám, děkuje ze srdce všem, kteří mně přispěvky byli nápomocni.*“²⁰

Hned v následujícím odstavci svou knihu výstižně charakterizuje těmito slovy: „*Nezapírám, že životopisný náskres tento chce býti obnovou a poctou pořebnané památky Sušilovy, že tedy se v něm blásí více obdivovatel a velebitel nežli kritik, ale doufám, že nikde na ujmu pravdy. Tím méně ovšem bych jí chtěl ublížiti snižováním. Kdyby spis byl přijat jakožto hold přímých i nepřímých odchovanců Sušilových, vzdany jeho osobnosti i práci, bylo by záměru je úplně dosaženo.*“²¹ Spíše než duch obdivu, kte-

životopisu, chce-li pravdě svědectví dáti, nemůže leč vyznati, že všechny své vědomosti v oboru české řeči a literatury, ano i možnost, tento jeho životopis sepsati, blavně jemu v zásluhu připočísti musí.“ tamtéž, s. 439; jako poslední zmínku doložme i následující Procházkova slova „*Ano, brdě pravíme, náležel nám, neb zasvětil v pravém slova smyslu svatý život svůj službě nepřetržené pro dobro, světo a blaho všebo Slovanstva; náležel nám a všudy, kde v obromném prostranství blahol slovanský zaznívá, žebnati budou ústa všech památce muže, kněze, učitele, národovce, učence vzorného, nevyrovnatelného...*“ tamtéž, s. 443.

¹⁹ Pavel Julius Vychodil (1862-1938) byl český katolický kněz (odr. 1886), řeholník, spisovatel, překladatel a literární kritik. Po studiu na gymnáziu vstoupil do arcibiskupského semináře v Kroměříži. Roku 1881 se stává členem benediktinského kláštera v Rajhradě (řeholním jménem Pavel), poté pokračuje ve studiu v Salzburku (zde v r. 1890 získává doktorát) a v Brně. Byl jmenován dopisujícím členem ČAVU. Už roku 1885 se ujímá vedení Hlídky literární (vydavatelem jsou rajhradští benediktini) a mění její název na Hlídka. Přes 40 let byl jejím redaktorem. Podařilo se mu z ní vytvořit časopis bohoslovecko-filozofického charakteru s jedinečným kriticko a naukovým rázem. Hlavní oporou mu byla nauka sv. Tomáše Akvinského (tzv. novotomizmus) a pak další obory jako např. apologetika, poetika, morálka a dokonce i básnictví. Vydal nejen celou řadu publikací tohoto zaměření, ale také knižně nebo časopisecky zpracované studie z literárních dějin Moravy. Je znám i jako překladatel Aristotela: přeložil *Knihu o básnictví, Knihy o duši, Etiku Nikomachovu, Politiku, Kategorie*. V roce 1896 se stává ředitelem benediktinské tiskárny v Brně na Šilingrově náměstí, kde zároveň i bydlel a ve svých 76 let zemřel. Srov. VAVROUŠEK, B.; NOVÁK, A. *Literární atlas československý, díl 2*. Praha: Prometheus, 1938, s. 220. ISBN neuvedeno.

²⁰ VYCHODIL, P. *František Sušil, životopisný nástin*. Brno: Papežská knihtiskárna bened. rajhradských, 1898, s. 7. ISBN neuvedeno.

²¹ Tamtéž.

řý vane z každé stránky této monografie a k němuž se autor v citované předmluvě sám přiznává, bychom si dovolili vytknout místy až přílišnou rozvláčnost, vzletnost textu, což však nemá žádný vliv na hodnotu předávaných informací.

Bezpochyby se tak setkáváme s jednoznačně nejobjemnějším pramenem pro poznání postavy a díla Františka Sušila. Kniha je přehledně rozčleněna do dvanácti kapitol, v nichž podrobně pojednává o nejzávažnějších událostech v jeho životě, kompletně rozebírá Sušilovu spisovatelskou činnost (teologickou, národopisnou, literární a básnickou), a pak vyjmenovává jeho aktivity v alumnátě, v Družině, v Jednotách, Dědictví a mnohé další.

Po grafické stránce je tato monografie zpracována úhledně. Doplnují ji obrázky a kresby, včetně notových záznamů a jedné mapky, jež zobrazuje Sušilovu prázdninovou sběratelskou činnost. Kniha je opatřena i rejstříkem jmen. Tím, že Vychodil ve svém *Životopisném nástinu* aktivně čerpal z živých vzpomínek Sušilových současníků a jeho žáků, je bezesporu jedinečným materiálem pro bližší poznání jeho osobnosti a je stále důležitým podkladem i pro současné badatele. Je to dosud nejúplnější Sušilův životopis obsahující i podrobnou genezi jeho děl. Pokouší se i o kritické zhodnocení Sušilova díla, což je jistě chvályhodné, přesto však zůstává otázkou, nakolik se mu to ve skutečnosti podařilo.

Další kniha, která vyšla v Brně v roce 1904 nákladem Dědictví sv. Cyrila a Metoděje, je věnována *Památce Františka Sušila. Ke stým narozeninám slavného kněze, učence a učitele, prvního starosty Dědictví sv. Cyrilla a Metoděje*. Publikaci sestavil Vladimír Štastný.²² Jak už ze samotného názvu této knihy vyplývá, vychází k významnému výročí Sušilova narození a skládá se z pěti příspěvků, které věnovali následující autoři:

Báseň k stým narozeninám Františka Sušila z pera Jakuba Pavelky;²³

²² Vladimír Štastný (1841 Rudíkov – 1910 Obřany u Brna) je český kněz a básník. Psal též pod pseudonymem Josef Ruda. Vystudoval teologii, působil nejprve jako židlochovický kaplan, později jako prefekt brněnského biskupského semináře, konsistorní rada, učitel 1. českého gymnázia v Brně. Vydával časopis *Obzor*, středisko katolického literárního ruchu na Moravě a byl také starostou literární jednoty Dědictví sv. Cyrila a Metoděje. Z básnických sbírek jmenujme: *Kvíří májové* (1869), *Kytka z Moravy* (1879), *Drobné květy* (1887), *Hlasy a ohlasy* (1892) a *Hory a doly* (1894). Srov. BÍLÝ, F. *Patery knihy plodů básnických. Výbor z novověké poesie české*. Telč: Nákladem českého knihkupectví Emila Šolce, 1892, s. 234.

²³ Jakub Pavelka (1865 Linhartské Vážany u Slavkova – 1934 Nové Hvězdice) byl katolickým knězem a básníkem. Nejprve působil v Příbyslavicích u Třebíče, odkud ze zdravotních důvodů na vlastní žádost odešel do Nových Hvězdic. Při práci na novém kancionálu *Cesta k věčné spáse*, jehož hlavním redaktorem byl ThDr. Karel Eichler (1845 Velké Meziříčí – 1918 Brno), byl hlavním spolupracovníkem jako básník. Složil 100 textů, 166 jich přepracoval a dalších 93 přeložil. Sám Eichler ho nazýval jedním z nejlepších duchovních poetů a překladatelů latinských hymnů. Srov. EICHLER, K.

1. František Sušil. Přednesl studujícím biskupského pacholeckého semináře Vladimír Štastný;
2. Sušil v básních. Přednesl o velehradské akademii a pouti bohoslovců dne 3. srpna 1904 Vlad. Štastný;
3. Řeč, kterou o slavnosti 100leté památky narození Fr. Sušila dne 19. června 1904 měl v Brně Dr. Robert Neuschl;²⁴
4. Jan Soukop o Sušilovi.

Na začátku tohoto nevelkého díla, kniha má 136 stran, se píše: „*Naše-mu Františku Sušilovi patří vynikající místo mezi těmi tichými geniemi našeho národa, které mu Bůh poslal, aby ho z dvěstěleté mrákovy probudili k novému téměř životu, a kterým všechno děkuje, čím se od té doby na podiv všemu světu znova postavil v řadu kulturních národů evropských. Veliké jest dílo Sušilovo a dědictví ducha jeho mezi námi; ale větší snad ještě ceny jest vzor ideálního kněze a vlastence, jaký nám z celého života Sušilova září. V tom shodují se všechny ty řeči a přednášky, jež o Sušilovi v tomto památném roce kdekoliv po vlastech našich byly konány...*“²⁵ Tak, jak ještě později uvidíme v nejrozličnějších časopiseckých a novinových článcích, ve výročních vzpomínkách, je Sušil stále znovu a znovu dáván za vzor přítomné generaci hodný k následování: ideál kněze a vlastence. Je mu vzdáván dík za jím vykonané dílo, jež stále žije v těch, kteří se na něj rádi odvolávají a vzpomínají.

Tyto oslavné řeči adresované F. Sušilovi jsou snad nejzřetelněji přítomny ve stejné knize, kde je otištěná *Řeč, kterou o slavnosti 100leté památky narození Františka Sušila dne 19. června 1904 měl v Brně Dr. Robert Neuschl, profesor mravovědy a kanonického práva na ústavě bohosloveckém v Brně*. Z této kapitoly vybíráme pasáž, která se nám jeví jako nejvýstižnější: „*A když tážeme se, čím se stal František Sušil 'berlou' národu svému, čím oslavil ho? odpovídá na to pět písmen, z něhož se skládá slovo SUŠIL.*

Zpráva o novém kancionálu, zpěvech a modlitbách pro diecesi Brněnskou. In: Štastný, V.: *Obzor, list pro poučení a zábavu*, roč. XXX, č. 12. Brno: Papežská knihtiskárna benediktinu rajhradských, 1907, s. 269. ISBN neuvedeno.

²⁴ Robert Neuschl (1856 Nový Jimramov – 1914 Nedvědice na Moravě) byl katolický kněz, profesor na bohosloveckém ústavu v Brně, kanovník brněnské kapituly, papežský prelát, biskupský rada, literární publicista a spisovatel. Neuschl byl neúnavně činný v duchovním a veřejném životě, jako předseda katolicko-politické jednoty brněnské. Literárně pracoval v oboru sociologie a homiletiky. Největší jeho prací sociologickou je spis *Křesťanská sociologie*, pak menší práce *Malthusova teorie čili zákon lidnatosti*, *Smlouva pracovní a spravedlivá mzda práce*, *Darwinistický evolutionismus ve vědách společenských*. Zároveň byl redaktorem *Kazatele* a celé řady kázání, která uveřejňoval v různých časopisech atd. Srov. PODLAHA, A. *Dr. Robert Neuschl*, In: *Časopis katolického duchovenstva*, r. 1915/2, s. 182-183.

²⁵ ŠTASTNÝ, V. *Památce Františka Sušila*. Brno: Dědictví sv. Cyrilla a Methoděje, 1904, s. 10. ISBN neuvedeno.

*Svatostí svého života (S), Učeností (U), Štítem pravověrnosti (Š), Ideálností (I), Láskou k národu svému (L).*²⁶ A postupně písmeno po písmenu, bod po bodu, rozebírá, v jakých ohledech byl Sušil vynikající. Tento Neuschlův panegyrický sloh je dnes těžké hodnotit, jisté však je, že se snažil ve své řeči vykreslit Sušila v tom nejlepším světle, dát ho jako zářný příklad a vzor hodný k následování pro další generace.²⁷

²⁶ Tamtéž, s. 74. Dále pak Neuschl pokračuje: „*Základním mravní velikostí Sušilovy byla jako u všech velíků mravních, ona vznešená ctnost, kterou svět tak málo zná a cení, ctnost křesťanské pokory. V ní a na ní je založena celá ostatní velikost Sušilova... zovou-li pokoru pravdou, pak jistě Sušilovi přiznána býti musí. Jádrem jeho povahy bylo žití a jevití se pravdivě, přirozeně. ... Z pokory, plynula ostatní svatost jeho života, plynuly ostatní ctnosti. Ze spisů sálá přímo láska ke Kristu, ..., k jeho nejsvětější matce, k církvi svaté katolické... Známá je úcta Sušilova k Písmu svatému, 'listině zakládací', jak je nazývá, a jeho péče, aby boboslovci znali z paměti Nový zákon, aby jako kazatelé slova Božího výklady své kořenili více výroky biblickými, než všelijakými krasořečmi. Z pokory Sušilovy plynula jeho neobyčejná zbožnost. Sušil byl mužem modlitby zvláště rozjímavé. Dr. Stára a Dr. Matěj Procházka vypravují o něm, že ho často našli na holé zemi klečícího modliti se bodinky církevní, že byl jak dítě zbožný. Svatého života jeho dokladem dále je neúmorná píle. Pracoval neobyčejně mnoho, pouze ke cti a slávě Boží a ku prospěchu svého národa, nečekaje odměny. ... Jeho cit pro spravedlnost naproti protivníkům a mravní bezúhonnost úctyhodná zjednaly mu vážnost neb aspoň šetrnost i u protivníků. Sušil byl zářivým vzorem charakternosti a svědomitosti. Sám jsa života bezúhonného napomínal žáky své k životu bezúhonnému, a není žádné pochybnosti, že z blahodárného vlivu Sušilova, jenž pryštil se ze svatosti a zbožnosti jeho života, těžil moravské kněžstvo dosud, a že co do ušlechtilosti povahy a poctivosti a ryzosti charakteru nezádá si Sušil ani s jedním z našich výtečníků. A jestliže Pius VII. svého času nazval našeho krajana bl. Klimenta Hofbauera ozdobou diecese vídeňské, mohl biskup brněnský slavné paměti Gindl nazvat Sušila chloubou a perlou diecese brněnské. ...Ovocem svatosti Sušilovy byla též jeho neobyčejná skromnost. Ač učencem byl, jak uslyšíme, velkým, nerad se blýskal slovem 'vědy' a nechtěl svého výkladu Písma sv. nazývat vědeckým, ač v pravdě stojí na výši soudobé vědy biblické... Celá jeho činnost děla se tiše, beze vší okázalosti, a přece je jisto, že vliv Sušilův na duchovenstvo a skrze ně na veškerý lid moravský, katolický, ač klidný byl a nepozorovaný, byl tak obromý, že za 30 let přetvořil a proměnil celou tvář Moravy. Bůh pokorným dává svou milost. Cítě konec života svého blížiti se, četl celý den jako přípravu na dobrou smrt z Tomáše Kempenského, 'jak pokorně má člověk o sobě smýšleti před tváří Boží', a upřímným po celý život jsa ctitel Matky Boží, dopřáno měl na úpatí bory Mariánské (Svatobystýnské) odevzdati krásnou a pokornou duši svou do rukou svého Stvořitele. Tolik o svatosti Sušilově.“*

²⁷ Neuschl končí svoji Řeč takto: „*Veliký Sušile náš, chloubu a perlo národa českého, náš Scipione moravský, příteli veliký! V den 100letých narozenin Tvých skládáme především dobrotivému Bobu své nejděčnější díky, že v době velikého ponížení národa našeho ku pomoci a probuzení národa českého Tebe nám poslati ráčil. Přijmi však i Ty naše díky za všechny práce a oběti, které přinesls nám a národu našemu, zvláště pak žes svým svatým, bezúhonným životem, svojí učeností, pravověrností, ideálností a láskou k vlasti stal se obnovitelem života v pravdě křesťanského mezi lidem českým na Moravě a bezpečným vůdcem a vzorem kněžstva českomoravského. My slibujeme Ti, že věrnými zůstaneme zásadám Tvým a příkladem Tvým povzbuzení vzornými chceme*

Přestože tato kniha není rozsahem velká, nacházejí se v ní i další zajímavé postřehy. V příspěvku *Sušil v básních*, který přednesl 3. srpna 1904 Vladimír Štastný studujícím pacholeckého semináře, čteme: „*Sušil byl dobrým znatelem filosofie a rationalistických proudů své doby, jež i duchoven-ské kruhy tak zvaným Josefinismem byly zachvátily. Ale Sušil byl nepřístupným jakémukoli smlouvání s domnělými nutnými požadavky vědy tehdejší. Nebyl sice slepý k vadám, jež tu a onde se jevily ve správě církevní a zejména v neblabé církevní politice tehdejší u nás, a upřímně o všem tom i mluvil; ale ve věcech víry neznal ústupků a kompromisů. – Dr. Vychodil zcela správně napsal: 'Toho, čemu se dnes říká klerikalismus, byl Sušil bezvýhradným stoupencem, totiž kladného katolictví se všemi jeho závazky, s bezvýjimečnou oddaností k autoritě církevní ve věcech náboženských a s úctou k institucím církevním.'* – Dodávám k tomu, že byl v té věci a také co do celé povahy mravní pravým opakem vrstevníka svého, tehdá více než Sušil uznávaného a velebeného kněze augustiniána Matouše Klácela, kterýžto jinak geniální muž podlehl vlivům německé filosofie a chtje učení katolické osvětit a prohloubiti vládnoucí tehdá filosofií Hegelianskou – stal se, jak známo, úplným nevěrcem, ba v Americe, kam uprchl, i zavi-lým roubačem a tupitelem samého Krista Pána, zakladatelem nové sekty (osvojenců), až na konec v bídě a opuštěnosti zemřel.“²⁸ Vladimír Štastný ve své řeči dává Sušila za vzor, který je třeba následovat. Do jednoznačné opozice vůči postavě Sušila však staví postavu Matouše Klácela,²⁹ který byl znám pro své svobodomyšlné názory a jako vášnivý vyznavač Hegelovy filozofie, jejíž vliv je patrný i v Klácelových vědeckých pracích.³⁰ Klácelovy

býti vůdci lidu křesťanského. Pros tam v říši nebeské se sv. Pavlem a svatými patrony českomoravskými za drahý národ náš český, aby zůstal věrným víře cyrillo-metodějské, víře otců, a v Kristu jedině a Jeho sv. církvi svoji spásu a své blaho hledal.“ tamtéž, s. 95-96.

²⁸ Tamtéž, s. 60-61.

²⁹ František Matouš Klácel (1808 Česká Třebová – 1882 Belle Plaine, USA) byl augustiniánský kněz, český básník, novinář, filozof, zastánce českomoravské jednoty. Vystudoval filozofii na litomyšlském gymnáziu, v roce 1833 byl vysvěcen na kněze a od roku 1835 se stal profesorem na biskupském filosofickém ústavě v Brně. Roku 1848 byl členem Národního výboru a delegátem Slovanského sjezdu. V letech 1848-1851 působil v redakci Moravských novin. V roce 1849 se podílel na založení Národní jednoty sv. Cyrila a Metoděje, která se v roce 1855 změnila na Matici Moravskou. Roku 1869 odplul do Ameriky, kde se s krajany několikrát pokusil založit náboženskou sektu (sami se nazývali nemýlenci) založenou na lásce lidí a jejich vzájemné dobročinnosti. V jistých rysech svého učení se blížil hnutí „volné myšlenky“, od níž jej však odděloval jeho utopický projekt, který přes rozchod s křesťanstvím zachovával některé principy raně křesťanských obcí v duchu sv. Augustina. Srov. KABELÍK, J. *František Matouš Klácel*, Praha: Nákladem Pokroku, 1908, s. 54. ISBN neuvedeno.

³⁰ Jejich řadu uvozují *Erklärungen der wichtigeren philosophischen Ausdrücke* (1836) v podobě malého filozofického slovníku, zřejmě určeného studentům jako příručka.

svobodomyslné názory, aktivní účast v národním hnutí a jeho vliv na studenty přiměly dokonce i brněnského biskupa, aby Klácela z funkce profesora na filozofickém ústavu v roce 1844 sesadil.³¹

Pátým neméně důležitým pramenem pro poznání Sušilova života a způsobu jeho práce je sbírka dopisů *Z doby Sušilovy*, kterou sestavil Pavel Vychodil. Vyšla tiskem a nákladem papežské knihtiskárny benediktinů rajhradských v Brně v r. 1917. Obsahuje nejen Sušilovy dopisy přátelům a spolupracovníkům, ale i dopisy adresované jeho osobě. Dle zmínky v předmluvě, tak velká část originálů těchto dopisů byla v majetku P. Vychodila.³² Většina originálů těchto dopisů se nyní nachází v Brně, v Moravském zemském archivu ve fondu Benediktini Rajhrad. V předmluvě autor vysvětluje: „*Sbírka tato rozdělena na dvě části. V první obsaženy dopisy Sušilem a jemu poslané, v druhé části dopisy některých známých jeho. Některé z části neb celé již otištěny sice jinde, ale pro lepší přehled pojaty také sem. ... Dopisy otištěny zcela věrně, ale z vážných důvodů pravopisem nynějším. Jak známo, kolísá pravopis český v 1. pol. 19. stol. značně.*“³³ Pro hlubší a lepší poznání Sušilovy osobnosti je tato sbírka nenahraditelným vodítkem, jež nám dává možnost poznat, často až do nejmenších podrobností, každodenní život autora těchto dopisů, tedy s kým se stýkal,

Klácel se jako filozof potýkal s nedostatečnou českou slovní zásobou pro některé filozofické termíny. Adeptům filozofie chtěl tak poskytnout úvod do světa filozofického myšlení. Tomuto účelu měl sloužit také *Mostek aneb krátké sestavení skromných myšlenek o tom, na čem každému záležíti má* (1842). Podstata této práce je ve shrnutí filozofických a etických myšlenek Klácelova litomyšlského učitele Buzka. Jeho soustavný výklad etiky vychází v *Dobrovědě* (1847). V knize *Počátky vědecké mluvnictví českého* (1843) vyložil pod silným vlivem Hegelovým a Humpoldtovým základní pojmy jazykovědy. Kromě těchto již uvedených prací přispíval ještě mezi lety 1841 a 1847 pravidelně do Časopisu Českého muzea drobnějšími studiemi. V nich se vydával také na pole psychologie, estetiky, literatury. Asi nejpozoruhodnější je jeho studie z r. 1843 *Kosmopolitismus a vlastenectví s obzvláštním ohledem na Moravu*. Textem výrazným způsobem prostupuje Klácelův osvěcenský rozměr myšlení. Byl přesvědčen, že vlastenectví ani národní cit nemohou být konečným cílem lidského snažení, nýbrž že jsou jen předstupněm k dosažení nejvyššího ideálu, kterého lze dosáhnout právě v kosmopolitismu. Srov. KUBÍČEK, T. a kol. *Vlastivěda moravská, Země a lid, Literární Morava*, sv. 11. Brno: Muzejní a vlastivědná společnost v Brně, 2002, s. 94. ISBN 80-7275-038-0.

³¹ Klácel vzápětí opustil klášter i Brno. Pobýval v Praze a v Sasku, později se uchýlil do Liběchova na statek k Antonínu Veithovi, který byl známým hostitelem a mecenášem učenců a umělců, jako například Bernarda Bolzana nebo malíře Josefa Navrátila. Nakonec se musel vrátit do Brna, kde se později v letech 1848 – 1850 ujal nové úlohy, a to publicisty a představitele národního hnutí. Srov. tamtéž, s. 95.

³² VYCHODIL, P. *Z doby Sušilovy. Sběrka dopisů*. Brno: Tiskem a nákladem papežské knihtiskárny benediktinů rajhradských v Brně, 1970, s. 3. ISBN neuvedeno.

³³ tamtéž, s. 3.

co četl a z čeho čerpal při svých dílech, o které knihy měl zájem a které svým přátelům a žákům doporučoval.

Na památku stého výročí příchodu Františka Sušila do brněnského alumnátu vydali bohoslovci v roce 1936 knihu *Po stopách Sušilových*. V ní jsou otištěny články, které byly nejprve uveřejněny v bohosloveckých časopisech a aby nezapadly, byly vydány jako živá vzpomínka na toho, jehož duch „ještě dnes oživuje a k práci povzbuzuje, což pěkně vyjadřují slova v článku o *‘Růži Sušilově’*. Vizte všichni, že nezřekneme se odkazu svého *‘tatička’ Sušila*. On, jenž sbíry žebná své *‘Růži’*, je nám svědkem, že celé naše srdce patří Církvi, že celé je má naše svobodná vlast...“³⁴ Tak píše v úvodu tehdejší rektor alumnátu Msgr. Dr. Karel Skoupý.³⁵

První kapitulu s názvem *Církev a vlast* tvoří příspěvek bohoslovce Josefa Navrkala,³⁶ na jejímž pozadí blíže poznáváme vnější činnost literárního spolku brněnských bohoslovců „Růže Sušilovy“ se zvláštním zřetelem na její kladný vliv pro obrození moravského lidu. Autor zde popisuje jednotlivé etapy vývoje národního ruchu v alumnátě, počínaje příchodem bohoslovce Františka Kampelíka³⁷ v roce 1831, revolučním rokem 1848,

³⁴ DVOŘÁK, R. ad. *Brněnští bohoslovci po stopách Sušilových*. Velké Meziříčí: Knihtiskárna Jana Muchy, 1936, s. 1. ISBN neuvedeno.

³⁵ Karel Skoupý (1886 Lipůvka – 1972 Brno) byl moravský teolog a 12. brněnský biskup (1946 – 1972). Po ročním působení v duchovní správě na jižní Moravě byl ustanoven nejprve prefektem chlapeckého semináře, později zároveň vyučoval novozákonní biblickou vědu na teolog. učilišti a odr. 1923 byl regentem (rektorem) alumnátu až do svého jmenování biskupem 3. dubna 1946. Konsekrován byl 30. června t.r. Přes půl století aktivně ovlivňoval diecézi nejprve jako učitel a vychovatel budoucích kněží, později jako biskup. Kromě hlubokých znalostí byl pozoruhodný ve svém zanícení, s jakým učil své studenty. Jeho vliv nezménšila ani osmnáct let trvající internace (1950–1968) nejprve v biskupské rezidenci, později na různých místech v diecézi i mimo ni. Srov. *Katalog brněnské diecéze. Neproměnná část*. Brno: Biskupství brněnské, 2007, s. 23. ISBN: 978-80-254-0298-6.

³⁶ Josef Navrkal (1912 Vídeň, Rakousko – 2003 Lechovice u Znojma) byl katolický kněz. Působil na různých místech brněnské diecéze: v Mikulově, v Modřicích, na Moravci u Nového Města na Moravě, v Mutěnicích na Hodonínsku, jako správce fary na dómu v Brně, v Hodonících, v Olbramkosteletě, ve Starém Hobzí a v Lechovicích u Znojma. Byl odsouzen a několik let internován: Bitíz u Příbrami, Valdice u Jičína (1957–60). V r. 2000 byl jmenován monsignorem („kaplanem Jeho svatosti“). Srov. NOVÁK, P. K. Každé místo bylo pro mne první láskou. *Znojemsko*. 2002, roč. 12, č. 6, s. 1, 5.

³⁷ František Cyril Kampelík (1805 Syřenov u Jičína – 1872 Kukleny) byl český národní buditel a průkopník svépomocného družstevnictví. Po gymnáziu chtěl studovat v Praze, pak ve Vídni, ale pro nedostatek finančních prostředků se po nějakou dobu živil jako domácí vychovatel. Nakonec se přihlásil v Brně na filosofickou akademii, kde na své mladší moravské kolegy působil v národním duchu. Stejně tomu bylo i během jeho krátkého pobytu v brněnském alumnátě. Řadu kolegů se mu podařilo vyburcovat z národnostní apatie, vedl je ke spisovné češtině. Aby jim umožnil přístup k české literatuře, založil v brněnském semináři českou knihovnu. Zde se bohoslovci skládali po krejcaru na české knihy. Písemnými žádostmi získal Kampelík knižní i finanční

rokem 1861, kdy vlastenecké snahy brněnských bohoslovců vykrystalizovaly v časopise „Jaro“ s heslem „Concordia parvae res crescunt“. Později byl zkrácen její název na „Concordia“ a r. 1866 po roční přestávce na „Museum“. A za deset let vzniká literární „Růže Sušilova“. Navrkal pak ve svém příspěvku popisuje působení Růže uvnitř samotného alumnátu, zakládání venkovských knihoven. Zdůrazňuje, že k tisícileté památce příchodu svatých věrozvěstů vydala Růže Sušilova zvláštní almanach, v němž našly místo práce z různých vědních oborů, čtyři desítky básní a několik povídek. Od počátku devadesátých let 19. století začíná také doba jazykových a jiných kroužků, zvláště pak literární, národohospodářský a sociologický. Autor příspěvku končí léty 1934 – 1935, kdy bylo darováno sociologickým kroužkem několik darů na chudé a nezaměstnané.³⁸

V druhé kapitole nazvané *Jaro – Concordia – Museum*, jejímž autorem je Jan Slabý,³⁹ jsou zpracovány dějiny alumnátních, bohosloveckých časopisů. Z těchto stránek lze nejprve vnímat vřelý obdiv vůči Sušilově osobě a jím započatém díle.⁴⁰ V závěru kapitoly však „mění svůj tón“ v jednoznačně apologetický, kterým se vymezuje vůči všemu, co zavání duchem liberalismu: *„Běsnění českých liberálů odpovídali boboslovci jistě v první řadě zbraněmi nejjistějšími: modlitbou a obětmi za smír za všechny urážky a křivdy působené Srdci Páně. Kromě toho však hned v prvních sešitech JARA a CONCORDIE i MUSEA pokoušejí se o boj více méně lid-*

příspěvky. Svými dary přispěli i někteří spisovatelé (Presl, Sušil, Kollár). Podařilo se mu i předplatné jednoho českého a jednoho polského časopisu. Zájem o českou literaturu se rozšířil i mezi laické české studenty a dokonce i mezi brněnské měšťany. V Brně se stýkal s Frant. Matoušem Klácelem, udržoval kontakty s J. Ohéralem, P. J. Šafaříkem, F. Sušilem. Š. Hněvkovským, A. V. Šemberou a dalšími vlastenci. Je znám také pro návrh na zakládání drobných venkovských spořitelen, které by z nashromážděného kapitálu poskytovaly levné půjčky (Spořitelny po farských kollaturách orbě, řemeslu a svízeli pomohou, 1861). Srov. WENIG, A. *V Českém ráji*. Praha: Nová osvěta, 1947. ISBN neuvedeno.

³⁸ Srov. DVOŘÁK, R. ad. *Brněnští boboslovci po stopách Sušilových*. Velké Meziříčí: Knihtiskárna Jana Muchy, 1936, s. 1-13. ISBN neuvedeno.

³⁹ Jan Slabý (1913 Přerov – 1993 Znojmo) katolický duchovní, vysvěcený na kněze v Brně v r. 1936. Odr. 1943 působil jako farář v Ivančicích, kde provedl rozsáhlou opravdu kostela. Byl vzorným knězem a duchovním rádcem Junáku.

⁴⁰ Slabý ve svém příspěvku často cituje ty, kteří se na Sušila odvolávali již dříve. Uvádí například úvahu J. Načeradského již uveřejněnou v *Museu*, roč. II., str. 137: *„majíce vždy na mysli slova nezapomenutelného pro nás Sušila, že kněží musí se celé literatury zmocnit, má-li ona a jí i národ náš milý před novomódní potopou, před brozící mu zkárou zachráněn býti...“* Další článek z pera Františka Klímy v *Museu* nám ukazuje význam této práce: *„Co budeme dělat o prázdninách?“* Na injekce jedů moderních frází, vstříkovaných našemu dobrému lidu – odpovíme nejlépe tím, že jim budeme tlumočiti moudrost Písma sv. – *„nestává zajisté lepšího prostředku ku nabytí pravých vědomostí a moudrosti nad onu knihu, jižto Duchem sv., dárcem vši pravé moudrosti osvěcení mužové sepsali...“* tamtéž.

ský – o obranu pérem...“⁴¹ Článek tak pro dnešní potřebu badatelů nabízí snad jen faktické údaje, jež se týkají historie vývoje alumnátních časopisů. Ostatní výpady nasměrované vůči indiferentismu, liberalismu, rozumářské „víře“, spiritismu, svobodnému zednářství, proti vychvalování husitství, překládání cizí pornografie,⁴² komunistické straně a mnohé další, již nejsou k užítu.

Třetí kapitolou, jejímž autorem je Václav Kosina, je stať nazvaná *Odbor brněnské „Říše Sušilovy“ pro zakládání venkovských knihoven*. Referuje se zde o záslužné činnosti, která se projevila založením 137 venkovských knihoven, jímž se dostalo 8550 knih, a podpora 106 knihoven, kterým bylo dáno celkem 3012 knih. V závěru této kapitoly je vysvětlen smysl zakládání těchto knihoven společně s uvedeným přehledem finančních útrat, jež bohoslovci na toto dílo vynaložili.

František Musil v poslední kapitole knihy *Po stopách Sušilových* podává zajímavou retrospektivu bohoslovecké i kněžské činnosti, jejímž iniciátorem byl právě F. Sušil. Zmiňuje časopis „Krok“, který poprvé vychází v Praze v r. 1821 a který poznal a četl Sušil ještě jako student u piaristy Dominika Kynského, který v něm rozněcoval sklony k básnictví. Do téhož časopisu pak mladý kněz posílal jako „*důkazy dokonalosti a ohebnosti češtiny, totiž překlady klasiků!*“⁴³ Vyjmenovává první národní snahy, jež v alumnátu začíná František Cyril Kampelík (v letech 1831 – 1833) tím, že učí odnárodněné kolegy českému jazyku. Následně bohoslovci zakládají spolek „Slovan“, v němž se připravují na pastorační práci mezi českým lidem. Rok 1848 je pro „národovce“ v alumnátě rokem mnohých reforem, zlepšení a uvolnění pout. Ptá se: „*Jak reagoval na konstituci Sušil a jeho apoštolská družina? Hned 6. června zakládají 'Jednotu moravskou', která chce nábožensky, kulturně a hospodářsky vychovávat lid moravský vydáváním vhodných knih. Tato 'Jednota moravská' dostala 17. dubna 1849 nový název 'Národní jednota sv. Cyrila a Metoděje'.*“⁴⁴ Na dalším místě pak podrobně rozebírá alumnátní snahy v oblasti sociologických studií: „*Skutečně nábožensko-kulturní práce Sušilova a jeho družiny začíná poněkud přibírat praktickou činnost sociálně hospodářskou. Začátky*

⁴¹ Srov. DVOŘÁK, R. ad. *Brněnští bohoslovci po stopách Sušilových*. Velké Meziříčí: Knihtiskárna Jana Muchy, 1936, s. 1-13. ISBN neuvedeno.

⁴² „*Milý náš lid zajisté nebaží po takové poesii (á la Vrchlický), on spokojí se svými Heyduky, Čechy, Krásnoborskými, Šťastnými; nestojí o to, aby jemu frivolnost dovážena byla snad až z Francie, byť se to dalo ve formě sebeublazenější, pérem sebedovednější, vlastním synem téhož národa. Mají-li Němci svého Heineho, Francouzi svého Berangera a Zolu, my jim jich nezávidíme, nám netřeba stoupencův a napodobitelův jejich, byť v osobě Vrchlického...*“ Literární obzor, uveřejněno v *Museu*, r. XV., s. 15, 22.

⁴³ Srov. DVOŘÁK, R. ad. *Brněnští bohoslovci po stopách Sušilových*. Velké Meziříčí: Knihtiskárna Jana Muchy, 1936, s. 2-3. ISBN neuvedeno.

⁴⁴ Tamtéž.

byly učiněny už v letech padesátých Katolickou jednotou brněnskou, která udržovala nedělní školu učňovskou a tovaryšskou, která měla obřivárnu, vyvařovnu a j. podniky. Byl to též Matěj Procházka, přítel Sušilův, zakladatel Katol. Jednoty, jenž v Časop. katol. duch. již v r. 1872/3 otiskl obsáhlou studii o 'dělnické otázce', v níž ukázal na zhoubné sociální směry socialisticke, otravující dělnictvo.⁴⁵

Zvláště na toto téma navazuje v bohosloveckém „Museu“ celá řada sociologických prací: o práci, mzdě, kapitálu, o sociálním poslání Církve, o socialismu, o státě aj. Všemi těmito snahami dávají bohoslovci podnět pro zavedení oficiálně přednášeného předmětu sociologie, který jako první vyučuje Dr. Robert Neuschl v rámci morálky. František Musil poté vyjmenovává jednotlivé oblasti vztahující se k této problematice sociální,⁴⁶ organizační,⁴⁷ kulturní⁴⁸ práce a své myšlenky uzavírá těmito slovy: „Velehrad byl začátkem a středem všech počínů v Katolickém životě zvláště moravském. Cyr.-metodějská jubilea (1863, 1869, 1885) učinila z Velehradu sbromaždiště věrných katolíků a kolébku organizačního jejich života. Velehradu máme co děkovat za Sušila, za Stojana, za Šrámka. Kdyby někdo nechtěl chápati kontinuitu a vývojovou závislost mezi Sušilem a Šrámkem, nechtěl slyšeti slovo Dra Hruban, jenž Šrámka nazývá 'epigonem velkého Sušila'. Ba poslední z žáků Sušilových, Ignát Wurm, pravil v Olomouci o Šrámkovi 1908: 'Pokud se týká poslance Jana Šrámka, mohu říci, že je to mladý iniciativní muž, jehož doba teprve přijde. Jako socio-

⁴⁵ Tamtéž, s. 5-6.

⁴⁶ „Co na zatím na poli sociálním udělali kněží?... Výrobní, nákupní a úvěrní zdroje byly většinou v rukou německých a židovských. Nebylo větších a povolanějších pracovníků proti této anomalii nad vlastenecké kněze ze školy Sušilovy. A tak se zakládají raiffeisenky, družstva, půjčovny. Jak velkým podnikem nejen hospodářským, ale zvláště také národním bylo založení Cyr. Meth. záložnyr. 1882! A jak napřed Židé, Němci a konečně i liberální Češi proti tomuto ústavu soptili a pomluvou jej chtěli zničit...“ Tamtéž, s. 7.

⁴⁷ „A práce organizační?... k roku 1896, kdy byla ustavena politická strana katolicko-národní, nemohli bychom přejít důležité sjezdy velehradské, zvláště ten první v r. 1899. ... Byl to právě zmíněný I. sjezd křesťansko-sociální na Velehradě v r. 1899, jež možno pro tento směr nazvat programodárným. Kdežto strana kat. národní byla defenzivní t. j. hájila dědictví Cyr.-metodějské, rodící se strana křesť. sociální chtěla podniknout ofenzivu, aby vyrvala z náruče soc. demokracie dělníky, aby zorganizovala i řemeslníky a rolníky. A vůdcem tohoto křesť. sociálního hnutí byl Jan Šrámek...“ Tamtéž.

⁴⁸ „A práce kulturní? Zde nutno jmenovati aspoň dva časopisy, totiž 'Obzor' (vycházející 1871-1910) a 'Hlídku' (předr. 1896 'Hlídku literární') a osoby kol těch dvou časopisů. Co vykonal Vladimír Šťastný, žák Sušilův, zakladatel alumnátního časopisu, vychovatel studentů na I. čes. gymnasiu 1867-96 a výborný redaktor 'Obzoru' se svými spolupracovníky, co vykonal Dr. Jos. Pospíšil, žák Sušilův, redaktor 'Musea', profesor a dlouholetý regens v alumnátě brněnském, veliký filosof – thomista a pilný dopisovatel 'Hlídky', co vykonal Dr. Pavel Vychodil, životopisec Sušilův a výtečný redaktor Hlídky a j. a j. – A co jiné výtečné časopisy se svými spolupracovníky!“ Tamtéž, s. 8.

log zajisté se uplatní, a kdyby byl na živu Sušil, měl by z Honzíčka velikou radost. A na Velehrad pravil týž nestor kněžských buditelů, že směr katolicko-národní a křest.-sociální 'neznamená v dnešní těžké a vážné době, kdy se mnoho mluví a píše, ale málo uvažuje, – nic jiného, než renovatum ideje cyr.-metodějské ve smyslu politickém'. (sborník k Šrámkovým šedesatinám, s. 95 a 63.) To se psalo L. P. 1908. A konečně Jan Šrámek sám ser. 1924 přiznává, že také vědomě navazuje na práci Sušilovu, Kuldovu a M. Procházkovu a obdivuje jejich prozíravost.⁴⁹

Kniha *Po stopách Sušilových* je uzavřena výčtem toho, čím Sušil přispěl jako kněz a moravský buditel. Je mu vřele připisováno to, čím žil a na co vděčně navazovaly celé generace kněží a katolických laiků nejen na Moravě. Přesto však je třeba mít stále na vědomí, že život a dílo kněží působících v českých zemích v 19. století, bylo vykládáno téměř až do poloviny 20. století nejčastěji interprety, kteří se hlásili ke křesťanství a s ním spojenému názorovému pohledu na svět. S tím souvisí i jejich zvláště apologetická snaha o vystižení kněžského přínosu pro národní obrození, o obranu veškerého kněžského působení a pochopitelně i o obranu katolické církve v domácím – často nepřátelském – prostředí.⁵⁰

Příkladem tohoto přístupu může být i nepřilíš objemná kniha *František Sušil* autora Timotheje Vodičky⁵¹ vydaná v roce 1946 ve svazku *Církev a vlast* v nakladatelství Brněnské tiskárny. T. Vodička apologetickým způsobem hodnotí v deseti kapitolách Sušilovo literární a teologické dílo, aniž by zabíhal do přílišných podrobností. Podle Vodičky, jehož řadíme do okruhu katolických spisovatelů „literární renesance“ první poloviny 20.

⁴⁹ Tamtéž, s. 8.

⁵⁰ Srov. HANUŠ, J. *Katolický kněz – Příklad Františka Sušila*. In: FASORA, L., HANUŠ, J., MALÍŘ, J. *Člověk na Moravě 19. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 393. ISBN 978-80-7325-147-5.

⁵¹ Timotheus Vodička (1910 Olomouc – 1967 Olomouc) byl literární vědec, editor, teolog, filozof a překladatel. Na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně vystudoval dějiny filozofie a dějiny světových literatur a později na Filozofické fakultě Karlovy Univerzity srovnávací dějiny literatury. Krátce byl břevnovským benediktinem. V letech 1941-1944 byl vedoucím redaktorem nakladatelství Velehrad v Olomouci; 1946-1948 pracoval jako redaktor, překladatel a lektor pro nakladatelství Universum a 1947-1953 pro nakladatelství Vyšehrad v Praze. Kromě literárně-kritické a publicistické činnosti (publikoval např. v časopisech Archa, Řád, Rozpravy Aventina, Obzory) se také zabíral katolickými církevními dějinami, filozoficko-náboženskou esejistikou a estetikou. Z Vodičkových životopisných monografií je třeba uvést *František Sušil, Svätý Řehoř Veliký, Kronika o sv. Jobance z Arku a Cestu sv. Terezie Ježiškovy*; literární studie: *České překlady Havrana, Princip českého verše*; estetické a filozofické spisy: *Řád života, Principy sociální etiky, Řád morální a řád umělecký, Filosofie umění*; esejistické knihy: *Obráz, maska a pečeť, Větr a voda, Stavitelé věží*. Srov. MERHAUT, L. aj. *Lexikon české literatury – osobnosti, díla, instituce, sv. 2*. Praha: Academia, 2008, s. 625-626. ISBN 978-80-200-1671-3.

století, se kněží museli vyrovnávat především s osvěcenskými podněty, které „obrozily národní život v samotných kořenech“ a „přinesly rozdvojení náboženské a politické“.⁵²

Český nacionalismus, který se postupně prosazoval i na Moravě jako obranná reakce na osvěcenské odnárodňování, nebyl prost všech úpadkových momentů. Na základě tohoto výkladového rámce nerozlišuje kulturní a národní hodnoty. Z tohoto českého nacionalismu tak postupně vyrůstá základní napětí mezi „národem“ a „církví“, které se vine až do 20. století.⁵³ Z tohoto důvodu hodnotí situaci kněze v druhé polovině 19. století T. Vodička těmito slovy: „Český kněz se ocítá v postavení velmi těžkém, ba přímo tragickém. Stojí uprostřed rozkolu protichůdných směrů; a je tím tísněn tím více, čím více chce být věren svému pravému poslání. S jedné strany se na něm požaduje, aby se zcela podrobil státnímu pojetí katolicismu – tomu, co lze nazvati austrokatolicismem – a stal se jakýmsi lepším služebníkem zeměpánovým. S druhé strany je stále ještě vydán vlivu osvěcenského pseudokatolicismu, protože ten dovedl na neštěstí upoutat některé vynikající osobnosti v katolickém kléru. A s třetí strany se na něm žádá ve jménu národní příslušnosti, aby byl katolíkem nacionalistickým, tj. katolíkem, který sice chce být příslušníkem Církve, ale zároveň si chce ponechat všechny oblíbené národní berese.“⁵⁴ Citovaná pasáž jasným způsobem shrnuje výkladové paradigma, které sdílela většina katolických myslitelů a spisovatelů do konce 1. poloviny 20. století.⁵⁵

⁵² VODIČKA, T. *František Sušil*, Brno: Nakladatelství Brněnské tiskárny, 1946, s. 8. ISBN neuvedeno.

⁵³ Srov. HANUŠ, J. *Katolický kněz – Příklad Františka Sušila*. In: FASORA, L., HANUŠ, J., MALÍŘ, J. *Člověk na Moravě 19. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 393.

⁵⁴ VODIČKA, T. *František Sušil*, Brno: Nakladatelství Brněnské tiskárny, 1946, s. 11.

⁵⁵ Toto interpretační paradigma se začíná pozvolna měnit až ve druhé polovině 20. století, což bylo způsobeno jednak ohrožením církve ze strany komunistického režimu, jednak změnou celocírkvní situací po II. vatikánském koncilu v 60. letech 20. století, jednak exilovou tvorbou, která živě reagovala na převratné změny, zvláště v oblasti ekumeny a v hodnocení českých národních dějin i dějin katolicismu. Tento nový přístup se vytváří díky kněžským působícím v Římě – Karlu Vránovi a Karlu Skalickému, jejichž dílem je tvorba v okruhu časopisu Studie, který „sebrál zcela výjimečnou úlohu při formování exilového i domácího katolicismu od 60. do 80. let, byly otištěny texty, které formovaly nové paradigma, v němž již nepřevládaly výkladové stereotypy Vodičkova myslitelského kruhu. V roce 1984 například ve Studiích vyšel věcný hodnotící článek Vladimíra Neuwirtha o Františku Douchovi (NEUWIRTH, V. *František Doucha. K stému výročí smrti*. In: Studie, č. 96, VI, 1984, s. 542-544) Jungmannovu spolupracovníkovi, překladateli a zakladateli české dětské literatury (vedle Karla Vinařického). Neuwirth přirovnává Douchu k osobnostem století dvacátého, k Ottu Františku Bablerovi a Josefu Vašicovi, a spíše se snaží věcně připomenout jeho zásluhy bez standardní kritiky osvěcenství, což je markantní posun od předchozího 'vodičkovského' paradigmatu.“ HANUŠ, J. *Katolický kněz – Příklad Františka Sušila*. In: FASORA, L., HANUŠ, J., MALÍŘ,

V závěru knihy Vodička výstižným způsobem charakterizuje Sušila: „*Co se týče jednotlivostí jeho díla, není pochyby o tom, že historické ocenění v nich nalézá mnohem více kladných stránek než kritické hodnocení jejich věcné stránky se zřetelem k dnešnímu stavu literatury a vědy. V době jejich vzniku mohlo být jeho dílem sotva co vytýkáno kromě jazykového rázu; po ostatních stránkách vynikala v mnohém nad průměr své doby, pakli se vůbec nevymykala srovnání už z toho důvodu, že to byla díla průkopnická. ... Hodnotíme-li jeho díla po věcné stránce, je ovšem výrazová forma jeho poesie něčím dávno překonaným... Překlad apoštolských Otců by dnes ovšem vypadal po stránce stylové jinak; po stránce textové by byl podstatně doplněn; průvodní poznámkový aparát by byl bohatší, ale to jen proto, že vědecké bádání se nezastavuje a že právě po Sušilově smrti nastal největší rozkvět patristiky.... Konečně jeho výklad Nového zákona je podnes nejen jediným dílem svého druhu, nýbrž i dílem stále užitečným.*“⁵⁶ Vzhledem k nynějšímu velkému množství odborné literatury, která se dnes nabízí na poli novozákonní biblistiky, nelze tak jednoznačně souhlasit s výše citovanou větou ze závěru pasáže z této knihy. Skutečnost, že v oblasti novozákonního studia dochází ke stále novým badatelským objevům, je více než zřejmá a přiléhavost tohoto tvrzení již dnes není natolik aktuální. K Vodičkově monografii ještě dodejme, že je sice systematickým dílem, přesto však je poměrně stručná, snad až na výjimku, kterou tvoří dvě kapitoly věnované básním a básnickým překladům. Autor se zde pečlivě zabývá oblastí, jež je mu jako literárnímu kritikovi a vědci naprosto vlastní.

K dvoustému výročí Sušilova narození vyšly v roce 2004 dvě knihy: *František Sušil, obroditel církve a vlasti* autora Radomíra Malého⁵⁷ a sborník příspěvků z konference pořádané městem Rousínov ve spolupráci s Etnologickým ústavem Akademie věd České republiky, která se uskutečnila 8. června 2004 v Rousínově.

První výše zmiňovanou knihu R. Malého⁵⁸ vydal Orel – župa Sušilova při příležitosti 200. výročí narození svého patrona. Na sedmdesáti stránkách autor srozumitelným způsobem vypráví životní běh Františka Sušila tak, že dává poutavým způsobem nahlédnout zvláště do situace spleťtých

J. Člověk na Moravě 19. století. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 393-394.

⁵⁶ VODIČKA, T. *František Sušil*, Brno: Nakladatelství Brněnské tiskárny, 1946, s. 94-95.

⁵⁷ MALÝ, R. *František Sušil, obroditel církve a vlasti*. Brno: Orel – župa Sušilova, 2004, ISBN 80-85010-65-8.

⁵⁸ Radomír Malý (nar. 1947 Brno) vystudoval FF dnešní Masarykovy univerzity. Poté pracoval jako historik v Kroměříži; z polických důvodů propuštěn; vydával katolický samizdat a stal se signatářem Charty 77. Por. 1989 byl zástupcem šéfredaktora deníku Lidová demokracie; odr. 1996 dor. 2009 vyučoval na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích.

vztahů mezi moravskými vlastenci, ať již liberálního nebo konzervativního smýšlení, ve světle složité politicko-církevní situace národního obrození v Brně. Na jedné straně Sušila jednoznačně řadí mezi konzervativní katolíky, nebo dokonce i mezi ultramontanisty,⁵⁹ na druhé straně však Malý s naprostou jednoznačností vyvrací, že ze Sušilových názorů lze vyvozovat jakoukoliv náboženskou nesnášenlivost nebo dokonce fanatismus.⁶⁰ Jen je škoda, že kniha neobsahuje poznámkový aparát, a proto ji lze řadit spíše ke knihám popularizačního charakteru.

František Sušil (1804-1868), odkaz a inspirace, je druhou knihou, jež vyšla ke 200. výročí narození tohoto velikána. Tento sborník obsahuje 18 příspěvků z konference, která byla zmíněna již výše. Drtivá většina těchto příspěvků se týká zkoumání Sušilova přímusu z etnologického hlediska: otázky týkající se národa, Sušilových písňových sbírek, českého národopisu, zlidovělých barokních motivů v jeho sbírkách, milostných koledí, Sušilových rukopisných záznamů o lidových obyčejích, sborového textu, sbírek jako zdroje nonartificiální hudby atd.⁶¹

Pro naše bádání stojí za zmínku dva příspěvky z tohoto sborníku. Prvním z nich je referát Karla Altmanna z Etnologického ústavu AV ČR, pracoviště Brno, který v příspěvku *František Sušil a český národopis na Moravě* dává zajímavým způsobem nahlédnout do Sušilova života, zvláště pokud jde o jeho prázdninový život během jeho profesorského působení na novozákonní stolici v brněnském alumnátě. Ve svém textu často zmiňuje nejrozmanitější vzpomínky týkající se Sušilova vztahu k jeho přátelům, dále pak k lidem, s nimiž se setkával během svého neúnavného prázdninového sběru národních písní v různých oblastech Moravy, jen na okraj si dovolíme z tohoto příspěvku citovat: „...*především charisma Sušilovy osobnosti, jeho poctivá intelektuální práce, vysoká kreativita, esprit ducha,*

⁵⁹ Ultramontanismus byl původně geografický termín (být za horami – Alpami), který se stal v 19. století pojmem pro hnutí uvnitř katolické církve, které mělo rozhodující vliv zejména ve střední Evropě. Tento proud, bojující proti osvícenství a sekularizaci, používal moderní politické a komunikační prostředky k tomu, aby vytvořil obranný val proti zestátnění církve a liberalismu. Za vrchol ultramontanismu se považuje od roku 1860 sepsaný Syllabus – soupis omylů vládnoucích v Evropě, které ohrožovaly církev či odporovaly jejímu učení, a pak zejména na 1. vatikánském koncilu vyhlášení dogmatu o neomylnosti papeže, jež vyšlo v konstituci *Pastor aeternus* v r. 1870 a která nauku o primátu a neomylnosti obsahovala. Srov. KAISEROVÁ, K. *Konfesionální myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století*. Úvaly u Prahy: Nakladatelství Ve Stráni, 2003, s. 5. ISBN 80-903319-0-4.

⁶⁰ Srov. MALÝ, R. *František Sušil, obroditel církve a vlasti*. Brno: Orel – župa Sušilova, 2004, ISBN 80-85010-65-8, s. 34.

⁶¹ Srov. *František Sušil (1804-1868), odkaz a inspirace. Sborník příspěvků z konference pořádané městem Rousínov ve spolupráci s Etnologickým ústavem Akademie věd České republiky*. Rousínov: Město Rousínov – Etnologický ústav AV ČR Praha, pracoviště Brno, 2004. ISBN 80-85010-65-8.

pedagogické schopnosti a také vstřícnost a vlídnost k lidem, kteří mu chtěli naslouchat, daly vzniknout Sušilově družině.... Vychoval mnoho žáků, kteří až nekriticky zbožňovali svého učitele (Trapl 1977, s. 72)... Sušil byl vskutku výraznou charismatickou osobností, která kolem sebe brzy vytvořila pozoruhodnou komunitu literárně i národopisně činných pracovníků. Bylo možná poněkud paradoxní, že Sušil, který nerad vystupoval na veřejnosti a uplatňoval svůj vliv raději v osobním působení na přátele a žáky, tak nabyl mohutného vlivu na širší okruh svých následovníků... Sušil nebyl jejich vůdcem ve smyslu organizačním, spíše působil jako uctíváný patron a rádce... Sušil se snažil přimět své přátele a žáky, aby jako oni se věnovali národopisné práci... Měl dar ukazovat cestu druhým.⁶² Kromě těchto a několika další postřehů se však setkáváme s informacemi, které již dobře známe díky dřívějším Sušilovým životopiscům. Na závěr tedy můžeme soudit, že tyto údaje nám nepřinášejí téměř nic nového.

Druhým příspěvkem, který dle nás stojí za zmínku, je referát Andrey Zobačové, taktéž pracovnice Etnologického ústavu v Brně, s názvem *Sušilova družina a její korespondence v archivním fondu benediktini Rajhrad*. Příspěvek nám již přináší kompletní představení Sušilovy družiny. Vyjma konkrétních ukázek z jeho korespondence uvedených v závěru příspěvku, se Zobačová zaměřila na tři celky ze Sušilovy korespondence: 1) korespondence F. Sušila,⁶³ 2) dopisy příslušníků družiny,⁶⁴ 3) sběry materiálů

⁶² ALTMAN, K. František Sušil a český národopis na Moravě. In *František Sušil (1804-1868), odkaz a inspirace. Sborník příspěvků z konference pořádané městem Rousínov ve spolupráci s Etnologickým ústavem Akademie věd České republiky*. Rousínov: Město Rousínov – Etnologický ústav AV ČR Praha, pracoviště Brno, 2004, s. 30-37.

⁶³ Tato korespondence je uvedena ve Vychodilově sbírce *Z doby Sušilovy* (Vychodil, r. 1917; MZA, E 6, Dn 21/4a): „Obsahuje 418 dopisů a z toho je asi padesát od osob, které byly v předcházejícím textu jmenovány (rozuměj Sušilovu družinu). Většinou adresovány F. Sušilovi, ale několik pochází z pera Sušilova. Předlohy k nim se z velké části nedochovaly a naopak, téměř všechny listy obsažené pod příslušným inventárním číslem Vychodil otiskl. Jde o čtyři od J. E. Bílého (jeden netištěn), tři od J. B. Fáborského, čtyři od B. M. Kuldy a tři Sušila Kuldovi (zachován je jeden), šest od F. Poimona, čtyři od M. Procházky, čtyři od J. Soukopa, pět od F. X. Škorpíka, jeden od K. Šmídka, šest od B. Sylva Taroucy a pět Sušila Taroucovi, dva od J. Těšíka a dva od I. Wurma. Srov. ZOBÁČOVÁ, A. Sušilova družina a její korespondence v archivním fondu benediktini Rajhrad. In *František Sušil (1804-1868), odkaz a inspirace. Sborník příspěvků z konference pořádané městem Rousínov ve spolupráci s Etnologickým ústavem Akademie věd České republiky*. Rousínov: Město Rousínov – Etnologický ústav AV ČR Praha, pracoviště Brno, 2004, s. 44.

⁶⁴ Ty jsou uvedeny v edici *Z korespondence družiny Sušilovy* (Vychodil, r. 1919 a 1920; MZA, E 6, Dn 21/4b): „tvoří 131 čísel, které můžeme rozdělit na dvě části. První z nich byla tištěna podle originálních listů (č. 1 – 29), z nichž jednadvacet jsou německé dopisy K. Šmídka B. Sylva Taroucovi. Ostatních více než sto listů bylo vypsáno ze Šmídkova deníku z let 1837-1876, který se ovšem nedochoval. Jeho autor si nezapísal pouze vlastní přijatou či odeslanou korespondenci, nýbrž také úryvky nebo i celé dopisy svých přátel,

po B. M. Kuldovi provedené mistřínským farářem Janem Halouzskou.⁶⁵ Tato Sušilova korespondence je jistě pozoruhodný osobitý literární útvar, který je v dnešním technicky zaměřeném světě silně na ústupu. Každé ponoření se do starších nebo i mladších, zejména osobních listů, přináší badateli nejen užitek, ale i požitek. Tato práce pak badatele přenáší do zcela jiného časoprostoru. Autorce výše zmiňovaného příspěvku se tak podařilo, být ve velmi ohraničené podobě, přiblížit nezasvěcenému čtenáři korespondenční okruh Sušilovy družiny. Přesto však je nutno vyslovit domněnku, že pro čtenáře v takto stručně představené formě nepřináší příliš nového světla k pochopení podstaty této problematiky.

Autor si je dobře vědom, že tato nabídnutá studie je svým rozsahem značně omezena a jednoznačně i vymezena zorným úhlem pohledu na Františka Sušila. Pro kompletnější, a tím i hlubší pochopení této problematiky, by bylo třeba předložit ještě studii týkající se Sušilova živého odkazu v nejrůznějších časopiseckých a novinových článcích, které o něm pojednávaly od jeho smrti až do současnosti. Jistě bychom opět mohli vnímat, jak se jejich autoři od sebe liší svým obsahem, ideovým zaměřením,

*především 57 listů F. M. Klácela A. V. Šemberovi. Ze skupiny námi sledovaných postav zde najdeme pouze dva Šmídkovy dopisy J. E. Bílému. Zato však v popisované inventární jednotce najdeme netištěnou českou a německou korespondenci adresovanou bratři Taroucovi, z okruhu družiny jsou odesílateli J. E. Bílý (sedmáct dopisů), J. Fáborský (dva), B. M. Kulda (devatenáct), F. Poimon (dva), Škorpík (tři), J. Těšík (čtyřicet tři) a I. Wurm (dva). Srov. ZOBAČOVÁ, A. Sušilova družina a její korespondence v archivním fondu benediktini Rajhrad. In *František Sušil (1804-1868), odkaz a inspirace. Sborník příspěvků z konference pořádané městem Rousínov ve spolupráci s Etnologickým ústavem Akademie věd České republiky*. Rousínov: Město Rousínov – Etnologický ústav AV ČR Praha, pracoviště Brno, 2004, s. 44-45.*

⁶⁵ Ty se nacházejí především v knize *Pohledy do života církevního a vlasteneckého na Moravě 2* a částečně také v životopise B. M. Kuldy od Halouzky (Halouzka, J., 1913; 1895) mnoho dopisů adresovaných hlavně Kuldovi: „část z nich je uložena rovněž ve fondu rajbradských benediktinů (MZA, E 6, Dn 21/4b). Halouzka se samozřejmě odvolává na celou řadu dalších zde neobsažených a naopak najdeme tu listy Halouzskou necitované. Přehled dochované a citované korespondence vypadá takto (nejprve uvádím jméno, poté počet listů, které se dochovaly a posledním číslem je počet citovaných listů): Bílý 8, více než 3; Fáborský 4, 5; Klinkáč 3, 4; Poimon 1, 1; Soukop 11, 8; Škorpík 1, 2; Šmídek -, 1; Tarouca 4, 5; Těšík 1, 1; Wurm 29, více než 10 listů.

*K přehledu dodejme několik poznámek: u Bílého a Wurma nelze přesně určit počet použitých listů, protože je rozdělil do mnoha kratších či delších úryvků a nejsou přesně datovány. Spolehlivě se podařilo určit jako citované a zároveň uchované deset dopisů od I. Wurma, tři od J. Fáborského, B. Sylva Taroucy a J. E. Bílého, dva od J. Soukopa a F. Klinkáče a jeden od F. Poimona. Ani v jednom případě nedošlo ke shodě u F. X. Škorpíka a J. Těšíka.“ Srov. ZOBAČOVÁ, A. Sušilova družina a její korespondence v archivním fondu benediktini Rajhrad. In *František Sušil (1804-1868), odkaz a inspirace. Sborník příspěvků z konference pořádané městem Rousínov ve spolupráci s Etnologickým ústavem Akademie věd České republiky*. Rousínov: Město Rousínov – Etnologický ústav AV ČR Praha, pracoviště Brno, 2004, s. 45.*

nebo i hloubkou pohledu na pojednávanou problematiku. Nezbyvá než si přát, aby se tohoto i dalších úkolů zhostili i další badatelé. Kéž to zůstane novou výzvou.

Z předložené stručné charakteristiky knih a příspěvků zabývajících se brněnským Františkem Sušilem, je možné si vytvořit jasnější představu, díky níž můžeme lépe poznat a porozumět Sušilově osobnosti a jejímu přínosu nejen pro cyrilometodějskou ideu, ale i co se týče vztahů mezi našimi národy. Neztratíme-li tohoto velikého muže ze zřetele, získáme tak přinejmenším radost ze zhlédnutí alespoň malé části plánů Prozřetelnosti, která po tisíci letech opět oživila někdejší záměr s Moravou jakožto mostem spojujícím Východ a Západ, radost, že tolik našich lidí dobré vůle mohlo „být u toho“. A to je ten nejlepší pomník pro cyrilometodějskou tradici, to nejlepší na co můžeme navázat v dobrých vztazích mezi Slováky a Moravany.

Seznam použité literatury

- ALTMAN, K. František Sušil a český národopis na Moravě. In *František Sušil (1804-1868), odkaz a inspirace. Sborník příspěvků z konference pořádané městem Rousínov ve spolupráci s Etnologickým ústavem Akademie věd České republiky*. Rousínov: Město Rousínov – Etnologický ústav AV ČR Praha, pracoviště Brno, 2004, s. 30-37.
- BÍLÝ, F. *Patery knihy plodů básnických. Výbor z novověké poesie české*. Telč: Nákladem českého knihkupectví Emila Šolce, 1892, s. 234.
- CINEK, F. *Velehrad víry. Duchovní dějiny Velehradu*. Olomouc: Lidové knihkupectví a nakladatelství, 1936.
- CORANIČ, J.: Osudy Cyrilometodského dědictví na Slovensku od skončení byzantskej misie po tzv. Valašskou kolonizáciu. In: *Theologos*, roč. 9, č. 1, 2007, s. 5 – 21.
- CORANIČ, J.: Problematika obradu staroslovienskej liturgie praktizovanej na Veľkej Morave po príchode byzantskej misie. In: *Theologos* : teologická revue GTF PU v Prešove. Roč. 7, č. 2, 2005, s. 98 – 109. ISSN 1335-5570.
- DVOŘÁK, R. ad. *Brněnští boboslovci po stopách Sušilových*. Velké Meziříčí: Knihkárna Jana Muchy, 1936, s. 1-13. ISBN neuvedeno.
- EICHLER, K. *Zpráva o novém kancionálu, zpěvech a modlitbách pro diecesi Brněnskou*. In: Štastný, V.: *Obzor, list pro poučení a zábavu*, roč. XXX, č. 12. Brno: Papežská knihkárna benediktinu rajhradských, 1907, s. 269. ISBN neuvedeno.
- GÓRKA, L. *Doktryna ekumeniczna kongresów Velebradzkich (1907-1936)*. Studium z zakresu historii katolickiej myśli ekumenicznej. In:

- Studia ekumeniczne*. Tom I., Warszawa: Akademia teologii katolickiej, s. 5-122 a mnohé další odborné publikace.
- HANUŠ, J. *Katolický kněz – Příklad Františka Sušila*. In: FASORA, L., HANUŠ, J., MALÍŘ, J. *Člověk na Moravě 19. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 393.
- HANUŠ, J. *Katolický kněz – Příklad Františka Sušila*. In: FASORA, L., HANUŠ, J., MALÍŘ, J. *Člověk na Moravě 19. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 393. ISBN 978-80-7325-147-5.
- HRUBÝ, V. *Staré Město: velkomoravský Velehrad*. Praha: ČSAV, 1965;
- KABELÍK, J. *František Matouš Klácel*, Praha: Nákladem Pokroku, 1908, s. 54. ISBN neuvedeno.
- KAISEROVÁ, K. *Konfesní myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století*. Úvaly u Prahy: Nakladatelství Ve Stráni, 2003, s. 5. ISBN 80-903319-0-4.
- KUMOR, B. *Církevné dějiny, novovek 1815 – 1914*. Levoča: Vydavateľstvo Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojtaššáka, 2003, s. 283-293. ISBN 80-89170-00-5.
- KUBÍČEK, T. a kol. *Vlastivěda moravská, Země a lid, Literární Morava*, sv. 11. Brno: Muzejní a vlastivědná společnost v Brně, 2002, s. 94. ISBN 80-7275-038-0.
- MALÝ, R. *František Sušil, obroditel církve a vlasti*. Brno: Orel – župa Sušilova, 2004, ISBN 80-85010-65-8.
- MALÝ, R. *František Sušil, obroditel církve a vlasti*. Brno: Orel – župa Sušilova, 2004, ISBN 80-85010-65-8, s. 34.
- MASÁK, J. *Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně, 1850-1930*. Brno: Nákladem Dědictví sv. Cyrila a Metoděje, 1932, s. 7-8. ISBN neuvedeno.
- NERUDA, J. *Podobizny I. 1873-1881*. Praha: Československý spisovatel, s. 393. ISBN neuvedeno.
- NOVÁK, P. K. Každé místo bylo pro mne první láskou. *Znojemsko*. 2002, roč. 12, č. 6, s. 1, 5.
- PODLAHA, A. *Dr. Robert Neuschl*, In: Časopis katolického duchovenstva, r. 1915/2, s. 182-183.
- PROCHÁZKA, M. *František Sušil. Životopisný nástin*. Praha: Nákladem Dědictví sv. Prokopa, 1871, s. 444 a 447. ISBN neuvedeno.
- POJSL, M. *Velehrad: stavební památky bývalého cisterciáckého kláštera*. Brno: Muzejní a vlastivědná společnost, 1990;
- SUŠIL, F. *Evangelium svatého Matouše*. Praha: Nákladem Dědictví sv. Prokopa, 1864, ISBN neuvedeno.
- SUŠIL, F. *Listové sv. Pavla apoštola, díl II*. Praha: Nákladem Dědictví sv. Prokopa, 1871, s. 1. ISBN neuvedeno.

- ŠPAČEK, M. Apoštolát svatého Cyrila a Metoděje a jeho současný ekumenický význam. In: *Fórum Velehrad I.: Communio ecclesiarum – očistění paměti. Sborník příspěvků z vědeckého semináře*. Olomouc: Centrum Alleti Velehrad-Roma, 2007. ISBN 978-80-86715-77-3.
- ŠŤASTNÝ, V. *František Sušil*. Studujícím v biskupském semináři přednesl Vl. Št. In: *Obzor*, 1904, roč. 27, s. 97-98, 113-115, 130-132, 147-149, 162-163.
- ŠŤASTNÝ, V. *Odkaz práce*. In: *Obzor*, 1893, roč. 16, s. 322.
- ŠŤASTNÝ, V. *Památce Františka Sušila*. Brno: Dědictví sv. Cyrilla a Metoděje, 1904, s. 10. ISBN neuvedeno.
- TKADLČÍK, V. *Minulost a budoucnost velehradských kongresů*. Velehrad: Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova, nedatováno;
- VAVROUŠEK, B.; NOVÁK, A. *Literární atlas československý, díl 2*. Praha: Prometheus, 1938, s. 220. ISBN neuvedeno.
- VODIČKA, T. *František Sušil*, Brno: Nakladatelství Brněnské tiskárny, 1946, s. 11.
- VYCHODIL, P. *Z doby Sušilovy. Sbírká dopisů*. Brno: Tiskem a nákladem papežské knihtiskárny benediktinů rajhradských v Brně, 1970, s. 3. ISBN neuvedeno.
- VYCHODIL, P. *František Sušil, životopisný nástin*. Brno: Papežská knihtiskárna bened. rajhradských, 1898, s. 7. ISBN neuvedeno.
- VYCHODIL, J. *Popis velehradských památností*. Velehrad: Methoděj Melichárek, 1913;
- ZLÁMAL, B. *Die Entwicklung der kyrillo-methodianischen Tradition in der tschechoslovakischen Geschichte*. In: *Das östliche Christentum*, 22, Würzburg, 1969, s. 77-157; Tentýž, *Příručka českých církevních dějin*, I, Olomouc: CBTF, 1970.
- ZOBAČOVÁ, A. Sušilova družina a její korespondence v archivním fondu benediktini Rajhrad. In *František Sušil (1804-1868), odkaz a inspirace. Sborník příspěvků z konference pořádané městem Rousínov ve spolupráci s Etnologickým ústavem Akademie věd České republiky*. Rousínov: Město Rousínov – Etnologický ústav AV ČR Praha, pracoviště Brno, 2004, s. 44.

Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis (sv. Bernhard z Clairvaux) Srovnání pohledů Jana Pavla II. a Benedikta XVI. na utrpení z pastorálního hlediska

MICHAL OPATRŇÝ

Jihočeská univerzita, Teologická fakulta, České Budějovice

Abstract: *The presented study elaborates on the conception of suffering in the documents of the last 2 popes. Both concepts are reflected from the point of clerical mission (being to proclaim gospel); therefore, one can judge, which of the conception is, considering the topical pastoral situation, more usable.*

Key words: *suffering, evangelism, pastoral, diaconate, 2nd vatican council, Slavifici doloris, Spe salvi*

Ve Věřoučné konstituci o církvi *Lumen gentium* Druhého vatikánského koncilu můžeme najít zajímavé zdůvodnění evangelizace ve smyslu předávání kerygmatu.¹ Domnívám se, že by bylo možné toto zdůvodnění označit jako diakonické: „Často ovšem lidé (...) žijí a umírají na tomto světě bez Boha a jsou vydáni napospas meznímu zoufalství. Proto církev stále horlivěji podporuje misijní činnost k slávě Boží a k spáse těchto lidí. Má přitom na paměti příkaz Pána, jenž řekl: „Hlásejte evangelium všemu tvorstvu“ (Mk 16,15).“² Misijní činnost církve – hlásání evangelia má tedy lidem žijícím bez Boha posloužit k tomu, aby nebyli tváří v tvář životu a smrti, se vším co s sebou přinášejí, vystaveni meznímu zoufalství. Proto tedy *diakonický* argument nebo *diakonické* zdůvodnění hlásání evange-

¹ Z toho, jak je evangelizace definována Pavlem VI. v *Evangelii nuntiandi*, vyplývá, že se jedná o mnohem širší pojem, než jen o nový výraz pro misi nebo předávání víry. Stručně lze evangelizaci charakterizovat např. tak, že jde o boj s hříšnými strukturami, podporu člověka a společnosti a svědectví a předávání víry.

² *Lumen gentium* 16.

lia. Nejde v něm primárně o získání „nových učedníků“ skrze misijní činnost, ale o službu těm, kdo jsou v nesnázích.³

Máme-li však hlásáním evangelia posloužit někomu, aby nebyl vystaven meznímu zoufalství, musíme se ptát, jak mu máme evangelium zvěštovat. Jinak řečeno, je třeba se jednak ptát, jaká je souvislost mezi utrpením člověka a utrpením Ježíše Krista, aby bylo možné odpovědět na otázku, jakým způsobem je možné přinášet Kristovo poselství, aby bylo pro trpícího pomocí.

1 Srovnání pohledů Jana Pavla II. a Benedikta XVI. na utrpení

Dva poslední papežové – Jan Pavel II. a Benedikt XVI. – hledali odpověď na tuto otázku mj. i ve svých dokumentech. Vzhledem k omezenému rozsahu této studie se chci soustředit u každého z papežů na jeden vybraný dokument.

V případě Jana Pavla II. se jedná o apoštolský list *Salvifici doloris*, u Benedikta XVI. o encykliku *Spe salvi*. To znamená, že mezi oběma dokumenty existuje určitá disproporce co do jejich autority. Na druhou stranu se list *Salvifici doloris* zabývá výlučně křesťanským smyslem lidského utrpení, zatímco encyklika *Spe salvi* je věnována především problematice naděje, a otázka utrpení je obšírněji zmíněna pouze v jedné kapitole.

Pohled Jana Pavla II. v listu Salvifici doloris

Už první odstavec listu předesílá papežův pohled, když je zde citován apoštol Pavel: „Proto se raduji, že nyní trpím za vás a to, co zbývá do míry utrpení Kristových, doplňuji svým utrpením za jeho tělo, to jest církve. (Kol 1,24).“ Papež Pavlova slova označuje přímo za „objev“, protože objevil „spasitelný význam utrpení“.⁴

Než se ale dostane k jeho podrobnějšímu rozboru, věnuje se Jan Pavel II. nejprve „klasickým“ pohledům na utrpení, které znal už starověký Izrael. V důsledku úzkého propojení pojmů *zlo* a *utrpení* rozebírá nejprve tzv. morální ospravedlnění utrpení, resp. morální smysl utrpení a následně i výchovný smysl utrpení. K morálnímu smyslu utrpení papež říká, že je pravda, že utrpení je trestem, *pokud je* vázáno na vinu, protože objektivní mravní řád – určený Bohem jako Stvořitelem a proto Zákonodárcem,

³ Tím nemá být nic řečeno proti takovému zdůvodnění misijní činnosti či evangelizace, které bychom mohli označit za *soteriologické*. Aby lidé uvěřili a na základě své víry byli spaseni. Spíše se domnívám, že tyto argumenty mohou v klidu koexistovat a navzájem se podporovat. Přičemž stojí za to připomenout, že *diakonický* argument je v dnešní době zřejmě trochu pozapomenutý a s ním i to, co je jeho podstatou: hlásání evangelia s cílem pomoci trpícím.

⁴ Srov. *Slavifici doloris* 1.

⁵ Srov. tamtéž 7.

požaduje trest za přestupek, který byl proti němu spáchán. Ona podmínka „pokud je vázáno na vinu“ ale znamená, že ne každé utrpení je následkem viny a má tedy charakter trestu.⁶ Vedle tohoto morálního smyslu utrpení znal Starý zákon také tzv. výchovný charakter utrpení, který je např. zachycen v 2Mak 6,12: „...trestání nebylo ke zkáze, ale k výchově našeho rodu.“ V souvislosti s morálním smyslem utrpení tedy nejde jen o trest za přečin, ale také o možnost, obnovit dobro. Jan Pavel II. proto konstatuje, že obrazem utrpení ve Zjevení – jak ve Starém tak zejména v Novém zákoně – je, že utrpení má vést k obrácení, tzn. k obnově dobra v člověku, který může ve výzvě k pokání poznat Boží milosrdenství. Přičemž pokáním papež rozumí překonání zla a upevňování dobra ve vztahu k sobě, druhým lidem a Bohu.⁷

Tak se papež dostává ke spásnému, vykupitelskému smyslu utrpení. Když Ježíš říká Nikodémovi, že Bůh tak miloval svět, že dal svého jednorozeného syna, aby žádný kdo v něho věří nezahynul, ale měl život věčný (Jan 3,16), znamená to, že Bůh dává svého Syna světu, aby osvobodil člověka od zla, které v sobě skrývá „krajní a absolutní rozměr“ utrpení. Vykoupení, které znamená osvobození od zla, je proto těsně propojeno s otázkou utrpení.⁸ To potom podle Jana Pavla II. znamená, že: „Vykupitel trpěl místo člověka a pro člověka. (...) Kristus uskutečnil vykoupění svým utrpením, a tím zároveň pozvedl i lidskou bolest do roviny vykoupění. Proto každý člověk může svým utrpením mít účast na Kristově výkupném utrpení.“⁹

To pak papežovi umožňuje následující výklad Kol 1,24: „Pokud člověk – kdekoliv na světě a v kterékoliv dějinné době – má účast na Kristově utrpení, doplňuje svým způsobem ono utrpení, jímž Kristus dokonal vykoupění světa. Má to snad znamenat, že Kristem dokonané vykoupění není úplné? Nikoli. Znamená to jen, že vykoupění z usmířující lásky stále zůstává otevřené lásce nacházející se v lidském utrpení. V této dimenzi lásky se naplňuje do určité míry zcela splněné vykoupění neustále. Kristus dokonal vykoupění plně až do konce, ale zároveň je neuzavřel. Ve vykupitelském utrpení, jímž byl svět vykoupen, se Kristus od začátku otevřel a stále otevírá každému lidskému utrpení.“¹⁰

Doplňovat svým utrpením, co zbývá do plnosti utrpení Kristova, je tedy možné proto, že Kristus je ve svém utrpení otevřen utrpení každého člověka v každé době a kdekoliv na Zemi. Protože Kristus na kříži trpí

⁶ Srov. tamtéž 11.

⁷ Srov. tamtéž 12.

⁸ Srov. tamtéž 14.

⁹ Tamtéž 19.

¹⁰ Tamtéž 24.

*místo a pro*¹¹ každého¹² člověka, mohu se např. i po dvou tisíci letech svým utrpením účastnit na utrpení Krista, doplňovat svým utrpením jeho utrpení. Každý trpící, který své utrpení takto spojuje s utrpením Kristovým tak spolu s ním píše a hlásá evangelium o utrpení.¹³ Utrpení tak má díky Kristovu zmrtvýchvstání vítěznou sílu.¹⁴

Jan Pavel II. však také připouští, že toto spojení není jednoduchá a samozřejmá věc. Je sice možné díky samotnému utrpení a je vlastně milostí, kterou člověk od Boha dostává¹⁵, ale vyžaduje často dlouhý proces vlastního obrácení a milosti Ukřižovaného, který vrcholí vnitřní zralostí a duchovní velikostí trpícího.¹⁶ Přičemž se tato vnitřní zralost a duchovní velikost právě díky utrpení, kdy člověk např. nemůže pracovat a skoro ani žít, stává nejvíce zjevnou.¹⁷

K samotnému průběhu tohoto procesu papež říká, že je různý už jeho počátek a různá je připravenost člověka. Ze své lidské přirozenosti si pak člověk klade otázku „Proč?“, ptá se Boha i Krista. Ať už je člověk připraven jakkoliv a ať už si je či není¹⁸ vědom toho, že sám Bůh, kterého se ptá „Proč?“, v Ježíši Kristu podstoupil utrpení, je pro něj těžké přijmout Kristovu odpověď, protože ta není ani přímá ani abstraktní: Člověk totiž slyší spásnou odpověď teprve tehdy, když se stává stále více účastným na utrpení Kristově.¹⁹ Slovy Jana Pavla II.: „Kristus nevysvětluje důvod utrpení jen abstraktně, nýbrž říká: „Následuj mě!“ Pojd! Měj svým utrpením účast na díle vykoupení světa, jež je dokonané mým utrpením. Mým křížem.“²⁰ Pokusíme-li se tedy shrnout odpověď na otázku, jaký je křesťanský smysl lidského utrpení, které Jan Pavel II. věnoval celý apoštolský list, můžeme říci, že utrpení patří k následování Krista. Protože Kristus

¹¹ Srov. tamtéž 19.

¹² V Katolické církvi samozřejmě existují teologové, pocházející zejména z ultrakonzervativních kruhů, kteří slova Krista v synoptických evangeliích o tom, že se jeho krev prolévá „za vás a z mnohé“ interpretují tak, že „za mnohé“ neznamená „za všechny“. Podle druhého výkladu, který respektuje tehdejší semitské myšlení, lze slova „za mnohé“ opsat tak, aby byla dnes srozumitelná, např. takto: „za všechny, kterých bude mnoho“.

¹³ Srov. *Salvifici doloris* 26.

¹⁴ Srov. tamtéž 25.

¹⁵ Srov. tamtéž 26.

¹⁶ Srov. tamtéž.

¹⁷ Srov. tamtéž.

¹⁸ Zdá se, že Jan Pavel II. tento problém příliš nezvažuje. Totiž, zda si je trpící, který se ptá Boha „Proč?“ vědom toho, že sám Bůh trpěl a odpovídá mu z kříže (*Salvifici doloris* 26). Obdobně jako problém, že trpí i ti, kdo o Bohu neví nic: Na jedné svatbě v kostele se dítě zeptalo své matky, jestli je ten pán na kříži Bůh. A maminka mu odpověděla: Ne, to je Ježíš.

¹⁹ Srov. *Salvifici doloris* 26.

²⁰ Tamtéž.

trpěl pro lidi a za lidi, přijímá do svého utrpení i utrpení každého člověka. Tak se každý trpčící člověk může stát „spoluúčastníkem“ Kristova utrpení za spásu světa. Může se svým utrpením spoluúčastnit na vykoupení světa, a to je křesťanským smyslem utrpení.

Tím se dostáváme i k formulaci první podoby odpovědi na naši otázku položenou v úvodu, totiž jaká je souvislost mezi utrpením člověka a utrpením Ježíše Krista, která je důležitá pro to, abychom mohli diakonicky zvěstovat evangelium – aby lidé nebyli tváří v tvář životu a smrti vystaveni meznímu zoufalství. Na základě rozboru problematiky utrpení u Jana Pavla II. tedy můžeme říci, že když Kristus trpěl pro spásu světa, je z hlediska křesťanství smyslem lidského utrpení, spolupracovat svým utrpením s Kristem na tomto jeho spasitelském díle.

Pobled Benedikta XVI. v encyklice *Spe salvi*

Současný papež věnoval svou druhou encykliku naději. V této souvislosti hovoří o různých „místech“, kde si lze naději osvojit a kde se naděje uplatňuje.²¹ Jde o modlitbu, jednání, utrpení a (poslední) soud, přičemž *jednání* a *utrpení* je spojeno do jedné kapitoly, čímž je jasně naznačeno, jak blízko k sobě má z křesťanského pohledu *actio* a *passio*. Zatímco aktivnímu a správně myšlenému lidskému jednání, které je vždy naplňováním naděje, je věnován jen jeden odstavec encykliky, utrpení je jich v této kapitole věnováno pět.²²

Utrpení má svůj původ jednak v lidské konečnosti, jednak v množství viny, které se během dějin nakupilo. Zabránit či zmírnit utrpení proto patří k základním povinnostem křesťanské existence, které vycházejí z požadavků spravedlnosti a lásky – zmíněných Benediktem XVI. v *Deus caritas est*. Není ale v lidských silách, zcela se utrpení zbavit: „...a to z toho prostého důvodu, že ze sebe nemůžeme setřást svou konečnost a nikdo z nás není schopen odstranit moc zla, moc viny, jež nepřestává být – jak se sami přesvědčujeme – pramenem utrpení. Mohl by to udělat jedině Bůh: takový Bůh, který sám vstupuje do dějin, zde se stává člověkem a trpí. Víme, že takový Bůh skutečně existuje, takže ve světě tato moc je, moc, „která snímá hříchy světa“ (Jan 1,29).“²³ Papež dále připomíná, že tato skutečnost sice ještě není dovršená, ale dává nám to naději, abychom vytrvale stáli na straně dobra.

Pokud se však člověk chce utrpení zbavit, vyhnout se všemu, co by utrpení mohlo představovat, ušetřit si námahu a bolest spojené s láskou,

²¹ Tak v českém překladu. Německý překlad hovoří o „Lern- und Übungsorte der Hoffnung“, tedy doslova o „Místech učení a cvičení v naději.“

²² Srov. *Spe salvi* 35–40.

²³ Tamtéž 36.

dobrem a pravdou, k „vyléčení“ nedochází, protože utrpení nebo bolesti nelze utéct, když tak úzce souvisí s naší konečností a hříšností. Nastupuje tak utrpení osamělosti a ztráty smyslu.²⁴

Pokud člověk utrpení naopak přijme, může v něm spojen s Kristem, který sám také trpěl, vyzávat, podepírán jeho nekonečnou láskou, protože Kristus je s ním v jeho utrpení přítomen.²⁵ Papež to dokládá slovy žalmu: „I kdybych vystoupil na nebe, ty jsi tam, i kdybych ulehl do podsvětí, i tady jsi (...) I kdybych řekl: Aspoň temnota mě skryje (...) ani tma ti nebude tmavá, noc jako den se rozjasní: temno je pro tebe jako světlo (Ž 139,8-12).“ Přijetí utrpení jednotlivcem tedy může vést k tomu, že ve společnosti, kde takoví lidé žijí, mají trpící své místo. Přijetí utrpení druhého totiž podle Benedikta XVI. znamená, vzít jeho utrpení za své, identifikovat se s ním: „Když je (...) utrpení sdíleno a je tak prostoupeno přítomností druhého, proniká jím světlo lásky. Latinské slovo *con-solatio*, útěcha, výslovně poukazuje na společenství v samotě, která pak už není osamělostí.“²⁶ Papež také upozorňuje, že přijmout utrpení znamená, přijmout je kvůli pravdě a spravedlnosti, které musí stát nad naším pohodlím a fyzickou nedotknutelností, jinak náš život bude lží. Obdobně je přijetím utrpení i láska, protože láska vyžaduje opakované sebezřeknutí se; láska by nebyla sama sebou ale egoismem, pokud se obešla bez sebezřeknutí.²⁷ Vzápětí pak ale Benedikt XVI. pokládá vzhledem k doposud řečenému zásadní otázku: „...jsme toho schopní? Je pro mne druhý tak důležitý, že jsem ochoten se pro něho stát osobou, která trpí? Je pro mě pravda do té míry závažná, že vynahradí jakékoliv utrpení? A slibuje láska opravdu tolik, že ospravedlní i osobní sebedarování?“²⁸ Papežovu odpověď na tyto velmi a velmi zásadní otázky můžeme spíše jen tušit mezi řádky. Dále totiž hovoří o tom, že křesťanská víra má zásluhu na tom, že v člověku nově probudila schopnost trpět, protože ukazuje, že pravda, spravedlnost a láska nejsou jen ideály, ale pádnými skutečnostmi. Pokračuje: „Víra nám ukázala, že Bůh, zosobněná pravda a láska, chtěl trpět za nás a spolu s námi. Bernard z Clairvaux vytvořil znamenitý slovní obrat: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* – Bůh nemůže trpět, ale může soucítit. Člověk má pro Boha takovou cenu, že se on sám stal člověkem, aby mohl spolu s člověkem soucítit, spolu-trpět způsobem velmi reálným, totiž v těle a krvi, jak nám to podává pašijový příběh o Ježíšově umučení. Odtud vstoupil do veškerého lidského utrpení ten, kdo naplno toto utr-

²⁴ Srov. tamtéž 37, k tomu srov. tamtéž 36.

²⁵ Srov. tamtéž 37.

²⁶ Tamtéž 38.

²⁷ Srov. tamtéž.

²⁸ Tamtéž 39.

pení sdílí a spolu ho snáší; odtud do každého utrpení proniká *con-solatio*, útěcha z přítomné soucitné, spolutrpicí Boží lásky, a spolu s ní vychází hvězda naděje.²⁹ Na otázku, zda jsme schopni trpět nebo spolutrpět, přijmout své utrpení nebo utrpení druhého, či přijmout utrpení kvůli pravdě, spravedlnosti a lásce, tedy papež neodpovídá jednoduše „Ano“ či „Ne“. Jeho slova spíše naznačují, že když Bůh v Ježíši Kristu trpí spolu s námi, je spolu s námi v našem osamění způsobeném utrpením, dává nám tím naději, že toto utrpení nebude mít poslední slovo.

Benedikt XVI. sice nikde přímo nehovoří o spásném smyslu nebo významu lidského utrpení, ale z jeho slov o utrpení Krista vyplývá, že trpěl právě proto, aby člověk nezůstal v utrpení bez Boha: „Člověk má pro Boha takovou cenu, že se on sám stal člověkem, aby mohl spolu s člověkem sou-cítit, spolu-trpět způsobem velmi reálným, totiž v těle a krvi, jak nám to podává pašijový příběh o Ježíšově umučení.“³⁰ Tento pohled není ani zdaleka nový, zdá se, že papež spíše „oprašuje“ starší názor, který upozorňuje na to, že Kristovo utrpení nemohlo být pouhou satisfakcí ať už v logice myšlení starověkého (rituál oběti za hříchy) nebo středověkého (odčinění urážky), ale jakou součást Zjevení musí především něco vypovídat o Bohu; zjevovat o něm něco lidem, totiž že je Bohem milujícím své stvoření, že je mocnější než veškeré zlo a utrpení, mocnější než smrt, že v Kristu přijal lidství se vším kromě hříchu, a to znamená i s utrpením.

Člověk má tedy utrpení – ať už přichází z jakéhokoliv důvodu přijmout, vnitřně v něm zrát a růst, protože v něm není opuštěn: Kristus na kříži trpí spolu s ním, Kristus, který přemohl veškeré zlo, tedy i utrpení. Vrátime-li se opět k naší úvodní otázce, jaká je souvislost mezi utrpením Krista a utrpením člověka, pak z názorů Benedikta XVI. ve *Spe salvi* vyplývá, že Kristus trpěl ze solidarity s každým trpícím člověkem v dějinách. Že trpěl, aby ukázal lásku kterou Bůh miluje lidi, lásku, která ho vede k přijetí jejich utrpení – ať už je to utrpení dané životní situací člověka nebo utrpení kvůli pravdě, spravedlnosti a lásce.

Srovnání

Názory obou papežů nejsou samozřejmě zcela jednoduše srovnatelné. Zatímco totiž Jan Pavel II. hovoří o křesťanském smyslu utrpení, Benedikt XVI. se věnuje naději, kterou člověk může v utrpení uplatnit nebo si ji teprve osvojit. Uvažuje-li však Jan Pavel II. o smyslu utrpení, musí v sobě tato úvaha obsahovat předpoklad naděje, jinak by právě utrpení smysl nemělo. Úvaha Benedikta XVI. o naději z utrpení a pro utrpení naopak

²⁹ Tamtéž.

³⁰ Tamtéž.

předpokládá, že utrpení nějaký smysl má, protože by jinak nebylo tuto naději od čeho odvodit. Naděje tváří v tvář utrpení a smysl utrpení jsou tedy navzájem propojeny a každý z papežů k tomuto problému přistoupil takříkajíc z druhého konce.

Jan Pavel II. tak dochází k tomu, že křesťanským smyslem lidského utrpení je spolupodílet se na utrpení Kristově, a mít tak účast na jeho spásném díle, protože smyslem Kristova utrpení je přinést lidem spásu. Benedikt XVI. je – zdá se – ve věci lidského utrpení poněkud zdrženlivější. Hovoří hlavně o původu utrpení, který vidí v lidské konečnosti a v hromadění viny. Utrpení tedy rozumí především jako důsledku dědičného hříchu. Více pak říká ke smyslu Kristova utrpení: Kristus trpěl z lásky k lidem proto, aby lidé nezůstali v utrpení bez Boha.

Tím ovšem nemá být řečeno, že by snad Benedikt XVI. odmítal spásný význam Kristova utrpení, jak o něm hovoří např. právě Jan Pavel II. v *Salvifici doloris* (viz bod 2.1). Z textu *Spe salvi* je zřejmé, že tento spásný význam Kristova utrpení přímo předpokládá. Zdá se však, že pro osvojení si naděje nebo pro její uplatnění v utrpení se mu zdá podstatnější, hovořit o utrpení Ježíše Krista jako o spolu-trpění – *com-passio* – Boha s trpícími lidmi. Chce zřejmě připomenout, že utrpení Krista je důsledek Boží pravdivosti a spravedlnosti, protože věrnost pravdě a spravedlnost vede k utrpení. Stejně tak i láska je zdrojem utrpení, protože předpokládá sebe-zřeknutí se, a tak i láska Boha k lidem vlastně vede ke Kristově utrpení na kříži. Velmi přesně a stručně to Benedikt XVI. vyjádřil ve svém poselství k postní době r. 2007: „V tajemství kříže se plně odhaluje nepotlačitelná moc milosrdenství nebeského Otce. Aby znovu získal lásku svého stvoření, byl ochoten dát tu nejvyšší cenu – krev svého jednorozeného Syna.“³¹

2 Pastorální hledisko

Jan Pavel II. na začátku svého pontifikátu napsal větu shrnující celý Druhý vatikánský koncil: Člověk je cestou církve.³² Později dodává, že člověk je cestou církve zvláště tehdy, když do jeho života vstoupí utrpení: „Vždyť církev, která vzešla z tajemného mystéria vykoupení v Kristově kříži, musí především *usilovat o setkání* s člověkem obtíženým bolestí, neboť tímto setkáním se člověk skutečně »stává cestou církve«, jež je ze všech cest nejpřednější.“³³ V předchozím uvažování jsme popsali teologické pohledy dvou posledních papežů na utrpení. Ujasnění si vztahu utrpení Krista a lidského utrpení je totiž nutným východiskem pro uvažování

³¹ *Poselství papeže Benedikta XVI. k postní době 2007*, Tiskové středisko ČBK, dostupné na (www.cirkev.cz).

³² Srov. *Redemptor hominis* 14nn.

³³ *Salvifici doloris* 3.

nad pastorační prací s trpícím člověkem, chceme-li, aby naše zvěstování evangelia bylo skutečně pomocí – bylo diakonické.

Pro křesťana, který je mystikem³⁴ či podporuje svůj rozum vírou a svou vírou rozumem,³⁵ je jistě potěšujících a povzbuzujících, že se svým utrpením (*passio*) může spolu-podílet (*actio*) na spáse světa, resp. že může Kristovo utrpení vnímat jako výraz láskyplné boží solidarity s jeho lidským utrpením.

Je ovšem možné v pastorační tuto skutečnost komunikovat směrem k druhému člověku, aby nebyl tvář v tvář životu a smrti vystaven meznímu zoufalství? Z pastoračního hlediska je totiž třeba se také ptát:

- Jak těmto pohledům porozumí křesťan, který od Boha očekává především zázraky, protože si Ježíšovy zázraky a činy, o kterých referují evangelia, vykládá obdobně jako král Herodes (Lk 23,8)? Jak bude vnímat to, že Bůh nedělá zázrak, ale trpí spolu s ním a navíc ho volá, aby trpěl i on s Bohem?
- Jak tomu budou rozumět „věrní církevní odrodilci“³⁶, kteří zajdou do kostela jen na Vánoce a Velikonoce a rádi v kostele nechají pokřtít své děti, nechají se zde rádi oddat i pohřbít, ale o tom, co to znamená „následování Krista“ nic neví?
- A co pravidelní nedělní návštěvníci bohoslužeb, kteří od církve očekávají jen uspokojení svých náboženských potřeb. Ti, kdo jsou rádi, když se od ambonu místo výkladu Písma moralizuje, kdo mají křesťanskou bohoslužbu za krásný a povznášející kult ale ne službu Boha lidem a lidskou odpověď na Boží milost?
- A co ti, kteří o Bohu nemají ani ty nejzákladnější katechismové znalosti, nábožensky nemuzikální, nevěřící, areligiozni, hledající, novopohané?

Stačíme těmto lidem mezi tím, kdy o tom budou chtít přemýšlet a smrtí jejich nebo jejich blízkého vysvětlit, kdo je to vlastně Bůh, proč trpěl Kristus, že i dnes trpí na kříži s nimi, i když žil před 2000 lety, a že smyslem utrpení je, se na tomto jeho utrpení spolu-podílet?

Chceme-li v pastorační vycházet z pohledu Jana Pavla II., pak je nutným předpokladem také to, že druhá strana má minimálně dobrou katechismovou znalost křesťanství – že ví o souvislosti mezi Kristovým utrpením a spásou člověka, a že má představu o tom, co to spása je. Případně, že má alespoň malý akt víry, ke kterému se ale musí vázat hodně křesťanského obsahu víry. Jinak vyjádřeno, doprovázet druhého člověka v jeho

³⁴ Srov. Paul M. ZULEHNER, „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor...“, zur Theologie der Seelsorge heute, Ostfildern: Schwabenverlag, 2002, 160 s.

³⁵ Srov. Fides et ratio 48.

³⁶ Srov. Medard KEHL, Kam kráčí církev: Diagnóza doby, Brno: CDK, 2000, s. 98-100.

utrpení k poznání toho, že se svým utrpením spolupodílí na Kristově utrpení ke spáse světa, je možné, pokud je tímto člověkem v církvi socializovaný křesťan.

Může se zdát, že to samé platí i pro případ, kdy bychom v duchu pohledu Benedikta XVI. chtěli dojít s trpícím člověkem k tomu, aby pocítil jak je s ním Bůh solidární, když Ježíš Kristus trpěl na kříži; aby pocítil jeho útěchu – *con-solatio*, že je s ním v jeho osamění. Když ale nezastáváme představu, že pastorační pracovník³⁷ je především vykonavatel církevně-úředních úkonů a rituálů, ale vycházíme z toho, že je především křesťan, pak je jeho úkolem, držet se svého základního úkolu, který jako křesťan vůči druhým lidem má, totiž být Bohu svědkem (Sk 2,22-32). Jako Boží svědek pastorační pracovník zpřítomňuje Boží *con-solatio*: je svědkem-martyrem, kterým svým spolu-trpěním s trpícím odkazuje na Boží spolu-trpění s tímto trpícím. V posledku nejde o jiný princip než ten, na kterém stojí i svátost nemocných, když zpřítomňuje nemocnému Boží soucit a posilu. Svátostný charakter církve se tedy i takto může promítnout do pastore: „Církev je totiž v Kristu jakoby svátost neboli znamení a nástroj vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva.“³⁸

Tak i prosté spolubytí pastoračního pracovníka s trpícím člověkem jako doklad jeho spolu-trpení s tímto člověkem, může být znamení a nástroj vnitřního spojení Boha s člověkem a člověka s Bohem v utrpení – a to právě bez ohledu na to, jaký stupeň víry a jaké znalosti křesťanství tento člověk má. Podmínkou pro to je ovšem důvěryhodnost takového svědka, tedy naprostá jednota jeho slov a činů.

Seznam použité literatury

- II. Vatikánský koncil, *Lumen gentium: Věřoučná konstituce o církvi*, Praha: Zvon, 1995.
- Benedikt XVI., *Poselství papeže Benedikta XVI. k postní době 2007*, Tiskové středisko ČBK.
- Benedikt XVI., *Spe salvi: Encyklika o křesťanské naději*, Praha: Paulínky, 2008.
- Benedikt XVI., *Spe salvi: Enzyklika über die christliche Hoffnung*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2007.
- Jan Pavel II., *Fides et ratio: Encyklika o vztazích mezi vírou a rozumem z 14. září 1998*, Praha: Zvon, 1999.

³⁷ Tímto termínem zde souhrnně označuji jak nositele svátostného kněžství (biskup, kněz, diákon), tak i laiky ustanovené k pastorači (v Česku např. tzv. pastorační asistenty/ky). Zároveň ale nemám na mysli ty laiky, kteří jsou ustanoveni k administrativním úkolům, ale přitom jsou také evidováni jako pastorační asistenti.

³⁸ *Lumen gentium* 1.

- JAN PAVEL II., *Redemptor hominis: Encyklika Vykupitel světa z 4. března 1979*, Praha: Zvon, 1996.
- JAN PAVEL II., *Salvifici doloris: Apoštolský list o křesťanském smyslu lidského utrpení z 11. února 1984*, Praha: Zvon, 1995.
- KEHL Medard, *Kam kráčí církev: Diagnóza doby*, Brno: CDK, 2000, 129 s.
- PAVEL VI., *Evangelii nuntiandi: Apoštolská exhortace Hlásání evangelia z 8. prosince 1975*, Praha: Zvon, 1990.
- ZULEHNER Paul Michael, „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor...“: *zur Theologie der Seelsorge heute*, Ostfildern: Schwabenverlag, 2002, 160 s.

Przywileje audytorów Roty Rzymskiej według konstytucji Piusa XI *Ad incrementum* z 1934 roku

ROBERT KANTOR

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Wydział Teologiczny w Tarnowie

Resumen: *La Rota Romana es, según el Código de Derecho Canónico de 1917 un tribunal colegial de la Santa Sede. En el 1934 fueron publicadas Normas rotales que explican de manera más detallada las normas del Código 1917. En el mismo año el papa Pio XI promulgó la constitución Ad incrementum, en la cual señaló bien claro los privilegios de los auditores rotales. En mucha parte los son recordados de los documentos anteriores. La constitución explica p.ej. el traje de los auditores, su derecho a los pontificalios, de tener su propio oratorio, de obtener de forma gratuita las cartas papales. De acuerdo con la constitución junto con el nombramiento, los auditores quedan ipso facto preladados domésticos y se quedan con este título aún se jubilen. Todos los privilegios mencionados demuestran la muy alta posición de los auditores en la jerarquía eclesiástica.*

Parole chiave: *Ad incrementum, Curia Romana, revisori dei conti, papa.*

Wprowadzenie

Najwyższym sędzią dla całego świata katolickiego jest papież. W instancji apelacyjnej orzekał albo osobiście albo przez trybunały przez siebie ustanowione. Zgodnie z tym co zawiera Codex Iuris Canonici z 1917 r. (dalej: CIC 1917) Rota Rzymska jest zwyczajnym trybunałem ustanowionym przez papieża do przyjmowania apelacji¹. Dlatego też z powodu dominującego znaczenia Roty Rzymskiej w sądownictwie kościelnym urząd sędziego tego trybunału wymagał wysokich kwalifikacji, stąd też papieże bardzo starannie dobierali audytorów. Ci mieli z kolei duże uprawnienia i przywileje. W niniejszym opracowaniu podejmuję temat przywilejów audytorów Roty Rzymskiej jakich im udzielił papież Pius XI

¹ CIC 1917, can. 1598 § 1.

w konstytucji *Ad incrementum*. Na początku jednak przedstawię krótki zarys historyczny powstania i rozwoju Roty Rzymskiej, by później przejść do omówienia niektórych praw i obowiązków audytorów. Dopiero na tej bazie zostaną ukazane przywileje, jakimi cieszyli się audytorzy rotalni.

Powstanie Roty Rzymskiej

Nazwa „Rota” zdaniem wielu kanonistów wydaje się pochodzić od okrągłego stołu, przy którym zasiadali audytorzy w czasie wspólnych posiedzeń sądowych, lub od praktyki powierzania spraw określonym kolegom sędziowskim wyznaczonym kolejno spośród audytorów, a co za tym idzie – osądzania spraw *per rotam vel per turnum*. Taka praktyka zachowała się do dnia dzisiejszego².

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa papież wykonywał u siebie sądownictwo w sprawach cywilnych tak jak każdy inny biskup. Natomiast papież jako biskup rzymski i metropolita był w tym czasie drugą instancją dla sądów biskupich swojej prowincji. Synod w Sardyce w 347 r. ogłosił, że papież stanowi trybunał apelacyjny dla każdego biskupa, złożonego z urzędu przez synod prowincjonalny. W dalszym rozwoju papież na mocy prymatu został ogłoszony nie tylko za najwyższą instancję dla apelacji dla wszystkich sądów kościelnych, ale za pierwszą instancję odnośnie biskupów, arcybiskupów, prymasów i patriarchów. Inną konsekwencją prymatu biskupa rzymskiego było to, że papież stał się sędzią dla całego Kościoła, tak, że każdy wierny mógł się zwrócić do niego jak do sędziego zwyczajnego pomijając sąd biskupi i metropolitalny. Sprawy sporne wnoszone do Stolicy Apostolskiej papież rozstrzygał początkowo osobiście przy pomocy swej rady przybocznej zwanej *consistorium*³.

Papież wydawał wyrok po wysłuchaniu opinii *consistorium*, które zbierało się najpierw co dzień, a później kilka razy w tygodniu. Wobec takiego sposobu załatwiania spraw ciążyła na papieżach olbrzymia praca, która zwiększyła się jeszcze bardziej, gdy zaczęto od początku XII w. nawet małe sprawy sporne wnosić przed najwyższy trybunał chrześcijaństwa⁴.

² Por. G. Erlebach, *Rota Rzymska*, Wł: E. Szczot (red.) *Kuria Rzymska. I pomniki chrześcijaństwa na szlaku do Wiecznego Miasta*, Lublin 2007, s. 94; T. Rozkrut, *Jan Paweł II do Roty rzymskiej (1979-2003)*, Tarnów 2003, s. 20.

³ W. Nachtman, *Trybunał Roty Rzymskiej. Historia, organizacja, postępowanie*, Lublin 1957, s. 15. Nazwa *consistorium* odnosiła się do tajnej rady cesarzy rzymskich, składającej się z prawników, która służyła radą cesarzom przy najwyższym orzecznictwie oraz przy ustanawianiu praw i zarządzeń państwowych. Por. *Tamże*.

⁴ Por. R. von Heckel, *Die Organization der kurialen Behörden Und ihr Geschäftsgang*, Münchn 1912, s. 214.

Poważne zmiany w sposobie prowadzenia sądownictwa papieskiego zapoczątkował Eugeniusz III (1145-1153) za radą św. Bernarda z Clairvaux⁵. Odtąd początkowo w wypadkach odosobnionych, a od Aleksandra III (1159-1181) coraz częściej papieże zaczynają dawać do zbadania lub rozstrzygnięcia kardynałom, biskupom, opatom lub innym duchownym sprawy wniesione do Stolicy Apostolskiej⁶.

Dalszy postęp w rozwoju sądownictwa papieskiego datuje się od pap. Lucjusza III (1181-1185), który gruntownie zreformował Kancelarię papieską. Dotychczas zakres kompetencji Kancelarii, na której czele stał *Cancellarius S.R. E.* (od Aleksandra III przemianowany na wicekanclerza), był bardzo szeroki i nie ujęły w dokładnie sprecyzowane normy prawne. Lucjusz III ograniczył Kancelarię do sporządzania aktów sądowych oraz reskryptów łaski i sprawiedliwości i w łonie jej utworzył *auditorium*, a jednocześnie powierzył jej obowiązek wyznaczania audytorów, czyli sędziów do instrukcji procesów, które były kierowane do Stolicy Apostolskiej, stąd nazywała się ona również *audientia*. Na czele zreformowanej Kancelarii stał wicekanclerz, a do pomocy miał audytora *contradictarium* i kapelanów, którzy od czasów Lucjusza III byli wyznaczani na audytorów spraw. Wicekanclerz przewodniczył kapelanom i rozdzielał między nich skargi powodowe, składane na ręce papieża⁸.

Z końcem XII w. papieże zastrzegali sobie przyjęcie sprawy i wydanie wyroku, a środkową część procesu, instrukcję sprawy, powierzali kardynałom lub kapelanom. Wyznaczony audytor po przeprowadzeniu badania dowodowego referował sprawę papieżowi, po czym papież wydawał wyrok zasięgnąwszy wpierrw rady kardynałów (*de fratrum consilio*). Od czasów pap. Innocentego III (1198-1216) papież często powierzał wyznaczonemu audytorowi przeprowadzenie całego procesu razem z wydaniem wyroku. Audytor jednak nie stawał się przez to sędzią delegowanym, ponieważ papież zawsze musiał wyrok zatwierdzić. Przed powzięciem rozstrzygnięcia audytor musiał zasięgnąć rady kardynałów. Ze wszystkich znanych wypadków mianowania audytorów w okresie od Klemensa III (1187-1191) do Innocentego III (1198 -1216) przypada

⁵ Św. Bernard w dziele *De consideratione* (Migne, PL 182, kol. 731-779) wytyczył ogólne wskazania doradzając oddzielenie spraw najważniejszych, których musi decydować papież, do reszty spraw, których rozpatrzenie winien zlecić swoim doradcom.

⁶ Por. J. B. Sāgmüller, *Die Tätigkeit Und Stellung der Cardinäle bis Papst Bonifaz VIII*, Freiburg 1896, s. 92.

⁷ Do zadań audytora *contradictarium* należało rozstrzyganie sporów co do osoby sędziego, miejsca sądu, a także sporów jakie powstały między petentami, zwracającymi się do Stolicy Apostolskiej w sprawach łaski czy sprawiedliwości. Por. W. Nachtman, *Trybunał Roty Rzymskiej*, dz. cyt., s. 17.

⁸ Por. *Tamże*.

121 na kardynałów, a 25 na kapelanów papieskich⁹. Z faktu, że mianowanie audytorów następowało sporadycznie, wynika, że w tamtym czasie nie było jeszcze osobnego trybunału papieskiego.

Zakres kompetencji Roty był przedmiotem wielu zmian wprowadzonych przez kolejnych papieży. Szczególne znaczenie miała reforma dokonana w 1834r. przez Grzegorza XVI, na skutek której Rota stała się zwyczajnym trybunałem apelacyjnym dla spraw cywilnych i kościelnych Rzymu Państwa Kościelnego. Po obaleniu Państwa Kościelnego w 1870r. Rota Rzymska przestała istnieć. Reforma Kurii Rzymskiej, przeprowadzona przez papieża Piusa X (1903-1914) konstytucją apostolską *Sapienti consilio*, przywróciła do życia w 1908r. Trybunał Roty Rzymskiej. Następnym ważnym momentem w historii Trybunału Apostolskiego była kodyfikacja prawa kanonicznego z 1917 r., która poświęciła Rocie Rzymskiej cztery kanony (CIC 1917, can. 1598-1601). Określają one, że Rota Rzymska jest Trybunałem kolegialnym Stolicy Apostolskiej dla przyjmowania apelacji, na czele której stoi Dziekan: *primus inter pares*¹⁰. Trybunał tworzą kapłani, przynajmniej doktorzy *in utroque iure*, wybierani na audytora rotalnego przez papieża. Audytorzy normalnie osądzają sprawy w turnusach składających się z trzech audytorów. Kodeks z 1917r. określa także kompetencje tego trybunału:

- w drugiej instancji Rota Rzymska osądza sprawy, które już zostały osądzone przez trybunały zwyczajne w pierwszej instancji i zostały wniesione drogą apelacji do Stolicy Świętej;
- w dalszej (ostatecznej) instancji osądza wszystkie sprawy osądzone czy to przez samą Rotę, czy przez inne trybunały w drugiej czy dalszej instancji, jeżeli nie przeszły w stan rzeczy osądzonej;
- Rota osądza również w pierwszej instancji sprawy wymienione w can. 1557 § 2 oraz te, które Biskup Rzymski, czy to z własnej inicjatywy czy też na prośbę stron, przywołał przed swój Trybunał i polecił rozstrzygnąć Świętej Rocie¹¹.

⁹ Por. *Tamże*, s. 18.

¹⁰ „Tribunal ordinarium a Sancta Sede constitutum pro appellationibus recipiendis est Sacra Rota Romana, quae est tribunal collegiale constans certo Auditorum numero cui praesidet Decanus, qui primus est inter pares”. CIC 1917, can. 1598 § 1.

¹¹ „Sacra Rota iudicat: 1.o In secunda instantia causas quae a quorumvis Ordinariis tribunalibus in primo gradu diiudicatae fuerint et ad Sanctam Sedem per appellationem legitimam deferantur; 2.o In ultima instantia causas ab ipsa Sacra Rota et ab aliis quibusvis tribunalibus in secunda vel ulteriore instantia iam cognitae, quae in rem iudicatam non transierint. par. 2. Hoc tribunal iudicat etiam in prima instantia causas de quibus in can. 1557, par. 2 aliasve quas Romanus Pontifex sive motu proprio, sive ad instantiam partium ad suum tribunal advocaverit et Sacrae Rotae commiserit; easque, nisi aliud cautum sit in commissionis rescripto, Sacra Rota iudicat quoque in secunda et tertia instantia ope turnorum qui sibi invicem succedunt”. CIC 1917, can. 1599.

W 1934r. zostały opublikowane Normy rotalne: Normae S.R. Rotae Tribunalis¹², które stanowią uzupełnienie kodyfikacji Pio-benedyktyńskiej na temat pracy Trybunału Apostolskiego.

Podsumowując, zdaniem N. del Re w historycznym spojrzeniu na Rotę Rzymską można wyróżnić pięć okresów:

- pierwsza epoka obejmuje okres od połowy XIII w., kiedy powstał Trybunał, aż do końca wieku XIV, kiedy to zostało określone, że kompetencją Roty są jedynie sprawy kościelne, o różnorodnym charakterze;
- druga epoka obejmuje cały wiek XIV, kiedy to Rota zostaje pozbawiona niektórych kompetencji, jak np. w sprawach karnych, fiskalnych;
- trzeci okres obejmuje okres od zakończenia XV stulecia, łącznie z pontyfikatem papieża Benedykta XIV (1740-1758), kiedy to wiele kompetencji Roty przejęły Kongregacje Kurii Rzymskiej;
- druga połowa XVIII w. i cały wiek XIX, to czwarta epoka w rozwoju Roty. W tym okresie kompetencje Roty zasadniczo nie uległy zmianie;
- piąta epoka, to okres obejmujący pontyfikat Grzegorza XVI (1831-1846) oraz lata do roku 1870, kiedy Rota funkcjonowała wyłącznie jako Trybunał cywilny dla Państwa Kościelnego¹³.

W uzupełnieniu należałoby dodać okres po 29 czerwca 1908, kiedy to papież Pius X konstytucją *Sapienti consilio*, przywrócił Rotę oraz Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917r. i Normy rotalne z 1934r.

Prawa i obowiązki audytorów

Prawa audytorów Roty Rzymskiej wynikają z ich urzędu sędziowskiego. Audytorzy bowiem tworzą kolegium sędziowskie, na którego czele stoi dziekan. Swoją pracę wykonują kolegiąlnie podzieleni na turnusy, w których przewodniczącym jest ponens.

Audytorzy są członkami kolegium sędziowskiego, w którym następują po sobie według starszeństwa nominacją¹⁴. Kolegium audytorów posiada władzę sądową i administracyjną. Do uprawnień administracyjnych kolegium należy zaliczyć: odbieranie przysięgi od audytorów¹⁵, udzielanie zgody na sekretarzy audytorów¹⁶, przedkładanie papieżowi do wyboru kan-

¹² Normae S.R. Rotae Tribunalis (dalej: NSRR) AAS 26 (1934), s. 449-491.

¹³ N. del Re, *La Curia Romana. Lineamenti stolico-giuridici*, Libreria Editrice Vaticana 1998, s. 234.

¹⁴ NSRR, art. 3 § 1.

¹⁵ Tamże, art. 10 § 1.

¹⁶ Tamże, art. 7 § 2.

dydatów na promotora sprawiedliwości i obrońcę węzła¹⁷, wybór ich subdytutów¹⁸, a także notariuszy i kancelistów¹⁹.

Audytorzy z urzędu są sędziami i ich działalność polega na sądzeniu spraw wniesionych do Roty²⁰. Audytor, któremu sprawa została zlecona do rozstrzygnięcia, mógł wykonywać wszystkie czynności, z nią związane²¹, a jedynie przy wydawaniu sentencji musiał się oprzeć na wotach współaudytorów turnusu, przy czym sam nie miał głosu stanowczego²².

Dzikan ustanawia turnusy dekretem, w którym wyznacza na ponensa sprawy najstarszego nominacją audytora turnusu²³. Ponens jest też przewodniczącym turnusu i relatorem sprawy oraz instruktorem w procesach spornych. Jako przewodniczący kieruje całym procesem²⁴, a zatem przyjmuje akta sprawy²⁵, zawiadamia strony o ustanowieniu turnusu²⁶, radzi stronom ugodę²⁷, nakazuje promotorowi sprawiedliwości²⁸ lub trzeciej osobie interwencje w sporze²⁹, bada pełnomocnictwo prokuratora³⁰, przyjmuje przedłożoną przez pilniejszą stronę formułę sporu³¹, wzywa strony do jej ustalenia³² i zatwierdza ją, gdy strony się na nią zgadzają³³, lub sam ustala formułę sporu, gdy druga strona jest uporna³⁴, wyznacza stronom termin rozprawy³⁵, nakazuje ogłoszenie akt procesowych³⁶, przyjmuje obronę i repliki i daje zezwolenie na ich druk³⁷, zezwala na nowe dowo-

¹⁷ Tamże, art. 4 § 3.

¹⁸ Tamże, art. 5 § 3.

¹⁹ Tamże, art. 6 § 4.

²⁰ CIC, can. 1598 § 4.

²¹ Zasadę ę wprowadził do sposobu postępowania Roty Innocenty VIII w konstytucji *Finem litibus* z 1488 roku. Przedtem zlecenie określał dokładnie czynności, którymi ponens miał się zajmować. Por. W. Nachtman, *Trybunał Roty Rzymskiej. Historia, organizacja, postępowanie*, Lublin 1957, s. 56.

²² Por. Tamże.

²³ NSSR, art. 18 § 1.

²⁴ Tamże, art. 19 § 1.

²⁵ Tamże, art. 39g, art. 63 § 1.

²⁶ Tamże, art. 63 § 2.

²⁷ Tamże, art. 19 § 2b, art. 75 § 1.

²⁸ Tamże, art. 27 § 1.

²⁹ Tamże, art. 118 § 1.

³⁰ Tamże, art. 19 § 2a.

³¹ Tamże, art. 64.

³² Tamże, art. 65.

³³ Tamże, art. 76 § 1.

³⁴ Tamże, art. 74.

³⁵ Tamże, art. 78 § 1.

³⁶ Tamże, art. 120 § 1.

³⁷ Tamże, art. 125 § 1.

dy po zamknięciu sprawy³⁸, zezwala na ustną dyskusję³⁹, daje zezwolenie na ogłoszenie drukiem wyroków i dekretów⁴⁰, na wydanie ich odpisów osobom postronnym⁴¹, przyjmuje zgłoszenie apelacji i naznacza termin do jej wniesienia do przewodniczącego turnusu apelacyjnego⁴².

Podstawowym obowiązkiem audytorów jest pełnienie funkcji sędziowskich według norm zawartych w IV księdze Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 i w prawie partykularnym Roty. Warunkiem pilnego i wiernego spełniania funkcji sędziego – audytora jest troska o zdobycie moralnej pewności przy wydawaniu wyroku.

W wypełnianiu swego urzędu audytorzy obowiązani są do bezstronności. W celu zapewnienia tej bezstronności i sunąć wszelki wpływ stron na wymiar sprawiedliwości, prawo nakazuje audytorom złożenie przy przyjęciu do Roty przysięgi, że nie będą brali podarunków⁴³.

Innym zapewnieniem tej bezstronności jest obowiązek zachowania tajemnicy służbowej. Normy rotalne mówią, że do zachowania tajemnicy służbowej audytorzy są zobowiązani w sprawach karnych zawsze, a w spornych w wypadku, gdyby z wyjawienia jakiego aktu wynikała dla stron szkoda oraz gdy sam trybunał nałoży ten obowiązek. Tajemnica obowiązuje także co do narady sędziów przed wydaniem wyroku i co do głosów i opinii w czasie niej wypowiedzianych. W przypadku złamania przez audytorów tajemnicy służbowej, albo z wielkiego niedbalstwa lub ze złej woli spowodowali ciężką szkodę stronom procesowym, wówczas na wniosek strony poszkodowanej lub z urzędu mogą być ukarani przez Sygnaturę Apostolską wyrokiem, który Biskup Rzymski musi potwierdzić⁴⁴.

Przywileje audytorów

Od początku istnienia Roty audytorzy cieszyli się wielkim poważaniem między urzędnikami Kurii Rzymskiej, tak że urząd ten był uważany za wstęp do wyższych godności kościelnych⁴⁵. W uznaniu wybitnej działalności Roty papieże począwszy od Jana XXII (1316-1334) obdarza-

³⁸ Tamże, art. 121.

³⁹ Tamże, art. 132 § 1. Ponens może także z urzędu nakazać dyskusję, art. 132 § 2.

⁴⁰ Tamże, art. 20, art. 39m.

⁴¹ Tamże, art. 152.

⁴² Tamże, art. 142 § 2.

⁴³ Por. W. Nachtman, *Trybunał Roty rzymskiej*, dz. cyt., s. 68-69.

⁴⁴ Por. NSRR, art. 11 § 1.

⁴⁵ E. Cerchiarì, *Capellani Papae et Apostolicae Sedis auditores causa rum Sacri Palatii Apostolici seu Sacra Romana Rota ab origine ad diem usque 20 septembris 1870*, vol. II, Romae 1919-1921. Autor ten podaje, że w okresie od powstania Roty do 1870 roku 94 audytorów zostało promowanych na kardynałów, 179 na biskupów i 28 na nuncjuszy. Tamże, s. 328-330.

li ją wielkimi przywilejami. I tak np.: Jan XXII w bulli *Rato iuris* z 1331 r. zezwolił audytorom używania rakiety i kapy. Benedykt XII Motu proprio *Cum sicut accepimus* z 1335 r. mianował ich prałatami domowymi papieskimi. Klemens VI w 1349 r. wyjął ich spod jurysdykcji ordynariusza miejsca. Leon X w bulli *Sedis Apostolicae* z 1513 r. zarządził, że audytorzy mają otrzymywać listy apostolskie darmo. Klemens VII bulla *Convenit aequitati* z 1535 r. udzielił im mnóstwa przywilejów, jak prawo kumulacji beneficjów (zniesione przez Piusa X), biskupie prawo absolucji, prawo czynienia testamentu odnośnie majątku uzyskanego z dochodów pobranych z beneficjum, dyspensę od obowiązku rezydencji, dyspensę od postu, pozwolenie czytania prawniczych książek potępionych przez Stolicę Apostolską, prawo odprawiania cichej Mszy św. przy zamkniętych drzwiach, udzielania sakramentów, odprawiania pogrzebów w miejscach obłożonych interdyktem papieskim, przywilej ołtarza przenośnego, kaplicy domowej, etc. Wszystkie te przywileje potwierdził Paweł III w konstytucji *Romani Pontificis* z 1537 r. i dodatkowo rozciągnął na audytorów przywileje referendarzy Sygnatury Apostolskiej. Aleksander VII bullą *Nuper certis* z 1655 r. mianował audytorów subdiakonami apostolskimi. Klemens X w breve *Romani Pontificis* z 1670 r. zlecił audytorom opiekę nad paliuszami. Od konstytucji Benedykta XIV *Rerum ecclesiasticarum* z 1748 r. audytorzy asystują przy poświęceniu paliuszy, a dziekanowi corocznie powierza się baranki, z których wełny robi się paliusze. Klemens XIV w konstytucji *Cum Primum* z 1770 r. potwierdził wszystkie dotychczasowe przywileje, a ponadto ustępującym z urzędu audytorom, a nie przechodzącym na emeryturę, przyznał prawo do noszenia ubioru prałackiego z rakieta, dyspensę od postu oraz przywilej ołtarza przenośnego⁴⁶. Wszystkie te przywileje po wznowieniu Roty zostały całkowicie potwierdzone przez Piusa X na audjencji udzielonej 26. VII. 1913 r. pierwszemu dziekanowi Roty M. Lega⁴⁷.

Przywileje przysługujące audytorom podał Pius XI w konstytucji *Ad incrementum* z 15. VIII. 1934 r.⁴⁸. Według niej audytorzy wraz z nominacją zostają *ipso facto* papieskimi prałatami domowymi i zachowują tę godność, jak długo pełnią urząd audytora, lub gdy przechodzą na emeryturę. Ponadto wyjęci są spod jurysdykcji ordynariuszy miejsca. Jeśli ustępują ze swego urzędu w Rocie i nie są ogłoszeni emerytami, zachowują przywileje przyznane przez Klemensa XIV w konstytucji *Cum primum* z 16. III. 1770 r.⁴⁹, mianowicie prawo do noszenia ubioru prałackiego z rakieta i przy-

⁴⁶ Por. Tamże, vol. I, s. 319-327.

⁴⁷ Por. W. Nachtman, *Trybunał Roty Rzymskiej*, dz. cyt., s. 63.

⁴⁸ AAS 26 (1934), s. 509-512.

⁴⁹ *Bull. Rom. contin.*, vol. VI, § 8.

wilej ołtarza przenośnego. Jeżeli przed nominacją na audytora byli protonotariuszami apostolskimi *ad instar* lub tytularnymi, zatrzymują te tytuły również po nominacji. Jeśli zaś mieli godność protonotariusza z liczby uczestniczących lub nadliczbowych, to po nominacji składają ją, pozostają jednak w mocy przepisy podane w konstytucji *Ad incrementum*, które mówią, że protonotariusz z liczby uczestniczących, opuszczający kolegium po dziesięciu latach od przyjęcia doń, zachowuje jego przywileje przez dalszych pięć lat, następnie z samego prawa zostaje protonotariuszem *ad instar*, a jeśli ustępuje z kolegium przed upływem dziesięciolecia, zaraz zostaje z samego prawa protonotariuszem *ad instar*. Dziekan zaś cieszy się specjalnymi przywilejami. Nosi on tytuł *Excellentiae Reverendissimae* i przysługują mu wszystkie prawa, przywileje i odznaki protonotariuszy apostolskich z liczby uczestniczących, każdorazowo jest powiadamiany przez ceremoniarza o konsystorzach i uroczystościach papieskich, w których bierze udział ubrany w kapę, przy czym ma precedencję przed substytutem Sekretariatu Stanu a po sekretarzu Trybunału Sygnatury Apostolskiej.

W czasie pełnienia funkcji sądowych audytorzy nakładają toge na ubiór prałacki i biret doktorski ozdobiony czerwoną wypustką, a poza sądem noszą ubiór prałacki uroczysty w czasie ceremonii lub zwykły poza nimi.

Mają prawo do pontyfikaliów w ten sam sposób jak protonotariusze apostolscy z liczby uczestniczących tj. do używania mitry poza Rzymem i to za zezwoleniem ordynariusza miejsca.

Audytorzy mają przywilej prywatnego oratorium i ołtarza przenośnego według normy kanonów. Wszyscy, którzy uczestniczą w ich Mszy św., zadośćuczynią przepisowi o słuchaniu Mszy św., a przy tym wszędzie mogą audytorzy używać rzymskiej rubryceli⁵⁰.

Gdy odpowiadają Mszę św. czy uroczyście, czy prywatnie, jednak przyodziani w ubiór prałacki, mogą używać nie tylko palmatorii, lecz także kanonów i ampułek i innych przywilejów, którymi cieszą się protonotariusze apostolscy z liczby uczestniczących. Audytorzy biorą udział również w orszaku papieskim, dlatego są powiadamiani każdorazowo przez ceremoniarza o wszystkich uroczystościach papieskich.

Audytorzy są subdiakonami apostolskimi. W czasie pontyfikalnej Mszy papieskiej koronacyjnej i przy obejmowaniu przez papieża bazyliki Zbawiciela na Lateranie wkładają tunikę subdiakańską. Czwartą nominacją audytor spełnia funkcję subdiakona we wszystkich nabożeństwach pontyfikalnych papieskich, drugi i trzeci nominacją podtrzymują tren, ostatni nominacją pełni zawsze funkcję krucyferarza, wszyscy zaś siedzą

⁵⁰ Por. W. Nachtman, *Trybunał Roty Rzymskiej*, dz. cyt., s. 65.

na najniższym stopniu tronu w czasie celebry papieskiej. Dziekan (lub zastępujący go) trzyma tiarę papieską.

Podczas nabożeństw pontyfikalnych papieża jeden z audytorów podaje papieżowi ręczniczek, gdy umywa ręce, drugi zaś podaje palusz. Gdy papież udziela święceń biskupich, jeden z audytorów bierze udział w czynnościach liturgicznych.

Audytorzy asystują przy poświęcaniu i wręczaniu paluszy, a także przy poświęcaniu agnusków, które są również im rozdawane. Oprócz tego w uroczystość św. Piotra i Pawła poszczególni audytorzy otrzymują po jednym srebrnym medalu, a dziekan otrzymuje dwa. Dziekanowi powierza się każdego roku baranki, z których wełny robi się palusze arcybiskupie.

Audytorzy otrzymują darmo wszystkie listy apostolskie. Mają prawo przechowywania i czytania książek prawniczych zakazanych oraz pozwolania na czytanie tego rodzaju książek tym, którzy pracują w ich studium. Mają też precedencję przed wszystkimi, którzy niżsi są od protonotariuszy apostolskich z liczby uczestniczących⁵¹.

Audytorzy emeryci cieszą się tymi samymi przywilejami, co zwyczajni audytorzy, lecz następują bezpośrednio po zwyczajnych członkach kolegium rotalnego, między sobą według starszeństwa nominacją.

Pogrzeb zmarłego audytora odbywa się w kościele parafialnym zmarłego lub w innym, który wybrał, przy czym całe kolegium bierze w nim udział i pokrywa kosztą pogrzebu. W razie śmierci poza Rzymem nabożeństwo pogrzebowe odprawia się w kościele św. Łucji *della Tinta*, jeśli kolegium nie wybierze innego. Każdego roku w listopadzie w wymienionym kościele odbywa się nabożeństwo żałobne za wszystkich zmarłych audytorów i urzędników Roty.

Liczne i poważne przywileje świadczą o tym, jak wysoko w hierarchii kościelnej stali audytorzy i jak wielkie znaczenie papierze przypisywali temu urzędowi.

Podsumowanie

Rota Rzymska jest – według CIC 1917 – Trybunałem kolegiальnym Stolicy Apostolskiej. W roku 1934 zostały opublikowane Normy rotalne, które uzupełniały przepisy kodeksowe. W tym samym roku papież Pius XI wydał konstytucję *Ad incrementum*, w której określił przywileje audytorów rotalnych. W dużej mierze dokument ten potwierdza już istniejące przywileje dodając parę innych. Konstytucja określa np. strój audytorów, ich prawo do pontyfikałów, do posiadania prywatnego oratorium, do otrzymywania darmowo listów apostolskich. Zgodnie z konstytucją wraz z nominacją,

⁵¹ Por. Tamże.

audytorzy zostają *ipso facto* prałatami domowymi i zachowują tę godność, jak długo pełnią urząd audytora, lub gdy przechodzą na emeryturę. Wszystkie te przywileje wskazywały na to, jak wysoko w hierarchii kościelnej stali audytorzy Roty Rzymskiej.

Zoznam použitej literatúry

- CERCHIARI, E.: Capellani Papae et Apostolcae Sedis auditores causa rum Sacri Palatii Apostolici seu Sacra Romana Rota ab origine ad diem usque 20 septembris 1870, vol. II, Romae 1919-1921.
- ERLEBACH, G.: Rota Rzymska, Wyd.: E. Szczot (red.) Kuria Rzymska. I pomniki chrześcijaństwa na szlaku do Wiecznego Miasta, Lublin 2007, s. 94;
- ROZKRUT, T.: Jan Paweł II do Roty rzymskiej (1979-2003), Tarnów 2003.
- HECKEL, R.: Die Organization der kurialen Behörden Und ihr Geschäftsgang, Münchn 1912.
- NACHTMAN, W.: Trybunał Roty Rzymskiej. Historia, organizacja, postępowanie, Lublin 1957.
- SÄGMÜLLER, J. B.: Die Tätigkeit Und Stellung der Cardinäle bis Papst Bonifaz VIII, Freiburg 1896.
- Normae S. R. Rotae Tribunalis AAS 26 (1934)
- N. del Re, La Curia Romana. Lineamenti stolico-giuridici, Libreria Editrice Vaticana 1998, s. 234.

Slovenské liturgické texty používané pri večierňach a iných bohoslužbách v gréckokatolíckej farnosti Fulianka v rokoch 1971 – 1978

JOZEF MATEJOVSKÝ

Trnavská univerzita, Teologická fakulta

Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, Košice

Abstract: *The paper deals with one of the earliest translations of the liturgical texts from the Old Slanovic into Slovak. The book was found in the Parish of Fulianka and was used mostly for Sunday Vespers. The same book seems to be wide spread in the territory of the Eparchy of Presov. This translation was done in 1971, right after the legalization of the Greek Catholic Church in 1968. This gives the impression of the very earliest Slovak translation of the liturgical texts at all. The aim of the paper is to review what texts were translated and used.*

Key words: *Večiereň. Utiereň. Preklad. Stichira. Tropár. Kondák.*

Úvod

Gréckokatolícka farnosť Fulianka sa nachádza v Prešovskej archieparchii a patrí do Prešovského protopresbyterátu. Podľa svedectiev pamätníkov už veľmi skoro po legalizácii Gréckokatolíckej cirkvi prešla na slovenský liturgický jazyk, a to nielen pri samotných Božských liturgiách svätých Jána Zlatoústeho a Bazila Veľkého, ale aj pri slávení sv. tajomstiev, večerní, pobožností a pod. Vo vyššie uvedenom období sa v cirkevno-slovenskej reči slávila iba pobožnosť Krížovej cesty.

V rokoch 1971 – 1978 sa pri večierňach, pri obradoch Svätého a veľkého týždňa a Svätej a veľkej nedele Paschy, ale aj pri ďalších obradoch, používali brožované knihy vo formáte A4, ktoré boli uložené v sakristii farského chrámu svätých Kozmy a Damiána, a ktoré obsahovali preklady bohoslužobných textov najmä večerní, ale aj iných bohoslužieb a obradov do slovenského jazyka. Jednou z úloh miništrantov pred obradmi bolo tieto knihy porozdávať pomedzi veriacich a po skončení obradov ich pozbierať. Počet týchto kníh bol niekoľko desiatok, najmenej päťde-

siat. Kvôli ich veľkosti, ale aj pre skutočnosť, že sa vždy používali iba pri spoločných obradoch, boli vždy v chráme a veriaci si ich domov nebrávali. Stratili sa po generálnej oprave chrámu koncom 70. minulého storočia, keď sa už nepoužívali, pretože v roku 1978 bola vydaná kniha *Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov*, ktorá ich úplne nahradila a požíva sa podnes. Po spomínanej oprave sa už v sakristii farského chrámu nenachádzali. Exemplár,¹ ktorý je k dispozícii, sa zachoval v knižnici p. Vojtecha Matejovského, ktorý v tom čase bol vo Fulianke kantorom.

Knihy boli zabezpečené farským úradom. Farárom vo Fulianke bol vtedy o. Gabriel Staurovský (farárom vo Fulianke bol v rokoch 1968-1983), mimoriadne zbožný a obľúbený kňaz, ktorý bol zároveň okresným dekanom.

Kniha nenesie žiaden názov a je vytlačená cyklostylom. Na jednotlivých stranách sú v dolnej časti napísané aj čísla blán. Jednotlivé blany ale nejdú za sebou v chronologickom poradí. Čísla blán si zachovávajú poradie iba v jednotlivých častiach knihy, a aj to nie je pravidlom. Skutočnosť, že kniha bola vytlačená cyklostylom naznačuje, že mohla byť známa nielen vo farnosti Fulianka, ale aj v iných farnostiach vtedajšej Prešovskej eparchie. Na niektorých stranách, napr. na str. 17, je pečiatka Gréckokatolíckeho dekanátu v Prešove, čo by mohlo budiť dojem, že sa kniha používala minimálne v tomto dekanáte², no je zároveň pravdou, že prešovský dekan vtedy sídlil vo Fulianke.

Podľa čísel blán, ktoré sú v tvare: Č. bl. (poradové číslo)/71, bola kniha vytlačená v roku 1971. Obsahuje 12 častí, ktoré majú samostatné číslovanie, no aj to je niekedy chaotické. Napr. v štvrtej časti sú najprv štyri strany bez číslovania, potom idú strany očíslované od 2 do 7. Celá kniha má 133 strán. Čísla strán sú dopísané rukou v pravých horných rohoch jednotlivých strán. Jednotlivé časti neboli vytlačené pravdepodobne naraz, ale v priebehu roku 1971, boli používané osobitne, možno naraz dve alebo tri, podľa potreby, a až neskôr boli spojené do jednej knihy. Autor (autori) prekladov je zatiaľ neznámy.

Rok uvedený na jednotlivých blanách je dôkazom, že ide o jedny z prvých prekladov textov večierne, samozrejme aj ďalších textov, do slovenčiny. Dokonca možno predpokladať, že aj keď nie všetky, ale značná časť textov sú úplne prvými prekladmi z cirkevnej slovančiny do slovenského jazyka.

¹ V ďalšom texte sa o tomto exemplári spomínaných liturgických textov hovorí ako o „knihe“.

² Dnes sa už v gréckokatolíckej cirkvi termíny *dekan*, *dekanát* nepoužívajú. Zodpovedajú im termíny *protopresbyter*, *protopresbyterát*.

Tieto preklady splnili svoju historickú úlohu. Ako konštatuje *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*, východné katolícke cirkvi boli veľmi často v pokušení zanechať spoločné a slávnostné slávenie Božích chvál, v byzantsko – slovanskom obrade, najmä večerní a utierní.³ Duchovenstvo sa ich začalo modliť individuálne a veriaci sa začali schádzať na pobožnostiach, čo síce nie je nesprávne, ale pobožnosť nemá nahrádzať liturgickú modlitbu. Božské chvály sa majú stať modlitbou celého Božieho ľudu, nielen duchovenstva, a veriaci sa ich majú zúčastňovať podľa svojich možností.⁴

Veriaci farnosti Fulianka rozprávajú šarišským nárečím. Ilegalita Gréckokatolíckej cirkvi v rokoch 1950 – 1968 a skutočnosť, že v tomto období neprijali pravoslávie, ale navštevovali bohoslužby v latinskom obrade, spôsobili, že cirkevnoslovanský jazyk sa im stal vo veľkej miere cudzím. Dostupnosť liturgických textov v spisovnom jazyku zachránila v tejto farnosti slávenie večerní, ktoré po obnove Gréckokatolíckej cirkvi nikdy neboli vynechávané. Ba dokonca v rokoch 1983 – 1990, keď farnosť Fulianka nemala svojho farára a bola iba zastupovaná, veriaci sa sami schádzali na večierne, ktoré viedol kantor.

Nasledujúci text obsahuje iba informáciu, ktoré konkrétne texty boli v roku 1971 preložené do spisovného jazyka. Ich rozbor si vyžaduje obsiahlejšie spracovanie.

1. časť – Večiereň (VEČIEREŇ)⁵

Táto časť má 11 strán, ktoré sú očíslované od 1 po 11 (na prvej strane číslo nie je). Keďže ide o prvú časť, jej číslovanie je zhodné aj s rukou písaným číslovaním. Jednotlivé blany nesú označenie od Č.bl.204/71 po Č.bl.214/71. Obsahuje stále časti večierne a stichiry na večiereň v nedeľu.

Začína zvolaním „*Požehnaný Boh náš*“, po ktorom je rubrika, ktorá hovorí, že nasleduje *Zvyčajný začiatok*, ktorý treba hľadať na začiatku modlitebníka, pričom neuvádza o aký modlitebník ide.

Nasleduje ďalšia rubrika, ktorá prikazuje, že ak sa slávi večiereň s lítiou, začína zvolaním „*Sláva svätej*“ a hneď nasleduje *Podte, pokloňme sa*“.

Ďalej je uvedený celý Žalm 103, ale po verši Žalm 103,6 je rukou dopísaný znak, že tu treba skončiť. Nasleduje *Pane ja volám*, verše na *Pane ja volám*, *Svetlo tiché* a prokimeny, ktoré sú bez veršov. Rubrika o speve

³ *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*, Roma: ABILGRAF, 1998, s. 75.

⁴ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Trnava: SSV, 1999, s. 308.

⁵ V zátvorke sú uvedené názvy jednotlivých častí a sviatkov tak, ako sa nachádzajú v komentovanej knihe, aj s prípadnými pravopisnými chybami.

suhubej ekténie, ktorá sa má brať z *LSJZ str. 29*. Nasleduje „*Ráč, Pane...*“ a prosebná ekténia s modlitbou sklonenia hláv, Simeonov chválospev a predpisy o zakončení večierne a všetky tri druhy prepustenia, veľké, stredné a malé, a požehnanie chlebov so zodpovedajúcimi rubrikami.

Od spodnej časti str. 4. po str. 8. nasledujú stichiry na *Pane ja volám*. Z každého hlasu sú uvedené 3 stichiry z nedeľnej večierne aj s *Bohorodičnikom*. Od polovice str. 8. po str. 11. sú uvedené veršové slohy⁶ jednotlivých hlasov. Ich verše sú uvedené v celom znení, pričom rukou sú označené časti, ktoré kantor bral, neoznačené vynechal. Pri veršových slohách nie sú uvedené stichiry predpísané na Svätú štyridsiatnicu.

2. časť – Stichiry nepohyblivých sviatkov (STYCHYRY STÁLÝCH SVIATKOV)

Táto časť má 18 strán, ktoré sú očíslované od 1 po 18 (na prvej strane číslo nie je). Podľa rukou písaného číslovania ide o strany 12 až 29. Jednotlivé blany nesú označenie od *Č.bl.215/71* po *Č.bl.230/71*, po ktorých nasledujú blany *Č.bl.255/71* a *Č.bl.258/71*.

V úvode je uvedená informácia, že texty obsahujú stichiry na *Pane ja volám* a veršové slohy.

Na str. 12 začínajú texty na sviatok Narodenia našej presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny (*NARODENIE PANNA MÁRIE – 8. septembra*). Preložené sú tri stichiry na *Pane ja volám* so *Sláva. I teraz*. Zo šiestich stichír uvedených v zborníku *Chvalite Hospoda* z roku 1937 na veľkej večierni je preložená prvá, piata a šiesta stichira so *Sláva. I teraz*. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami.

Na str. 13 začínajú texty na sviatok Povýšenia úctyhodného a životodarného Kríža nad celým svetom (*POVÝŠENIE SV. KRÍŽA – 14. septembra*). Preložené sú tri stichiry na *Pane ja volám* so *Sláva. I teraz*. Preložené sú všetky tri stichiry veľkej večierne, ale na rozdiel od zborníku *Chvalite Hospoda*, podľa ktorého sa majú spievať na 6. hlas, je uvedený hlas 7. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Po nich je ešte uvedený verš: „*Krížu tvojmu klaniam sa, Pane náš, – tiež aj sväté tvoje vzkriesenie oslavujeme*“.

Na str. 14 začínajú texty na sviatok Presvätej Bohorodičky Ochrankyne (*OCHRANY PANNY MÁRIE – 1. októbra*). Zo šiestich stichír uvedených v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večierni je preložená prvá, druhá a tretia stichira so *Sláva. I teraz*. Prvýkrát sa objavuje aj preklad litijnej sti-

⁶ Veršové slohy sú pod názvom *STYCHYRY NA STYCHOVNÁCH*.

⁷ Dnes sa skôr používa výraz *stichira*. Pozri napr. 1. týždeň Veľkého pôstu v *Diár gréckokatolíka 2010*, Košice: Košická eparchia, 2009

chiry, preložená je prvá litijná stichira. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami.

Na str. 15 začínajú texty na nedeľu Krista Kráľa (*SVIATOK KRISTA KRÁĽA*). Z ôsmich stichír uvedených v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večerni je preložená prvá, tretia, piata a siedma stichira so *Sláva*. *I teraz*. Opäť je preložená prvá litijná stichira. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Ďalej je preložený tropár sviatku. Okrem toho je tu uvedená aj pieseň, ktorá sa má spievať na nápev „*Ktorí cherubínov*“: *Oslavujme Kráľa, Pána nad všetkými, Boha pravého, – ktorý znížil k smrti seba samého, – by uchránil ľudí obňa večného, – ktorý v jasliach ležal, – v pokrm, nápoj sa dal – z vlastnej ochoty, lásky, dobroty. – Jemu česť, sláva nech sa vždy vzdáva.*“

Na str. 17 začínajú texty na sviatok Zhromaždenie k veľvojvodcovi Michalovi a ďalším beztelesným mocnostiam (*SVIATOK SV. MICHALA – 8. novembra*). Zo šiestich stichír uvedených v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večerni je preložená prvá, tretia a piata stichira so stichirami *Sláva* aj *I teraz*, pričom v piatej je pravdepodobne omylom svätý Michal premenovaný na svätého Gabriela. Z litijných stichír je preložená prvá a stichira na *I teraz*, pričom tu je uvádzaná na *Sláva*. *I teraz*. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Okrem toho je tu uvedená aj pieseň na počesť svätého archanjela Michala.⁸

Na str. 18 začínajú texty na sviatok svätého hieromučeníka Jozafáta, polockého arcibiskupa (*SVIATOK SV. JOZAFÁTA – 12. novembra*). Zo šiestich stichír uvedených v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večerni je preložená prvá, tretia a piata stichira so *Sláva*. *I teraz*. Z litijných stichír je preložená prvá stichira. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami, ale nie uvedený odkaz na stichiru na *I teraz*, ktorá sa má spievať zo stichiry na *Sláva*. *I teraz* z veršových slôh veľkej večernej 4. hlasu.

Na str. 20 začínajú texty na sviatok Vstupu našej presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny, do chrámu (*OBETOVANIE PANNY MÁRIE V CHRÁME – 21. novembra*). Zo šiestich stichír uvedených v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večerni je preložená prvá, tretia a piata stichira so *Sláva*. *I teraz*. Z litijných stichír je preložená prvá stichira. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Okrem toho je uvedený aj začiatok prepustenia.

Na str. 21 začínajú texty na sviatok nášho otca Svätého Mikuláša Divo-tvorcu, arcibiskupa lykijskej Myry (Sviatok *sv. MIKULÁŠA – 6. decembra*). Zo siedmich stichír uvedených v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večerni je preložená prvá, tretia a piata stichira so *Sláva*. Stichira na *I teraz*

⁸ *Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov*, Trnava: SSV, 978. s. 942, pieseň č. 110.

preložená nie je. Z litijných stichír je preložená prvá stichira. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami.

Na str. 22 začínajú texty na sviatok Počatia presvätej Bohorodičky svätou Annou (*NEPOŠKVRNENÉ POČATIE PANNY MÁRIE – 8. decembra*). Mimo Slovenska sa tento sviatok vo východnej tradícii slávi 9. decembra. Preložené sú prvá, tretia a piata stichira so *Sláva. I teraz* z ôsmych stichír veľkej večierne sviatku, ak sa slávi 9. decembra.⁹ Z litijných stichír je preložená prvá stichira a veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami, pričom o nich platí to, čo o stichirách na *Pane ja volám*.

Na str. 24 začínajú texty na Predprazdenstvo Narodenia podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (*PREDSVIATOK NARODENIA PÁNA NÁŠHO JEŽIŠA KRISTA*).¹⁰ Preložené sú tri stichiry predsviatku s *I teraz*.¹¹ Nie sú preložené stichiry z miney.¹² Po stichirách na *Pane ja volám* je uvedený tropár Predprazdenstva a až po ňom sú veršové slohy so svojimi veršami.¹³ Za nimi je uvedený aj tropár a kondák Predvečera Kristovho Narodenia.

Na str. 25 začínajú texty na sviatok Narodenia podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (*SVIATOK NARODENIA PÁNA NÁŠHO JEŽIŠA KRISTA – 25. dec*). Zo štyroch stichír uvedených v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večierne je preložená prvá, druhá a tretia stichira so *Sláva. I teraz*. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami.¹⁴

Na str. 26 začínajú tropáre nepohyblivých sviatkov (*TROPÁRE K NEPOHYBLIVÝM SVIATKOM PRI VEČIERŇACH*). Ide o tropáre Narodenia našej presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny (8.9.), Povýšenia úctyhodného a životodarného Kríža nad celým svetom (14.9.), Presvätej Bohorodičky Ochrankyne (1.10.), Nedele Krista Kráľa, Zhromaždenia k veľvojvodcovi Michalovi a ďalším beztelesným mocnostiam (8.11.), Svätému hieromučeníkovi Jozafátovi, polockému arcibiskupovi (8.11.), Vstupu našej presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny, do chrámu (21.11.), nášmu otcovi Svätému Mikulášovi Divotvorcovi, arcibiskupovi lykijskej Myry (6.12.), Počatia presvätej Bohorodičky svätou Annou (8.12.), Nedele svätých praotcov, Nedele pred Kristovým narodením – svätých otcov, Predprazdenstva Narodenia podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (20.12.), Predvečera Kristovho Narodenia (24.12.), Narodenia podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (25.12.), svätému

⁹ Tak je to napr. v cirkevnoslovanských zborníkoch *Večirnja i utrenja*, Vinipeg: Vidavnictvo oo. Vasilijan, 1945 s. 891. a *Chvalite Hospoda*, Tmava: SSV, 1975, s. 457.

¹⁰ 20. decembra.

¹¹ *Večirnja i utrenja*, Vinipeg: Vidavnictvo oo. Vasilijan, 1945 s. 931-932.

¹² Ide o stichiry sv. hieromučeníkovi Ignácovi, ktorý má v tento deň sviatok.

¹³ *Večirnja i utrenja*, Vinipeg: Vidavnictvo oo. Vasilijan, 1945 s. 925-926.

¹⁴ Správne by mali byť uvedené až pri textoch Veľkého povečeria na sviatok Narodenia Pána.

Jozefovi (26.12.), Svätému apoštolovi, prvomučeníkovi a archidiakonovi Štefanovi (27.12.), Obrezania podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista a nášmu otcovi svätému Bazilovi Veľkému, arcibiskupovi kapadóckej Cézarey (1.1.), Predvečera Bohozjavenia (5.1.), Svätého Bohozjavenia nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (6.1.), Trom svätým svätiteľom, veľkým veľkňazom Bazilovi Veľkému, Gregorovi Teológovi a Jánovi Zlatoústemu (30.1.), Stretnutia nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (2.2.), Zvestovania našej presvätej Vládkyni, Bohorodičke Márii, vždy Panne (25.3.), Svätému a slávnemu veľkomučeníkovi, triumfátorovi a divotvorcovi Jurajovi (23.4.), Narodenia úctyhodného a slávneho Pánovho proroka, predchodcu a krstiteľa Jána (24.6.), Svätým slávnym a vŕchválnym najvyšším apoštolom Petrovi a Pavlovi (29.6.), svätým apoštolom rovným Cyrilovi a Metodovi, učiteľom Slovanov, spolupatrónov Európy (5.7.), Pamiatky svätých otcov šiestich ekumenických snemov (nedeľa po 15.7.), Svätému a slávnemu prorokovi Eliášovi (20.7.), Zosnutia svätej Anny, matky presvätej Bohorodičky (25.7.), Svätého Premenenie nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (6.8.), Zosnutia našej presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny (15.9.) a Štátia úctyhodnej hlavy úctyhodného a slávneho Pánovho proroka, predchodcu a krstiteľa Jána (29.8.).

3. časť – Stichiry pohyblivých sviatkov

(STYCHYRY K VEČIERŇAM POHYBLIVÝCH SVIATKOV)

Táto časť má 9 strán, ktoré sú očíslované od 1 po 9 (na prvej strane číslo nie je). Podľa rukou písaného číslovania ide o strany 30 až 38. Jednotlivé blany nesú označenie od Č.bl.26/71 po Č.bl.34/71.

V úvode je uvedená rubrika: „*Postup večierne viď pri stychyrách blasov a sviatkov NEPOHYBLIVÝCH*“.

Na str. 30 začínajú texty na Nedeľu o mýtnikovi a farizejovi (*NEDELA MÝTNIKA A FARIZEJA*). Preložené sú všetky tri stichiry na *Pane ja volám* veľkej večierne so stichirou na *Sláva*, ktoré sú uvedené v zborníku *Chvalite Hospoda* z roku 1937. Na *I teraz* je odkaz na dogmatik hlasu. Sú preložené aj veršové slohy na *Sláva* a na *I teraz*.

Nasledujú niektoré časti utierne. Ide o kajúce stichiry, ktoré sa cez Svätú štyridsiatnicu spievajú po Žalme 50 a na str. 31 sú preložené dva kondáky Nedele o mýtnikovi a farizejovi a stichira na *Sláva* na *Všetko, čo dýcha*.

Ďalej na str. 31 začínajú texty na Nedeľu o márnoträtom synovi (*NEDELA MÁRNOTRATNÉHO SYNA*). Preložené sú všetky tri stichiry na *Pane ja volám* veľkej večierne so stichirou na *Sláva*, ktoré sú uvedené v zborníku *Chvalite Hospoda* z roku 1937. Na *I teraz* je odkaz na dogmatik hlasu. Sú preložené aj veršové slohy na *Sláva* a na *I teraz*.

Z utierne je preložená časť Žalmu 136 – *Na riekach babylonských*. Preložené sú verše Ž 136, 1.3c.4.8a.9. Preložený je aj kondák a stichira na *Sláva na Všetko, čo dýcha*.

Na str. 32 začínajú texty na Mäsopestnú nedeľu (*NEDELA MASOPÔST-NA*). Preložené sú tri (1., 2. a 4.) zo štyroch stichír na *Pane ja volám* veľkej večierne so stichirou na *Sláva*, ktoré sú uvedené v zborníku *Chvalite Hospoda* z roku 1937. Je preložená aj veršová sloha na *Sláva*.

Z utierne je preložený kondák a stichiry na *Sláva* a na *I teraz*¹⁵ na *Všetko, čo dýcha*.

Na str. 33 začínajú texty na Syropôstnu nedeľu (*Nedeľa syropôstna*). Texty veľkej večierne nie sú preložené. Z utierne je preložený kondák a stichira na *Sláva na Všetko, čo dýcha*.

Z večierne v nedeľu večer sú preložené všetky tri stichiry na *Pane ja volám*, ktoré sú uvedené v zborníku *Chvalite Hospoda* z roku 1937 a veľký prokimen bez veršov – *Neodvracaj svoju tvár*. Sú preložené aj veršové slohy, po ktorých nasleduje pôstne zakončenie s poklonami svätého Efréma Sýrskeho (*ZAKONČENIE VEČIERNE VO VELKOM PÔSTE*) s malým prepustením, po ktorom je uvedený text neznámej piesne, ktorá sa má spievať na nápev *Stradaľnaja Mati*.

Od str. 36 až do konca tejto časti sú uvedené kajúce stichiry oktoicha na večierne v nedeľe Svätej štyridsiatnice.

4. časť – Stichiry a tropáre všeobecnej služby svätým (VEČIERNE SPOLOČNÉ SVATÝM)

Táto časť má 10 strán. Prvé štyri strany nie sú očíslované, po nich nasledujú strany, ktoré sú očíslované od 2 po 7. Podľa rukou písaného číslovania ide o strany 39 až 48. Jednotlivé blany nesú označenie od Č. *bl.17/71*, Č. *bl.99/71*, Č. *bl.100/71*, Č. *bl.288/71* – Č. *bl.294/71*.

Ide o preklady stichír a tropárov všeobecnej miney v poradí – prokoví, apoštolovi, viacerým apoštolom, biskupovi, viacerým biskupom, vyznávačovi, vyznávačom, mučeníkovi, mučeníkom, biskupovi – mučeníkovi, biskupom – mučeníkom, vyznávačovi – mučeníkovi, vyznávačom – mučeníkom, mučeníci, mučenicami, žene – pustovnici, ženám – pustovníckam, pustovnici – mučeníci, biskupovi – vyznávačovi, lekárom a divotvorcom.

¹⁵ Ide o preklad stichiry *Preblaboslavena jesi...* z nedeľnej utierne.

5. časť – Svätenie sviec na sviatok Stretnutia nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (*SVATENIE HROMNÍČIEK*)

Táto časť má 2 strany. Očíslovaná je iba druhá strana. Podľa rukou písaného číslovania ide o strany 49 až 50. Jednotlivé blany nesú označenie od Č.bl.35/71 a Č.bl.42/71.

Ako hovorí názov, ide o obrad svätenia sviec na sviatok Stretnutia nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista, kde okrem modlitieb kňaza je preložený aj tropár aj kondák sviatku.

6. časť

Táto časť nenesie názov a je zo všetkých častí najobsiahlejšia. Má 30 strán, ktoré sú očíslované od 19 po 49 (na prvej strane číslo nie je). Podľa rukou písaného číslovania ide o strany 51 až 81. Jednotlivé blany nesú označenie od Č.bl.238/71 po Č.bl.240/71, ďalej od Č.bl.247/71 po Č.bl.255/71, od Č.bl.259/71 po Č.bl.275/71, od Č.bl.281/71 po Č.bl.282/71.

Logicky je pokračovaním 2. časti, ktorá končí stranou č. 18, a v ktorej sú texty nepohyblivých sviatkov. 2. časť končí stichirami na sviatok Narodenia podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista, po ktorých nasledujú tropáre nepohyblivým sviatkom a 6. časť začína Veľkým povečereím na sviatok Narodenia podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (*POLNOČNÁ POBOŽNOSŤ NA VIANOCE*).

Z Veľkého povečeria je preložený Žalm 4, po ktorom nasleduje Izaiášova pieseň *S nami Boh*, a odkaz na Nicejsko – konštantínopolské vyznanie viery, ktoré sa má podľa rubriky brať z LSJZ str. 10. Ďalej sú preložené prosby k Bohorodičke a svätým, po ktorých je *Trojsväté* po *Otčenáš*, tropár sviatku, kondák, *Pane, zmiluj sa*,¹⁶ *Malý chválospev*, ktorý podľa rubriky môže byť nahradený aj koledou a všetky štyri litijné stichiry, ktoré sú uvedené v zborníku *Chvalite Hospoda* z roku 1937, aj so stichirami na *Sláva* a *I teraz*, po ktorých nasleduje preklad litijnej ekténie. Litijná ekténia je skrátená. Prvá prosba je preložená celá, z druhej iba úvod, modlitba za pápeža, po ktorej sa hneď berie modlitba za biskupa. Na obe sa odpovedá 3x *Pane, zmiluj sa*. Po druhej prosbe nenasleduje vozhlas, ale zvolanie *Pokoj všetkým – I duchu tvojemu; Hlavy svoje pred Pánom skloňte – Tebe, Pane náš*. Až teraz nasleduje zvolanie *Vyslyš nás*. Pôvodné zvolanie preložené nie je. Nasleduje odkaz na veršové slohy, ktoré sa majú brať zo str. 14, čo zodpovedá tejto strane v 2. časti, podľa rukou písaného číslovania ide o stranu 25, čo potvrdzuje vyššie spomenuté tvrdenie, že 6. časť mala nasledovať po 2. časti. Nasleduje ukončenie Veľkého povečeria požehnaním litijných darov podľa zvyčajného poriadku.

¹⁶ Kňaz má *Pane, zmiluj sa* brať 5x2, podobne aj ľud.

Preložené sú aj niektoré časti utierne. Nie sú preložené úvodné sedaleny po 1. a 2. stichosloviiu. Ako prvý je uvedený text velebenia so svojimi veršami a Bulharský spev¹⁷, po ktorých nasleduje preklad sedalenu a prokimen bez verša. Rubrika uvádza perikopu z Matúšovho evanjelia podľa súradníc, nie podľa začala. Nasledujú stichiry po Žalme 50, irmosy kánona Narodenia Pána a *Veľké slávoslovie*, po ktorom sú prepisy o zvyčajnom zakončení utierne, kde ale prosebná ekténia nie je povinná.

Po liturgických textoch sú uvedené aj koledy. Podľa dnes používanej modlitebnej knihy *Hore srdcia*¹⁸ ide o piesne č. 47 – *Boží Syn dnes*, 48 – *Čas radosti veselosti*, 49 – *Hľa, Boh prišiel*, 51 – *Hviezdička krásna*, 53 – *Nebo so zemou*, 70 – *Premilý Ježiško*, 62 – *Predivná novina*.

Po textoch na sviatok Narodenia podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista nasledujú od str. 59. Stichiry nepohyblivých sviatkov od 1.1. do konca cirkevného roka (*STYCHYRY K VEČIERŇAM OD 1.1. – 31.8.*).

Na str. 59. začínajú texty na sviatok Obrezania podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista a nášho otca svätého Bazila Veľkého, arcibiskupa kapadóckej Cézarey (*OBREZANIE PÁNA A SV. BAZILA VEĽKÉHO – 1. januára*). Sú preložené všetky stichiry na *Pane, ja volám* uvedené v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večierni. Ďalej je preložená prvá litijná stichira. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Sú preložené aj tropáre Obrezaniu a Bazilovi, hoci je zároveň aj odkaz na ich umiestnenie v 2. časti na str. 28 podľa rukou písaného číslovania.

Na str. 60 až 67 sú texty na sviatok Svätého Bohozjavenia nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista.

Na Predprazdenstvo Bohozjavenia (*PREDSVIATOK ZJAVENIA PÁNA – od 2.-5. januára*), sú preložené všetky stichiry na *Pane, ja volám* uvedené v zborníku *Večirnja i utrenja* na veľkej večierni aj so stichirou na *Sláva I teraz*. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Sú preložené aj tropáre Predsviatku Bobozjavenia a na Predvečer Bobozjavenia.

Z veľkej večierne na Sväté Bohozjavenie nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista sú preložené všetky stichiry na *Pane, ja volám* uvedené v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večierni a spevy medzi starozákonnými čítaniami, ale iba po jednom (prvom) verši. Preložený je aj prokimen apoštola a je uvedený aj spev namiesto *Alehija*.¹⁹ Nasledujú rubriky o svätení vody, ak nasleduje, tropár a kondák Bohozjavenia a texty na Veľké povelčerie Bohozjavenia. Z litijných stichír sú zo stichír uvedených v zbor-

¹⁷ Označenie Bulharský verš na tomto mieste ale použité nie je.

¹⁸ *Hore srdcia*, Prešov: Petra, 2002, 640 s.

¹⁹ Podobne je to aj v zborníku *Večirnja i utrenja*, Vinipeg: Vidavnictvo oo. Vasilijan, 1945 s. 477.

níku *Chvalite Hospoda* preložené prvá, tretia a piata spolu so stichirou na *I teraz*, ktorá je ale uvedená ako stichira na *Sláva I teraz*. Ďalej sú preložené veršové slohy aj so svojimi veršami a uvedený je aj tropár sviatku. Na str. 32 je aj pieseň *Sláva sa tri dnes zázraký*, ktorá sa v súčasných gréckokatolíckych modlitebníkoch nenachádza.

Z obradov Veľkého svätenia vody sú preložené všetky stichiry uvedené v zborníku *Chvalite Hospoda* na úvod svätenia a modlitba svätenia vody,²⁰ ale bez ekténie na úvod. Na záver je preložené aj prepustenie a požehnanie.

Na str. 67 začínajú texty na sviatok Troch svätých svätiteľov, veľkých veľkňazov Bazila Veľkého, Gregorova Teológa a Jána Zlatoustého (*Sviatok troch svätých veľkňazov – 30. januára*). Z ôsmich stichír uvedených v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večeri je preložená druhá, štvrtá a piata stichira so stichirami na *Sláva a I teraz*. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Okrem toho je preložený aj tropár.

Na str. 68 začínajú texty na sviatok Stretnutie nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (*STRETNUTIE PÁNA – HROMNICE – 2. februára*). Sú preložené všetky stichiry uvedené v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večeri. Z litijných stichír je preložená druhá. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Okrem toho je preložený aj tropár.

Na str. 69 začínajú texty na sviatok Zvestovania našej presvätej Vládkyni, Bohorodičke Márii, vždy Panne (*ZVESTOVANIE PRESVATEJ BOHORODIČKY – 25. marca*). Sú preložené všetky stichiry uvedené v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večeri. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Okrem toho je preložený aj tropár.

Na str. 70 začínajú texty na sviatok Svätého a slávneho veľkomučeníka, triumfátora a divotvorcu Juraja (*Sv. Juraja – 23. apríla*). Je preložená prvá, tretia a piata stichira z piatich uvedených v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večeri spolu so stichirou na *Sláva*. Z litijných stichír je preložená prvá. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Okrem toho je preložený aj tropár.

Na str. 72 začínajú texty na sviatok Narodenie úctyhodného a slávneho Pánovho proroka, predchodcu a krstiteľa Jána (*NARODENIE SV. JÁNA KRSTITEĽA – 24. júna*). Je preložená prvá, tretia a piata stichira zo siedmich uvedených v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večeri spolu so stichirami na *Sláva a I teraz*. Z litijných stichír je preložená prvá. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Okrem toho je preložený aj tropár.

²⁰ Modlitba je približne v rozsahu uvedenom aj v modlitebníku *Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov*, Trnava: SSV, 1978, s. 783-794.

Na str. 73 začínajú texty na sviatok Svätých, slávnych a všechválnych najvyšších apoštolov Petra a Pavla (*SV. PETRA A PAVLA – 29. júna*). Sú preložené všetky stichiry uvedené v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večerni. Z litijných stichír je preložená tretia. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami, chýba stichira na *Sláva*, stichira pôvodne na *I teraz* sa tu má spievať na *Sláva I teraz*. Okrem toho je preložený aj tropár.

Na str. 75 začínajú texty na sviatok Svätých apoštolom rovných Cyrila a Metoda, učiteľov Slovanov, spolupatrónov Európy (*SVÄTÉHO CYRILA A METODA – 5. júla*). Je preložená prvá, druhá a tretia stichira zo štyroch uvedených v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večerni spolu so stichirami na *Sláva* a *I teraz*. Ako litijná je uvedená štvrtá stichira zo stichír na *Pane, ja volám*. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Okrem toho je preložený aj tropár s Bohorodičníkmi.²¹

Na str. 76 začínajú texty na sviatok Svätého a slávneho proroka Eliášovi (*SVÄTÉHO ELIÁŠA – 20. júla*). Je preložená prvá, tretia a piata stichira zo šiestich uvedených v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večerni spolu so stichirami na *Sláva* a *I teraz*. Z litijných stichír je preložená prvá. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Okrem toho je preložený aj tropár.

Na str. 78 začínajú texty na sviatok Svätého Premenenia nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (*PREMENENIE PÁNA – 6. augusta*). Je preložená prvá, druhá a tretia stichira zo štyroch uvedených v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večerni spolu so stichirou na *Sláva I teraz*. Z litijných stichír je preložená prvá. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Okrem toho je preložený aj tropár.

Na str. 79 začínajú texty na sviatok Zosnutia našej presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny (*NANEBOVZATIE PANNY MÁRIE – 15. augusta*). Sú preložené všetky stichiry uvedené v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večerni spolu so stichirou na *Sláva I teraz*. Z litijných stichír je preložená prvá. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Okrem toho je preložený aj tropár.

Na str. 80 začínajú texty na sviatok Štátia úctyhodnej hlavy úctyhodného a slávneho Pánovho proroka, predchodcu a krstiteľa Jána (*ŠTÁTIE HLAVY SV. JÁNA KRSTITEĽA 29. augusta*). Je preložená prvá, druhá a tretia stichira zo štyroch uvedených v zborníku *Chvalite Hospoda* na veľkej večerni spolu so stichirami na *Sláva* a *I teraz*. Z litijných stichír je preložená prvá. Veršové slohy sú preložené všetky aj so svojimi veršami. Okrem toho je preložený aj tropár.

²¹ Sú uvedené dva. Jeden nedeľný, druhý z večierne v nedeľu večer, obidva na 4. hlas.

7. časť – Večierne vo Svätej štyridsiatnici (VEČIERNE V PÔSTE)

7. časť má 13 strán, prvá strana má číslo 1, po nej nasledujú strany, ktoré sú očíslované od 8 po 19. Podľa rukou písaného číslovania ide o strany 82 až 94. Jednotlivé blany nesú označenie Č.bl.47/71, ďalej od Č.bl.295/71 po Č.bl.306/71.

Na stranách 82 až 84 sú preložené stichiry na *Pane, ja volám* a veršové slohy na večierne v 1. až 5. pôstnu nedeľu večer. Pri 4. a 5. pôstnej nedeľi sú preložené aj obidva veľké prokimeny nedeľných večerní Svätej štyridsiatnice. Verše pri nich uvedené nie sú.

Na str. 85 sú texty večierne na Kvetnú nedeľu. Prvé tri stichiry na *Pane, ja volám* a stichira na *Sláva I teraz* sú preložené podľa predpisov zborníka *Chvalite Hospoda*. Druhé tri stichiry sú prekladmi prvej, tretej a piatej litijnej stichiry z veľkej večierne.²² Preložený je aj nedeľný prokimen bez verša a veršové slohy.

Na str. 86 začínajú preklady textov na Božskú liturgiu svätého Bazila Veľkého s večernou na Svätý a veľký štvrtok. Preložené sú všetky stichiry na *Pane, ja volám* a stichira na *Sláva I teraz*. Ďalej je preložený prvý prokimen na starozákonné čítania a prokimen apoštola, obidva bez veršov. Preložené sú aj texty namiesto Cherubínskej piesne (*Prijmi ma, dnes*) a namiesto *Dostojno (Príďte, veriaci)*.

Utieren Svätého a veľkého piatka začína na str. 87 pod ľudovým názvom STRASTI. Predpisuje *Zvyčajný začiatok, Veľkú ekténiu a Aleluja* na hlas 8. Verše opäť nie sú uvedené. Nasleduje tropár Svätého a veľkého štvrtka.

Po 1. evanjeliu sú preložené prvé verše z prvej, druhej a tretej antifóny a sedalen podľa zborníka *Chvalite Hospoda*. Po 2. evanjeliu sú preložené prvé verše zo štvrtej, piatej a šiestej antifóny (ktoré sú ale uvedené ako prvá, druhá a tretia) a sedalen. Po 3. evanjeliu sú preložené prvé verše zo siedmej, ôsmej a deviatej antifóny (ktoré sú ale uvedené ako prvá, druhá a tretia) a sedalen. Po 4. evanjeliu sú preložené prvé verše z desiatej, jedenástej a dvanástej antifóny (ktoré sú ale uvedené ako prvá, druhá a tretia) a sedalen. Po 5. evanjeliu sú preložené prvé verše z trinástej, štrnástej a pätnástej antifóny (ktoré sú ale uvedené ako prvá, druhá a tretia) a sedalen. Po 6. evanjeliu sú preložené blaženstvá a prokimen. Po 7. evanjeliu je rubrika, ktorá predpisuje Žalm 50. Po 8. evanjeliu je preložený kondák, deviata pieseň (*Čestnejšia si*) a svetilen. Po 9. evanjeliu sú preložené stichiry na *Všetko, čo dýcha*. Po 10. evanjeliu je rubrika, ktorá predpisuje Malý chválospev a prosebnú ekténiu. Po 11. evanjeliu sú preložené veršové slohy. Po 12. evanjeliu nasleduje *Dobré je vyznávať sa, Trojsväté po Otčenáš*,

²² Z neznámych dôvodov ide o nerešpektovanie liturgických predpisov.

tropár (Čestnou svojou krvou). Ďalej je rubrika, ktorá odkazuje na suhubú ekténiu od *Zmiluj sa* a prepustenie.

Večiereň Svätého a veľkého piatka začína na str. 91. Na *Pane, ja volám* najprv odkazuje na stichiry z utierne Svätého a veľkého piatka po 11. evanjeliu, a po nich nasleduje preklad ďalšej stichiry a stichír na *Sláva* a na *I teraz*. Opäť je preložený aj prvý prokimen na starozákonné čítania a prokimen apoštola, obidva bez veršov. Preložené sú aj veršové slohy, tropáre a prepustenie.

Na 93. str. začína preklad textov na Božskú liturgiu svätého Bazila Veľkého s večierňou na Svätú a veľkú sobotu. Preložené sú všetky stichiry na *Pane, ja volám*. Ďalej je preložený prokimen apoštola a spev namiesto *Alehuja*, v oboch prípadoch bez veršov. Preložené sú aj texty namiesto Cherubínskej piesne (*Nech umlknú každý človek*) a namiesto *Dostojno* (*Neplač nado mnou, Matka*).

8. časť – Texty na Svätú a veľkú nedeľu Paschy (Velkonočný cyklus)

Táto časť má 10 strán, ktoré sú očíslované od prvej strany. Podľa rukou písaného číslovania ide o strany 95 až 104. Jednotlivé blany nesú označenie Č.bl.89/71 po Č.bl.98/71.

Názov časti, *Velkonočný cyklus*, je až na druhej strane. Na prvej, čiže 95. Str., sú niektoré liturgické texty Svätej a veľkej soboty, ale pod názvom z latinskej tradície *Biela sobota*. Preložený je druhý tropár (*Ženám, prinášajúcim vonné masti*), kondák, *Ktorí ste* (namiesto Trojsvätej piesne), prokimen a namiesto *Alehuja* bez veršov, namiesto Cherubínskej piesne (*Nech umlknú každý človek*) a namiesto *Dostojno* (*Netríchlí nado mnou, Matka*) a pričasten. Je zaujímavé, že preklad textu namiesto *Dostojno* je rozdielny od prekladu toho istého textu, ktorý je uvedený na str. 93.

Od 96. strany sú preložené texty utierne Svätej a veľkej nedeľu Paschy. Preložená je stichira, ktorá sa spieva počas sprievodu okolo chrámu a tropár s veršami.

Z Velkonočného kánona z prvej piesne sú preložené irmos a obidva tropáre podľa zborníka *Chvalite Hospoda*, z tretej irmos a druhý tropár, preložený je aj ipakoj, zo štvrtej irmos a tretí tropár, z piatej irmos a druhý tropár, zo šiestej irmos a druhý tropár, kondák, ikos *Videli sme* a stichira *Vstal Ježiš z hrobu*, zo siedmej irmos a tretí tropár, z ôsmej irmos a *troičen*, spev na *Bohorodičku a Matku svetla (Anjel oblasuje)*, z deviatej irmos a druhý tropár. Ďalej je preložený svetilen, stichiry na *Všetko, čo dýcha* a veršové slohy. Po nich predpisuje rubrika *Dvojnásobvrúcnu jekténiu (sububu)* z LSZJ od *Zmiluj sa nad nami, Bože*. Nasleduje prosebná ekté-

nia tiež z LSZJ, pri ktorej ale chýba modlitba na sklonenie hláv, po ktorej je preložené veľké prepustenie.

Po textoch utierne Svätej a veľkej nedeľu Paschy sú uvedené texty svätenia jedál, po ktorých nasledujú rubriky a niektoré texty²³ (vchod, namiesto Trojsvätej piesne a prokimen) pre Božskú liturgiu vo Svätú a veľkú nedeľu Paschy.

Na str. 103 a 104 sú uvedené preklady niektorých textov na nedeľe a sviatky od Pondelka svetlého týždňa do Pánovho nanebovstúpenia. Na Pondelok svetlého týždňa a Utorok svetlého týždňa sú preložené prokimeny bez veršov. Na 2. nedeľu Päťdesiatnice – o Tomášovi je preložený kondák a prokimen, na 3. nedeľu Päťdesiatnice – o myronosičkách je preložený kondák a prokimen, na 4. nedeľu Päťdesiatnice – o porazenom je preložený kondák, na 5. nedeľu Päťdesiatnice – o samaritánke je preložený kondák a tropár a kondák Stredu Päťdesiatnice, na 6. nedeľu Päťdesiatnice – o slepom je preložený kondák, na sviatok Pánovho nanebovstúpenia sú preložené antifóny, vchod, tropár, kondák, prokimen, zvelebovania namiesto *Dôstojné* je a pričasten.

9. časť – Večierne od Pondelka svetlého týždňa do Nedeľe Päťdesiatnice (*Večerne v období veľkonočnom*)

Táto časť má 10 strán. Na prvej strane číslo nie je, po nej nasledujú strany očíslované 2 až 11. Podľa rukou písaného číslovania ide o strany 105 až 114. Jednotlivé blany nesú označenie *Č.bl.307/71*, po ktorej nasledujú blany od *Č.bl.309/71* po *Č.bl.317/71*. Toto číslovanie naznačuje, že môže chýbať blana *Č.bl.308/71*.

Názov časti je opäť uvedený až na strane podľa rukou písaného číslovania 106. Na str. 105 sú preklady niektorých veľkonočných piesní. Podľa dnes používanej modlitebnej knihy *Hore srdcia* ide o piesne č.93 – *Vstal zmŕtvych Kristus*, č. 94 – *Kristus žije*, č. 95 – *Zaplesajte, kresťania!*

Na str. 106 sú texty na večiereň vo Svätú a veľkú nedeľu Paschy večer. Ide vlastne o stichiry veľkej nedeľnej večierne 2. hlasu. Preložené sú všetky stichiry na *Pane ja volám*, prokimen (bez verša) a veršová sloha veľkej nedeľnej večierne 2. hlasu, po ktorej sa spievajú paschálne veršové slohy.

Na tej istej strane začínajú texty na večiereň v Pondelok svetlého týždňa večer. Opäť ide o stichiry veľkej nedeľnej večierne ale 3. hlasu. Preložené sú všetky stichiry na *Pane ja volám*, prokimen (bez verša) a veršová sloha veľkej nedeľnej večierne 3. hlasu, po ktorej sa spievajú paschálne veršové slohy.

²³ Pri antifónach je predpísané, že sa majú brať tie isté, ako v nedele behom roka. Z toho vyplýva, že v tej dobe sa v nedele nespievali *predobrazujúce* antifóny, ale *paschálne*.

Na str. 107 sú texty na večiereň v 2. nedeľu Päťdesiatnice – o Tomášovi večer. Uvedené sú tri stichiry na *Pane ja volám so Sláva i teraz*, odkaz na prokimen a veršové slohy.

Na str. 108 sú texty na večiereň v 3. nedeľu Päťdesiatnice – o myronosičkách večer. Preložené sú tri stichiry na *Pane ja volám so Sláva i teraz*, odkaz na prokimen a veršové slohy. Preložené sú aj dva tropáre tejto nedele (nie je uvedený *voskresný* tropár).

Na str. 109 sú texty na večiereň v 4. nedeľu Päťdesiatnice – o porazenom večer. Preložené sú tri stichiry na *Pane ja volám so Sláva i teraz* a veršové slohy. Preložený je aj tropár (*voskresný* tropár 3. hlasu).

Na str. 110 sú texty na večiereň v 5. nedeľu Päťdesiatnice – o Samaritánke večer. Preložené sú tri stichiry na *Pane ja volám so Sláva i teraz* a veršové slohy. Preložený je aj tropár (*Prepoloveniju*).

Na str. 111 sú texty na večiereň v 6. nedeľu Päťdesiatnice – o slepom večer. Preložené sú tri stichiry na *Pane ja volám so Sláva i teraz* a veršové slohy. Preložený je aj tropár (*voskresný* tropár 5. hlasu).

Na str. 112. sú texty na večiereň v 7. nedeľu Päťdesiatnice svätých otcov Prvého ekumenického snemu večer. Preložené sú tri stichiry na *Pane ja volám so Sláva i teraz* (pôvodne to bola stichira na *I teraz*, stichira na *Sláva* chýba) a veršové slohy (o stichirách na *Sláva i teraz* platí to isté, čo o stichirách na *Pane, ja volám*).

Na str. 113 sú texty pod názvom *Duch Svätý*. Za názvom je rubrika, ktorá predpisuje *večiereň pri Službe Božej*.²⁴ Preložené sú iba veršové slohy.

10. časť – Tropáre a kondáky nepohyblivých sviatkov (TROPÁRE – KONDAKY – STÁLÝCH SVIATKOV CELÉHO ROKA)

Táto časť má 13 strán. Na prvej strane číslo nie je, po nej nasledujú strany očíslované 2 až 13. Podľa rukou písaného číslovania ide o strany 115 až 127. Jednotlivé blany nesú označenie od *Č.bl.106/71* po *Č.bl.118/71*.

Podľa občianskeho kalendára sú uvedené niektoré texty jednotlivých sviatkov:

Obrezanie podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista a nášho otca svätého Bazila Veľkého, arcibiskupa kapadóckej Cézarey (*NOVÝ ROK – OBRIEZKA JEŽIŠA KRISTA – SV. BAZILA VEĽKÉHO*) – preložené sú tropáre a kondáky Obriezke a Bazilovi, prokimeny, zvelebovania namiesto *Dostojno jest* (bez irmosu) a pričasteny Obriezke a Bazilovi. Pri zvelebovaniach je rubrika, podľa ktorej sa namiesto nich môže spievať *Radostou z teba plesá, Milostiplná*,...²⁵

²⁴ V skutočnosti má byť táto večiereň v Nedeľu Päťdesiatnice po liturgii.

²⁵ Správne sa má brať práve *Radostou z teba plesá, Milostiplná*.

Sväté Bohozjavenie nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (*ZJAVENIE BOHA A PÁNA NÁŠHO JEŽIŠA KRISTA – 6. januára*). Predvečer Bohozjavenia – preložený je tropár, kondák a prokimen. Uvedený je aj apoštol a evanjelium, nie podľa začal, ale podľa súradníc. V samotný sviatok – antifóny (1. verš z prvej a druhej), vchod, tropár, kondák, prokimen, namiesto *Svätý Bože*, zvelebovania (bez irmosu) a pričasten.

Troch svätých svätiteľov, veľkých veľkňazov Bazila Veľkého, Gregora Teológa a Jána Zlatoústeho (*TROCH SVATÝCH VEĽKŇAZOV – 30. januára*) – preložený je tropár, kondák, prokimen a pričasten.

Stretnutie nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (*STRETNUTIE PÁNA – Obetovanie Ježiška v chráme*) – preložený je vchod, tropár, kondák, prokimen, zvelebovania a pričasten.

Zvestovanie našej presvätej Vládkyni, Bohorodičke Márii, vždy Panne (*ZVESTOVANIE PANNY MÁRIE – 25. marca*) – preložený je vchod, tropár, kondák, prokimen, zvelebovanie a pričasten.

Svätý a slávny veľkomučeník, triumfátor a divotvorca Juraj (*Sv. JURAJA – 23. apríla*) – preložený je tropár, kondák, prokimen a pričasten.

Narodenie úctyhodného a slávneho Pánovho proroka, predchodcu a krstiteľa Jána (*NARODENIE SV. JÁNA KRSTITEĽA – 24. júna*) – preložený je tropár, kondák, prokimen a pričasten.

Bez názvu je preložený tropár, kondák, prokimen a pričasten Svätým slávnym a všechválnym najvyšším apoštolom Petrovi a Pavlovi.

Svätí apoštolom rovní Cyril a Metod, učelia Slovanov, spolupatróni Európy (*Sv. CYRILA A METODA – 5. júla*) – preložený je tropár, kondák, prokimen a pričasten.

Pamiatka svätých otcov šiestich ekumenických snemov (*PAMIATKA OTCOV 6. VŠEOBECNÝCH SNEMOV – v nedeľu po 15. júli*) – rubrika odkazuje na nedeľu po Nanebovstúpení.

Svätý a slávny prorok Eliáš (*Sv. PROROKA ELIÁŠA – 20. júla*) – preložený je tropár, kondák, prokimen a pričasten.

Zosnutie svätej Anny, matky presvätej Bohorodičky (*SV. ANNY – matky Panny Márie – 25. júla*) – preložený je tropár, kondák, prokimen a pričasten.

Sväté Premenenie nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (*PREMENENIE PÁNA – 6. augusta*) – preložené sú antifóny (1. verš z prvej a druhej), vchod, tropár, kondák, prokimen, zvelebovania (bez irmosu) a pričasten.

Zosnutie našej presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny (*NANEBOVZATIE PANNY MÁRIE – 15. augusta*) – preložený je tropár, kondák, prokimen, zvelebovania a pričasten.

Narodenie našej presvätej Vládkyne, Bohorodičky Márie, vždy Panny (*NARODENIE PANNY MÁRIE – 8. septembra*) – preložený je tropár, kondák, prokimen, zvelebovania a pričasten.

Povýšenie úctyhodného a životodarného Kríža nad celým svetom (*POVÝŠENIE SV. KRÍŽA – 14. septembra*) – preložené sú antifóny (1. verš z prvej a druhej), vchod, tropár, kondák, namiesto *Svätý Bože*, prokimen, zvelebovania (bez irmosu) a pričasten.

Presvätá Bohorodička Ochrankyňa (*SVIATOK OCHRANY PANNY MÁRIE – 1. októbra, POKROVA*) – preložený je tropár, kondák, prokimen, zvelebovanie a pričasten.

Nedela svätých otcov Siedmeho všeobecného snemu (*NEDELA SVATÝCH OTCOV – 11. Októbra*) – preložený je tropár, kondák, prokimen a pričasten.

Nedela Krista Kráľa (*SVIATOK KRISTA KRÁĽA*²⁶) – preložené sú antifóny (1. verš z prvej a druhej), vchod, tropár, kondák, prokimen, zvelebovania (bez irmosu) a pričasten.

Zhromaždenie k veľvojvodcovi Michalovi a ďalším beztelesným mocnostiam (*SV. MICHALA – 8. novembra*) – odkaz na texty pondelka.

Svätý hieromučeník Jozafát, polocký arcibiskup (*SV. JOZAFÁTA – 12. novembra*) – preložený je tropár, kondák, prokimen a pričasten.

Počatie presvätej Bohorodičky svätou Annou (*NEPOŠKVRNENÉ POČATIE PANNY MÁRIE – 8. decembra*) – preložený je tropár, kondák, prokimen, zvelebovanie a pričasten. Po nich je preklad tropára a kondáku z 9. decembra.

Nedela svätých praotcov (*NEDELA PRAOTCOV – druhá pred Vianocami*) – preložený je tropár, kondák, prokimen a pričasten.

Nedela svätých otcov (*NEDELA OTCOV – nedela pred Vianocami*) – preložený je tropár otcom a kondák predprazdenstva. Na kondák, prokimen a pričasten je odkaz na Nedelu praotcov.

Predprazdenstvo Narodenia podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (*PREDPRAZDENSTVO NARODENIA KRISTA PÁNA*) – preložený je tropár a kondák.

Predvečer Kristovho Narodenia (*VIGILIA NARODENIA PÁNA*) – preložený je tropár a prokimen.

Narodenie podľa tela nášho Pána, Boha a Spasiteľa Ježiša Krista (*NARODENIE PÁNA NÁŠHO JEŽIŠA KRISTA – 25. decembra*) – antifóny (1. verš z prvej a druhej), vchod, tropár, kondák, prokimen, namiesto *Svätý Bože*, zvelebovania (bez irmosa) a pričasten.

²⁶ Kniha predpisuje sviatok Krista Kráľa na poslednú októbrovú nedelu.

Zhromaždenie k presvätej Bohorodičke (*SOBOR PRESV. BOHORODIČKY A SV. JOZEFA – 27. decembra*) – preložený je vchod, tropár a kondák sv. Jozefa a kondár Sobora.

Svätý apoštol, prvomučeník a archidiakon Štefan (*SV. ŠTEFANA PRVO-MUČENÍKA – 27. decembra*) – preložený je tropár, kondák a prokimen.

11. časť – Večiereň na Nedeľu Päťdesiatnice – Zostúpenie Svätého Ducha (*Večiereň na Svätodušné sviatky*)

Táto časť má iba 2 strany, ktoré nie sú očíslované. Podľa rukou písaného číslovania ide o strany 128 a 129. Blany nesú označenie *Č.bl.332/71* a *Č.bl.333/71*.

Ako prezrádza nadpis, ide o texty na večiereň sviatku Nedeľe Päťdesiatnice. Konkrétne ide o preklady niektorých prosieb veľkej ekténie z večierne, ktorá sa má sláviť na samotný sviatok po Božskej liturgii a o preklad častí modlitieb tejto večierne. Všetky texty sú oproti cirkevno-slovanským textom veľmi redukované.

12. časť – Svätenie ozimín (*Svätenie ozimín*)

Posledná, 12. časť, má 4 strany. Na prvej strane číslo nie je, po nej nasledujú strany očíslované 2 až 4. Podľa rukou písaného číslovania ide o strany 130 až 133. Jednotlivé blany nesú označenie od *Č.bl.334/71* po *Č.bl.337/71*. Čísla blán nasvedčujú, že posledné dve časti boli tlačené spolu, pretože čísla blán v nich nasledujú za sebou.

Texty obsahujú preklad obradu požehnania zasiatych polí, ktorý sa koná na sviatok Svätého a slávneho veľkomučeníka, triumfátora a divotvorcu Juraja (23.4.) alebo v nedeľu po tomto sviatku. Preložené sú modlitby požehnania, ale aj preklady tzv. tropárov v každej potrebe. Texty evanjelií na jednotlivé zastavenia sú podľa súradníc, a nie podľa *začal*. Preložená je aj *sububá ekténia* (od *Zmiluj sa nad nami, Bože*).

Zaujímavosťou je, že tieto texty sú prakticky použiteľné aj dnes, pretože s minimálnymi úpravami sa nachádzajú aj v knihe *Vysluhovanie sviatostí a svätenín*²⁷ z roku 1973, podľa ktorej sa sväteniny slávia podnes, pretože z Trebníka sú zatiaľ preložené len sv. tajomstvá krstu, myropomazania, pokánia, manželstva a pomazania chorých.

Záver

Kniha vznikala v období, keď gréckokatolíci museli zápasit o svoje miesto na Slovensku. Po legalizácii v roku 1968 nastalo obdobie *normalizácie*. Gréckokatolícka cirkev musela zápasit s mnohými ťažkosťami spôsobenými politickou situáciou. Napriek tomu pomerne rýchlo pristú-

²⁷ *Vysluhovanie sviatostí a svätenín*, s. 185 – 194.

pila k prekladaniu bohoslužobných kníh do slovenského jazyka. Jej snaha ostať vernou byzantským tradíciám sa okrem iného prejavila aj v tom, že sa prekladali nielen Božské liturgie, ale aj ďalšie bohoslužobné texty.

Komentovaná kniha vznikala pravdepodobne veľmi narychlo. Dokazujú to mnohé formálne nedostatky, napr. viaceré preklepy. Na str. 2. sú napr. v 11. riadku hneď dve chyby. Namiesto slova *ako* je napísané *akok*, a namiesto *pozdvihnutie* je napísané *pozdvihov*. Podobných preklepov je pomerne veľa.

Dajú sa jej vyčítať aj isté latinizačné tendencie. Napr. na str. 115 sviatok *Stretnutie Pána so Simeonom* nesie aj názov z latinskej tradície *Obetovanie Ježiška v chráme*.

Texty nie sú vždy dôsledné v používaní liturgických termínov. Napr. na str. 51 sa Veľké pobečerie na sviatok Narodenia Pána nazýva *Polnočnou pobožnosťou*.

Kniha však bola vo svojej dobe dôležitým počinom pre zachovanie svojej identity pre gréckokatolíkov vo farnosti Fulianka a pravdepodobne aj v ďalších slovenských gréckokatolíckych farnostiach.

Zoznam použitej literatúry

- Diár gréckokatolíka 2010*, Košice: Košická eparchia, 2009.
Hore srdcia, Prešov: Petra, 2002, 640 s., ISBN 80-89007-29-5.
Chvalite Hospoda, Prjašev, Petra:1937, 752 s.
Chvalite Hospoda, Trnava, SSV:1975, 636 s.
Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví, Roma: ABILGRAF, 1998, 96 s.
Katechizmus Katolíckej cirkvi, Trnava: SSV, 1999, 918 s., ISBN 80-7162-259-1.
Modlitby a piesne pre gréckokatolíkov, Trnava: SSV, 1978, 960 s.
Slovenské liturgické texty používané pri večierňach a iných bohoslužbách v gréckokatolíckej farnosti Fulianka v rokoch 1971 – 1978, 133 s.
Večirnja i utrenja, Vinipeg: Vidavnictvo oo. Vasilijan, 1945,1070+VI s.
Vysluhovanie sviatostí a svätenín, Prešov: 1973, 219 s.

Reč a rečovosť ako základný hermeneutický problém u Hansa-Georga Gadamera

RASTISLAV NEMEC

Trnavská univerzita, Teologická fakulta, Bratislava

Abstract: *This article focuses on one of the most important works in hermeneutics, on Truth and Method – work of Hans-Georg Gadamer. Beginning with historical overview of various concepts of speech, by which Gadamer was inspired, he examines the conditions and presuppositions of understanding according to Gadamer. Schleiermacher's concept of „psychological“ grasping limited on „author's mind“ has Gadamer promoted to the higher form of „entire knowledge process“ based on experience of „Thou“. No method, but our tradition and prejudgements, our historical „horizon“ help us in coming to and in understanding of each work. Therefore, we can never have a certain, objective solution of interpretation, but we only partially grasp that work (Thou) from the point of view of our historicity. In order to understand the work better, Gadamer results in a never-ending dialogue, proposing thus conception of understanding which is necessary linguistical. Dialog opens another horizon of the work, that we can within it experience.*

Key words: *Philosophical hermeneutics. historicity. temporality. speech. language. artistic experience. artistic truth.*

Hermeneutická teória H.-G. Gadamera¹ nebola doteraz v našej jazykovej oblasti veľmi prístupná. Ak opomenieme nedávno, v Čechách vyda-

¹ GADAMER, Hans-Georg (1900-2002) – nemecký filozof, narodený v Marburgu, študoval u P. Natorpa a N. Hartmanna, neskôr u mladého Heideggera. Pprimárne ovlivnený fenomenológiou (Husserl) a hermeneutikou fakticity (Heidegger) celý život obhajoval nezávislosť duchovných vied a ich metódy. Nadviazal na hermeneutiku Schleiermachera, ktorá spočívala vo výklade Zjavenia a chápala interpretáciu ako akt vcítania a rozvinul jeho myšlienku hermeneutického kruhu. Bližší portrét Gadamera ponúkajú štúdie: KONEČNÁ, M.: Portrét Hansa-Georga Gadamera. In: *Teologický sborník*, roč. VIII, 2002, č. 2, s. 41–46; SKOVAJSA, M: Gadamer centenarius. In: *Filosofický časopis*, roč. 48, 2000, č. 3, s. 465–472; HROCH, J.: Hans-Georg Gadamer a hermeneutická filozofie. In:

né dielo Pravda a Metóda, musíme skonštatovať, že tento autor zostáva pomerne neznámy. Pokúsime sa preto o jednoduchý náčrt Gadamerovej koncepcie reči, predstavenej v jeho najrozsiahlejšom diele.² Problém Gadamerovej hermeneutiky bol silno inšpirovaný Schleiermacherovou³ teóriou, preto musíme najprv naše skúmanie začať myšlienkami, ktoré ho pri písaní inšpirovali, ale ktoré podstúpil kritickému skúmaniu.

1 Schleiermacherov prístup k problematike reči

Základný hermeneutický problém vidí Schleiermacher v reči. Porozumenie textu je úzko prepojené s porozumením autorovej reči. Vo svojich raných *Aforizmoch* spomína, že pri porozumení textu je nevyhnutné, aby sme poznali osobu človeka, ktorého reč chceme porozumieť, aj keď vždy ako prvé je potrebné poznať reč, aby sme porozumeli autorovi tejto reči.⁴ Akým spôsobom dospievame k porozumeniu konkrétne? Schleiermacher si uvedomuje, že porozumenie sa viaže na reč, lebo jediné, čo treba v hermeneutike predpokladať, je práve reč.⁵ S rečou je však spojená otázka zmyslu a gramatických pravidiel a s nimi zasa súvisí ich dejinná forma používania. V ranom období zdôrazňuje, že k zmyslu máme dospievať podobne ako deti, mnohým porovnávaním zvláštností (*des Besonderen*) a za prípadných okolností dospievať k jednote.⁶ Uvedomuje si však, že reč nemusí predstavovať vždy niečo zmysluplné. Preto uvádza dvojaké pravidlá pre porozumenie textu.

Na jednej strane je reč konštituovaná ako nadosobná syntax, ktorá sprevádza a dotvára pospolitost reči (*Sprachgebiet*). Hermeneutiku zaobracajúcu sa touto časťou, nazýva „gramatickou“. Táto stránka vyjasňuje súvis-

Filosofický časopis, roč. 48, 2000, č. 3, s. 445–463. Zo zahraničných najmä: GRONDIN, J.: *Gadamer: Biographie*. Tübingen, 2000.

² GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. 525 s. (= WM). V češtine *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky*. Triáda 2010.

³ SCHLEIERMACHER Friedrich Ernst Daniel (1768–1834) nemecký romantický protestantský teológ a filozof náboženstva, predstaviteľ ranej fázy hermeneutiky. Počas svojho života kriticky reagoval na osvietenské podnety spochybňujúce náboženstvo a propagoval možnosť porozumenia dogmám na základe Zjavenia, čo chápal ako centrálnu úlohu hermeneutiky – výklad Zjavenia na základe dvoch výkladov – gramatického a psychologického.

⁴ Porov. SCHLEIERMACHER, F. D. E.: *Die Aporismen von 1805 und 1809/10* [§ 11]. Hrsg. Heinz Kimmerle. Heidelberg: Universitätsverlag, 1974, s. 44.

⁵ Porov. SCHLEIERMACHER, F. D. E.: *Die Aporismen von 1805 und 1809/10* [§ 8], s. 38; *Die kompendienartige Darstellung von 1819*, II. 5 [Rdb: 2], *Entwurf* [6] s. 56.

⁶ Porov. SCHLEIERMACHER, F. D. E.: *Der erste Entwurf von 1809/1810* (Rdb: 9) [9], s. 61. Podobne *Die Aporismen von 1805 und 1809/10* [§ 9], s. 40: „Jedes Kind kommt nur durch Hermeneutik zur Wortbedeutung.“

losti existujúcej totality reči.⁷ No je jasné, že gramatický aspekt nespôsobuje problémy v takej miere, ako porozumenie významu viet. Schleiermacher preto vyzdvihuje druhú stránku, „technickú“, ktorá skúma osobitným spôsobom hermeneutickú stránku individuality autorovej reči. Čistú syntax tým prekračuje sústredenie na to, čo chce povedať sám autor. Úsilím tejto stránky porozumenia reči je „duchovné“, „psychologické“ porozumenie na základe „reči duše“, ktorú artikuluje. Schleiermacherovou koncepciou hermeneutiky sa chce nielen *predísť nedorozumeniu* (negatív-nemu, laxnému porozumeniu⁸), aké sledovala dovtedajšia „pedagogická“ hermeneutika v snahe objasniť temné miesta v texte (napr. Chladenius); hermeneutika prichádza podľa neho na scénu v okamihu, keď už textu vôbec nerozumieme. Predtým tvorilo neporozumenie zvláštny, netradičný prípad porozumenia.⁹ No Schleiermacher predpokladá ako bežný a základný východiskový postoj k textu práve neporozumenie. „Porozumenie totiž začína byť zvyčajne neisté vtedy, ak bolo zanedbané už predtým.“ Neporozumenie je univerzálnym fenoménom, motivujúcim a mobilizačným aktom každého porozumenia. Veď kedy možno presne stanoviť, že istú vec poznáme úplne isto?

Podľa Schleiermachera ojazdné poznanie vždy sprevádza značné neporozumenie. Neporozumenie sprevádza a cyklicky dotvára každý priebeh porozumenia. Možnosť skutočne pochopiť, o čo autorovi v danom texte ide, aký je pravý úmysel, motív jeho písania, nastáva podľa neho vo chvíli, keď prelomíme dogmatizmus rýdzej, gramatickej roviny a vstúpime „do autorovej duše“. Úlohou hermeneutiky je totiž práve to: „čo najúplnejšie zobrazí celý vnútorný priebeh kompozičnej činnosti autora“. Preto hermeneutické úsilie hľadá „styčný bod“ s duchom umelca, usiluje sa „rekonštruovať“ pomocou dejín nielen autorovu „situáciu“, ktorá ho viedla k písaniu, ale najmä „rekonštruovať“ úmysel, ktorý autora k písaniu podnietil.¹⁰ Schleiermacher teda prejde k „divinizačnej metóde“¹¹, ktorá spočíva v „prenesení“ interpreta do celkového chápania autora, do „chápa-

⁷ Porov. WM, s. 158. Nadosobná syntax je ako dejiny: „Každé (umelecké dielo) je pochopiteľné len vo svojej pôvodnej určenosti. (...) Preto každé umelecké dielo, vytrhnuté z pôvodného súvisu, ktorý mu neponecháva dejinnosť, stráca svoj význam.“

⁸ SCHLEIERMACHER, F.: *Die kompendienartige Darstellung von 1819*. VIII. 15. [9] „Missverständnis soll vermieden werden.“

⁹ Porov. GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, s. 173.

¹⁰ Porov. SCHLEIERMACHER, F.: *Die Akademiereden von 1829*, ref. 5, s. 135.

¹¹ Porov. SCHLEIERMACHER, F.: *Hermeneutik* I, 7, 33: „Divinizačná (metóda) je taká metóda, ktorá tým, že sa zároveň zamieňa za iného, usiluje sa o bezprostredné uchopenie individuality. Komparatívna predkladá to, čo sa má ešte len pochopiť ako niečo všeobecné, a tým, že je porovnávaná spolu s inými všeobecne poňatými (vecami), objavuje osobitné (vlastnosti).“ Porov. CORETH, E.: *Grundfragen der Hermeneutik: Ein philosophischer Beitrag*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1969, s. 94.

nia »vnútorného vývoja« tvorby nejakého diela.¹² Ide teda koniec koncov o »spoznávanie spoznaného«. Divinizačná metóda predchádza komparatívnu metódu ako základná podmienka porozumenia.¹³

Schleiermacher stotožňuje na jednej strane porozumenie s výkladom, na druhej strane zjednocuje aj vonkajšie i vnútorné slovo reči – slovo textu a myšlienku autora – usiluje sa vidieť v reči emanáciu vnútorného myslenia. Kde však nachádza istotu pre svoje tvrdenie identity reči a myšlienky? Ide o dosť otáznny bod jeho ponímania pravdy, ktorý objasní až Gadamer. Každé napísané slovo je podľa Schleiermachera ponukou k rozhovoru, na ktoré odpovedá čitateľ. V procese porozumenia sa zameriava na individualitu autorovho úmyslu a na nej komponuje univerzálnu možnosť pochopenia, ktorá vzniká dialogickou podobou dvoch účastníkov tohto »rozhovoru«. Dôležitý pritom nie je obsahový rámec textu, ako by sa mohlo zdať, lež to, čo chce autor povedať, ale len »stotožnenie sa s autorom« (Gleichsetzung mit dem Verfasser), snaha »preniesť sa« (versetzen sich) do mysle autora. Čo to však je?

V tejto »činnosti stotožnenia« nejde o historickú identitu, táto identifikácia nie je len ideálnou podmienkou vlastného aktu chápania, ale ide o osobné *stotožnenie sa s autorom*, čím sa text začne vyjavovať ako životný manifest autora.¹⁴ Dielo totiž charakterizuje časový odstup, ktorý musí byť prekonaný práve hermeneutickým kruhom celku a jeho častí. Podľa Schleiermachera týmto kruhom možno dospieť k rekonštrukcii konštruktívneho konania, teda k tomu, že interpret môže v texte získať niečo »viac«, než tvorí obsahový rámec napísanej vety – *možno autora pochopiť lepšie ako on sám seba*.¹⁵

Gadamer toto samozrejme uvedomenie si pravidiel a zároveň ich marginalizáciu porovnáva s umeleckou tvorbou génia. Umenie nás »vnáša«, pričom zabúdame na každú formálnu stránku estetického súdu (*Urteilstkraft*) a dáme sa Rilkeho slovami »osloviť«. Mienka, ktorú vlastní napr. autor tým, že reflektuje svoje dielo, preto nie je určujúca. Jediným meradlom toho, čo utvoril, je obsah tejto tvorby, čo si toto dielo práve »myslí«.¹⁶

Tradičný hermeneutický svet opomínal kategóriu vlastnej dejinnosti pri aplikovaní vlastného súdu o dejinách. Perspektívu hermeneutiky napr. už u Heideggera tvorí perspektíva situovanosti »vo svete«. »Každé

¹² Porov. CORETH, E.: *Grundfragen der Hermeneutik: Ein philosophischer Beitrag*, s. 175.

¹³ Porov. SCHLEIERMACHER, F.: *Hermeneutik I.*: »...dve metódy, divinizačná a komparatívna (...) nesmú byť od seba navzájom oddelené. (...) Prvá je ženskou silou v ľudskom poznaní, druhá mužskou.«

¹⁴ Porov. WM, s. 179.

¹⁵ Túto vetu spomína Schleiermacher viackrát, preberá ju aj Gadamer. Porov. WM, s. 180.

¹⁶ Porov. WM, s. 181.

porozumenie je pôvodná forma vyplnenia ľudského celku ako „bytia vo svete“ (*In-der-Welt-sein*), už ako ontologická možnosť (Seinkönnen), ako predbežné porozumenie. Táto kategória premieňa našu vzťahovosť voči svetu na vnútrodimenziálny charakter vlastnej „ustaranosti“ a „zasiachnutosti“. Preto porozumenie je tým problematickým miestom doterajšej metafyziky, ktorý ostal nepovšimnutý spolu s otázkou bytia. Otázka, ktorá sama osebe štruktúruje Heideggerove pochody skúmania otázky o bytí¹⁷, je charakteristická pre starosť (*Sorge*) tubytia o svoje bytie, že toto tubytie svojmu bytiu vždy už nejako rozumie a že si svoje bytie nejako vykladá, pýta sa naň. Poznávané i poznávajúce nie sú však len „ontické“ kategórie bytia, ale dejinné.¹⁸ No dejinnosť neznamená obmedzenie možnosti hovorenia o dejinách, ale jeho predpoklad. A tento fakt znamená, že práve dejinnosť ľudského tubytia v jeho neustálom pohybe očakávania a zabúdania je podmienkou toho, aby sme mohli minulosť prebudiť k životu. Afinita s tradíciou ako prvý moment „vrhnutosti“ (*Geworfenheit*) je znamením „rozvrhu“ (Entwurf). V tomto zmysle Heidegger prináša nový pohľad na reč – ako na sebauvypoved, sebauvyloženie, ktoré sú dôležitým inšpiračným bodom pre Gadamera.

2 Gadamerov ontologický obrat k reči

Hoci Gadamer bol Heideggerovým žiakom, možno povedať len to, že ani jeden z Heideggerových rozvrhov – hermeneutika fakticity, dejinnosť, cyklickosť porozumenia – neostal u Gadamera bez stopy (Grondin). Východiskovým bodom Gadamerovej koncepcie porozumenia je protipól k novovekému nadšeniu a iluzionizmu metodických postupov aplikovaných na široké spektrum ľudskej existencie, v konečnom dôsledku zužujúcich obzor v rámci poznávania. Hermeneutika historicizmu (Droysen, Dilthey) povýšila pojmy „pravidelnosť“ a „všeobecnosť“ na axiómy vedeckého prístupu. Tým sa dospelo k marginalizovaniu a diskriminácii humanitných vied. Skúsenosť ako ich základ môže predsa nadobudnúť pochopenie duchovnej vedy, nemôže sa však usilovať o to, aby napr. chápala jednotlivý dejinný akt ako konkrétny prejav všeobecného pravidla diania.¹⁹ Aká by to bola veda, ktorá by chápala, že niečo je tak a tak práve preto, že chápe, že sa to tak stalo? Bola by vedou, ktorá by bola schopná vysvetliť, prečo sa niečo stalo, ale nevedela by vyjaviť, čo sa stalo.

¹⁷ Porov. GRONDIN, J.: Heideggers Wiedererweckung der Seinsfrage. In: *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, s. 50.

¹⁸ K tomu Gadamer kriticky poznamenáva: „Akou formou existencie sú podľa H. deti a zvieratá?“

¹⁹ Porov. WM, s. 2; HROCH, J.: *Filosofická hermeneutika v dejinách a súčasnosti*. Brno: Rubikon, 1998, s. 52. Podobne GADAMER, H.-G.: Wahrheit in Geisteswissenschaften. In: *Kleine Schriften I*, s. 40.

Gadamer navyše reaguje na takto zúžený pojem porozumenia v oblasti duchovných vied, na zjednodušený charakter estetického citu v umení pod vplyvom Kanta. Ten uskutočnil dôrazný posun v umení, keď interpretoval pojem „vkusu“ (*Geschmack*), ktorý mal pred ním morálny význam (anglický „cit“ – common sense) v zmysle nemenného kritéria v estetike. Vkus sa stal objektívnym kritériom a jediným spoločenským zmyslom v aplikácii všeobecného poznania.²⁰ Kantov vkus však nie je, ako by sme si mohli myslieť, udávaný rytmom všeobecnej mienky. Je pozbavený akejkoľvek náklonnosti, každého ovplyvnenia niečím módnym. Nehovorí o tom, v čom má každý súhlasiť, ale o tom, že každý by mal súhlasiť. Vkus, pretože nie je slepým prepadnutím „veciam“, ani záľubou v „predmetoch“,²¹ ale zodpovedá kritériám neempirickosti a všeobecnosti, konštituuje umenie ako to, čo je utvorené na ľudskú podobu.²²

Takéto kritérium estetickej skúsenosti však Gadamer odmieta a jednoznačne tvrdí, že teleologizáciou umenia ako prostriedku ľudského sebauvedomenia Kant redukoval mravný záujem o krásu len na účel pre človeka. Kantova redukcia vyvolala značné dôsledky. Prvým z nich bolo, že umenie stratilo vážnosť vlastnej autonómie v pozícii svojej osobitosti poznania (Kierkegaard). Poznanie v umení bolo spochybnené a odkázané k subjektivite a mnohorakosti názorov, ktorú zladil až Hegel tým, že prekračuje subjektivitu ducha vývojom dejinného vedomia smerom k úplnému porozumeniu.²³ Gadamer poznamenáva, že centrálnym pojmom Kantovej univerzality umenia nie je vkus ako súd o všetkom, ale génus, predstavujúci inšpiračný moment jednotlivého umeleckého diela,²⁴ ktorý Kant paradoxne použil ako „priestor produktívneho utvárania pravidiel pre umelca i osobu“. Génus je voľný znak vynachádzania umenia, originality, tvorivej sily, je „vynájdenním“, pretože len dielo smeruje a vyžaduje si ducha, ktorý myslí, ktorý analyzuje, prežíva. Toto „vynachádzanie“ v umení sa nedá napodobniť.

Umenie je základným návrhom aj v otázke rozriešenia problému duchovných vied. Umenie nemožno ani nahradiť a ani prekonať vedeckými požiadavkami metodickosti. Ono sa bráni každému vedeckému

²⁰ Porov. *WM*, s. 31.

²¹ Porov. LRGSTRUP, K. E.: Ästhetische Erfahrung in Dichtung und bildender Kunst. In: *Neue Anthropologie*. Hrsg. H.-G. Gadamer, P. Vogler. Stuttgart : Georg Thieme Verlag, 1973, s. 301n.

²² Porov. *WM*, s. 31.35. Kant sa aprioristickým vyčlenením tohto pojmu vyhýba tomu, aby skúsenosť či umenie zostali na úrovni citov, ktoré pokladá za subjektivismus, alebo vecí, čo by ho stavalo na roveň prírode.

²³ Porov. *WM*, s. 92–94.

²⁴ Porov. *WM*, s. 54.

uvažovaní, *raisonnement*.²⁵ Na tomto základe spočíva Gadamerov koncept predstavenia problému reči. Preto nie metodickosť, ale nemetodicnosť je základnou podobou každej humanitnej vedy. Metóda nám nikdy nesprostredkuje možnosť dostať sa „za“ autorovu reč.

„Zakúsiť“ znamená nielen nadobudnúť skúsenosťou, ale ostať otvorený voči novej, „hravej“ skúsenosti. Skúsenosť je nedogmatická a preto nás vedie iba k novým skúsenostiam. V skúsenosti sa otvárame – podobne ako v dialógu. A preto podľa Gadamera nemôže vrcholiť v poznaní, ale ústi v novej otvorenosti voči ďalšej skúsenosti, novému dialógu.

Skúsenosť teda má u Gadamera dialektickú povahu. Nie v zmysle hegelovskej dialektiky Ducha postulujúcej náprotivok ako číry prostriedok dialektiky. Hegelova dialektika je špecifická problémom uznania skutočnosti Ty.²⁶ Gadamera zaujíma dialektika Grékov, napríklad v prípade tragédie, kde ide o zážitok vlastnej konečnosti, vlastnej ničoty.²⁷ Nejde len o sebazážitok, tragickosť má zároveň provokovať poznanie a uznanie vlastnej dejinnosti. Z takejto skúsenosti podľa Gadamera vždy vyviera nielen požiadavka Iného (Hegel), ale moja osobná „vzťahovosť k tomu druhému“ (*Ichbezogenheit des Du*).

V tomto zmysle skúsenosť protirečí porozumeniu. V porozumení sa totiž z „Ty“ stáva obyčajný nástroj poznania či nadvlády. Berú sa mu vlastné nároky a očakávania. Skutočnosť vlastnej ohraničenosti, vlastnej dejinnosti má za následok „poznanie“ (*Erkenntnis*) a „uznanie“ (*Anerkennen*) osobitosti toho Druhého.

Takéto poznanie a uznanie utvárajú tretí, najvyšší spôsob hermeneutickej skúsenosti: „otvorenosť“ (*Offenheit*) voči tomuto Ty. Otvorenosť predstavuje vôbec schopnosť dať si niečo povedať. Bez takejto vzájomnej otvorenosti neexistuje v zásade nijaký ozajstný ľudský vzťah. „Patriť k sebe“²⁸ vždy vyjadruje „môcť-počúvať-nieкого“. Ak sa dvaja ľudia chápu, nie je to podľa Gadamera znakom toho, že jeden toho druhého úplne „prenikne, prezrie“ (*durchschauen*). Preto ani „počúvať nieкого“ neznamená robiť slepo to, čo chce ten druhý. Otvorenosť voči inému vlastne znamená uznanie, že ja sám v sebe musím aj proti sebe ponechať niečo existovať tak, ako to je, hoci by neexistoval nik, čo by to proti mne tvrdil.²⁹

²⁵ Porov. *Einleitung zur WM*, s. XXVI.

²⁶ Porov. *WM*, s. 326.

²⁷ Porov. *WM*, s. 124. 339. Gadamer spomína najmä Aischyla a jeho zážitok utrpenia v eleós a fóbos. Tragédia sa vždy určuje podľa vplyvu, aký zanecháva na človeku (Aristoteles).

²⁸ Zugehörigkeit (afinita) je u Gadamera interpretáciou Hegelovho zrkadlenia.

²⁹ Porov. *WM*, s. 343: „Ohne eine solche Offenheit füreinander gibt es keine echte menschliche Bindung. (...) Zueinandergehören heißt immer zugleich Auf-einander-Hörenkönnen. (...) Offenheit für den anderen schließt also die Anerkennung ein, daß

Spôsob bytia umeleckého diela vysvetľuje Gadamer na „hre“ (Spiel). Nejde o subjektivitu, ani o slobodu, ktorá by v hre prevládala. Hra totiž nie je sama „predmetom“, ktorého by sa, na rozdiel od niektorých nivelizujúcich teórií estetického vedomia, mohol niekto zmocniť. Hra je „nezávislá“ od hráčov, prostredníctvom týchto hráčov sa hra len predstavuje. Nejde teda o to, „kto“ hrá, ale o to, že hra sa „hrá“.³⁰ Hra má preto pred hráčmi ontologickú prednosť. Hra podľa neho nemá ani účel, ani cieľ, je absenciou námahy. Toto predstavuje podľa Gadamera predobraz umenia. Hra sa chce, podobne ako umenie, „pred-staviť“ (dar-stellen). Predstavenie je totiž predstavovaním vždy pre niekoho, aj keď ten niekto nie je zjavný. Predstavuje sa však nezávisle od diváka, od herca, od hráča. Hru utvárajú napríklad deti, hoci si neuvedomujú, že sa na nich niekto pozerá. No práve tým, že sa hrajú, robia predstavenie. V divákovi dosahuje hra svoj význam, divák ju vníma takú, aká „ona“ sama osebe je. Umenie, vo svojej podstate, je vždy také, že je vždy pre niekoho, aj keď niet nikoho, kto by ho vnímal.³¹ Nie je, podobne ako hra, nikdy len tak samo osebe (Für-sich-allein-Spielen). Aj reč ako hermeneutický výraz našej dejinnosti je z hľadiska svojej afinity určená druhému.

3 Rozpracovanie problematiky reči

Pri porozumení sa „do hry“ dostáva celok osobnosti. Osobnosť u Gadamera predstavuje dejinné zázemie realizácie nášho porozumenia. Pri hre aplikujeme chtiac-nechtiac vlastné zázemie predsudkov (*Vorurteile*), ktoré nemajú pejoratívny charakter, ale zvýrazňujú, Heideggerovými slovami, „spôsob realizácie dejinnosti ľudského tubytia“. Podľa Heideggera nie sme schopní rozumieť niečomu ináč než tým, že k tomu pristupujeme ako k niečomu: ako ku stolu, ako ku dverám, k mostu, tým, že sledujeme povahu bytia ako niečoho (etwas-als-etwas).³²

Takáto analýza Heideggerovho porozumenia v zmysle predpočopu (Vor-verständnis) nás privádza späť k otázke o štruktúre predsudkov. Gadamer navodzuje atmosféru tohto heideggerovského „ohľadu“ (*Hinsicht*), ktorý je základnou, dejinnou štruktúrou nášho porozumenia. Nielenže ide o vzťahovú funkciu: „každé naše chápanie... artikuluje to, čo tu je, tým, že odhliada od..., prihliada k..., sumarizuje ako...“³³ Túto

ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muß, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte.“

³⁰ Porov. WM, s. 98–99. 107: „Die Spieler sind nicht mehr, sondern nur das von ihnen Gespielte.“

³¹ Porov. WM, s. 105.

³² Porov. HEIDEGGER, M.: *SuZ*, s. 149 (etwas-als-etwas). Uvádžame príklady, ktoré používa sám Heidegger (čes. preklad: b. 149, s. 176–177.)

³³ Porov. GADAMER, H.-G.: WM, s. 86.

danosť vzťahovosti, ktorú sme identifikovali už pri skúsenosti vo forme „otvorenosti“.

Horizont textu stanovuje možnosť objavovať nové dejinné sféry diela bez úplného, záverečného výsledku, a preto otvára v každom čase prístupné oblasti toho, čo sa dá spoznať. Aj naše predsudky, ktoré pri poznávaní uplatňujeme na vec (ins-Spiel-bringen) a ktoré charakterizujú našu hermeneutickú situáciu, utvárajú náš súčasný horizont, a ten sa dotvára neustále. No ten je úplný. Na základe predsudkov nerozumieme dielu úplne, ale len predbežne, prvotne, ako náš vlastný projekt. Aby sme mu porozumeli viac, nejde o to, „preniesť sa“ do situácie autora, ako to tvrdil Schleiermacher, ale viesť s daným dielom rozhovor (*Gespräch*). Viesť rozhovor pritom znamená dať sa viesť samotnou vecou, textom.³⁴ A to umožní prelínanie horizontov. Vzájomné ich zliatie (*Horizontverschmelzung*) však nikdy nie je úplné, ale fragmentárne. Podľa Gadamera sa nikdy nedostávame k pôvodnému horizontu diela, ale na základe rozhovoru s ním prístupujeme k novým horizontom tohto diela, k jeho vlastnému významu. Preto nie je možné hovoriť, že „vedieme rozhovor“, ale že sa dostávame (*geraten*) do neho. Rozhovor má totiž vlastný ráz, nadobúda rôzne zvraty, a nikto z partnerov nemá ani potuchy o tom, čo z rozhovoru vzíde.

4 Rečovosť diela ako základ hermeneutickej skúsenosti

Rečovosť, respektíve udalosť rečovosti nezakladá formu podrobnej analýzy pojmov, ktoré sa v tejto reči používajú. Výrazovosť (*Ausdrücklichkeit*) rečového výkladu má podľa Gadamera v zásade len aproximatívnu správnosť, čo protirečí snahe pojmového aparátu v analytickej filozofii dospieť v reči k presným a uceleným pojmom. Hermeneutike nezáleží na pojmovej presnosti. Nech je naša konvenčná forma nadobúdania pojmov akokoľvek udávaná konformizmom inštitúcií, ktorých najnázornejším príkladom je škola, vôľa poznať (*Erkenntniswille*) sa vyhýba každej snahe o schematizáciu.³⁵ Pravdu veci nemožno skrátka dosiahnuť spresnením pojmového aparátu a zúžením veci na informatívny obsah. Reč sa vymyká konvencionalizovaným formám a vždy sa rozvíja v centre medzi konvenciou foriem a vlastným revolučným vykročením.

Touto tézou Gadamer postuluje rečový základ na úroveň rozumu.³⁶ Reč nie je rečou termínov, ale rečou rozumu. Reč tým nadobúda vlastnosť

³⁴ GADAMER, H.-G.: *WM*, s. 349: „Ein Gespräch führen heißt, sich unter die Führung der Sache stellen...“

³⁵ Porov. GADAMER, H.-G.: Reč a rozumění. In: *Člověk a řeč*. Praha : Oikoymenth, 1999, s. 35.

³⁶ DOUGLAS, J.: Defusing Gadamer's horizons – Celá Pravda a metóda stojí a padá s argumentom konceptualizácie.... In: <http://capo.org/premise/95/sep/p950804.html> (25. 7. 1995)

bezprostrednosti voči rozumu. Gadamer preto uzatvára, že kto žije v reči, toho pri veciach napĺňa „výnimočná primeranosť slov“.³⁷ Výstižné je vždy len jedno slovo, podobne, ako myslíme vždy na jednu vec. Aj keď sú slová nedostatočné, pri preklade cudzieho textu sa prekladateľ usiluje myšlienku preložiť viacerými slovami, pretože pochopil, že to jedno slovo významu nemožno len „nahradit“.

Tento aspekt „reči rozumu“ zdôrazňuje Gadamer kresťanskou interpretáciou dogmy o Najsvätejšej Trojici, sledujúc najmä prológ Jánovho evanjelia. Kristus ako Logos prichádza na svet bez toho, aby sa odcudzil svojmu pôvodnému bytiu. Interpretácia tohto tajomstva, počnúc otcami cez augustinizmus v neskorej scholastike, nadväzuje na ľudský vzťah reči a myslenia. Kristus sa nestal vo vtelení diferentným voči svojmu božskému bytiu, a teda ani voči vlastnému Otcovi. Slovo sa stalo telom, ale jednota Otca a Syna, vychádzanie Syna z Otca nebolo porušené. Gadamer v analógii k tomuto vteleniu interpretuje nielen jednotu božského slova a jeho prejavu v Cirkvi,³⁸ ale jednotu ľudského slova a jeho znenia (*Lautwerden*). Slovo, to správne slovo, ktoré utvára „dušu hermeneutiky“, je *verbum interius*. Znenie tohto slova – vonkajšie slovo (*lingua*), ktoré bolo augustinizmom značne devalvované – nepredstavuje odlišnú podobu od tohto vnútorného slova, ale analogicky ku vteleniu – jeho jednotu. Čo znamená toto *verbum interius* a aký aspekt predstavuje pre hermeneutickú pravdu?

Vnútorné slovo je slovom mysle, ktorým človek rozmyšľa a vedie dialóg sám so sebou a ktoré zakladá každé hovorenie. Je to slovo, ktoré vychádza na spôsob emanácie z každého človeka vo zvukovej podobe a človek sa v slove usiluje o jeho adekvátne vyjadrenie. Pretože táto emanácia nie je rovnaká ako u Boha, slovo je formovateľné a nedokonalé, v dôsledku čoho je človek odkázaný na používanie množstva slov.³⁹ Gadamer charakterizuje reč ako „dianie“ (*Geschehen*), v ktorom sa vyjadruje toto vnútorné slovo. Nepredstavuje len myšlienku, ale mienenú vec (*gemeinte Sache*), ktorá je zároveň základom vnútorného rozhovoru, čo vedie človek vo svojom vnútri. Podobne, ako je reč dianím tohto vnútorného slova, je dianím aj pravda veci, ktorá sa v tomto vonkajšom výraze (*Ausdruck*) chce predstaviť.

Na tomto zázemí modeluje Gadamer tézu o jednote myslenia a reči. Jednota reči a myšlienky, ako pretrvávala od Grékov až po stredovek, je nevyhnutná, ak reč nemá charakterizovať len znaková funkcia. Odvoláva

³⁷ Porov. GADAMER, H.-G.: *WM*, s. 379: „unübertreffliche Angemessenheit der Worte“.

³⁸ Porov. GADAMER, H.-G.: *WM*, s. 404.

³⁹ Porov. GADAMER, H.-G.: *WM*, s. 402. Táto nepodobnosť u Tomáša spočíva reálne v troch bodoch: 1. ľudské slovo je formovateľné, a nie formované; 2. vyjadruje plne ducha, ale nie podstatu; 3. naša myšlienka je na rozdiel od Boha len akcidentom ducha.

sa na náuku nemeckého romantizmu, presadzujúceho práve tento názor, že porozumenie a interpretácia sú identické. Myslený význam sa vždy zhoduje s významom slova, ktorý používam. Myslenie je totiž vždy výrazom vnútorného rozhovoru, ktorý prebieha vo vnútri každého človeka. Tejto jednote neprotirečí ani mnohorakosť rečí, ale, ako z toho vydedukovali Herder a Humboldt, reč vždy odzrkadľuje určitý svetonázor (*Weltansicht*), ktorý túto mnohosť len zakladá. Vlastný svet reči nie je obmedzením ani hranicou, ktorá by bránila veci ukázať pravdu o sebe, ale objíma v zásade všetko to, na čo sa môže náš náhľad rozšíriť.⁴⁰ Svet je spoločné, nikým nezastúpené a všetkými ľuďmi uznávané zázemie, ktoré všetkých ľudí zapája do spoločenstva reči (*Sprachgemeinschaft*) a iných (v prípade odlišnosti kultúry) z neho vyčleňuje.

Druhou podmienkou tejto jednoty je fakt, že používanie zvyčajných slov nie je subsumpciou jednotlivého pod všeobecnú kategóriu.⁴¹ Reč nie je používaním klasifikovaných pojmov v rodoch a druhoch (*genera et species*). Čo toto Gadamerovo tvrdenie znamená? Už pri analýze porozumenia sme spoznali Gadamerov moment aplikácie, počas ktorej sa pojmy utvárajú a ďalej tvoria, v snahe o čo najlepšie vyjadrenie toho, čo „vec“ približuje. Na tejto postupnej tvorbe pojmov stojí koncepcia reči i myslenia v ich neopomenuteľnej jednote. Formácia pojmov, ako tvrdí, má svoj prirodzený logický sled – cez aproximáciu a verifikáciu dostatočnosti pojmu. Táto verifikácia nemá za cieľ spresniť pojem na spôsob vedeckých termínov, ale vystihnúť *verbum interius*. Reč nie je nikdy všeobecná, obsahuje zakaždým konkrétnosť, ktorou sa všeobecnosť obohacuje. Abstrakcia a klasifikácia sú podľa neho úplne vzdialené rečovému vedomiu.

Záver

Rozpracovaním pojmov sme zakončili naše skúmanie Gadamerovej koncepcie reči. Pri týchto analýzach sme si mohli všimnúť, že základ reči vychádza z dejinného prvku, že porozumenie inému nastáva v reči a vychádza z oslovujúcej skúsenosti. Mohli sme si všimnúť, že sa radikálne stavia proti Schleiermacherovej „psychologizácii“ reči, že radikálne odmieta akúkoľvek metodologizáciu (historicismus) i ontologizáciu porozumenia (Heidegger). Gadamer vníma porozumenie inému ako všeoslovujúci akt, dotýkajúci sa ľudskej bytosti ako takej, ako slobodne prístupujúcej k inému Ty. Už v takejto reči sa ukazuje, že Ty odmieta akúkoľvek uzurpáciu a každé naša „oslovenosť“ iným závisí len od našej „otvorenosti“.

⁴⁰ Porov. GADAMER, H.-G.: *WM*, s. 423.

⁴¹ Respektíve, aj keď hovorenie môže byť podriadením práve mieneného pod všeobecnosť vopred existujúceho významu slova, nemožno tento akt myslieť ako kombináciu takýchto subsumujúcich aktov, čím by bolo konkrétne podriadené všeobecnosti. Porov. *WM*, s. 405.

Zoznam použitej literatúry

Primárna literatúra

- GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. Aufl. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. 525 s. V češtine pod názvom Gadamer, H.-G.: *Pravda a metóda I. Nárys filozofickej hermeneutiky*. Praha : Triáda 2010 ISBN: 978-80-87256-04-6
- GADAMER, H.-G.: *Aktualita krásneho*. Bratislava : Archa, 1985. 99 s. ISBN 80-7115-078-9
- GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč*. Praha : Oikoymenth, 1999. 154 s. ISBN 80-86005-76-3
- GADAMER, H.-G.: Univerzálny aspekt hermeneutiky. Prekl. V. Šabík. In: *Romboid*, roč. XXVI, 1991, č. 3, s. 78-86. Index 49566
- GADAMER, H.-G.: *Kleine Schriften I : Philosophie. Hermeneutik*. Tübingen : J. B. Mohr (P. Siebeck), 1976. 230 s. ISBN 3-16-839102-6

Sekundárna literatúra

- CORETH, E.: *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik : Ein philosophischer Beitrag*. Freiburg; Basel; Wien : Herder, 1969. 230 s.
- GRONDIN, J.: Heideggers Wiedererweckung der Seinsfrage. In: Von Heidegger zu Gadamer : Unterwegs zur Hermeneutik. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1963. 477 s. (Český preklad Praha : Oikoymenth, 1996.)
- HROCH, J.: *Filozofická hermeneutika v dějinách a současnosti*. Brno : Rubikon, 1998. 204 s.
- HROCH, J.: K pojetí dějin filosofie u H.-G. Gadamera. In: *Acta facultatis philosophicae universitatis Prešoviensis*. AFPhUP 18/100. Prešov, 1999, s. 179-194.
- LŘGSTRUP, K. E.: Ästhetische Erfahrung in Dichtung und bildender Kunst. In: *Neue Anthropologie*. Hrsg. H.-G. Gadamer, P. Vogler. Stuttgart : Georg Thieme Verlag, 1973, 303 s.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E.: *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle. Heidelberg : Universitätsverlag, 1974.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E.: *Die Aphorismen von 1805 und 1809/10* [§ 11]. Hrsg. Heinz Kimmerle. Heidelberg : Universitätsverlag, 1974, 103 s.

Články

- DOUGLAS, J.: Defusing Gadamer's horizons – Celá Pravda a metoda stojí a padá s argumentom konceptualizácie.... In: <http://capo.org/premise/95/sep/p950804.html> (25. 7. 2005)
- FIGAL, G.: Co znamená ve filosofii rozumět : K pojetí hermeneutiky u Heideggera. In: *Reflexe*, roč. X, 2000, č. 21, Praha, Oikymenh, s. 37–45.
- KONEČNÁ, M.: Portrét Hansa-Georga Gadamera. In: *Teologický sborník*, roč. VIII, 2002, č. 2, Brno : CDK, 2002, s. 41–46. ISSN 1211–3808
- PRIVOZNIK, G.: La verità nella comprensione della storia. Nota sull'ermeneutica di H.-G. Gadamer. In: *Salesianum*, 1972, č. 34, s. 117–140.

História a súčasnosť Gréckokatolíckej teologickej fakulty v Prešove

*130 rokov od založenia Alma mater
a 20 rokov od obnovenia jej činnosti*

PETER ŠTURÁK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The picture of education in the Greek Catholic Church from the earliest times to the present is given in this study. Education process is set in the context of local Church history, as it is in direct correlation with it. Priority is given to study of the history of Greek Catholic theological faculty, with reference to all periods of its prosperity and periods in which its activity was prohibited. Today the faculty ranks among the top institutions in its focus areas in Slovakia with a local offer of study programs outside of theology.*

Key words: *Greek Catholic theological faculty. Church. History. Study. Library.*

Cirkev od svojho počiatku dostala poverenie od svojho zakladateľa Ježiša Krista, aby sa v každej dobe venovala starostlivosti o kňazské povolania. Budúcnosť Cirkvi závisí v mnohom od dobrých, svätých vzdelaných kňazov. Aby to neostalo iba vrúcnyim želaním, je potrebné konať konkrétne kroky. A týmito konkrétnymi krokmi je duchovná formácia v kňazských seminároch a intelektuálna na teologických fakultách. Táto formácia sa uskutočňovala a prechádzala mnohými vývojovými etapami. V službách evanjelizácie slovanských vierozvestcov svätých Cyrila a Metoda táto príprava na kňazstvo pokračovala aj na našom území. Solúnski bratia založili na Veľkej Morave aj vyššiu školu, na ktorej pripravovali a vychovávali kandidátov na kňazstvo.¹

¹ KORMANÍK, V.: Krátky pohľad dna dejiny seminára. In: 125. *Academia theologica: „Dedičstvo a budúcnosť“*. Zborník prednášok: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešov: 30. september – 1. október 2006. Prešov: Petra, n. o., 2006, s. 13.

O ďalšom rozvoji školstva a vzdelanosti po zániku Veľkej Moravy existujú iba jednotlivé rudimenty. V stredovekom Uhorsku organizácie škôl, čo sa týka ich vzniku a vývoja, úzko súvisela s formujúcou sa cirkevnou organizáciou. Veľký význam tam zohrávali školy kláštorné, kapitúlské a farské.²

Kultúra a duchovná úroveň východného duchovenstva v období pred Užhorodskou úniou, ale aj v nasledujúcich desaťročiach nebola nijako uspokojivá. Z predchádzajúceho obdobia nemáme veľa presných správ o podmienkach eventuálnej kňazskej formácie.³

O celkovej situácii duchovenstva niekoľko rokov po Únii prináša správu uhorský prímas Juraj Lipay vo svojom liste z 2. júla 1654 pre rímsku Kongregáciu Propaganda Fidei, kde píše doslova o kňazoch, že sú nevzdelaní.⁴

Prvý plán na otvorenie školy pre prípravu duchovenstva vidíme v liste humenského a užského kniežata Juraja Drughetha z 31. marca 1655, kde je uvedený predposledný bod privilégii pre mukačevského biskupa Petra Parthénia Petroviča, že má právo kúpiť v Užhorode dom, v ktorom by sa otvorila škola. Dovtedy tradičný spôsob vzdelávania a formácie v tom období bol realizovaný tak, že kandidát na kňazstvo sa vzdelával pri svojom otcovi – kňazovi, ktorý bol garantom jeho prípravy na kňazstvo. Následne bol predstavený svojmu biskupovi na kňazské svätenia. Výrazný pozitívny posun vo zvýšení kvality môžeme nachádzať v účinkovaní mukačevského biskupa Jozefa De Camellisa, ktorý sa ujal vedenia eparchie v roku 1689. V rámci reorganizácie cirkevného života prostredníctvom konania synod utvrdzoval kňazov vo vernosti Katolíckej cirkvi a zachovávaní cirkevného poriadku.⁵ Na synode konanej v Satmári 11. mája 1690 v dekrete v bode 12 vydal nasledujúce nariadenie: „*Nikto nebude povýšený do kňazského stavu, ak jeho vek nedosiahol 24 rokov a ak neshlížil aspoň tri roky pri nejakom chráme ako cerkovník a kantor a kto by*

² KOPRIVŇÁKOVÁ, J.: Z dejín školstva v stredovekom a novovekom Uhorsku. In: *Dejiny cirkevného školstva na Slovensku*. Prešov : GTF PU, 2009, s. 32.

³ VASIL, C.: Formácia gréckokatolíckeho duchovenstva mukačevskej eparchie do otvorenia eparchiálneho seminára (1788). In: *125. Academia theologica: „Dedičstvo a budúcnosť“*. Zborník prednášok : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešov : 30. september – 1. október 2006. Prešov : Petra, n. o., 2006, s. 24.

⁴ VASIL, C.: Formácia gréckokatolíckeho duchovenstva mukačevskej eparchie do otvorenia eparchiálneho seminára (1788). In: *125. Academia theologica: „Dedičstvo a budúcnosť“*. Zborník prednášok : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešov : 30. september – 1. október 2006. Prešov : Petra, n. o., 2006, s. 25.

⁵ VASIL, C.: Formácia gréckokatolíckeho duchovenstva mukačevskej eparchie do otvorenia eparchiálneho seminára (1788). In: *125. Academia theologica: „Dedičstvo a budúcnosť“*. Zborník prednášok: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešov : 30. september – 1. október 2006. Prešov : Petra, n. o., 2006, s. 28.

*nemal ako slušne vyžiť, či už z vlastného alebo z dôchodkov chrámu, pre ktorý chce byť vysvätený. O to menej, kto bude neznalý cirkevných vecí, že ani nie je schopný riadne vysluhovať tajomstvá. Preto teda, prv ako k nám prídu, nech sa najprv dobre učia, aby boli uznaní za primerane vyškolených a aby boli uznaní za hodných.*⁶ Komplikovaná materiálna a politická situácia nedovoľovala, aby seminár bol v tomto období zriadený. Prvá zmienka o štúdiu kandidátov na kňazstvo východného byzantského obradu sa objavuje v roku 1701 a je spojená s Trnavou. V roku 1703 kardinál Kolonič píše do Ríma, že založil fundáciu pre kňazský seminár, pre štúdium bohoslovcov byzantského obradu. Toto štúdium bolo zabezpečené zo základiny biskupa Františka Jániho, ktoré bolo zverené rektorovi trnavského jezuitského kolégia. V histórii ju poznáme pod názvom *Fundatio Janiano-Leopoldiana*.

Z tejto zbožnej almužny boli vychovávaní mladíci, nakoľko to bolo možné predovšetkým tí, ktorí chcú „*ustúpiť do cirkevného stavu a byť vysvätení za kňazov gréckeho obradu*.“ Spomenutá fundácia zabezpečovala 4 študijné miesta v kňazskom seminári a ich absolventi mali veľmi dobrú úroveň a v dejinách Mukačevského biskupstva patria medzi veľké osobnosti. Známy historik Lučkaj uvádza medzi 54 významnými kňazmi Mukačevskej eparchie 18. storočia 30 absolventov Trnavskej univerzity medzi, ktorých patrili napríklad: Ján Hodermarský – neskorší generálny vikár, Juraj Genadij Bizanci – mukačevský biskup (1716-1732), Simeon Štefan Olšavský – mukačevský biskup (1733-1737), Juraj Gabriel Blažovský – mukačevský biskup (1738-1742), Michal Manuel Olšavský – mukačevský biskup (1743-1767), Ján Bradač – mukačevský biskup (1768-1772), Andrej Bačinský – mukačevský biskup (1773-1809).

Miestom formácie a vzdelávania budúcich kňazov bol predovšetkým seminár v Užhorode. Predpokladom štúdia teológie bolo ukončené štúdium filozofie. Tá sa študovala predovšetkým na teologických školách v Košiciach, Satmári a vo Velkom Varadíne. Samotné štúdium teológie pozostávalo z disciplín ako: Starý a Nový zákon s hermeneutikou a predchádzali mu hebrejský a grécky jazyk. Ďalej to bola história Cirkvi, patológia s poučeniami svätých otcov a polemická dogmatika. Potom nasledovala morálka s pastorálkou, cirkevné právo spolu so štátnymi zákonmi.

V užhorodskom kňazskom seminári získavali vzdelanie a duchovnú formáciu budúci gréckokatolícki kňazi Mukačevskej eparchie. Ďalšími

⁶ VASIL, C.: Formácia gréckokatolíckeho duchovenstva mukačevskej eparchie do otvorenia seminára (1788). In: 125. *Academia theologica: „Dedičstvo a budúcnosť“*. Zborník prednášok: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešov : 30. september – 1. október 2006. Prešov : Petra, n. o., 2006, s. 28.

Porov. HODINKA, A.: *A Munkácsi Gór. szent pöskopség okmánytára*. Ungvar , 1911, s. 301.

miestami vzdelanostnej a duchovnej formácie gréckokatolíckych bohoslovcov v habsburskej monarchii boli: Athanaseum v Ríme, Trnavská univerzita (seminár), Seminár svätej Barbory a Pazmáneum vo Viedni, Centrálny seminár vo Lvove, ďalej teologické fakulty a semináre v Jágri, Budapešti, Olomouci, Prahe a v ďalších mestách.⁷

Zvlášť biskup Michal Manuel Olšovský sa zaslúžil o rozvoj gréckokatolíckeho bohosloveckého štúdia. V roku 1744 založil v Mukačeve pre bohoslovecké štúdium tzv. Malý seminár a Ústav pre vzdelávanie pre gréckokatolíckych učiteľov. V roku 1766 začal so stavbou Veľkého seminára.⁸ Spočiatku Mukačevská bohoslovecká škola bola dvojročná, od roku 1757 trojročná, neskôr štvorročná. Kto nezložil úspešne skúšky, opakoval rok alebo i dva. Školský rok začínal v jeseni a skúšky boli na jar. Študenti bývali na privátoch. Vyučovanie sa začínalo o 8 hodine ráno a trvalo do 16 hodiny poobede. Kandidáti si zapisovali prednášky profesora. Prvými profesormi bohosloveckej školy boli absolventi teologických fakúlt v Budíne a v Trnave, napr. Juraj Čirský, Ivan Palčík, Demeter Dorož, Ján Bradáč, atď. Mukačevská škola jestvovala do roku 1787, keď biskup Andrej Bačinský preniesol svoje sídlo, ale i školu do Užhorodu.⁹ Jeho zásluhou za pomoci cisárovnej Márie Terézie bol v roku 1774 zriadený vo Viedni Cisársky generálny seminár pre všetky gréckokatolícke eparchie na území Rakúsko – Uhorska, teda aj pre Slovensko, ako jeho súčasť.¹⁰

Rok 1818 sa stal veľmi dôležitým medzníkom v dejinách našej miestnej cirkvi. Bulou *Relata Semper* bolo pápežom Piom VII. erigované Prešovské biskupstvo vyčlenením z rozsiahlej Mukačevského biskupstva. Pre nedostatok finančných prostriedkov nebol pri biskupstve zriadený seminár, ani bohoslovecká škola. Adepti kňazstva študovali ako doteraz na už spomínaných bohosloveckých školách. Schematizmus Mukačevského biskupstva z roku 1823 udáva, že 2 boli v Budapešti, 3 vo Viedni a 27 v Užhorode. V nasledujúcich rokoch boli počty bohoslovcov z Prešovského biskupstva v seminári v Užhorode takéto: v roku 1835 – 19; v roku 1837 – 21; v roku 1839 – 15; v roku 1845 – 24; v roku 1856 – 17; v roku 1878 – 18.¹¹

Tento stav trval pomerne dlho. Až za biskupa Dr. Mikuláša Tótha (1876-1882) bol zriadený v Prešove seminár. V roku 1877 bol kúpený

⁷ JANOČKO, J.: *Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989*. Prešov: 2008, s. 101.

⁸ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov, 1999, s. 21.

⁹ PAPP, Š.: Kde sa učili a študovali naši kňazi ? In: *Gréckokatolícky kalendár*. Prešov, 1985, s. 125.

¹⁰ KRAJNÁK, J.: Štúdium katolíckej teológie v Prešove. In: *Gréckokatolícky kalendár*. Byzant, 1994, s. 89.

¹¹ *Schematizmus Mukačevského biskupstva rok 1926*.

dom, ktorý dal biskup prestavať a upraviť a tak bol seminár otvorený 12. septembra 1880. Takto bola zriadená Bohoslovecká akadémia v Prešove spojená s kňazským seminárom. Názov tejto školy bol spočiatku v latinskom jazyku Academia Theologica a neskôr ako Vysoká škola bohoslovecká.¹² Prvým rektorom sa stal kanonik Michal Kotradov. Nástupca biskupa Dr. Mikuláša Tótha na prešovskom biskupskom stolci, biskup Dr. Ján Vályi ten dal budovu seminára rozšíriť. Plány vyhotovil pán Veber. Seminár, ktorý mal za biskupa Tótha len 3. a 4. ročník, teraz už vzhľadom na rozšírené priestory seminára všetka 4 ročníky. V seminári bolo 24 seminaristov a 3 profesori. Nakoľko počet bohoslovcov stále vzrastal, v roku 1901 bol vypracovaný plán jeho rozšírenia a so stavbou sa začalo 20. augusta 1902 a práce boli ukončené 30. septembra 1903. Seminaristov vtedy bolo 40 a 4 profesori. Biskup Dr. Ján Vályi bol maďarskej národnosti a nakoľko to bolo obdobie maďarizácie vyučovacím jazykom sa stal maďarský jazyk a to až do roku 1924, kedy sa prednášalo v latinskom jazyku, dopĺňovanom rusínskym jazykom alebo v malej miere slovenským jazykom.¹³

Kňazský seminár bol finančne dotovaný z viacerých zdrojov a to z náboženského fondu, náboženskej základiny a neskôr aj Ministerstvom školstva. Vplyvom nových spoločensko-politických udalostí, ktoré mali za následok vznik 1. Československej republiky zmenila sa aj situácia v Prešovskom biskupstve.¹⁴

V tomto období to bohoslovci nemali ľahké. Bola silná maďarizácia, nedostatok finančných prostriedkov. K tomu vypukla I. svetová vojna. Bohoslovcov ubúdalo dosť psychických i fyzických síl. Niektorí nedokončili štúdiá. Rektor spolu so špirituálom žiadali generálneho vikára o dišpenz od pôstov. Hlavné dôvody pre udelenie dišpenzov boli nasledujúce:

1. Seminaristi pre nedostatok finančných prostriedkov sú závislí od zásobovania z mesta a vidieka.
2. Seminaristi a študenti sú slabí a pôsty ich zoslabujú a z toho dôvodu sa im nedarí duchovná práca.
3. Seminaristi majú naďalej zachovávať všeobecné pôsty.

Generálny vikár Juraj Repašský zaslal rektorovi seminára nasledujúcu odpoveď:

- seminaristi môžu jesť mlieko a vajcia po celý čas Veľkého pôstu okrem piatkov, ako aj po celý rok okrem sviatkov Narodenia Pána a Zjavenia Pána;

¹² LACA, P.: *Z dejín Kňazského seminára v Prešove*. Prešov, 1998, s. 22.

¹³ KRAJNÁK, J.: Štúdium katolíckej teológie v Prešove. In: *Gréckokatolícky kalendár*. Byzant, 1994, s. 90.

¹⁴ ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov, 1997, s. 73.

- seminaristi môžu jesť mäso po všetky dni v roku, okrem štvrtku Veľkého týždňa, okrem piatkov a sviatkov Narodenia Pána, sv. Petra a Pavla a mariánskych sviatkov;
- v čase Veľkého pôstu sa majú denne modliť za odpustenie hriechov 5x Otčenáš, 5x Raduj sa Bohorodička a 1x Verím v Boha. Vo všedné dni pôstov – 3x Otčenáš, 3x Raduj sa Bohorodička a 1x Verím v Boha.¹⁵

Chod kňazského seminára v Prešove bol od roku 1894 vo väčšej miere financovaný z náboženského fondu a náboženskej základiny. Tieto náboženské fondy a základiny nám poskytujú obraz ako si cirkev pomáha z týchto prostriedkov pri podpore osôb, ustanovizní, stavieb cirkevných budov a ich udržiavania. Finančné prostriedky pre náboženský fond a náboženskú základinu poskytoval štát.¹⁶

V novej Československej republike sa dočasným administrátorom Prešovského biskupstva stal jeho vtedajší generálny vikár Dr. Mikuláš Russnák (1919-1922). V októbri 1922 Svätá stolica vymenovala za nového prešovského apoštolského administrátora križevackého biskupa (gréckokatolíckeho biskupstva v Juhoslávii) Dr. Dionýza Njaradiho (1922-1927). Biskup osobne začal hľadať roztratených seminaristov a pomáhal im dokončiť štúdiá. Pre niektorých zabezpečil miesta na Teologickej fakulte v Prahe. Do prešovského seminára taktiež prijal viacerých bohoslovcov z emigrantských rodín USA.¹⁷ Života v seminári sa zúčastňoval veľmi nábožne. Často komunikoval s predstavenými seminára, pomáhal seminaristom riešiť ich problémy. V priebehu piatich rokov usporiadal eparchiu, zaviedol poriadok, seminár rozkvitol. Po nadobudnutí istoty, že biskupstvo je v poriadku, požiadal Svätú stolicu o preloženie naspäť do Juhoslávie. Dôležitosť bohosloveckej akadémie a seminára pre život eparchie s ohľadom do budúcnosti si uvedomoval aj biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM (1927-1960). Veľmi často navštevoval seminár úradne, ale aj privátne. Pravidelne raz týždenne prichádzal do seminára kvôli duchovným prednáškam, spojených s praktickým riešením mnohých problémov a ťažkostí súvisiacich s teologickou a duchovnou formáciou bohoslovcov. Stretnutia boli poučné a praktické, čím zanechali na jeho zverencoch nezabudnuteľné dojmy. Na prehĺbenie duchovného života seminaristov zaviedol partikulárne spytovanie svedomia, duchovné čítanie od 11.45 do 12.00 hod. Po obede a večeri nasledovala krátka adorácia spojená s piesňou.¹⁸

¹⁵ Porov. AGBP. *Dišpenz od pôstov*, inv. č. 5522.

¹⁶ MUNKA, J.: *Patronátske právo*. Bratislava: Slovenská kníhtlačiareň, 1928, s. 66.

¹⁷ Porov. KUBÍNYI, J.: *The history of Prjasiv eparchy*. Rome, 1970, s. 150.

¹⁸ Porov. ŠTURÁK, P.: Blahoslavený prešovský biskup Pavol Peter Gojdič OSBM a jeho prínos pre rozvoj cirkevného školstva. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. (eds.): *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí*. Prešov, 2009, s. 100.

Biskup sa zvlášť usiloval napomáhať Vysokej bohosloveckej škole a semináru aj po materiálnej stránke. Vyzýval kňazov a veriacich, aby hmotnými darmi prispievali na ich prevádzku. Do užívania pre seminár dal veľkú eparchiálnu záhradu. Biskup Pavol Peter Gojdič, OSMB sa nepretržite staral o bohoslovcov. Počas pastoračných ciest brával niektorých so sebou. Viacerí boli s biskupom prítomní na kongrese, ktorý sa konal vo **na** Velehrade. Na kongrese boli zúčastnení biskupi, kňazi a bohoslovci.¹⁹

Bohoslovci boli aktívni, čo sa týka štúdií, ale aj duchovného života. Z použitého materiálu je možné vidieť, že v školskom roku 1930/1931 bohoslovci pracovali v založenej *Literárnej škole sv. Jána Zlatoústeho*.²⁰

V čase, keď sa blížila násilná likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v školskom roku 1948/49 bol rektorom – Dr. Vasiľ Hopko, vicerektor – Michal Sabadoš, špirituál – Ivan Ljavinec, prefekt – Emil Suchý, dekan – Vasiľ Hopko, prodekan – Dr. Jozef Kizák. Kolégium profesorov tvorili – Hopko, Kizák, Homičko, Russnák, Podhájecky a Bobák. Pomocní profesori – Suchý, Sedlák, Májovský. V tom istom školskom roku na Vysokej bohosloveckej škole študovalo 30 seminaristov. V prvom ročníku bolo – 12, v druhom – 7, v treťom – 5, v štvrtom – 4 a v piatom – 2.²¹

Vysoká bohoslovecká škola a kňazský seminár v Prešove museli počas svojho trvania zápasit veľmi často s finančnými ťažkosťami. Zvlášť nepriaznivá situácia bola v čase a po druhej svetovej vojne, keď naše biskupstvo, čo sa týka fár a veriacich bolo ťažko postihnuté vojnovými udalosťami. To sa zákonite premietlo aj v kňazskom seminári. Rektorát Gréckokatolíckeho kňazského seminára v Prešove preto žiadal mnohokrát o štátnu podporu.²²

V roku 1945 bol gréckokatolícky seminár v Prešove, nachádzajúci sa na Masarykovom námestí č. 3, zasiahnutý leteckým útokom, čím mu boli zapríčinené značné škody. Teda boli nutne potrebné ďalšie opravy. Budova bola zo zadnej strany ťažko poškodená, keď tam asi vo vzdialenosti osem metrov spadla bomba veľkého kalibru a silne poškodila budovu. Bomba spadla presne na budovu pošty, ktorá stála neďaleko seminára. Časť domu od Stromoradia potrebovala na prízemí, ako aj na prvom poschodí celkom nové okná a dvere. Staré boli rozbité a neupotrebitelné. Steny boli na mnohých miestach ťažko poškodené, prasknuté, omietka spadnutá, stropy narušené, strecha rozbitá. Potrebovala veľmi veľa nových škarúp. Sociálne zariadenia boli zničené, vodovod vážne poškodený a všetky okná rozbité, potrebovali nové zasklenie. Na mnohých miestach

¹⁹ Porov. ŠTURÁK, P.: *Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov: Petra, 1997, s. 73 – 74.

²⁰ Porov. AGBP – Stanovy literárnej školy, inv. č. 3125.

²¹ Porov. AGBP – *Prešov: Seminár, pod i. č. 15/40*.

²² Porov. AGBP – *Žiadosť o štátnu podporu zo dňa 16. 7. 1949*.

bolo treba opraviť stropy a v mnohých oknách boli potrebné nové rámy. Veľa dverných a okenných rámov bolo poškodených tlakovou vlnou a museli sa znova zamurovať. Po výbuchu bolo taktiež rozpadnutých niekoľko pecí, ktoré sa museli vymeniť. O. i. sa tiež musel vymurovať jeden komín v spálni klerikov. Vedľajšie budovy (drevená šopa, maštal, dreváreň) potrebovali väčšie opravy. Všetky tieto opravy boli napokon vyčíslené na sumu 296.500,- korún.

V seminári pôsobili tri spolky, do ktorých patrili vtedajší bohoslovci. Spolok si mohli dobrovoľne vybrať. Každý z týchto spolkov mal svoju modlitbu, ktorú sa musel každý bohoslovec modliť. Prvý spolok – *Božského srdca Ježišovho*. Člen spoločnosti sa denne modlil modlitbu Domine Jesu, ego licet iudiguus, Verím v Boha, Ó najsvätejšie srdce Ježišovo, zmiluj sa nado mnou. Druhý spolok – *Škapuliarsky*. Člen škapuliarskeho spolku sa denne modlil modlitbu Preblahoslavená, Nepoškvrnená, blesk a ozdoba Karmelu, 3x denne raduj sa Bohorodička a k tomu nosil pri sebe škapuliar.²³ Tretí spolok – *Mariánskej kongregácie*. Úlohou týchto členov bolo: opravdivo milovať Pannu Máriu, viesť primeraný kresťanský život, raz v mesiaci sa spovedať, časté sväté prijímanie, zúčastňovať sa na zhromaždeniach spolku 2x v mesiaci, byť účastný raz v roku na duchovných cvičeniach, ráno sa pomodliť 3x Raduj sa Bohorodička, modlitbu zasvätenia, večer sa modliť 3x Raduj sa Bohorodička, Pod tvoju ochranu, každému byť dobrým príkladom, každoročne obnoviť sľub, modliť sa ruženec, chrániť sa zlých nepriateľov, kníh i nebezpečenstva hriechu.²⁴

Pretože finančná situácia seminára bola aj ďalej veľmi zložitá v roku 1948 sa na seminár konala zbierka v každej farnosti biskupstva. Veriaci prispievali jednak peňažnými darmi, z niektorých farností posielali milodary v naturáliách ako napríklad – múku, maslo, slaninu, vajcia, cukor, zemiaky. Spolu tak prispelo na seminár 163 farností. V súvislosti so smutne známymi udalosťami tzv. Prešovského soboru, ktorý sa uskutočnil 28. apríla 1950 a ním bola násilne prerušená činnosť Gréckokatolíckej cirkvi v Československu, aj kňazský seminár a Bohoslovecká vysoká škola v Prešove ukončili svoju činnosť. Do väzenia putoval rektor seminára a zároveň pomocný biskup Dr. Vasiľ Hopko, taktiež dekan akademie Dr. Miron Podhájecký a špirituál seminára Ivan Ljavinec. Podobný osud stihol aj všetkých profesorov s výnimkou jedného. Študenti museli nedobrovoľne opustiť seminár. Mnohí boli vyvezení do rôznych táborov, niektorí sa ukrývali pred bezpečnosťou a časť prestúpila pod rôznymi príkormi a sľubmi na pravoslávie.

²³ Ústna výpoveď o. Imricha Marinčáka.

²⁴ Porov. Bedlite a modlite sa. Modlitebník, vydanie II. Prešov, 1949, s. 578.

V roku 1950 pri pokuse štátnej moci likvidovať Gréckokatolícku cirkev v bývalom Československu, došlo k zastaveniu činnosti a následnej likvidácii kňazského seminára a bohosloveckej fakulty. Celkový postup štátnych orgánov voči cirkvi treby jednoznačne chápať ako bezdôvodné a protizákonné ťaženie, ktoré bolo výsledkom stalinskej éry päťdesiatych rokov.²⁵ Po zmene spoločensko – politických pomeroch v rokoch 1968 – 1969 v našej vlasti, sa vtedajší ordinár Mons. Ján Hirka usiloval o obnovenie jej činnosti. Avšak následná „normalizácia pomerov“ nedovolila tento proces obnovy. Hoci žiadosti boli podávané na najvyššie miesta v rokoch 1968, 1969, 1970 a 1971, nijakej z nej nebolo kladne vyhovieť.²⁶ V rokoch 1968 – 1989 adepti na kňazstvo z Gréckokatolíckej cirkvi museli študovať a pripravovať sa na kňazstvo na CMBF v Bratislave. V danom období štúdium na tejto fakulte ukončilo celkovo 58 študentov teológie.²⁷

Obnova teologickej fakulty v roku 1990 priniesla jej novú históriu. Fakulta bola zriadená zákonom č. 163/ 90 Zb., par. 12, ods. 4 zo dňa 3. mája 1990. Ako bohoslovecká fakulta bola včlenená do univerzity Pavla Jozefa Šafárika, od 1. januára 1997 je súčasťou Prešovskej univerzity. V roku 2005 jej názov bol zmenený na teologickú. Začiatky boli spojené s veľmi skromným materiálo-technickým zabezpečením, v narýchlo adaptovaných priestoroch. Veľkú zásluhu na obnovení činnosti fakulty a seminára mal Mons. Ján Hirka, vtedajší prešovský sídelný biskup.

Na štarte bolo niečo cez 50 študentov. V zmysle konštitúcie *Sapientia Christiana* hneď v druhom akademickom roku 1991/1992 bolo štúdium sprístupnené laikom, čo prinieslo veľký nárast študentov – na takmer 150. Veľký kancelár fakulty poskytol predbežné priestory v areáli biskupského paláca. V akademickom roku 1992/1993 už mala fakulta cca 280 študentov, a tak bolo potrebné opäť hľadať nové priestory.²⁸

V akademickom 1993/1994, za prvého dekana fakulty doc. Vladimíra Poláčka, boli na fakulte tieto katedry: filozofická, biblická, historická, dogmaticko-morálna, praktickej teológie, právnická, pedagogická. V prvých rokoch pri obnovení činnosti fakulty bola nepriaznivá najmä otázka personálneho zabezpečenia pedagogického zboru. Obrovský a nenahraditeľný

²⁵ CORANIČ, J.: Tzv. „Prešovský sobor“ – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. – KOPRIVNÁKOVÁ, J. (eds.). *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Zborník prednášok z medzinárodnej vedeckej konferencie, 27. – 28. 04. 2010 GTF PU, Prešov 2010, s. 88.

²⁶ AGBP – Žiadosti o zriadenie Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty v Prešove zo dňa 21. 12. 1968, 5. 7. 1968, 18. 12. 1969, 5. 2. 1970, 26. 1. 1971.

²⁷ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, 2008, s. 176.

²⁸ Slovo na úvod. In: *Študijný program*. Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach 1993. GBF, s. 3.

kus práce vykonali pri jej zrode prodekani a to Mons. Ján Krajňák a Mons. Jozef Tóth, a taktiež prvý rektor seminára pri obnovení jeho činnosti o. Vasíl Kormaník. V akademickom roku 1995/1996 bol dekanom fakulty doc. ThDr. František Janhuba a na fakulte už bolo okrem dvoch docentov a ôsmich odborných asistentov aj 15 asistentov. Fakulta mala jednotný odbor Všeobecná katolícka teológia – učiteľstvo náboženstva a etiky. Teologická fakulta mala 130 bohoslovcov a 420 laikov.²⁹ V akademickom roku 2000/2001 mala teologická fakulta 130 bohoslovcov a 184 laikov, v ďalšom roku ako udáva *Správa o činnosti GBF za rok 2003*, študovalo na fakulte v prvom a druhom stupni vysokoškolského vzdelávania 390 študentov. V akademickom roku 2003/2004, keď bol dekanom fakulty prof. Vojtech Boháč mala fakulta celkovo 476 študentov. V akademickom roku 2005/2006, ako udáva *Správa o činnosti GTF za rok 2006*, študovalo na teologickej fakulte celkovo 684 študentov. Medziročný nárast predstavoval 94 študentov, t.j. cca 16%. V tomto akademickom roku 2010/2011 študuje na fakulte spolu 645 študentov.

Hlavné poslanie GTF PU v Prešove spočíva v zabezpečení odbornej prípravy duchovných Prešovskej gréckokatolíckej metropolie v duchu koncilu a pápežských dekrétov (apoštolská konštitúcia Jána Pavla II. *Sapientia Christiana*) aj pre eparchie mimo územia SR, najmä pre potreby českých krajín. Zároveň adekvátne reaguje na spoločenské potreby a požiadavky pri tvorbe a ponuke študijných odborov.

Gréckokatolícka teologická fakulta vyvíja permanentné úsilie k dosahovaniu prioritného cieľa, aby sa stávala excelentnou výchovno–vzdelávacou a vedeckovýskumnou inštitúciou nielen v národnom, ale aj v európskom vysokoškolskom priestore realizujúci dialóg s inými disciplínami v duchu kresťanskej hodnotnej orientácie.

Napredovanie fakulty zvlášť v poslednom období je viac ako evidentné a zrejmé. Dosiahnuté výsledky v jednotlivých oblastiach činnosti v hodnotení komplexnej akreditácie, ktorá prebiehala v celom vysokom školstve na Slovensku, nás zaradili na prvé miesto medzi teologickými fakultami.

Vďaka bohatej ponuke akreditovaných študijných programov je o štúdium na fakulte záujem prevyšujúci možnosti prijatia uchádzačov. Kvalitu vzdelávacieho procesu umocňuje využívanie trendov v modernizácii výučby v jednotlivých disciplínach prostredníctvom informačných a komunikačných technológií. GTF PU ponúka vzdelávanie v 10 študijných programoch: 3 študijné programy na 1. stupni vysokoškolského štúdia; 3 stu-

²⁹ JANHUBA, F.: Slovo na úvod. In.: *Študijný program Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty UPJŠ 1996 – 1997*, s. 6.

dijné programy na 2. stupni vysokoškolského štúdia; 1 študijný program na spájajúcom 1. a 2. stupni vysokoškolského štúdia; 1 študijný program na dobiehajúcom spájajúcom 1. a 2. stupni vysokoškolského štúdia; 2 študijné programy na 3. stupni vysokoškolského štúdia + habilitačné konanie a konanie na vymenúvanie profesorov v odbore katolícka teológia a religionistika.³⁰

Vedecké bádanie sa stalo neoddeliteľnou súčasťou práce každého pedagóga a prispieva k rozvíjaniu interdisciplinárnych postupov a k podpore komplementárnosti medzi fakultami. Všetci pedagógovia fakulty sú aktívne zapojení do riešenia vedeckých úloh v domácich grantových schémach, ale zároveň sú už aj riešiteľmi zahraničného vedeckého projektu.

Základným predpokladom napredovania a dynamizácie fakulty je intenzívna publikačná činnosť pedagógov a permanentná snaha prezentovať výsledky vedeckého a tvorivého bádania cez kvalitne realizované vedecké podujatia a výstavy. Gréckokatolícka teologická fakulta sledujúc tieto trendy ponúka každoročne bohatú paletu konferencií medzinárodného a domáceho charakteru. Tieto podujatia sú venované rôznym oblastiam vedeckého výskumu v rozmere teologickom, filozofickom, religionistickom, liturgickom a podobne. V publikačnej činnosti pedagógov v prepočte na jedného tvorivého pracovníka patrí fakulte na celej univerzite jedno z prvých miest. V posledných dvoch rokoch 25 pedagógov fakulty vypublikovalo celkovo 63 monografií, učebníc a zborníkov. Veľmi dôležitým rozmerom v tejto oblasti je skvalitnenie vydávania vlastnej recenzovanej teologickej revue pod názvom *Theologos*.

Na výraznom napredovaní fakulty vo všetkých jej činnostiach má dominantný podiel rozšírenie resp. vybudovanie fakultnej knižnice, ktorá sa stala intelektuálnym srdcom fakulty. Jej vybudovanie sa uskutočnilo zásluhou Veľkého kancelára fakulty o. arcibiskupa a metropolitu Mons. Jána Babjaka a poskytnutím fondov vzácnej historickej knižnice.

Reflektovanie špecifických vzdelávacích a vedeckovýskumných princípov obsiahnutých v apoštolskej konštitúcii *Sapientia christiana* podporuje kompatibilitu fakulty s fakultami v zahraničí. Fakulta na poli medzinárodnej spolupráce dynamizovala svoje aktivity, vďaka ktorým vytvorila solídnu sieť v stredoeurópskom priestore. Výrazom týchto snáh je spoluorganizovanie medzinárodných podujatí, vzájomné výmenné pobyty pedagógov a študentov podľa princípov bolonského procesu, rozširujúca sa výmena publikácií.

³⁰ Akreditované študijné odbory, študijné programy, rigorózne konania, habilitačné konanie a konanie na vymenúvanie profesorov v akademickom roku 201/2011. In: *Informácie o štúdiu v akademickom roku 2010 – 2011*, s. 10.

Teologičnosť fakulty je prezentovaná aj stálou duchovnou službou pre pedagógov a študentov v priestoroch fakultnej kaplnky Božej múdrosti. Existencia duchovnej služby dotvára prostredie, aby pod odborným vedením pedagógov vyrastali zo študentov kultivované osobnosti, duchovné a morálne vyspelé.

*Príspevok bol napísaný v rámci riešenia inštitucionálneho projektu
IP GTF reg. č.: 02/2010 pod názvom: Významné medzníky
v živote Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.*

Zoznam použitej literatúry

- Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupského úradu v Prešove.
Bedlite a modlite sa. Modlitebník, vydanie II. Prešov, 1949.
 CORANIČ, J.: Tzv. „Prešovský sobor“ – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. - KOPRIVŇÁKOVÁ, J. (eds.). *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950.* Zborník prednášok z medzinárodnej vedeckej konferencie, 27. – 28. 04. 2010 GTF PU, Prešov, 2010.
 HODINKA, A.: *A Munkácsi Gôr. szent pôskopség okmánytára.* Ungvar , 1911.
 JANHUBA, F.: Slovo na úvod. In.: *Študijný program Gréckokatolíckej bobeckej fakulty UPJŠ 1996 – 1997.*
 JANOČKO, J.: *Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989,* Prešov, 2008.
 KOPRIVŇÁKOVÁ, J.: Z dejín školstva v stredovekom a novovekom Uhorsku. In: *Dejiny cirkevného školstva na Slovensku.* Prešov : GTF PU, 2009.
 KORMANÍK, V.: Krátky pohľad dna dejiny seminára. In: *125. Academia teologica: „Dedičstvo a budúcnosť“.* Zborník prednášok: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešov: 30. september – 1. október 2006. Prešov: Petra, n. o., 2006.
 KRAJŇÁK, J.: Štúdium katolíckej teológie v Prešove. In: *Gréckokatolícky kalendár.* Byzant, 1994.
 KUBÍNYI, J.: *The history of Prjasiv eparchy.* Rome, 1970.
 LACA, P.: *Z dejín Kňazského seminára v Prešove.* Prešov, 1998.
 Slovo na úvod. In: *Študijný program.* Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach 1993.
 MUNKA, J.: *Patronátske právo.* Bratislava: Slovenská kníhtlačiareň, 1928.

- PAPP, Š.: Kde sa učili a študovali naši kňazi? In: *Gréckokatolícky kalendár*. Prešov, 1985.
- Schematizmus Mukačevského biskupstva rok 1926.
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov: Petra, 2008.
- ŠTURÁK, P.: *Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov: Petra, 1997.
- ŠTURÁK, P.: Blahoslavený prešovský biskup Pavol Peter Gojdič OSBM a jeho prínos pre rozvoj cirkevného školstva. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. (eds.): *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí*. Prešov, 2009.
- VASIL, C.: Formácia gréckokatolíckeho duchovenstva mukačevskej eparchie do otvorenia seminára (1788). In: *125. Academia theologica: „Dedičstvo a budúcnosť“*. Zborník prednášok: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešov : 30. september – 1. október 2006. Prešov : Petra, n. o., 2006.

Eucharistia v diele Mikuláša Russnáka

VOJTECH BOHÁČ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The Eucharist is and will remain at the heart of Church life. In every age and every period the scientists, theologians and personalities of spiritual life shared their personal experience with the Eucharist in their field. Such did the scientist, liturgist and dogmatist professor Mikulas Russnak. The contribution offers the possibility of the report to get know digestedly this remarkable, diverse and beneficial in every point of view useful approach to the Eucharist.*

Key words: *Eucharist, liturgia, Russnák, dogmatist*

Úvod

Mikuláš Russnák zo svojho obrovského diela – 162 titulov – obsiahnutých v 191 zväzkoch, desať zväzkov v ôsmych tituloch venoval tajomstvu najsvätejšej Eucharistie. Ako autor 38. titulov liturgického diela, excelentne a anticipovane prezentoval, že v „liturgii vyvrcholuje činnosť Cirkvi a zároveň v nej pramení všetka jej sila“¹.

Rovnako cirkevne a duchovne zmýšľa M. Russnák aj o sviatosti lásky, ktorú Ježiš Kristus ustanovil pred svojím utrpením a smrťou. (Mt 26, 26-28; Mk 14, 22-25; Lk 22, 19-20; 1 Kor 11, 23-26).

M. Russnák ako kňaz a vedec, vysoko vzdelaný a zbehlý v oblastiach teológie, najmä v jej dogmatickej a liturgickej oblasti, liturgickým a dogmatickým dielom dosvedčil, že „z liturgie, najmä Eucharistie, sťa z prameňa prúdi do nás milosť a čo najúčinnnejšie sa dosahuje to posväcovanie ľudí a oslavovanie Boha v Kristu, ku ktorému ako k svojmu cieľu smeruje všetka ostatná činnosť Cirkvi.“²

¹ DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu I. SSC. Rím: SÚSCM, 1968, b. 10, s. 186.

² DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu I. SSC. Rím: SÚSCM, 1968, b. 10, s. 187.

Eucharistické dielo Mikuláša Russnáka I.

Eucharistické diela M. Russnák zverejšňoval postupne a v dosť veľkom časovom odstupe. Napísal ich vždy k nejakej problematike alebo k udalosti, alebo ako aktuálnu vedeckú rozpravu. Diela s eucharistickou tematikou vznikali u M. Russnáka v rozmedzí rokov 1913-1948.

1 Mária beszédek és alkalmi prédikációk, Eperjes, 1913, s. 20³

Mariánske a príležitostné homílie.

Medzi desiatimi mariánskymi a dvadsiatimi štyrmi príležitostnými homíliami sa nachádzajú dve homílie o Eucharistii na stranách 152-170.

Prvá homília: O najsvätejšej Eucharistii

Autor v nej hovorí o ustanovení Eucharistie

- o prítomnosti Ježiša Krista v premenenom chlebe a víne: vere, realiter et substantialiter;
- o poklone najsvätejšej Eucharistii počas dňa v chráme;
- o posile proti pokušeniam, ktoré dáva sväte prijímanie;
- príklad svätých v poklone pred najsvätejšou Eucharistiou, ako príklad uviedol svätého Václava – nočná návšteva Eucharistie vo vzdialenom chráme.

Prvá kázeň umocňuje v poslucháčoch vieru v reálnu prítomnosť Ježiša Krista v konsekrovaných spôsoboch chleba a vína.

Druhá homília má názov: O intenzívnejšom klaňaní sa najsvätejšej Eucharistii

Autor predniesol túto homíliu – kázeň – v Prešove 22. 09. 1912 z príležitosti ukončenia eucharistického kongresu vo Viedni 15. 09. 1912. Autor s pastorálno-praktickou starostlivosťou hovorí o dennej poklone najsvätejšej Eucharistii:

- o láske Ježiša Krista k nám, keď ustanovil najsvätejšiu Eucharistiu
- o príkaze „Toto robte na moju pamiatku“
- o častom svätom prijímaní
- o častej účasti na svätej liturgii
- Eucharistia je duchovný liek
- Eucharistia ochraňovaná pred zneuctiteľmi (Soldateska)

Druhá kázeň upriamuje pozornosť na Eucharistiu ako na duchovný pokrm.

³ RUSNÁK, M.: *Mária beszédek és alkalmi prédikációk*. Eperjes: Quam manuscriptum, 1913, s. 20.

2 A keleti egyház miséi, Budapest, 1915, s. 267.⁴

Sväté liturgie vo východnej Cirkvi

Uvedené dielo hovorí o božskej liturgii nášho otca svätého Jána Zlatoustého⁵ ako aj o božskej liturgii nášho otca svätého Bazila Veľkého, ktorá sa slávi 10-krát počas liturgického roku. K nim sa organicky zaraďuje božská služba vopred posvätených darov⁶, ktorá sa slávi v stredu a piatky svätej štyridsiatnice,⁷ ako aj prvé tri dni svätého a veľkého týždňa. Veľmi dobre pochopil, „že v liturgii, zvlášť vo svätej eucharistickej obeti sa totiž uskutočňuje dielo nášho vykúpenia“⁸.

Pohľad na spomínané tri liturgie autor podáva z hľadiska dogmatického, historického a textového (kritický text).

Autor slávenie Eucharistie prejednáva v siedmich častiach rozdelených do 48 paragrafov.

I. časť

Úvod

§ 1. Pojem obety.

§ 2. Rozdelenie obiet.

§ 3. Ustanovenie novozákonnej obety.

§ 4. Obeta svätej liturgie je naozajstná obeta.

§ 5. Vzťah medzi svätou liturgiou a poslednou večerou.

§ 6. Vzťah medzi obetou svätej liturgie a obetou kríža.

§ 7. Vzťah medzi svätou liturgiou a najsvätejšou Eucharistiou.

Obsahom prvej časti (7 §) je osvetlenie pojmu obety a jej rozdelenia, ako aj ustanovenie novozákonnej obety. Dôraz autor dáva na skutočnosť, že novozákonná obeta je naozajstná obeta. Hovorí: „Obetný charakter svätej liturgie je dogma. Dokazuje to Sväté písmo, svätí otcovia, nepretržité učenie a história.“

II. časť

§ 8. Podstata novozákonnej obety.

§ 9. Vecná skutočnosť novozákonnej obety – Ježiš Kristus pod spôsobmi chleba a vína.

§ 10. Podstata svätej liturgie je premenenie dvoch spôsobov.

⁴ RUSSNÁK, M.: *A keleti egyház miséi*. Budapest: 1915, s. 267.

⁵ LITURGIKON: *Božská liturgia nášho svätého otca Jána Zlatoustého*. Prešov : Petra, 1998.

⁶ LITURGIKON: *Božská liturgia nášho svätého otca Bazila Veľkého*. Prešov: Petra,, 1999.

⁷ Štyridsiatnica – veľký pôst.

⁸ DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU I. SSC. Rím: SÚSCM, 1968, b. 10.

§ 11. K podstate svätej liturgie patrí premenenie chleba a vína.

§ 12. K podstate svätej liturgie okrem premenenia dvoch spôsobov iné sa nevyžaduje.

§ 13. Spôsob uskutočnenia obety svätej liturgie.

§ 14. Účinkovanie novozákonnej obety.

§ 15. Ďakovná a poklonyhodná účinnosť svätej liturgie.

§ 16. Zmierná a prosebná sila svätej liturgie.

§ 17. Všeobecná, zvláštna a prípadková účinnosť plynúca zo svätej liturgie.

V druhej časti (§ 10) sa autor zamerail na podstatu novozákonnej obety. Podstatu novozákonnej obety nachádza v skutočnom premenení spôsobov chleba a vína na telo a krv Ježiša Krista. Hovorí: „Dva spôsoby, ktoré sa konsekrujú, spoločne tvoria podstatu obety, ktorú od seba nemožno oddeliť.“

III. časť

§ 18. Vysluhovateľ novozákonnej obety.

§ 19. Prvoradým obetníkom je sám Ježiš Kristus.

§ 20. Biskupi a kňazi sú skutočnými vysluhovaťmi svätej liturgie, ktorí svoju úlohu vykonávajú v Ježišovom mene.

Tretia časť (§3) je zameraná na osvetlenie vysluhovačov novozákonnej obety, ktorými sú biskupi a kňazi, ktorí konajú in persona Christi.

IV. časť

§ 21. Historický vývoj svätej liturgie.

§ 22. Hodnoverné liturgie.

§ 23. Apokryfné liturgie.

§ 24. Východné liturgie.

§ 25. Západné liturgie.

§ 26. Liturgia svätého Jakuba.

§ 27. Liturgia svätého Jána Zlatoustého.

§ 28. Proskomídia.

§ 29. Liturgia katechumenov.

§ 30. Liturgia veriacich.

§ 31. Veľký vchod.

§ 32. Premenenie.

§ 33. Sväté prijímanie.

§ 34. Liturgia svätého Bazila Veľkého.

§ 35. Liturgia vopred posvätených darov.

§ 36. Večiereň, ako prvá časť liturgie vopred posvätených darov.

§ 37. Modlitby katechumenov.

§ 38. Liturgia veriacich.

V štvrtej časti (18 §) sa autor podrobne zaoberá samotnou božskou liturgiou v jej historickom vývine, v štruktúre a skladbe. Jednotu západnej liturgie autor odvádza od skutočnosti jedného patriarchu na Západe a variabilnosť na Východe zas od štyroch patriarchov na Východe.

V. časť

§ 39. Svätá liturgia z dogmatického hľadiska.

§ 40. Svätá liturgia z morálneho hľadiska.

§ 41. Svätá liturgia zo symbolického hľadiska.

§ 42. Symbolický výklad svätej liturgie ako celku.

§ 43. Symbolický význam troch hlavných čností svätej liturgie (A, B, C).

§ 44. Symbolický význam úkonov svätej liturgie.

Piata časť (6 §) uvádza rozličné hľadiská na liturgiu. Ústrednou myšlienkou je však pohľad na liturgiu zo symbolického hľadiska. Autor hovorí: „Svätá liturgia od začiatku proskomídie po hymnus Jednorodený symbolizuje pozemský život Ježiša Krista ako dieťaťa. Od malého vchodu až do konca liturgie katechumenov symbolizuje Ježiša Krista ako učiteľa. Liturgia veriacich predstavuje Ježiša Krista ako veľkňaza, ktorého najdôležitejšou úlohou je prinášanie obety“.

VI. časť

§ 45. Porovnanie východných a západných svätých liturgií.

VII. časť

§ 46. Liturgia svätého Jána Zlatoústeho.

§ 47. Liturgia svätého Bazila Veľkého.

§ 48. Božská liturgia nášho otca svätého Otca Gregora Dialóga, rímskeho pápeža.

Siedma časť uvádza texty troch liturgií praktizovaných v byzantskom obrade. Texty sú uvedené v maďarčine s pokusom o najvernejšiu interpretáciu textu, keďže oficiálne maďarské texty liturgie neboli schválené. Prvý text existoval už od roku 1793 a na maďarský jazyk ho preložil užhorodský kanonik Michal Krucsay v roku 1793.

3 Epiklézis, Prjašev 1926⁹

Epikléza je vzývanie Svätého Ducha, aby zostúpil na predložené dary. V eucharistickej anafore svätého Jána Zlatoústeho a svätého Bazila Veľkého je epikléza po premenení predložených darov. Epikléza tvorí jeden z mnohých problémov medzi Východom a Západom. Nejednotný Východ učí, že premenenie darov nastáva až po epikléze. Západ a katolícke východné cirkvi správne učia, že prepodstatnenie nastáva po slovách premenenia.

Na základe liturgických textov svätej liturgie Jána Zlatoústeho a svätého Bazila Veľkého aj iných materiálov sa zaoberá autor uvedenou problematikou vo svojom diele *Epiklezis*. Dielo je napísané v ruštine. Cenzoroval ho Dr. Štefan Gojdič a súhlas k vytlačeniu udelil 6. X. 1926 Dr. Dionýz Nyáradý, križevský biskup, prešovský apoštolský administrátor. Tlačou dielo vyšlo v Prešove v roku 1926.

Autor tému pojednáva v troch častiach v 25 paragrafoch:

I. časť – význam epiklézy

- § 1. Epikléza.
- § 2. Etymologický význam slova epikléza.
- § 3. Technický význam slova epikléza.
- § 4. Epiklézis ako terminus technicus.
- § 5. Historické fázy vývinu epiklézy.
- § 6. Historické pramene epiklézy.

I. Východná liturgia

- a.) papyrus z kláštora Der-Balyzeh v Egypte,
- b.) Náuka apoštolov – fragmenty,
- c.) liturgia svätého Klimenta Rímskeho,
- d.) liturgia svätého apoštola Jakuba,
- e.) liturgia svätého Marka,
- f.) časť koptskej anafory,
- g.) liturgia svätého Gregora Naziánskeho,
- h.) liturgia Dionýza Areopagitu,
- i.) liturgia Maruty,
- j.) liturgia Tadea a Maria,
- k.) úryvok nestoriánskej anafory,
- l.) liturgia etiópska, t. j. abesínska,
- m.) liturgia svätého Bazila Veľkého,
- n.) liturgia svätého Jána Zlatoústeho

⁹ RUSSNÁK, M.: *Epiklézis*. Prjašev: 1926.

M. Russnák v prehľade podáva ako sa v rozličných liturgiách vyskytuje alebo absentuje epikléza. V liturgii svätého apoštola Jakuba sa nachádza po slovách ustanovenia: „... zošli na nás i na tieto predložené dary tvojho najsvätejšieho Ducha.“ Sýrska liturgia svätého Dionýza Areopagitu je dôležitým dôkazom, že premenenie sa koná slovami ustanovenia, keď hovorí: „Vezmite a jedzte z neho všetci a verte, že toto je telo, ktoré sa láme pre vás a pre mnohých na odpustenie hriechov večné. Vezmite a pite z neho všetci a verte, že toto je krv novej Zmluvy, ktorá sa odovzdáva pre vás i pre mnohých na očistenie od previnení na odpustenie hriechov večné.“

II. Liturgia Západu

- a.) galikánska liturgia,
- b.) mozarabská liturgia,
- c.) ambroziánska liturgia,
- d.) rímska liturgia

II. časť – Učenie Cirkvi

- § 7. Učenie katolíckej Cirkvi.
- § 8. Mienka novších nezjednotených východných teológov.
- § 9. Mienka o epikléze u západných teológov.
- § 10. Predpokladanie (premenenie) na svätej liturgii u nezjednotených.
- § 11. Hodnovernosť učenia katolíckej Cirkvi o spôsoboch najsvätejšej Eucharistie.
- § 12. Dôkazy učenia katolíckej Cirkvi.
- § 13. Učenie o snemoch: A.) snemy katolíckej B.) snemy nezjednotených.
- § 14. Učenie rímskych pápežov.
- § 15. Učenie katechizmov.
- § 16. Dôkazy zo svätého Písma.
- § 17. Dôkazy zo svätých liturgií.
- § 18. Dôkazy z diel svätých Otcov: I. svätých otcovia východní II. svätých otcovia západní, III. svätých otcovia „neotcovskí“
- § 19. Svedectvo teológov.
- § 20. Epikléza a teológovia Západu.
- § 21. Svedectvo nezjednotených teológov.
- § 22. Svedectvo rozumu, osvieteného Božou milosťou.
- § 23. Objasnenie výhrad nezjednotených voči učeniu katolíckej Cirkvi.

III. časť – Praktický záver učenia o epikléze

§ 24. Či je opravdivé premenenie u východných nezjednotených?

§ 25. Epikléza a jej využitie.

4 Cultus SS. Eucharistie apud Orientales.Fragopoli:1934¹⁰

Eucharistia je prameňom aj vrcholom činnosti Cirkvi.¹¹ V tomto duchu sa zameriaval autor na priblíženie a spoznanie eucharistickej úcty v byzantskom obrade. Po úvode v troch častiach a v 44 paragrafoch pojednáva o Eucharistickej úcte.

Úvod

§ 1. Všeobecne o eucharistickej úcte v katolíckej Cirkvi.

§ 2. Prvotná úcta Eucharistie bola jednoduchá a praktická.

Prvá časť

§ 3. Vývoj eucharistickej úcty na Západe.

§ 4. Návštevy najsvätejšej Eucharistie.

§ 5. 40-hodinová poklona.

§ 6. Vystavenie najsvätejšej Eucharistie.

§ 7. Sprievody s najsvätejšou Eucharistiou a slávnosť Tela a Krvi Pána.

§ 8. Kánony o ochrane a úcte najsvätejšej Eucharistie.

Druhá časť

§ 9. Kult Najsvätejšej Eucharistie vo Východných cirkvách

Tridentský snem učí: „Tento Posvätný snem učí zdravú a istú náuku o uctievaní, Božskej sviatosti Eucharistie. Učí to, čo Katolícka cirkev vždy aj učila, poučená samým Ježišom Kristom, naším Pánom a Jeho apoštolmi. Osvietená Svätým Duchom preberá všetku Jeho pravdu, ktorú zachovávala od počiatku a zachová ju aj do konca vekov. Posvätný snem zakazuje všetkým v Krista veriacim, aby od týchto čias o Najsvätejšej Eucharistii sa neodvažovali iné veriť, učiť alebo ohlasovať, len to, čo bolo týmto dekrétom vysvetlené a definované.“

Keďže je jeden a ten istý Svätý Duch, ktorý riadi Katolícku cirkev, už od počiatku musíme predpokladať, že kult Najsvätejšej Eucharistie je vo všetkých obradoch tej istej Katolíckej cirkvi plne a dokonale vyjadrený, ako aj rozvinutý (= v náuke). Oltár Najsvätejšej sviatosti vo Východných

¹⁰ RUSSNÁK, M.: *Cultus SS. Eucharistie apud Orientales*. Quam manuscriptum. Fragopoli:1934.

¹¹ SSC b.

cirkvách musí byť všetkými v Krista veriacimi v najvyššej miere uctievaný, čiže sa mu má prejavovať najhlbšia úcta.

Po jasnom vysvetlení kultu Najsvätejšej Eucharistie vo Východných cirkvách žiada sa ešte vysvetliť spôsob a dôvody, ktorými sa eucharistický kult navonok prejavuje a ktoré sú iné, ako v západnej cirkvi. To je totiž vrchol dokonalosti, že v Katolíckej cirkvi sa poskytuje mnohorakosť obradov, avšak Cirkev zostáva tá istá vždy, evidentne zostáva nevestou Ježiša Krista, nášho Vykupiteľa.

Od počiatku nám treba upozorniť na dve dôležité poznámky, keď hovoríme o kulte Najsvätejšej sviatosti vo Východných cirkvách.

Prvá poznámka: kult Najsvätejšej Eucharistie vo Východných cirkvách je rozvinutý najkrajšie (= v náuke). Druhá poznámka: v Eucharistickom kulte vo Východných cirkvách možno nájsť všetko, čím je charakterizovaný latinský kult, avšak svojím spôsobom, čím sa vyjadruje duch mnohorakosti obradov. Takto existujú: bohostánky Najsvätejšej sviatosti, večné svetlo, návštevy Eucharistie, adorácie, vyloženia, procesie, ba dokonca existuje i samotné požehnanie s Najsvätejšou Eucharistiou.

§ 10. Disciplina arcani.

§ 11. Dôkazy o eucharistickej úcte, ktoré sú známe na Východe.

Hlava I.

§ 12. Všeobecné dôkazy.

§ 13. Názvy najsvätejšej Eucharistie na Východe.

§ 14. Dôsledný poriadok eucharistickej úcty vo východnom obrade.

§ 15. Poriadok eucharistickej úcty v liturgickom roku.

§ 16. Poriadok eucharistickej úcty v kanonickom duchu.

Hlava II.

§ 17. Špeciálne argumenty.

§ 18. Večné svetlo pred najsvätejšou Eucharistiou.

§ 19. Metánie.

§ 20. Poriadok pre prijímajúcich sviatosti Tela a Krvi Krista.

1. Príprava ku svätému prijímaniu.

2. Poďakovanie po svätom prijímaní.

§ 21. Obrad prinášania najsvätejšej Eucharistie chorým.

§ 22. Denné hodinky východnej katolíckej Cirkvi.

§ 23. Obeta svätej liturgie

1. Pozdvihnutie kalicha s najsvätejšou Eucharistiou.

2. Požehnanie s najsvätejšou Eucharistiou.

3. Sprievod s najsvätejšou Eucharistiou počas svätej liturgie.

§ 24. Liturgia vopred posvätených darov.

Hlava III.

§ 25. Prax gréckokatolíkov v Galícii.

Tretia časť

§ 26. O západných eucharistických prvkoch zavedených do východného rítu.

§ 27. Slávnosť Tela a Krvi Pána a Východ.

§ 28. Je rozumné zaviesť slávnosť Tela a Krvi Pána pre Východ?

§ 29. Kedy sa slávi Telo a Krv Pána na území zjednotených?

§ 30. Slávnosť Tela a Krvi Pána na území zjednotených.

§ 31. Slávnosť Tela a Krvi Pána u východných, z milosti Božej sprostredkovaný celej svätej Únii, alebo v celej Východnej katolíckej Cirkvi.

§ 32. Svätá Štyridsiatnica ako centrum eucharistického kultu pre Východ.

§ 33. Slávnosť Paschy ako argument eucharistického kultu Východných počas Štyridsiatnice.

§ 34. Rítus eucharistického kultu je pre východ rozjímavý.

§ 35. Vonkajší obrad vystavenia najsvätejšej Eucharistie.

§ 36. Obrad aplikovaný pri vyložení najsvätejšej Eucharistie.

§ 37. Poriadok požehnania s najsvätejšou Eucharistiou v Haliči.

§ 38. Je alebo nie je dovolené preberať Východný haličský poriadok?

§ 39. Návrh na požehnanie s najsvätejšími Tajomstvami pre východných.

§ 40. Výklad návrhu na požehnanie z vlastných textov.

§ 41. Návrh liturgického sprievodu s najsvätejšou Eucharistiou.

§ 42. Návrh na ofícium slávnosti Tela a Krvi Pána.

§ 43. Ofícium slávnosti Tela a Krvi Pána.

§ 44. Projekt o kulte Najsvätejšej Eucharistie pre Východné cirkvi.

Náš projekt kultu Najsvätejšej Eucharistie týkajúci slávnosti Tela a Krvi Pána sú zhrnuté v nasledujúcich bodoch.

1. Vysvetľovanie Eucharistického kultu v jeho pôvodnej forme vo Východnej katolíckej cirkvi má smerovať k tomu, aby sviatok prirodzene vyrástol a sa začlenil do liturgického a cirkevného ducha Východu.
2. Ako nás prax poučča, a ako je to aj formálne definované v kánone 1257, liturgický kult pre Univerzálnu cirkev musí byť schválený v jednote s hlavou Cirkvi, totiž rímskym pápežom, a všetko, čo tu predstavujeme, po schválení Svätou Apoštolskou Stolicou, sa musí verejne všetkých týkať.
3. Vrchol Eucharistického kultu spočíva v tom, čo sa týka vyloženia Najsvätejšej Eucharistie a slávnosti Kristovho Tela. A preto:

4. Kánon 1274 CIC sa formálne vzťahuje na Východné cirkvi. Z tohto vyplýva:
5. Vystavenie Najsvätejšej Eucharistie či privátne, či verejne, slávnostne.
6. Vystavenie Najsvätejšej sviatosti privátne, totiž v pyxide alebo cibóriu, sa môže konať z akejkoľvek odôvodnenej príčiny, a to bez dovolenia Ordinára.
7. Verejné vystavenie, alebo slávnostné s ostensóriom, ako aj samotný sviatok Najsvätejšieho Tela Pána a počas jeho oktávy, sa môže konať vo všetkých kostoloch medzi slávnostnými omšami a všetkými ostatnými sláveniami Liturgie hodín, celebrowanými slávnostne, vo všetkých katolíckych východných kostoloch, najmä však pri večerňach, utierňach atď.
8. Obrad vyloženia Najsvätejšej Eucharistie je slávnostne ustanovený tak, ako sa môže prečítať v preberanom paragrafe § 39.
9. Keďže v obrade Haličských gréckokatolíkov je obrad vyloženia Najsvätejšej sviatosti prebratý zo západnej verzie hymien, žiada sa, aby sa tento obrad revidoval a namiesto tohto obradu nech sa tam dodá tiež to, o čom sa pojednáva v bode 8, a to v očistenej forme.
10. Sviatok Najsvätejšieho Tela nech sa zredukuje kvôli jednotnosti. Toto zredukovanie, ktoré sa týka diecéz a eparchií blízkyh Haličským, nech sa tak ustanoví, aby sa sviatok Tela Pána slávil vo štvrtok v týždni po Druhej nedeli po Zoslaní Ducha Svätého, alebo vo štvrtok po Deviatej veľkonočnej nedeli.

Čo sa týka budúcnosti, keď z Božej milosti sa nádejame o všeobecnom zjednotení svätých (partikulárnych) cirkví, treba ,teda tak ustanoviť sviatok Kristovho Tela, ako by táto otázka bola veľmi špeciálne dôležitou otázkou. Pri ustanovení sviatku Kristovho Tela pre Všeobecnú východnú katolícku cirkev treba brať do úvahy, že už aj doteraz obrady počas Svätého pôstneho obdobia boli tak rozložené, že pri ustanovení sviatku Kristovho Tela na štvrtok sa musí počítať aj so štvrtkom Veľkého týždňa, s ktorým má byť zajedno.

11. Cirkevný obrad pre slávenie sviatku Kristovho Tela sa má vziať z Lvovského Floridského Triodionu, vydanom v roku 1746, z textov a verzií, uvedených na stranách 221 – 278, ako sme ukázali.
12. Čo sa týka Obradu pre procesie s Najsvätejšou sviatosťou na slávnosti, môže poslúžiť, čo sa číta v paragrafe § 43, na stranách 208–218.
13. Samozrejme, pre obrad Východných cirkví pre sviatok Kristovho Tela ustanovený Apoštolskou autoritou, istotne platia všetky Východné cirkvi pôvodné liturgické zákony slávení. Nech sa

vytvorí zbierka liturgických zákonov týkajúcich sa tu preberaných záležitostí z poriadku slávení Typika, a to na sviatok Kristovho Tela spolu s patričnými všetkými ostatnými časťami ďalších slávení Liturgie hodín, ktoré sa majú vynechávať a nech sa vytvorí Ordo (= stále časti) slávania v jednote so sviatkom Pána, totiž Kristovho Tela.

Z hľadiska pohľadu dneška sa dielo o Eucharistickej úcte môže považovať za výzvu ku katechéze o formách východnej eucharistickej úcty a ich zavedenie.

**5 Az embereknek a szent áldozás átal való megszenteléséről
Prjašev 1940, s. 163¹²**

Autor pokračuje v sérii príhovorov o svätom prijímaní v nadväznosti na predchádzajúce dielo. V rámci svätého prijímania o jeho hodnote, vznešenosti a potrebnosti hovorí autor aj o celej svätej liturgii, z ktorej nemôže vytrhnúť sväté prijímanie ako oddelený prvok. Je to syntéza pohľadu na svätú liturgiu aj so svätým prijímaním.

Tento diel určitým spôsobom opakuje predchádzajúce témy. Ústredná myšlienka homílií je posväcovanie človeka skrze pravidelné a časté sväté prijímanie.

Obsah

- I. O častom svätom prijímaní I.
- II. O častom svätom prijímaní II.
- III. Prečo prijímať často, podľa možnosti denne?
- IV. Iné dôvody denného svätého prijímania.
- V. Ako sa pripraviť k dennému svätému prijímaniu.
- VI. Bližšia príprava k dennému svätému prijímaniu.
- VII. Účinky denného svätého prijímania.
- VIII. Najsvätejšia Eucharistia a presvätá Bohorodička.
- IX. Denné sväté prijímanie a svätí.
- X. Výhrady voči dennému svätému prijímaniu.

Predstavené dielo odzrkadľuje presvedčenie autora, že: „... z liturgie a najmä z Eucharistie, sta z prameňa prúdi do nás milosť a čo najúčinnejšie sa dosahuje to posväcovanie ľudí a oslavovanie Boha v Kristovi, ku ktorému ako k svojmu cieľu smeruje všetka ostatná činnosť Cirkvi.“

¹² RUSSNÁK, M.: *Az embereknek a szent áldozás átal való megszenteléséről*. Quam manusriptum. Prjašev: 1940.

Eucharistické dielo Mikuláša Russnáka. II.časť
6 De modo agendi nostrorum in libando Sacrum, Fragopoli,
1942, s. 145¹³.

Kniha je napísaná v latinčine.

Autor po 42 rokoch kňazstva a štúdia, ako aj rôznych cirkevných hodnostiach slúžiaceho v prešovskej eparchii, poukazuje na negatíva pri vykonávaní eucharistickej obety. Na základe platných liturgických predpisov ich konfrontácie s praxou aktivizuje slúžiacich kňazov – k ich vernému zachovaniu. Nepoukazuje len na laxnosť niektorých, ale aj na škrupulóznosť, napr. pri vyslovovaní slov premenenia. Ústredným motívom celého diela je snaha autora priviesť obidve skupiny k prirodzenému, dôstojnému, presnému a extrémov zbavenému slúženiu svätej liturgie, ako je kodifikovaná v liturgikone.

Obsah:

Úvod

Potreba spresniť a prediskutovať spôsob slúženia kňazov eparchii

Úvodné princípy

I. časť – Vonkajšie požiadavky k slúženiu

§ 1. Zákon o cirkevnom odeve, alebo talári – reverende.

§ 2. O obmedzených možnostiach obliekať sväté rúcho.

II. časť – Vnútorné požiadavky k slúženiu

A. Všeobecné poznámky.

§ 1. O vonkajšej príprave kňaza (slúžiaceho).

§ 2. O vonkajšej polohe tela.

§ 3. O tóne počas slávenia.

§ 4. O našej cirkevnej duchovnosti.

B. Špeciálne poznámky.

§ 1. Svätá liturgia je opravdivá obeta.

§ 2. O náhlivých celebrantoch svätej liturgie.

§ 3. O pomalých a roztržitých celebrantoch.

§ 4. Svätá liturgia sa má slúžiť vážne a vznešene.

§ 5. Svätá liturgia sa Má slúžiť aj pre spásu vlastnej duše.

§ 6. O gestách celebranta.

C. Vlastné poznámky k nášmu súčasnému celebrovaniu.

§ 1. Obvyklý vstup ceremoniálnym princípom.

a.)Poznámky k Proskomídiu.

¹³ RUSSNÁK, M.: *De modo agendi nostrorum in libando Sacrum*. Quam manuscriptum. Fragopoli, 1942.

- § 2. O príprave baránka a partikúl (častíc) v proskomídiu.
- § 3. O opatrnosti pri kvapke vody zmiešanej s vínom.
b.)Poznámky k svätej liturgii.
- § 4. O veľkom vchode, ako ho praktizujeme.
- § 5. O spôsobe pohybovania aerom, alebo vzduchom počas Symbolu viery.
- § 6. O spôsobe konsekrácie, alebo použitie konsekračných slov.
- § 7. Modlitba k Svätému Duchu pred epiklézou.
- § 8. Sväte prijímanie a denná prax.
- § 9. O prijímaní veriacich.
- § 10. Pri speve *Spasi Bože* sa robí kríž?
- § 11. O purifikácii svätých nádob.
- § 12. O purifikácii cibória.
- § 13. O svätostánku, kde sa uchováva najsvätejšia Eucharistia.
- § 14. O partikulách, primerane zachovaných a o ablúcií.
- § 15. O prepustení.
- c.) Bezprostredne po svätej liturgii.
- § 16. Vďakyvzdanie po svätej liturgii.
- § 17. O prosbách na rôzne úmysly.
- § 18. Záverečné pojednanie.

7 *Editiones librorum liturgiae et vesperum et matutinarum, Crypto-Ferratenses 1940-41. Fragopoli, 1942, s. 203.*¹⁴

Editiones je dvojzväzkové rukopisné dielo. Prvý zväzok sa zaoberá s problematikou rubrik v rámci eucharistického slávenia.

K prvému zväzku tvorí úvod list Východnej kongregácie k vydaniu cirkevnoslovanských textov k svätej liturgii Jána Zlatoústeho, večierne a utierne. List je uvedený v taliančine a v latinčine. Kongregácia v liste vyslovuje zásadu, že v originálnom byzantskom ponímaní nie je rozdiel medzi slávnostnou a súkromnou svätou liturgiou. Dáva smernice v ôsmich bodoch, ktoré sa majú zachovať aj pri súkromnej celebrácii. Zároveň aj žiada odpoveď, ako sa v čase zaslania listu uvedené zásady v prešovskom biskupstve zachovávajú.

Body:

1. Kňaz nesmie proskomídiu robiť na prestole, ani v sakristii, ale na žertveníku. V krajnom prípade, ak niet žertveníka, môže vykonať proskomídiu na severnom okraji oltára.
2. Pre liturgikon má byť zvláštny stojan.
3. O povinnosti okiadať pri slávnostných liturgiách.

¹⁴ RUSSNÁK, M.: *Editiones librorum liturgiae et vesperum et matutinarum*, Crypto-Ferratenses 1940-41, Quam manusriptum . Fragopoli: 1942.

4. Malý vchod vykonať sprievodom okolo prestola. Ak je nemožné vykonať sprievod, kňaz schádza aspoň pred stupne oltára.
5. Zachovať rubriku o „hornom stolci (hornoje sedališče).“
6. Evanjelium sa číta zo stredných dverí ikonostasu tvárou k ľudu.
7. Veľký vchod treba vykonať podľa predpisu liturgikona.
8. Na „zaambónnu“ modlitbu kňaz vychádza pred ikonostas medzi veriacich. Požehnanie a prepustenie vykonáva spreď kráľovských dverí.

List ďalej dáva usmernenia na základe apoštolskej konštitúcie *Demandam tam* pápeža Benedikta XIV. Z 24. decembra 1743.

V deviatom bode určuje priebeh biskupskej liturgie od Trojsvätej piesne až po ďakovnú modlitbu po svätom prijímaní vrátane.

V desiatom bode rieši počet častíc na proskomídiu v prípade súkromnej a spoločnej svätej liturgie. Požaduje, aby v oboch prípadoch sa vyložili pri modlitbách všetky častice. Dôrazne zavrhuje užívanie vopred narezaných a vysušených častíc na proskomídiu z dôvodu, že všetky obrady sa majú vykonať aj s liturgickou kopijou, čo v prípade sušenej matérie nie je možné. Odpoveď na citovaný list bola napísaná naším autorom, v ktorom konštatuje, že väčšine požiadaviek pri privátnych liturgiách sa nevyhovuje, lebo kňaz vykonáva všetky úkony na mieste. Pri svätých liturgiách s účasťou veriacich sa všetky body zachovávajú.

Východná kongregácia 10. septembra 1941 vydala ešte jeden list k správnej aplikácii liturgikona. Zhŕňa výsledok práce aj za účasti zástupcov z jednotlivých eparchií v predchádzajúcich rokoch (1927, 1932, 1935), čo 15. januára 1938 schválil pápež Pius XI. Opätovne poukazuje na zásadu celistvosti a neporušiteľnosti obradu liturgie, ktorú Východná kongregácia sledovala. Pre správnejšiu aplikáciu a pre bezproblémové uvedenie do života zaujíma stanovisko aj k rozhodnutiu synody v Zamošči. Prijala zásady, ktoré list kongregácie upravuje v súvislosti s novým poriadkom liturgie:

1. Texty v zátvorkách sa majú užívať podľa rozhodnutia miestneho ordinára, zmena sa však bez súhlasu svätej Stolice nesmie pripustiť. Na prvom mieste sa jedná o text Symbolu o slová (i Syna) – Filioque.
2. Aj na iných miestach, kde sú zmeny na základe synody v Zamošči dáva právomoc od nich dišpenzovať podľa pastoračnej múdrosti.
3. Kde rozhodnutia synody v Zamošči a Lvove nie sú uvedené, nech sa neuvádzajú do praxe.
4. Pre duchovenstvo, podriadené latinským ordinárom, dišpenzácia je rezervovaná pre Svätú kongregáciu, ktorá to prejedná s miestnym ordinárom.

5. Svätá kongregácia dovoľuje kňazom, vysväteným pred týmto listom, súkromne celebrowať podľa predošlého spôsobu.

V seminároch, ako v malých, tak aj vo veľkých, v rehoľných noviciátoch však sa má slúžiť a vyučovať podľa predpisov nového liturgikona.

Na list odpovedal 10. februára 1942 J. E. Pavol Gojdič a podľa výzvy zaslal postrehy, ktoré vypracoval Mikuláš Russnák z hľadiska: liturgického, jazykového, textového, gramatického a praktického.

Obsah relácie k svätej liturgii

Úvod

I. Liturgické hľadisko

- § 1. Všeobecné liturgické hľadisko.
- § 2. Špeciálne liturgické hľadisko.
- § 4. Liturgia svätého Jána Zlatoústeho.
- § 5. Forma konsekrácie darov.
- § 6. Ďalšie poznámky.
- § 7. Najstaršie rubriky.
- § 8. O premenení všetkých častíc, spojených (spolu) s baránkom.
- § 9. O rubrikách, použitých poslednom vydaní, svätej liturgie.
- § 10. O rubrikách, ktoré sú špeciálne, alebo sa vzťahujú na zátvorky .[] b.) poznámky k pridaným textom svätej liturgie
- § 11. Vďakyvzdávanie.
- § 12. O prepusteniach.
- § 13. Sviatočné prepustenia.
- § 14. Denné a nedeľné prepustenia.

II. Poznámky k svätej liturgii našich otcov

- § 15. Pohľad na proskomídiu
- § 16. O texte svätej liturgie
- § 17. O texte svätej liturgie svätého Jána Zlatoústeho
- § 18. O forme spomienky rímskeho veľkňaza
- § 19. O hymne Jednorodný Synu
- § 20. Posledné poznámky
- § 21. O cherubínskej piesni
- § 22. Bezprostredné poznámky o texte
- § 23. Pridané časti

III. Gramatický prehľad

IV. Poznámky k umeleckej a typografickej zručnosti

V. Skúška v praxi, alebo praktickosti

VI. Úcta k cirkevnému poriadku

8 Propovedi. I. Prjašev, 1943.¹⁵

Z príležitosti eucharistického roku 1943/44¹⁶ v prešovskej eparchii autor (zdá sa, že pod pseudonymom) podáva vo forme dlhších kázní – homílií náuku o najsvätejšej Eucharistii. Všetky tri zväzky sú písané ručne a v ruštine. Na zaviazaných troch zväzkoch je uvedený autor Dr. M. R. Prvé dva zväzky uvádzajú autora kňaza Nikona Pavpoviča, tretí zväzok nesie meno M. R. Po porovnaní rukopisov je zjavné, že autorom všetkých troch zväzkov je M. Russnák.

Prvý zväzok má názov *O najsvätejšej Eucharistii*. Obsahuje:

Úvod

1. O Božej láske.
2. O ustanovení najsvätejšej Eucharistie.
3. O najsvätejšej Eucharistii.
4. Najsvätejšia Eucharistia ako tajomstvo.
5. Najsvätejšia Eucharistia ako novozákonná obeta.
6. O svätom prijímaní.
7. O príprave ku svätému prijímaniu.
8. O veľmi častom svätom prijímaní.
9. Druhý príhovor o častom svätom prijímaní.
10. Prečo treba často, aj denne prijímať.
11. Opätovné povzbudenie k dennému svätému prijímaniu.
12. O príprave ku svätému prijímaniu.
13. O blízkej príprave ku svätému prijímaniu.
14. O dennom svätom prijímaní.
15. Najsvätejšia Eucharistia a presvätá Bohorodička..
16. Opakovane o presvätej Bohorodičke.
17. O svätej čistote.
18. Denné sväté prijímanie a svätí.
19. „Výhrady“ voči dennému svätému prijímaniu.

V prvom zväzku autor uvádza 13 kázní, od ustanovenia Eucharistie, cez prípravu ku svätému prijímaniu a časti sväté prijímania až po „výhrady“ od niektorých k dennému svätému prijímaniu. Sú tu dve kázne, ktoré sú zaujímavé tým, že korešpondujú s encyklikou Jána Pavla II. o Eucharistii, v ktorej nazval presvätú Bohorodičku eucharistickou ženou¹⁷. Témou týchto dvoch kázní je: Najsvätejšia Eucharistia a presvätá Bohorodička.

¹⁵ RUSSNÁK, M.: *Propovedi. I.* Quam manuscriptum . Prjašev, 1943.

¹⁶ ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*. Prešov: Petra, 1999, s. 52. ISBN 80-967975-4-9.

¹⁷ JÁN PAVOL II.: *Cirkev žije z Eucharistie*. Trnava: SSV, 2003, b. 53, s. 58. ISBN 80-7162-430-6.

Ústrednou myšlienkou týchto kázní je, že najdôstojnejšie poďakovanie za milosti svätého prijímania je skrze presvätú Bohorodičnicu. Na poďakovanie po svätom prijímaní uvádza modlitbu z liturgikona z modlitieb po svätom prijímaní: „Presvätá Vládkyňa, Bohorodička, dobrorečím ti, lebo si mňa urobila účastným na prečistom tele a drahocennej krvi tvojho Syna. Dovoľ, aby som až do posledného dychu prijímal bez odsúdenia posvätenie z prečistých sviatostí na uzdravenie duše aj tela.“¹⁸

9 Propovedi II, Prjašev 1944¹⁹

Druhá časť obsahuje témy:

1. O Božej láske.
2. O najsvätejšej Eucharistii.
3. O poklone pred najsvätejšou Eucharistiou.
4. Ako počúvať homílie.
5. O najsvätejšej Eucharistii – Kristus prisľúbil a ustanovil najsvätejšiu Eucharistiu
6. Eucharistia je príkaz Ježiša Krista.
7. Eucharistia je novozákonná obeta.
8. Eucharistia vo viditeľných spôsoboch.
9. Ako treba prijímať najsvätejšiu Eucharistiu.
10. Poďakovanie po svätom prijímaní.
11. O častom svätom prijímaní.
12. O dennom svätom prijímaní.
13. Sväté prijímanie je prvý prostriedok našej svätosti.
14. Sväté prijímanie je skutočná radosť.
15. Sväté prijímanie v posledný deň nášho života.

Svoju kázeň profesor Russnák uvádza citátom Matúšovho evanjelia: „Bdite ubo, jako ne viste dne ni časa, voňže Syn čelovičeskij priidet“ – „Preto bdejte, lebo nevíete ani dňa ani hodiny“ (v ktorom príde Syn človeka) Mt 25, 13.

Poslucháča upozorňuje na koniec života, o ktorom nevie kedy nastane a preto modlitba, účasť na svätej liturgii a sväté prijímanie majú byť prostriedkami, ktoré pripravia človeka tak, že v deň svojho odchodu do večnosti bude túžiť prijať najsvätejšiu Eucharistiu, aby mohol „vidieť Božiu tvár“. Obširne hovorí o duchovných dobrách svätého prijímania chorého alebo zomierajúceho človeka.

16. Ježiš Kristus je priateľ hriešnikov.
17. Slávnosť Tela a Krvi nášho Spasiteľa.

¹⁸

¹⁹ RUSSNÁK, M.: *Propovedi II*. Quam manuscriptum. Prjašev 1944.

Obidve diela majú skoro tú istú schému – stavbu. V prvom zväzku sa uvedené témy podávajú obširne a odborne, skôr ako prednášky. V druhom zväzku sa uvedené témy podávajú krátko, bez prvkov vedeckosti, sú to vlastne homílie na tému Eucharistie. Vidno to aj z rozsahu: sú krátke a podané kazateľskom homiletickom duchu.

10 Propovedi III, Prjašev 1944²⁰

Tretí zväzok má túto osnovu:

1. Ježiš Kristus večný veľkňaz
2. Obeta Ježiša Krista na kríži sa sprítomnila tajomným spôsobom na poslednej večeri a denne sa sprítomňuje vo svätej liturgii.
3. Kristus je náš Kráľ, Kráľ slávy.

V kázni o Kristovi Kráľovi M. Russnák ponúka historický pohľad na ustanovenie sviatku Krista Kráľa v roku 1925. Z úvodnej časti bohoslužieb, tzv. zvyčajného začiatku, poukazuje na skutočnosť, že byzantský obrad sa vždy výslovne klania Kristovi Kráľovi. Podte pokloňme sa Kristu, Kráľovi nášmu Bohu. Podte pokloňme sa Kristu, Kráľovi nášmu Bohu. Podte pokloňme sa a padnime pred samým Pánom Ježišom Kristom, Kráľom a Bohom našim.

Odtiaľ prechádza na svätú liturgiu a poukazuje na text cherubínskej piesne: „Veď máme prijať Kráľa všetkých, ktorého anjelské zbory neviditeľne nesú v sláve. Aleluja. Autor poukazuje, že táto pieseň poukazuje na prijatie Kráľa slávy po svätom prijímaní do duše človeka. V srdci človeka má byť na tróne slávy eucharistický Kristus, k čomu vyzýva liturgia neustále pristupovať s vierou a božou bázňou.

4. Ježiš Kristus je prorok, učiteľ a zákonodarca.
5. Z príležitosti slávnostnej poklony pred najsvätejšou Eucharistiou – homília.
6. O láske Boha Otca, prejavenej v Najsvätejšej Eucharistii – homília.
7. O dvoch zástavách – modlitba pred Eucharistiou.
8. O ceste spásy – homília.
9. O presvätej Eucharistii.
10. O spôsoboch v najsvätejšej Eucharistii – homília.
11. O prečistej Bohorodičke
12. Na slávnosť Premenenia Pána – homília.

V treťom zväzku sa dopĺňujú témy a aspekty, ktoré v prvých dvoch zväzkoch sa nevyskytujú. Témou aj skladbou aj tretí diel sa zaraďuje k prvým dvom dielam. Odlišnosť je v rozsahu: má len 13 bodov, kým prvý

²⁰ RUSSNÁK, M.: *Propovedi III*, Prjašev 1944.

diel, najrozsiahlejší, obsahuje 19 bodov a druhý diel 17 bodov – kázní. Spolu je to 49 kázní o najsvätejšej Eucharistii.

Všetky tri diela svedčia o autorovej pravej eucharistickej náuke a správnej úcte k Eucharistii.

11 Tožestvo svjataho liturgizovania I. Prjašev, 1948²¹

V prešovskom biskupstve v čase napísania uvedeného diela, boli farnosti z rôznych eparchií, ktoré v dôsledku politických udalostí sa od svojich materských eparchií oddelenili a ostali na našom území. Zostali tu farnosti z mukačevskej a hajdudorožskej eparchie, v mnohých prípadoch aj s kňazmi. Sever eparchie bol pod vplyvom haličských eparchií. Zo spomenutých eparchií každá mala určitú svojráznosť a špecifikum, čo uplatňovala aj po zmene okolností.

Z uvedenej rôznosti vznikol rozdielny liturgický poriadok. Rozdielnosť sa vnímala najmä pri spoločných liturgických akciách. Uviesť veci na pravú mieru sa pokúšal pomocný biskup Dr. Bazil Hopko, ktorý podal na biskupský úrad dva dokumenty so 101 otázkami, ako sporné body správne uplatňovať. Biskup ordinár Pavol Gojdič materiál postúpil na vyjadrenie kapitule, za ktorú na dokument odpovede vypracoval Dr. M. Russnák, jej veľprepošt.

Dielo je rozdelené na 6 častí a 112 paragrafov:

I. časť

- § 1. Program biskupa Dr. B. Hopku.
- § 2. Cieľ biskupa Hopku.
- § 3. Princípy, použité biskupom Hopkom.
- § 4. Princípom staviame „proti“ princípy.
- § 5. Náš prvý princíp je: slávenie Eucharistie.
- § 6. Čo je to slávenie Eucharistie.
- § 7. Čo je to „mravnostvennoje“ slávenie.
- § 8. Čo je to slávenie Eucharistie.
- § 9. O predpisoch cirkevného slúženia.
- § 10. Najväčšie rubriky, ustanovujúce povinnosti kňaza
 - a) predmet, ako základ vážnosti rubriky,
 - b) iný druh závažnosti, keď vo vzťahu k pravde je rozhodujúci,
 - c) podobnú vážnosť zahrňujú aj liturgické predpisy voči neposlušným,
 - d) brať do úvahy aj mienky znalcov.
- § 11. Môže rubrika nezaväzovať kňaza?
- § 12. Tak položený mravný princíp súčasne objasňuje i ťažkosť.

²¹ RUSSNÁK, M.: *Tožestvo svjataho liturgizovania I.* Quam manuscriptum Prjašev, 1948.

- § 13. Slávnosť Eucharistie a rozdielnosť predpisov.
- § 14. Druhý prameň rozdielnosti je naša prax, t. j. consuetudo.
- § 15. Otázka „dočasných zvykov“.
- § 16. Čo je odveká, stará obyčaj.
- § 17. Diakon, ľud a miništranti.
- § 18. Použité pramene.
- § 19. Význam použitých prameňov.
- § 20. Fórum, ktoré má právomoc rozhodovať o liturgickej disciplíne.
- § 21. Zavrnuté body Išovského vydania Služebníka z roku 1905.
- § 22. Kritika a mienka.
- § 23. Niektoré otázky Jeho preosvietenosti.
- § 24. List k J. Ex. Ordinárovi.
- § 25. Projekt nariadenia.
- § 26. Preklad do latinčiny.
- § 27. Osud otázky slávania Eucharistie.
- § 28. Dopad akcie pre budúcnosť.

2.) Tožestvo svjataho liturgizovanija II. Prjašev, 1948.²²

II. časť:

V druhom zväzku sa opakuje číslovanie paragrafov od 21 a pokračuje už správne až do konca.

§ 21. Objasnenie J. E. ohľadom predložených otázok:

Prvý doklad,
Druhý doklad,
Stanoviská vedenia.

- § 22. Naše stanovisko na obidva doklady Vladyku.
- § 23. Jednotlivé body Jeho preosvietenstva.
- § 24. Objasnenie jednotlivých otázok.
- § 25. Trojité prežehnávanie sa.
- § 26. Pre ľahšie a jasnejšie riešenie ponúkame náš systém:

I. Úvod do slávania eucharistickej liturgie

- § 27. Predchádzajúce časti slúženia.
- § 28. Bozk prestola, Evanjelia a sv. kríža.
- § 29. Otázka modlitby: Vnidu v dom tvoj.

II. Obliekanie sa kňaza k eucharistickej liturgii.

- § 30. Samotné obliekanie.
- § 31. Ako obliekať epitrachil?
- § 32. Prežehnanie a pobožkanie liturgických odevov.

²² RUSSNÁK, M.: *Tožestvo svjataho liturgizovanija II.* Prjašev, 1948.

III. Proskomídia

- § 33. Umývanie rúk.
- § 34. Matéria k premeneniu.
- § 35. Kvalita vína.
- § 36. Prebodnutie baránka.
- § 37. Všeobecne o časticiach.
- § 38. Častica na česť presvätej Bohorodičky.
- § 39. Pokračovanie.
- § 40. Otázka deviatich častíc (činov).
- § 41. Ešte raz devjatočinie.
- § 42. Okiadzanie a sprevádzajúca modlitba.
- § 43. Výzva diakona: Modlime sa k Pánovi.
- § 44. Modlitba úmyslu.
- § 45. Ukončenie proskomídie.
- § 46. Požehnaný náš Boh – koľkokrát?
- § 47. Kde položiť diskos?

IV. Začiatok sv. liturgie sv. Jána Zlatoústeho

- § 48. O okiadzaní.
- § 49. O veršoch žalmu: Sláva na výsostiach.
- § 50. Koncelebrácia.
- § 51. Úcta svätého kríža bozkom pred svätou božskou liturgiou.
- § 52. Začiatok svätej božskej liturgie.
- § 53. Spomienky vo veľkej ekténii.
- § 54. Spomínanie iných biskupov okrem ordinára.
- § 55. Poriadok modlitieb s diakonom.
- § 56. Antifóny.
- § 57. K otázke malého vchodu.
- § 58. Znak svätého kríža a zvolanie: Premúdrosť, stojme úctivo.
- § 59. Mienka nezjednotených o tejto otázke.
- § 60. Trojsvätá pieseň.
- § 61. Treba ísť na hlavný stolec?
- § 62. Hlavný stolec.

V. Apoštol, Evanjelium a veľký vchod

- § 63. Otázka veľkého vchodu.
- § 64. Kde treba čítať apoštol.
- § 65. Modlitba pred evanjeliom.
- § 66. Žehnanie po prečítaní apoštola a evanjelia.
- § 67. Čítanie evanjelia pre zhromaždenie.
- § 68. Modlitba v suhubej ekténii.

- § 69. Spomínanie rímskeho pápeža.
- § 70. Gramatická otázka O spomínaní zomrelých v jekténii pred jekténiiu katechumenov
- § 71. Prestrenie ilitona.
- § 72. Na „Jako da pod“ dávať požehnanie alebo nie?
- § 73. Dokončenie jekténie.
- § 74. Cherubínska pieseň – koľkokrát?
- § 75. Text cherubínskej piesne
- § 76. Čo a kedy namiesto cherubínskej piesne.
- § 77. Dnešná podoba modlitby: „Vozdvížite... – Zdvíhajte...“
- § 78. Ako sa prenáša diskos?
- § 79. Spomínanie zomrelých na veľkom vchode.
- § 80. Okiadzanie na veľkom vchode.
- § 81. Slovo „diakoničeskij“.
- § 82. O „tichých“ sv. liturgiách.
- § 83. Modlitba: „Vozľubľu ťa... – Milujem ťa...“

Na spestrenie priblížil problematiku „jednotného“ slúženia práve úkonom bozku obetných darov a oltára. Dr. Bazil Hopko pri svojich službách v eparchii videl rôznu prax a položil otázku: Vozľubľu ťa Hospodi – niktoryji nijakij kresť ne robjat, nitorije liše na pervu molitvu robjat, kresť i cilijut tri raza, nektoryje tri kresťy robjat pered každym cilovaniejem. Predpis je: Kňaz robí tri malé poklony a potichu tri razy hovorí: Vozľubľu ťa, Hospodi a pobožká sväté dary tak, ako sú zakryté: najprv svätý diskos, potom čašu a nakoniec okraj prestola pred sebou.

- § 84. Trojsväté po Verím.

VI. Premenenie darov

- § 85. Uvedenie k premeneniu darov.
- § 86. Svätý, svätý, svätý Pán Boh zástupov.
- § 87. Premenenie darov.
- § 88. Po „Vezmite a jedzte“ a „Pite z neho všetci“ koľkokrát sa spieva Amen?
- § 89. Prídavok „Iže v tretij čas“.
- § 90. Prikrytie čaše po premenení.
- § 91. Čo sa spieva niekedy namiesto „Dôstojné je?“
- § 92. Vnímajme! Sväté svätým!
- § 93. Slová IC XC NI KA.
- § 94. Hľa, dotkol sa.
- § 95. Utieranie úst.
- § 96. Spôsob svätého prijímania u nás.

- § 97. Ako na „Spas Bože“.
- § 98. Požehnanie so svätými darmi.
- § 99. Po „Spas Bože“ sa koľkokrát klaňať?
- § 100. Miesto „Bože vznes sa“ Kristus slávne vstal zmŕtvych?
- § 101. Po „I teraz i vždycky“ žehnať?
- § 102. V mene Pánovom.
- § 103. Ablúcia – kde?
- § 104. Zaambónna modlitba.
- § 105. Spomienka na pápeža.
- § 106. Nech je požehnané.
- § 107. Kedy dávať požehnanie?
- § 108. Pri prepustení sa obrátiť k zhromaždniu.
- § 109. Prepustenie na Paschu.
- § 110. Požehnanie s krížom.
- § 111. Modlitby na kolenách počas Svetlého týždňa.
- § 112. Niektoré otázky Jeho preosvietenosti

Apoštolský stolec vydal v roku 1941 cirkevnoslovanský – Recenzione ruthena liturgikon aj s rubrikami pre nás je záväzný. V prešovskom arcibiskupstve ale i v celej Metropolii pre vojnové roky a po nich pre likvidáciu gréckokatolíkov sa neuviedol do života. Rôznosť slúženia aj dnes je citelná, práve v spomínaných bodoch niet jednoty. V roku 1998 sa v Ríme schválil liturgikon podľa typizovaného textu pre ruténsko-slovanský obrad. Schválením liturgikona sa uvedené poznámky stali neaktuálnymi, ale zároveň aj varujúcimi pred svojvôľou v uplatňovaní liturgických predpisov.

Prof. M. Russnák vo svojom diele o Eucharistii prispel k všeobecnému prehĺbeniu poznatkov o Eucharistii. Konkretizovať to môžeme na oblasť dogmatickú (Epikléza) pastorálnu (kázne o Eucharistii) a na liturgickú (po stránke vnútornej dispozície a vonkajšieho prejavu v slávení Eucharistie – A keleti egyház miséi, Tožestvo svjataho liturgizovanija, Cultus Euchristie apud Orientales).

Vernosť M. Russnáka k rubrikám pri slávení Eucharistie bola nielen pre sankciu hriechu podľa vtedajšieho právneho poriadku, ale bola v prvom rade prežívaním skutočnosti že „kto zachováva rubriky aj so zvereným spoločenstvom, miluje Cirkev“, lebo Cirkev žije z Eucharistie.²³

²³ Ján Pavol II.: Cirkev žije z Eucharistie. Trnava: SSV, 2003, b. 52, s. 57. ISBN 80-7162-430-6.

Zoznam použitej literatúry

- DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu I. SSC. Rím: SÚSCM, 1968.
- JÁN PAVOL II.: *Cirkev žije z Eucharistie*. Trnava: SSV, 2003. ISBN 80-7162-430-6.
- LITURGIKON: *Božská liturgia nášho svätého otca Bazila Veľkého*. Prešov: Petra, 1999.
- LITURGIKON: *Božská liturgia nášho svätého otca Jána Zlatoústeho*. Prešov : Petra, 1998.
- RUSSNÁK, M.: *A keleti egyház miséi*. Budapest: 1915.
- RUSSNÁK, M.: *Az embereknek a szent áldozás által való megszenteléséről*. Quam manuscriptum. Prjašev: 1940.
- RUSSNÁK, M.: *Cultus SS. Eucharistie apud Orientales*. Quam manuscriptum. Fragopoli, 1934.
- RUSSNÁK, M.: *De modo agendi nostrorum in libando Sacrum*. Quam manuscriptum. Fragopoli, 1942.
- RUSSNÁK, M.: *Editiones librorum liturgiae et vesperum et matutinarum*, Crypto-Ferratenses 1940-41. Quam manuscriptum . Fragopoli: 1942.
- RUSSNÁK, M.: *Epiklézis*. Prjašev :1926.
- RUSNÁK, M.: *Mária beszédek és alkalmi prédikációk*. ,Quam manuscriptum, Eperjes...1913.
- RUSSNÁK, M.: *Propovedi. I*. Quam manuscriptum . Prjašev, 1943.
- RUSSNÁK, M.: *Propovedi II*. Quam manuscriptum. Prjašev 1944.
- RUSSNÁK, M.: *Propovedi III.*, Prjašev 1944.
- RUSSNÁK, M.: *Tožestvo svjataho liturgizovania I*. Quam manuscriptum. Prjašev, 1948.
- RUSSNÁK, M.: *Tožestvo svjataho liturgizovanija II*. Quam manuscriptum. Prjašev Prjašev, 1948.
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*. Prešov: Petra, 1999. ISBN 80-967975-4-9.

Manželstvo – teologická reflexia

MAREK PETRO

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *God who created man out of love, also called him to love, which is a fundamental and innate vocation of every human being. The basic challenge to man is already summarized in the introductory words of the Bible: „Be fruitful and multiply and fill the earth!“ (Genesis 1:28). Implementation of this primary occupation to the life is done through access to mutual relation. Man is constituted as being of love and relation, primarily due to his Creator and secondary to the others. Love in its final form of personification, in Jesus Christ, is the hidden reason and self-determination of human love. The innate way of realization of this profession is natural to man just through marriage, in which he has been invited to accept with respect and to carry out the God's plan. As the cradle of life and love, in which a man is „born“ and „growing“, the family is the basic cell of human society. Christian marriage contains in itself the secret of presence of Jesus Christ, the Church and Holy Trinity in the very deepest relation of people community. It is an area of embodying love of God, sharing with man quite specific calling to perfect unity.*

Key words: *Jesus Christ. Church. Relationship. Marriage. Family.*

Kresťanské manželstvo je samo v sebe liturgickým aktom oslavy Boha v Ježišovi Kristovi a v Cirkvi. Prijatím tejto sviatosti kresťanskí manželia vyznávajú svoju vďačnosť Bohu za jeho cenný dar, ktorý dostali, aby mohli vo svojom manželskom a rodinnom živote znovu prežívať samotnú Božiu lásku ku všetkým ľuďom a lásku Ježiša Krista k Cirkvi, svojej neveste. Z manželstva, ako sviatosti, plyní pre manželov dar a povinnosť každodenne prežívať posvätenie, ktoré dostali. Tiež z nej plyní aj milosť a morálny záväzok pretvárať celý život na trvalé duchovné obety (Porov. FC 56).

Hoci sa dôstojnosť sviatosti manželstva neprejavuje všade s rovnakou jasnosťou, predsa len vo všetkých kultúrach jestvuje určitý zmysel pre

veľkosť manželského zväzku, lebo blaho človeka a ľudskej kresťanskej spoločnosti úzko súvisí s priaznivým stavom manželského a rodinného spoločenstva (GS 47).

Manželský zväzok sa sľubom partnerov stáva znamením večnej zmluvy Ježiša Krista s Cirkvou a láska manželov participuje na láske Ježiša Krista k Cirkvi. Láska manželov musí mať plný ľudský rozmer. Ak by tak nebolo, nemôže byť znakom, teda sviatosťou.¹

Sviatosť manželstva je znakom spojenia Ježiša Krista a Cirkvi. Dáva manželom milosť milovať sa láskou, akou Ježiš Kristus miloval svoju Cirkev. Takto milosť sviatosti manželstva zdokonaľuje ľudskú lásku manželov, posilňuje ich nerozlučiteľnú jednotu a posväcuje ich na ceste do večného života.²

Človek sa teda zo svojej prirodzenosti prejavuje ako bytosť túžiacia po Bohu, ako to vyjadril sv. Augustín: „(...) *nepokojné je srdce naše, kým nespočinie v tebe*“³. Medzi človekom a Bohom však ostáva transcendentná prekážka. Boh ostáva vždy veľkým nepochopiteľným tajomstvom. Vo svojom imanentnom bytí je tak odlišný od človeka, že ľudské myslenie a ľudská reč ho nedokáže dokonale obsiahnuť.⁴

O tomto tajomstve sa zmieňuje aj apoštol Pavol: „*On jediný má nesmrteľnosť a prebýva v neprístupnom svetle; jeho nik z ľudí nevidel, ani vidieť nemôže*“ (1Tim 6,16). „*Aká hĺbka Božieho bohatstva, múdrosti a vedomosti! Aké nepochopiteľné sú jeho súdy a nevyspytateľné jeho cesty!*“ (Rim 11,33).

Na to, aby muž a žena našli svoje miesto v Božom pláne, naliehavo potrebujú, aby našli seba samých, aby našli svoju identitu. Boh je pre človeka tajomstvom, ktoré nie je možné bezprostredne poznávať ako nejaké hmotné veci. Nejestvuje totiž takým spôsobom, ako jestvujeme my. Preto je nesprostredkovaná komunikácia medzi Bohom a človekom kvôli úplnej rozdielnosti oboch partnerov nemožná. Toto sprostredkovanie sa uskutočňuje tak, že sám Boh vstupuje do nášho života nám prijateľným spôsobom. Má veľký záujem o svoje stvorenie a skláňa sa k nemu, aby tak preklenul bariéru; čo je človeku nemožné.⁵

Táto milosť sa zo strany Boha prejavuje v samotnej vnútornej podstate stvorenia tým, že dáva človeku schopnosť a túžbu hľadať a objavovať ho.

¹ Porov. SALAÜN, P.: *Žijący w separacji, rozwiedzeni*. Poznań : Wydawnictwo „W drodze“, 1997, s. 132.

² Porov. MICHAŇOVÁ, S.: Moc ublíženia a moc odpustenia. In: *Viera v moc a moc viery*. Banská Bystrica : KETM PF UMB, 2007, s. 98.

³ SVÄTÝ AUGUSTÍN: *Vyznania*. Bratislava : LÚČ, 1997, s. 29.

⁴ Porov. SLODIČKA, A.: Kresťanské manželstvo z aspektu byzantskej duchovnosti. In: *Viera a život*. Trnava : Dobrá Kniha, roč. 18, č. 6, 2008, s. 69.

⁵ Porov. MICHALOV, J.: *Sedem sviatostí*. Bratislava : LÚČ, 2002, s. 113-119.

Boh je ale prvý, ktorý prichádza, pretože človek tajomstvo Boha nemôže odhaliť. Dáva sa poznať takým spôsobom, aby mu človek porozumel. Toto zjavenie sa deje v prvom rade cez sviatosti Cirkvi.⁶

Z toho je zrejmé, že tou najväčšou a v podstate jedinou pravou sviatosťou je sám Ježiš Kristus – zakladateľ jedinej Cirkvi, ktorý prichádza a darúva sa všetkým ľuďom. Keďže jeho život na zemi medzi ľuďmi mal aj svoje ľudské ukončenie v smrti na kríži, Kristus poveruje Cirkev, aby ďalej sprostredkovala a odovzdávala jeho zjavenie. Tak sa samotná Cirkev stáva sama sviatosťou, ako o tom píše aj Druhý vatikánsky koncil (Porov. LG 62), pretože skrze ňu prichádza Boh jedinečným a tajomným spôsobom k človeku. Toto poznanie je veľmi dôležité pre hlbšie pochopenie tajomstva sviatosti manželstva ako o ňom píše sv. Pavol v Liste Efezanom (Porov. Ef 5,21nn). Boh k nám teda aj naďalej, teraz cez Cirkev ako spoločenstvo veriacich, hovorí „našou“ rečou využívajúc skúsenosti nášho života. Tu je teda pôvod všetkých sviatostí, ktoré vychádzajú v prvom rade z Krista a potom Cirkvi – jeho nevesty. Manželstvo je tak pre manželov tajomstvom, skrze ktoré k nim prichádza Boh a skrze ktoré oni smerujú k Bohu.⁷

Hovoríme o tajomstve, pretože Boh ostáva vždy nekonečný a nami nikdy úplne nepochopiteľný. Aj v Novom zákone sa pre označenie darovania sa Boha používa termín tajomstvo, v gréčtine *mysterion*, ktoré bolo neskôr chápané ako vyjadrenie sviatostnej skutočnosti.⁸

Ak však chceme dospieť k samotnému sviatostnému chápaniu manželstva, musíme nahliadnuť do starozákonnej tradície, pretože novozákonná teológia sviatostí je úzko prepojená s Božím slovom Starého zákona.

Aj keď v Starom zákone nemôžeme hovoriť o sviatostnom charaktere manželstva tak, ako to podáva novozákonná teológia, predsa istý sviatostný charakter manželstva je zrejmý, pretože sviatosť ako sebazdelenie Boha sprevádza človeka od jeho stvorenia. A tak už aj v Starom zákone je sviatosť vyjadrená v Božom ľude, rítoch židovského náboženstva ako napríklad obriezka, či veľkonočný baránok. Tak aj manželstvo je hlboko prežívané v náboženskom kontexte, ktorý je zdôvodnený textom samotného Písma.

Starý zákon a manželstvo

Začiatky manželstva ako posvätnéj ustanovizne siahajú už do počiatkov starozákonnej tradície. Dôležitý vplyv majú kňazský (P) a jahvistický (J) prameň textov knihy Genezis.

⁶ Porov. MOJZEŠ, M.: Vysluhovanie sviatostí ako teológia. In: *Vysluhovanie sviatostí podľa Malého trebníka (Recensione rubrica)*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2007, s. 48.

⁷ KASPER, W.: *Teologie křesťanského manželství*. Brno : CSDK, 1997, s. 34.

⁸ V latinčine sa v tomto kontexte výrazu *mysterion* stretne s pojmom *sacramentum*.

1. Muž a žena sú stvorení na Boží obraz a obom je rovnako priznávané ľudské bytie, hodnota a dôstojnosť (Porov. Gn 1,27) – prameň P.
2. Muž a žena sú predstavení ako rovnocenní partneri, ktorí sa majú vzájomne dopĺňať (Porov. Gn 2,18. 21-24) – prameň J.

Autor prameňa P kladie dôraz na blízkosť Boha, ktorého činnosť poznávali Hebreji najskôr vo svojich dejinách. Cirkev túto pravdu o blízkosti Boha neprestajne ohlasuje v antropológii. Podstatou tejto náuky antropológie je pravda o človeku, ako o obraze Boha, o človeku, ktorý je čosi viac ako len nejaká obyčajná časť prírody alebo anonymný element ľudskej spoločnosti. Je to manifestácia Božej dobroty a lásky.⁹ Muž a žena majú na nej podiel svojou podobnosťou Bohu v spoločnom ovládaní zeme a v pokračovaní stvoriteľského diela (Porov. Gn 1,28). „Plodnosť sa tu javí ako sám cieľ pohlavnosti, ktorá je sama v sebe čímśi výborným, ako aj celé stvorenie (Porov. Gn 1,31). Takto sa potvrdzuje Boží ideál manželskej ustanovizne, prv ako hriech pokazil ľudské pokolenie“.¹⁰

Jahvistický text Genezis nám v druhej kapitole dáva ešte podrobnejšiu informáciu o spolupatričnosti muža a ženy. 23. verš tejto kapitoly hovorí: „*Vtedy Adam povedal: «Toto je teraz kosť z mojich kostí a mäso z môjho mäsa; preto sa bude volať mužena, lebo je vzatá z muža»*“ (Gn 2,23). Tento verš obsahuje slovnú hračku medzi výrazmi *ʾish* – muž a *ʾissab* – žena.¹¹ Slová majú rovnaký koreň, čím je vyjadrená rovnocennosť, nie však rovnaká identita muža a ženy. Tu sa otvára priestor pre ich vzájomné dopĺňanie. *ʾish* je hebrejské slovo, ktoré vyjadruje zrelosť muža, ovládajúceho seba samého pre dobro iných. Je to zaujímavá idea vo svete, v ktorom sa žena považovala za nižšiu od muža alebo za jeho vlastníctvo. Autor poukazuje, že žena nie je na nižšom stupni a nie je vecou, ktorú muž môže používať podľa ľubovôle. Práve naopak, žena je „telo z jeho tela“ (Porov. Gn 2,23), t. j. jemu rovná a veľmi blízka, je mu daná Bohom ako „pomoc“ (Porov. Gn 2,18), a tak predstavuje Boha, od ktorého prichádza pomoc (KKC 1605).

Samotný 18. verš druhej kapitoly Genezis zjavuje hlboký vzťah medzi mužom a ženou a naznačuje podstatu ženskosti – byť pre druhého, od ktorej sa bude muž vo svojich dejinách neustále učiť: „*Potom Pán, Boh, povedal: «Nie je dobré byť človeku samému. Urobím mu pomoc, ktorá mu bude podobná»*“ (Gn 2,18). Verš nepoukazuje len na význam ľudskej komunikácie, ale vyjadruje skutočnosť, že muž a žena dosiahnu plnosť svojho vlastného JA len v stretnutí sa so svojím partnerom.

⁹ Porov. KYSELICA, J.: *Úvod do Pentateuchu*. Bratislava : ALOISIANUM, 1997, s. 50.

¹⁰ DUFOUR, X.L. et al.: *Slovník biblickej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2003, s. 538.

¹¹ Porov. ĎURICA, J.: Komentáre a marginálie Jeruzalemskej Biblie k Pentateuchu. Trnava : Dobrá kniha, 1998, s. 34.

Paradoxne, napriek životu v raji s Bohom, muž by ostal podľa Božieho slova v osamotení protiviacemu sa prirodzenosti, keby nebol dostal partnerku, ktorá ho z jeho samoty môže vyslobodiť. Samota, ktorú prežíva Adam pred stvorením Evy poukazuje na interpersonálne zameranie muža a ženy. Muž a žena sú stvorení pre jednotu, ktorá zahŕňa telo aj dušu. Skrze tento vzťah sú pozvaní plnšie prežívať spoločenstvo s Bohom. Vzťah bez Boha však samotu nevyplní.

Pre teológiu manželstva v Starom zákone majú zároveň význam texty, v ktorých je manželstvo používané ako obraz a podoba pre vzťah Boha k svojmu ľudu (Porov. Iz 54; Jer 2-3; 30-31; Ez 16; 23; Oz 1-3). Manželstvo má pred očami Jahveho platnosť zmluvy, ktorá bola uzatvorená natrvalo (Porov. Prís 2,17; Mal 2,14). Napriek takto uvedenému vzťahu sa manželstvo spočiatku javí ako produktívne a ekonomické spoločenstvo, pre ktoré je charakteristický silný patriarchát, v ktorom sa na ženu neraz pozerá zo zorného uhla majetku.

Zmyslom a prvoradou hodnotou manželstva je mať veľa detí, ktoré sú znakom požehnania. Potomstvo malo niest rodinné meno, zväčšoval sa tak vplyv rodiny a zároveň sa v nádeji príchodu očakávaného Mesiáša šíril Boží ľud. To prirodzene viedlo k praxi polygamie. *„Jabvistický autor, ktorého ideálom bola monogamia (Porov. Gn 2, 18-24), pranieňuje túto prax, keď jej pôvod pripisuje iniciatíve barbarského Lamecha v Gn 4,19.“*¹²

Aj keď sa kladie dôraz na osobné spoločenstvo muža a ženy (Porov. Gn 24,67; Prís 5, 15-20; 18,22), muž má prednostné práva aj k mimomanželskej sexualite, ktorá bola „ospravedlňovaná“ starostou mať potomstvo. Bezdetná žena mohla manželovi dovoliť, aby mal deti od jej otrokyne, ako to bolo napr. v prípade Sary a Abraháma (Porov. Gn 16) či Ráchel a Jakuba (Porov. Gn 30, 1-8). Túto prax poznali i v Mezopotámii (napr. Chammurabiho zákoník, § 144-147).¹³ *„I keď sa vyčítajú mužovi pohlavné priestupky proti manželstvu (Porov. Prís 2,16; 5, 1-23; Mal 2, 14-16), nikdy sa neodsudzujú tak prísne ako chyby ženy.“*¹⁴ *„Mužovi formálne nič nezakazovalo, aby mal pomer so slobodnými ženami alebo s prostitútkami. Postupne sa však presadzuje vernosť a čím viac sa šlo k monogamii, tým sa zakazuje cudzoložstvo aj mužovi“* (Porov. Job 31, 9-12; Sir 9, 5.8-9; 41, 22nn).¹⁵

Starozákonný sviatosťný charakter manželstva vyjadruje skutočnosť, že manželstvo je pre človeka darom od Boha, a preto je úzko spojené s požehnaním. Aj keď požehnanie je chápané skôr ekonomicko-

¹² DUFOUR, X.L. et al.: *Slovník biblickej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2003, s. 539.

¹³ Porov. KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 2009, s. 580.

¹⁴ SCHMAUS, M.: *Sviatosťi*. Bratislava : RKCMBF UK, 1992, s. 372.

¹⁵ DUFOUR, X.L. et al.: *Slovník biblickej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2003, s. 541.

pragmaticky, predsa je tu isté povedomie, že cez manželstvo Boh ukazuje, že je s človekom a pre človeka. A naopak človek môže v manželstve realizovať Božiu vôľu skrze lásku, ktorá je interpretovaná ako najvyššia norma duchovného života (Porov. Mk 12, 28-34).

Posvätnosť manželstva je hlboko zvýraznená aj vo vzťahu medzi Bohom a Izraelom, jeho ľudom. Bude preto osožné sa ešte na chvíľu zastaviť pri tomto obraze, ktorý bol neskôr dôležitým základom pre pochopenie hodnoty sviatosti manželstva v kontexte vzťahu Krista a Cirkvi, ako to opisuje sv. apoštol Pavol v Liste Efezanom.

Pavol bol dobre oboznámený s touto starozákonnou analógiou, objavujúcou sa najmä v prorockých knihách Deutero-Izaiáša, Jeremiáša, Ezechiela a Ozeáša, ktorú aplikuje na vzťah Krista a Cirkvi (Porov. Ef 5,21nn). Vzťah Jahveho k Izraelu zároveň odhaľuje veľkosť a hodnotu manželskej lásky.

Evidentne je táto láska predstavená v prvých troch kapitolách Knihy proroka Ozeáša, kde Jahveho láska k neveste t.j. Izraelu je nielen spravodlivá, ale predovšetkým milosrdná, odpúšťajúca a úplná. „*Vtedy si ťa navždy zasnúbim, za pravdu a právo si ťa zasnúbim, za lásku a zľutovanie, zasnúbim si ťa za vernosť, takže poznáš Pána*“ (Oz 2, 21-22). To znamená, že manžel nemiluje svoju nevestu kvôli „zisku“, ale nezištne pre jej vlastnú hodnotu – *agapé*.

„*Zasnúbim si ťa za...*“ je formula vyjadrujúca svadobné veno ženícha (Porov. 2 Sam 3,14; o platení za nevestu – Porov. Dt 22,29). Pán platí novou cenou. Venom nie sú materiálne veci, ale osobné postoje a prejavy. Prvé dva výrazy vyjadrujú legálny aspekt: „*spravodlivosť a právo*“; ďalšie dva aspekty nežnosti: „*veľkodušnosť a súcit*“; piaty zdôrazňuje stabilitu: „*vernosť*“ bude dôvodom, že manželstvo bude trvať navždy. Ide len o postoje zo strany ženícha, alebo aj nevesta sa bude vyznačovať rovnakými postojmi? Nuž z toho, že tieto dispozície dostane do vena je zrejmé, že budú aj jej kvalitami.¹⁶

Sám Boh – iniciátor lásky – vstupuje do vzťahu ako partner, čím je analogicky naznačená istá obojstranná rovnocennosť a zodpovednosť partnerov, pretože srdce ľudu bude premenené pre tvorivý, *milujúci dialóg*, ako to vyjadril prorok Jeremiáš: „*Veď Pán stvorí čosi nové na zemi: žena obkľíči muža.*“ (Jer 31,22) Izrael si privinie Jahveho, lebo bude mať nové srdce a bude poznať Pána (Porov. Jer 31, 33-34; Ez 36, 26-28).

Dialogický vzťah si vyžaduje vernosť a iniciatívu z oboch strán. Človek je však veľmi nestály, a preto je láska možná iba kvôli tomu, že jej garantom je sám Boh, ktorý jej ostáva verný a z toho dôvodu odpúšťa a očisťuje človeka – svoju nevestu: „*Ked' aj urobím s tebou, ako si robila ty,*

¹⁶ RINDOŠ, J.: *Proroci*. Bratislava : [s.n.], 1999, s. 60.

keď si opovrhla prisabou a zrušila zmluvu: potom sa rozepamätám na svoju zmluvu s tebou v dňoch tvojej mladosti a uzavriem s tebou večnú zmluvu“ (Ez 16, 59-60).

Vidíme, že nezištná láska Boha vyjadruje nielen Boží vzťah k ľuďom, ale stáva sa aj vzorom pre manželov. Sám Boh je ručiteľom večnej lásky, on je strážcom dôstojnosti osobnosti človeka, ktorá sa v láske daruje a zveruje inému človeku. V tomto kontexte Kristus pripravuje Cirkev (Porov. Ef 5,27) a uschopňuje manželov pre lásku, ktorá bude motivovaná z ich vnútra, pretože v srdciach budú mať vpísané Božie slovo (Porov. Jer 31,33).

Vzťah Jahve – Izrael, Kristus – Cirkev a muž – žena je vyjadrením jednej a tej istej lásky. Muž a žena sú pozvaní k rovnakému milujúcemu dialógu, v ktorom objavujú svoju vlastnú hodnotu a stávajú sa darom jeden pre druhého. „Je príznačné, že manželstvo v Novom zákone symbolizuje tajomné spojenie Krista s Cirkvou a že aj sám Ježiš sa prirovnáva k ženíchovi (Porov. Mk 2, 19-20)“.¹⁷

Tu sa dostávame k tajomstvu, ktoré sa neodvolateľne zjavuje v Novom zákone, kde láska je tým priestorom a symbolom, cez ktorý sa stretá Boh s človekom. Manželia vo svojej láske prichádzajú k Bohu a cez tú istú lásku prichádza Boh k manželom.

Nový zákon a manželstvo

Významnú úlohu vo sviatostnom chápaní lásky má najmä Pavlov list Efezanom, a to predovšetkým časť 5, 21-33, ktorá v najširšom kontexte súvisí s obsahom celého listu, v ktorom Pavol hovorí o veľkosti Cirkvi. Preto časť vzťahujúcu sa na manželstvo je potrebné chápať nielen ako výpoveď o vzájomnom vzťahu muža a ženy, ale aj ako vyjadrenie vzťahu kresťana s Cirkvou a Cirkvi s Kristom, na ktorom má manželský stav účasť. Muž, ktorý je hlavou, tak predstavuje Krista a manželka Cirkev (Porov. Ef 5,23). Z toho je jasne zrejmé, že Pavlove slová o podriadenosti ženy a nadriadenosti muža (Porov. Ef 5, 21-23) nie sú slová o moci ale o láske.

To znamená, že v nadriadenosti manžela nad manželkou nemá miesto despoticke správanie sa. Takýto postoj, dovtedy do značnej miery praktizovaný, je ovocím hriechu, ktorého najväčším následkom bola strata dôverného vzťahu s Bohom (Porov. Gn 3,16). Preto Pavol kladie v manželskom vzťahu na prvé miesto Krista ako hlavu. V tejto línii: *Kristus – muž – žena* je manželova nadriadenosť prejavom služby (Porov. 1Kor 11,3). Ježiš sám často upozorňoval apoštolov, aby nekonali z pozície sily a prevahy nad druhými: „*Lebo ani Syn človeka neprišiel, aby sa dal obshubovať, ale aby slúžil a položil svoj život ako výkupné za mnohých*“

¹⁷ HERIBAN, J.: Úvod do Knihy proroka Ozeáša. In: *Sväté Písmo Starého i Nového zákona*. Rím : [s.n.], 1995, s. 1873.

(Mk 10,45). Preto Pavol zdôrazňuje: „*Muži, milujte manželky, ako aj Kristus miluje Cirkev a seba samého vydal za ňu*“ (Ef 5,25).

Z toho vyplýva, že sviatosť manželstva sa nedá oddeliť od sviatosti Cirkvi. Práve naopak, ako uvádza Druhý vatikánsky koncil: „*Kresťanskí manželia sviatosťou manželstva, ktorou naznačujú tajomstvo jednoty a plodnej lásky medzi Kristom a Cirkvou a majú na ňom účasť, (Porov. Ef 5,32) navzájom si pomáhajú k svätosti manželským súžitím*“ (LG 11). Obaja tak predstavujú akoby malú Cirkev.

Pápež Pavol VI. dokonca hovorí: „*V dejinách Cirkvi si rodina právom zaslúžila krásnu definíciu «domáca cirkev»... v každej kresťanskej rodine by sa mali nachádzať niektoré rysy univerzálnej Cirkvi. Okrem toho rodina sa má stať práve tak ako Cirkev prostredím, v ktorom sa evanjelium uplatňuje a z ktorého vyžaruje... Takáto rodina sa stáva blásateľkou evanjelia aj v mnohých iných rodinách a v celom svojom životnom prostredí*“ (EN 71).

Preto aj Pavol nadväzujúc na text Gn 2,24, na manželskej jednote muža a ženy, vysvetľuje, že manželstvo má účasť na tajomstve Krista a Cirkvi a aj ono samo je tajomstvom. „*Preto muž zanechá otca i matku a pripúta sa k svojej manželke a budú dvaja v jednom tele. Toto tajomstvo je veľké; ja hovorím o Kristovi a Cirkvi*“ (Ef 5, 31-32).

Toto tajomstvo – *mystérion* – znamená v Novom zákone “zjavenie a uskutočnenie spásneho Božieho rozhodnutia“. Toto rozhodnutie urobil Boh od večnosti, stalo sa zjavným a účinným v Ježišovi Kristovi a ďalej sa zjavuje a uskutočňuje skrze Cirkev (Porov. Ef 3; Kol 1). „Pojmom *mystérion* je vyjadrená v podstate celá ekonómia spásy, ktorá je zameraná na uskutočnenie Božieho kráľovstva, v ktorom bude dokonale uskutočnená jednota medzi Bohom a ľuďmi ako aj ľuďmi navzájom“. Cirkev ako *mystérion* (Porov. Ef 3, 4-6; 5,32) je takto sviatosťou Boha, skrze ktorú Kristus ako jej ženích sa dáva v jednote všetkým jej členom a skrze nich celému svetu.

Táto ekleziologická dimenzia umožňuje vidieť v texte Ef 5, 21-33 veľké vnútorné priblíženie sa pojmu *mystérion* a kresťanského manželstva, neskôr identifikovaného ako sviatosť.¹⁸ V manželstve sú muž a žena vtiahnutí do tajomstva (*mystérion*) vzťahu Krista a Cirkvi. Napokon možno dodať, že ešte hlbšie je človek vtiahnutý do tajomstva Krista skrze krst a eucharistiu.

Kedže manželstvo má účasť na tajomstve Krista a Cirkvi, aj ono je sviatosťou, ktorá sa dá pochopiť len v rámci sviatostnosti celej Cirkvi. Manželia svojím spolunažívaním majú nielen účasť, ale sú aj obrazom sviatostného vzťahu Krista a Cirkvi a navzájom si pomáhajú k svätosti (LG 11), pretože Kristus stále spásonosne účinkuje a je prítomný v manželoch

¹⁸ Žiadny zo siedmich „spásnych znakov“, ktoré boli neskôr nazvané sviatosťami, nie je v Novej zmluve označený ako “*mystérion*“.

spôsobom, ktorý zodpovedá ich spoločnému životu. Veď Cirkev je spoločenstvo veriacich zjednotených medzi sebou navzájom a Kristom. A kde je viditeľnejším spôsobom zobrazená táto jednota ak nie medzi manželmi? Preto môžeme každé manželstvo a rodinu nazvať "domácou cirkvou" (LG 11), pretože predovšetkým v tomto spoločenstve sa vytvára najhlbšia jednota medzi členmi Cirkvi a Kristom, ktorý hovorí: „*Kde sú dvaja alebo traja zbromaždení v mojom mene, tam som ja medzi nimi*“ (Mt 18,20).

Podriadenie sa Cirkvi Kristovi a Kristova vykupujúca láska k Cirkvi sú pre manželov živým pravidlom, ktoré majú uskutočňovať: „*Ale aj vy, každý jeden nech miluje svoju manželku ako seba samého. A manželka nech si cíť muža*“ (Ef 5,33); a budú to môcť, pretože milosť vykúpenia zasahuje samú ich lásku, a tak aj sexualita manželov sa transcenduje do svätej reality, ktorá ju premieňa.¹⁹

V čom teda spočíva tajomstvo a podstata sviatosti manželstva? Nuž v tom, že sám Boh, ktorý je láska sa chce darovať človeku aj cez skúsenosť a krásu ľudskej lásky. Preto je pochopiteľné, že táto láska, ak má naozaj byť miestom stretnutia s Bohom, si vyžaduje od manželov ochotu byť otvorený láske cez nezištné darovanie sa druhému a takto aj Bohu. Vyžaduje si úprimnú otvorenosť pred tajomstvom a krásou ako druhého, tak aj Boha.²⁰

Preto si manželská láska vyžaduje čistý pravdivý prístup k vzťahu cez výlučnosť a úctu, ktorá zahŕňa tak plodnosť, ako aj vernosť a nerozlučiteľnosť. Tak to zjavil aj sám Ježiš Kristus, na ktorého sa odvolával Pavol: „...*prikazujem, ani nie ja, ale Pán, aby manželka neodchádzala od muža*“ (1Kor 7,10nn). Kresťanské manželstvo by teda malo byť budované na fundamente vzájomnej lásky, ktorá sa odráža zo vzájomnej túžby po partnerovi, ktorú treba prehľbovať až do smrti.²¹

Ako uvádza Katechizmus Katolíckej cirkvi, sviatosť manželstva sa pre samotných manželov stáva stretnutím so samotným Kristom, ktorý „*zostáva s nimi, dáva im silu vziať na seba svoj kríž a nasledovať ho, znovu povstať po svojich pádoch, navzájom si odpúšťať, vzájomne si niesť bremená, podriaďovať sa jeden druhému «v bázni pred Kristom» (Ef 5,21) a milovať sa nadprirodzenou nežnou a plodnou láskou*“ (KKC 1642).

Nevyhnutnou podmienkou je, aby táto láska bola prejavom slobodného rozhodnutia manželov a aby sa uskutočňovala v slobode. Aby rozvíjali vzájomnú úctu pre hodnotu druhého. Preto aj vonkajším

¹⁹ Porov. PETRUŠ, L.: Sexualita v knihe Pieseň Piesní. In: PALA, G. – PETRO, M.: *Zborník teologických štúdií*. Prešov : GTF PU, 2009, s. 103.

²⁰ Porov. OLFORD, S.F. – LAWES, F.A.: *Svätosť sexu*. [s.l.] : [s.n.], [s.a.], s. 48-55.

²¹ Porov. MAJKRZAK, H.: *O godności małżeństwa katolickiego*. Kraków : UNUM, 1997, s. 28-29.

vyjadrením rozhodnutia sa pre spoločný život je vyjadrenie vzájomného súhlasu, ktorý „dáva vznik manželstvu“.²²

V manželstve tak dostávajú manželia silu pre ich duchovný život, aby sa raz mohli stretnúť s Bohom už nie akoby v zrkadle, ale z tváre do tváre (Porov. 1Kor 13,12). „Sviatosťná pomoc spočíva v tom, že zdokonaľuje prirodzenú lásku, upevňuje jednotu, posväcuje manželov, dáva im pomoc, aby boli prvými svedkami viery svojim deťom“.²³ Ich manželská láska je takým zrkadlom Božej lásky, ale vďaka Kristovej milosti sa k Božej láske neustále približuje a zdokonaľuje. To však nevyhnutne vyžaduje, aby manželia prežívali svoj vzťah v hlbokkej viere v Boha. Len takáto viera im umožní sa navzájom očisťovať od sebecka, čo je podmienkou pre vytváranie jednoty. Bez hlbokkej viery sa vytráca samotný zmysel sviatosťného rozmeru manželstva. Len v hlbokkej viere môžu prežívať manželstvo ako sviatosťné stretnutie sa s Bohom a nie len ako partnerské spolužitie. Viera im dáva silu milovať skutočnou nezištnou láskou ako o nej píše sv. apoštol Pavol v Prvom liste Korintanom v 13. kapitole.

Z toho nevyhnutne vyplýva, že manželia budujú svoj vzájomný vzťah úmerne s ich duchovným rastom. Preto je pochopiteľné, že ich láska je podopretá silou modlitby, v ktorej vstupujú do vzťahu s Bohom, lepšie poznávajú svoje silné i slabé stránky a dokážu sa povzniesť nad zbytočné trápenia a ťažkosti. „Neprestajná“ modlitba im pomáha, aby nestratili zo zreteľa, že ten druhý je darom od Boha, ktorý v ňom prichádza (KKC 1605). Je nesmierne dôležité, aby sme nepodľahli pokušeniu *všednosti* a *samozrejmosti*, v ktorej si myslíme, že môj partner a v konečnom dôsledku aj Boh, nás už ničím nemôže prekvapiť a obohatiť.

Ak sa manželstvo prežíva vo sviatosťnom duchu, teda spolu so vzťahom ku Ježišovi Kristovi, až potom môžu manželia naplno pochopiť hodnotu ich vzájomnej lásky a veľkosť povolania, ktoré sa im dostalo. Z teologickej reflexie rezultuje, že manželstvo, ktoré je prežívané ako sviatosť, nemôže byť založené na takej láske, ktorá je chápaná len ako pocit, vzruch, sympatia a pod.²⁴

Nie je ťažké si potom predstaviť, že vo viere prežívaný manželský vzťah môže skutočne fungovať, tak ako to chcel sám Boh. Ak ho však sami manželia nevyhlúčia zo svojho streda, pretože bez Boha nemôžu okúsiť jeho prisľúbenie: „...a *budú jedným telom*“ (Gn 2,24).

Všímajúc si dejinný pohľad na kresťanské manželstvo môžeme konštatovať, že manželský zväzok prechádzal v biblických dejinách postup-

²² CCEO, kán 817; CIC, kán. 1057, § 1; Porov. KKC 1625 – 626.

²³ ZVĚŘINA, J.: *Teologie agapé*. Praha : Scriptum, 1992, s. 279.

²⁴ Porov. SLODIČKA, A.: Sväté tajomstvo manželstva z aspektu byzantskej teológie. In: *Disputationes quodlibetales 2008*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2008, s. 25.

ným vývojom, tak ako aj samotné zjavenie Boha, ktoré má progresívny charakter. Dnes už môžeme povedať, že manželská láska so všetkými jej zložkami telesnou duchovnou a plodnou má oveľa hlbší význam a zmysel, ako jej pripisoval starovek. Práve ona je tým základom, na ktorom stojí sviatostný rozmer manželstva. Je podstatou a jadrom sviatosti manželstva v tom zmysle, že práve ona je tým jedinečným priestorom, v ktorom sa manželia darujúc jeden druhému stretávajú so samotným Bohom, ktorý sa daruje im. Týmto sú okrem iného povolaní aj k jedinečnému svedectvu o Bohu, pretože človeka neosloví nič viac ako láska druhého. A láska sa nakoniec stáva aj podmienkou pre vstup do Božieho kráľovstva (Porov. Mt 7, 21-23; Mt 25, 31-46).

Pri charakteristikách manželstva však nemožno zabudnúť ani na vieru, ktorá patrí k základným pilierom každého povolania k manželstvu. Prijat druhého z Božích rúk predpokladá slobodu, prijatie a nadšenie, ale aj riziko. Nemôžeme sa pred ním uchrániť. Žiadne životné poistenie pre manželov v tomto smere neexistuje. Nič nezaručí manželom úspech ich vzťahu. Ani samotná láska k tomu sama o sebe nestačí. Okrem pevnej vôle je potrebné aj veriť, že vo sviatosti manželstva s nami Boh uzatvára nerozlučiteľnú zmluvu. Viera je teda živý pohyb k tomu, v ktorého verí. Je živou odpoveďou na volanie toho, ktorý sa ukazuje v zjavení a priťahuje človeka v milosti. Teda kresťanská viera vždy má smerovať k živému Bohu, ktorý sa zjavuje v Ježišovi Kristovi. Jej sila preto závisí od Kristovho charakteru. Aj tí z nás, ktorí majú slabú vieru, majú toho istého silného Ježiša Krista ako ostatní.²⁵

Manželstvo a rodina približujú ľudí k Bohu svojím vnútorným obsahom a poslaním. Veď manželstvo a rodina, ako ustanovizeň života, je účasťou na stvoriteľskom Božom diele. Manželia sú v tom najvyššom slova zmysle Božími spolupracovníkmi. Stoja v službách Stvoriteľa, aby dávali život svojim deťom a privádzali ich k viere.²⁶ Vo viere sa totiž prebúdzajú charakter. Ten totiž znamená, že presvedčenie čelí skutočnosti. Všetko to, čo znamená vernosť, disciplína, vytrvalosť, to všetko vstupuje do viery. Aj úporný boj so skutočnosťou a vytrvanie v postoji napriek tomu, že sotva možno v dohľadnej dobe počítať so zjavným úspechom. Toto je viera dospelého človeka, muža, ženy, toto je viera, ktorá žije vernosti bez ilúzií.

Dvojaký vzťah

Kresťanská viera manželov je budovaná na dvojakom vzťahu: vzťahu k sebe navzájom a na vzťahu k Bohu. V tomto dvojakom vzťahu

²⁵ FERGUSON, S.B.: *Kresťanský život*. Bratislava : Porta libri, 2002, s. 67-68.

²⁶ JANÁČ, P.: *Rodina na ceste k Otcovi*. Námestovo, Habovka : RKFÚ Habovka, 1999, s. 40-41.

manželských partnerov musia prevládať typické znaky spoločného života, ako sú láska, vernosť, či nerozlučnosť. Láska v kresťanskom manželstve by sa mala prejavovať vo vzájomnom uznaní plnej rovnocennosti partnerov, v obojstrannej pomoci k čím lepšiemu individuálnemu tvorivému sebauplatneniu, vo vzájomnej starostlivosti o telesné, duševné a sociálne zdravie, ale aj v spoluzodpovednosti za duchovný rast a dosiahnutie životného cieľa.

Hlavne duchovný rast je rastom viery, rastom k zrelosti kresťana, ktorá spočíva v láske. Veď napokon, manželstvo je zväzok osôb v láske. A lásku môže prehĺbiť a strážiť iba Láska. Tá Láska, ktorá je rozliata v našich srdciach skrze Svätého Ducha, ktorého sme dostali (Porov. Rim 5,5). Apoštol zohýňa kolená pred Pánom a prosí ho, nech „*vám dá ... aby skrze jeho ducha mocne zosilnel váš vnútorný človek*“ (Ef 3,16). Táto sila vnútorného človeka je potrebná v rodinnom živote, najmä v kritických chvíľach, najmä vtedy, keď sú manželia povolaní prekonávať ťažké skúšky lásky, čo v liturgickom obrade manželského súhlasu vyjadrili slovami.

Hoci manželstvo pochádza z Božieho ustanovenia, opiera sa tiež o čisto ľudský element. Vzniká ako zväzok na základe slobodného súhlasu obidvoch strán. Tento dobrovoľný akt vôle – je podľa pápeža Pia XI. – pre uzatvorenie manželstva absolútne posledný a nevyhnutný (Porov. CC 104). „*Z platného manželstva vzniká medzi manželmi zväzok, ktorý je svojou prirodzenosťou trvalý a výlučný; okrem toho v kresťanskom manželstve sú manželia osobitnou sviatosťou posilnení a akoby posvätení na povinnosti a dôstojnosť svojho stavu*“ (KKC 1638). Manželstvo teda vzniká z vôle Božej i ľudskej. Od Boha pochádza jeho ustanovenie, cieľ i práva a od ľudí vzájomné dávanie sa jeden druhému. Manželské zjednotenie, ktoré sa realizuje na rovine tiel, charakterov i srdiec, úmyslov i vôle, je umocnené cez dar nového zjednotenia lásky, ktorú kresťanským manželom dáva Svätý Duch počas vyslúženia sviatosti manželstva a tiež počas jeho trvania.²⁷ Túto skutočnosť potvrdzuje aj Boží služobník pápež Ján Pavol II. keď píše: „*Bob však v Kristovi, Pánovi, berie túto ľudskú požiadavku, potvrdzuje ju, očisťuje, povznáša a sviatosťou manželstva zdokonaľuje. Duch Svätý, vyliaty pri sviatostnom slávení, poskytuje kresťanským manželom dar nového spoločenstva lásky, ktoré je živým a skutočným obrazom tej jedinečnej jednoty, ktorá robí z Cirkvi nedeliteľné tajomné telo Pána Ježiša*“ (FC 19).

Láska je pravá vtedy, keď tvorí dobro osôb a spoločenstiev, tvorí ho a dáva iným. Ba kto v mene lásky vie byť náročný k sebe samému, môže

²⁷ Porov. BORUTKA, T.: *Prawa osoby ludzkiej*. Kraków : Wydawnictwo naukowe PAT, 2000, s. 68.

tiež žiadať lásku od druhých. Lebo láska je náročná. Taká je v každej životnej situácii, taká je ešte viac pre toho, kto sa otvorí evanjeliu.²⁸

Ozajstná manželská láska sa napája na Božiu lásku a vedie i obohacuje ju vykupiteľská moc Ježiša Krista a spasiteľná činnosť Cirkvi, aby sa manželia účinne priviedli k Bohu a dostalo sa im pomoci a povzbudenia pri vykonávaní vznešených otcovských a materinských povinností. Preto sa kresťanskí manželia posilňujú a staby zasväcujú osobitnou sviatosťou, aby dôstojne plnili povinnosti svojho stavu. Jej pôsobením konajú svoje manželské a rodinné poslanie naplnení Duchom Ježiša Krista, ktorý preniká celý ich život vierou, nádejou a láskou, a tak napredujú čím ďalej tým viac vo svojej vlastnej dokonalosti a vzájomnom posväcovaní, a teda aj v spoločnej oslave Boha (GS 48).

Kresťanskí manželia sú si navzájom, pre svoje deti a ostatných príbuzných, spolupracovníkmi milosti a svedkami viery. Sú vlastne prvými vierožvestcami a vychovávatelmi svojich detí. Slovom i príkladom ich priučajú kresťanskému i apoštolskému životu, múdro im pomáhajú pri voľbe povolania a keď u nich prípadne objavia duchovné povolania, napomáhajú ho so všetkou starostlivosťou (Porov. AA 11).

Manželský apoštolát sa uskutočňuje vo viere, nádeji a láske, ktoré Svätý Duch rozlieva v srdciach všetkých členov cirkvi. Ba prikázanie lásky – najväčšie Božie prikázanie – ukladá všetkým veriacim, aby sa pričínili o väčšiu Božiu slávu približovaním jeho kráľovstva a o večnú spásu všetkých ľudí, aby poznali jedného pravého Boha a toho, ktorého poslal, Ježiša Krista (Porov. AA 3).

Manželvia v kresťanskom manželstve vedia, že v úlohe životodarcov a vychovávateľov – a to je pokladané za ich vlastné poslanie – sú spolupracovníkmi a staby tlmočníkmi lásky Boha Stvoriteľa. Preto by mali túto svoju povinnosť plniť zodpovedne, ako ľudia a kresťania. Poslušní a úctiví voči Bohu si majú v spoločnej zhode a spoločným úsilím utvoriť správny úsudok. Pritom majú pozeráť na vlastné dobro a jednak na dobro detí (GS 50).

Keď sú rodičia prví v dobrom príklade a rodinnej modlitbe, potom aj deti, ba všetci, čo žijú v spoločnom rodinnom kruhu, ľahšie nájdu cestu k ľudskosti, spáse a svätosti. Manželvia zas, vyznačení dôstojnosťou otcovského a materinského poslania, budú svedomito plniť svoje vychovávateľské povinnosti, ktoré sa vzťahujú prvom rade na nich, najmä čo sa týka náboženstva (GS 55).

²⁸ Porov. DUDA, M.: Ważność rodziny wobec alternatywnych form życia małżeńsko – rodzinnego. Zarys problematyki In: *Rodina nadej budućnosti*. Košice : TF KE, ES KE, mesto Košice, 2008, s. 189.

Kresťanskú lásku však nabúrava hriech. Spoločenstvo lásky medzi Bohom a ľuďmi, ktoré je obsahom Zjavenia a skúsenosti viery Izraela, nadobúda významné vyjadrenie v manželskom zväzku, uzavretom medzi mužom a ženou. Preto ústredný výrok zjavenia, že "Boh miluje svoj ľud", opakujú aj živé a konkrétne slová, ktorými si muž a žena vyznávajú svoju manželskú lásku.²⁹

Puto ich lásky sa stáva obrazom a symbolom zmluvy, ktorá spája Boha s ľuďmi. Naproti tomu hriech, ktorý narúša manželskú zmluvu, stáva sa obrazom nevery ľudu voči svojmu Bohu: modloslužba je prostitúciou, nevera cudzoložstvom, neposlušnosť voči zákonu odmietnutím voči Pánovej manželskej láske. Avšak nevernosť izraelského ľudu neničí Pánovu večnú vernosť, a preto vždy verná Božia láska sa predkladá ako vzor úzkeho vzťahu vernej lásky, ktorá má byť medzi manželmi a ktorá buduje ich vieru (FC 12).

Táto kresťanská viera má byť teda odovzdávaná deťom prostredníctvom výchovy. Právo a povinnosť kresťanských manželov vychovávať deti zdôrazňuje aj Boží služobník pápež Ján Pavol II. v mnohých svojich vyjadreniach. Ide mu hlavne o antropologické a teologické prehĺbenie tohto prirodzeného a nepopierateľného práva. Úloha vychovávať deti má korene v poslaní rodičov spolupracovať na stvoriteľskom Božom diele. Táto výchova k viere má prameniť z ich osobnej viery (LR 11).

Viera je teda pre kresťanských manželov cestou, po ktorej treba kráčať s nádejou, aby spoznali cieľ. Je to akési vyznanie lásky k Bohu. A tak Božie oslovenie vedie k osloveniu človeka, k modlitbe, ako najdôležitejšiemu výrazu viery. Keďže veriaci vie, že Boh ho akceptuje, je schopný novým spôsobom akceptovať seba, ľudí okolo seba i okolitý svet. Tak sa viera stáva skutkom, premieňajúcim život a svet.

Záver

Manželstvo je sviatosť, je to dar od Boha, ktorý vidí potreby svojho ľudu. Každý človek hľadá naplnenie svojho života, rozmýšľa nad tým, čo je jeho životným poslaním. Každý, kto cíti povolanie do manželstva, hľadá, kto je ten pravý na ceste životom. I dnes zostáva veľká túžba po stabilnom, trvalom a spoľahlivom vzťahu. No pochybnosť, či táto túžba nájde v manželstve svoje naplnenie, je veľká aj vzhľadom na stroskotanie veľkého počtu manželstiev. Bežným javom v dnešnej dobe je, že mladý človek má problém povedať alebo sľúbiť svoje áno na celý život. Akoby nechcel brať na seba celoživotné záväzky. Pozorujeme jeho istý strach pred takýmto rozhodnutím. Počet sobášov a počet narodených detí

²⁹ Porov. TIRPÁK, P.: *Duszpasterska odpowiedź kościoła na współczesny kryzys małżeństwa*. Kraków : WN PAT, 2008, s. 221.

z roka na rok klesá, počet kohabitácií, rozvodov a detí narodených mimo manželstva rastie.

Preto je Cirkev a zároveň aj spoločnosť dlžná manželstvu fundamentálnu pomoc, aby obstálo v krízach. Manželstvo a rodina je v súčasnosti oslabovaná hodnotovo, morálne, ale aj postavením v spoločnosti a narušujú ju aj nevhodné sociálne a ekonomické podmienky. Manželom chýba presvedčenie, že pre osobný vývoj môže byť prínosom zdravé prekonávanie dlhšie trvajúcich kríz v manželstve. Je úlohou Cirkvi napomáhať manželom v ich snažení sa o šťastné a vydarené manželstvo. Veď mnohé manželstvá sa nerozpadajú len preto, že manželia iba tak svojvoľne stratili chuť, ale kvôli tomu, že už viac naozaj nevládu. Pre morálnu teológiu preto ťažkosti v partnerstve a v manželstve predstavujú centrálny problém.

Mohli by sme, na základe empirického pozorovania súčasných manželstiev vysloviť postulát, že narastajúca kríza v manželstve a v rodine je dôsledkom narastajúcej krízy človeka. Je to kríza v ňom samom, v jeho vzťahoch k sebe, k druhým ľuďom, k svetu, ale hlavne k Bohu. Tak veci, peniaze, prestíž, sláva, pôžitky, začali z vedomia človeka vytláčať mravné dobré a hodnoty i vieru v transcendentno. Človek stráca zmysel pre zodpovednosť, hodnotu a pre pravdu. Výmena hodnoty viery za konzumné hodnoty spôsobila osobnostné rozpoltenie človeka.

Zoznam použitej literatúry

- BORUTKA, T.: *Prawa osoby ludzkiej*. Kraków : Wydawnictwo naukowe PAT, 2000, 141 s.
- CODEX IURIS CANONICI (1983), Bratislava : KBS, 1996, 894 s.
- CODEX CANONUM ECCLESIAE ORIENTALIIUM (1990), Rím : Vidavnic-tvo OO. Vasilijan, 1993, 845 s.
- Dekrét o laickom apoštoláte APOSTOLICAM ACTUOSITATEM. In: Polčín S.: Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu II. Rím : SÚSCM, 1970, s. 145-182.
- DUDA, M.: Ważność rodziny wobec alternatywnych form życia małżeńsko – rodzinnego. Zarys problematyki In: *Rodina nadej budúcnosti*. Košice : TF KE, ES KE, mesto Košice, 2008.
- DUFOUR, X.L. et al.: *Slovník biblickej teológie*. Trnava : Dobrá Kniha, 2003, 580 s.
- ŽURICA, J.: Komentáre a marginálie Jeruzalemskej Biblie k Pentateuchu. Trnava : Dobrá Kniha, 1998, 260 s.
- FERGUSON, S.B.: *Kresťanský život*. Bratislava : Porta libri, 2002, 206 s.
- HERIBAN, J.: Úvod do Knihy proroka Ozeáša. In: *Sväté Písmo Starého i Nového zákona*. Rím : [s.n.], 1995, s. 1870-1882.

- JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *FAMILIARIS CONSORTIO* (1981). O úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete. Trnava : SSV, 1993, 198 s.
- JÁN PAVOL II.: Apoštolský list rodinám pápeža Jána Pavla II. GRATISSIMAM SANE (1994). <http://www.kbs.sk/?cid=1117282146>.
- JANÁČ, P.: *Rodina na ceste k Otcovi*. Námestovo, Habovka : RKFÚ Habovka, 1999, 141 s.
- KASPER, W.: *Teologie křesťanského manželství*. Brno : CSDK, 1997, 92 s.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava : SSV, 1999, 918 s.
- KOLEKTÍV AUTOROV: *Nový biblický slovník*. Praha : Návrát domů, 2009, 1246 s.
- KYSELICA, J.: *Úvod do Pentateuchu*. Bratislava : ALOISIANUM, 1997, 205 s.
- MAJKRZAK, H.: *O godności małżeństwa katolickiego*. Kraków : UNUM, 1997, 117 s.
- Manželská čítanka*. Olomouc : MCM, 1991, 146 s.
- MICHALOV, J.: *Sedem sviatostí*. Bratislava : LÚČ, 2002, 152 s.
- MICHANČOVÁ, S.: Moc ublíženia a moc odpustenia. In: *Viera v moc a moc viery*. Banská Bystrica : KETM PF UMB, 2007.
- MOJZEŠ, M.: Vysluhovanie sviatostí ako teológia. In: *Vysluhovanie sviatostí podľa Malého trebníka (Recensione rubena)*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2007, s. 46-52.
- OLFORD, S.F. – LAWES, F.A.: *Svätosť sexu*. [s.l.] : [s.n.], [s.a.], 79 s.
- Pastorálna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete GAUDIUM ET SPES. In: Polčín S.: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu I*. Rím : SÚSCM, 1968, s. 225-340.
- PAVOL VI.: Apoštolské povzbudenie EVANGELII NUNTIANDI (1975). O ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete. Zvolen : ZDRUŽENIE Jas, 1992, 64 s.
- PETRUŠ, L.: Sexualita v knihe Pieseň Piesní. In: PALA, G. – PETRO, M.: *Zborník teologických štúdií*. Prešov : GTF PU, 2009, s. 97-113.
- PIUS XI.: Encyklika CASTI CONNUBII (1930). O kresťanském manželství. Velehrad : Nakladatelství dobré knihy Olomouc, 1948, 103 s.
- RINDOŠ, J.: *Proroci*. Bratislava : [s.n.], 1999, 113 s.
- SALAÜN, P.: *Żyjący w separacji, rozwiedzeni*. Poznań : Wydawnictwo „W drodze“, 1997, 216 s.
- SCHMAUS, M.: *Sviatosti*. Bratislava : RKCMBF UK, 1992, 437 s.
- SLODIČKA, A.: Kresťanské manželstvo z aspektu byzantskej duchovnosti. In: *Viera a život*. Trnava : Dobrá Kniha, roč. 18, č. 6, 2008, s. 63-70.

- SLODIČKA, A.: Sväté tajomstvo manželstva z aspektu byzantskej teológie. In: *Disputationes quodlibetales 2008*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2008, s. 22-35.
- SVÄTÝ AUGUSTÍN: *Vyznania*. Bratislava : LÚČ, 1997, 454 s.
- SVÄTÉ PÍSMO. Trnava : SSV, 1998, 925 s.
- TIRPÁK, P.: *Duszpasterska odpowiedź kościoła na współczesny kryzys małżeństwa*. Kraków : WN PAT, 2008, 271 s.
- Vieroučná konštitúcia o Cirkvi LUMEN GENTIUM. In: Polčín S.: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu I*. Rím : SÚSCM, 1968, s. 59-153.
- ZVĚŘINA, J.: *Teologie agapé*. Praha : Scriptum, 1992, 204 s.

Apoštolská stolica a právo legácie

FRANTIŠEK ČITBAJ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta ???

Abstract: *This article discusses about one of the aspects international legal position of Apostolic See, that is right to create diplomatic relations with governments around the world. That right results from tradition of pope state, which still live in the form of small state Stato della Città del Vaticano. This right is called right of legacy. In connection with the pope diplomacy is the legacy active and passive. This means that Apostolic See has under international law the possibility of sending their envoys to foreign governments and also accept diplomats of other countries. Various degrees of pope diplomats this article deals with a particular description. Pope diplomacy know diplomat in the form as nuncio, which is diplomat of first instance.*

Key words: *Apostolic See, diplomatic relations, international law, pope diplomats.*

Apoštolská stolica je jedinou náboženskou inštitúciou, ktorá v rámci medzinárodného práva vystupuje ako jeho subjekt. Korene tohto jej postavenia sú úzko spojené s existenciou pápežského štátu. Jeho história siaha do štvrtého storočia a je s ním spojené tzv. *Donatio Constantini*. Cisár Konštantín Veľký totiž po svojom oficiálnom presťahovaní do nového hlavného mesta Konštantínopola odovzdáva rímskemu biskupovi za sídlo jeden zo svojich palácov. Spolu s ním mal pápežovi darovať aj samotné mesto Rím s jeho okolím a aj finančné zabezpečenie. Tak vznikla základina pre vznik pápežského štátu, ktorého existencia aj život je spojený s Katolíckou cirkvou.

Jeho veľký rozvoj však sledujeme až od 8 stor., v súvislosti so začiatkom spojenectva pápežstva s novými štátmi západnej Európy, spočiatku najmä s predstaviteľmi Franskej ríše. Územie pápežského štátu sa aj pod novým priaznivým politickým vplyvom rozšírilo z územia Ríma až na celý dnešný Apeninský polostrov.

Pápež tak počas ďalších storočí zohrával dôležitú úlohu nielen ako predstaviteľ Cirkvi, ale aj ako významný politický činiteľ. Ako predstaviteľ pápežského štátu bol postavený na úroveň ostatných politických predstaviteľov Európy. Tým sa zvyšoval duchovný, ale aj politický rádius Cirkvi.

Éra historického pápežského štátu v pôvodnom význame skončila až za Viktora Emanuela II., ktorý sa v roku 1861 stal prvým kráľom zjednoteného Talianska. Hlavným mestom nového kráľovstva sa spočiatku stala Florencia. Samotným vznikom talianskeho štátu však stratil pápežský štát fakticky dve tretiny svojho územia. Jeho zvyšky, zostali už len v meste Ríme a v jeho okolí, čiže v hraniciach starého „dedičstva sv. Petra“.

V r. 1870 sa však aj „Večné mesto“ definitívne stalo súčasťou Talianska a jeho hlavným mestom. Sídlo talianskeho kráľa sa stalo pôvodné pápežské sídlo na Kvirinále. V tom čase nastal veľký zápas medzi pápežmi a politickou mocou. Pápež logicky nesúhlasil s týmto politickým násilím. Vláda nového Talianska preto v snahe usporiadať vzťahy vydala v r. 1871 tzv. „garančné zákony“, ktoré pápežovi zaručovali jeho osobnú suverenitu a nedotknutosť a tiež úplnú slobodu pri vykonávaní jeho služby a diplomatickú imunitu diplomatickým predstaviteľom iných štátov, ktorí pri Apoštolskej stolici plnili svoju misiu. Rímska kúria bola zároveň oslobodená od platenia daní talianskemu štátu a taliansky štát sa zaviazal ku každoročnej dotácii vatikánskych úradov. Okrem toho boli na území mesta Rím a na jeho okolí zadané územia, ktoré pápež spravoval ako nezávislý suverén. Okrem Vatikánskeho a Lateránskeho paláca patrilo do tohto územia aj jeho letné sídlo v Castel Gandolfo.

Vtedajší pápež Pius IX. však tieto zákony neprijal. Vnímal ich ako násilie páchané na pápežstve a tým aj na Katolíckej cirkvi. V roku 1871 vydal encykliku *Ubi nos* v ktorej ponuku talianskeho štátu odmietol a sám sa na protest vyhlásil za „vatikánskeho väzňa“. „Rímska otázka“, ako sa celý problém začal nazývať, sa však nevyriešila ani za nasledujúcich pápežov (Lev XIII., Pius X. a Benedikt XV.). Situácia sa začala meniť až po novej klíme, vzniknutej po Prvej svetovej vojne.

Za pontifikátu Pia XI. odr. 1924 začali medzi pápežom a talianskou vládou nové rokovania, ktoré v r. 1926 viedli k návrhom nového usporiadania vzťahov. Jednania však ešte pokračovali ďalšie dva roky. V r. 1928 nakoniec boli vypracované texty nových dohôd. Do histórie vošli ako *Lateránske dohody* (niekedy aj *Lateránske traktáty*). Po ich ratifikácii Talianskym parlamentom a ich zverejnení v Talianskej zbierke zákonov 5. júna 1929 a po výmene ratifikačných dokumentov vznikol vatikánsky štát. Oficiálnym názvom vatikánskeho štátu je titul *Stato della Città del Vaticano*. Zároveň skončil dlhoročný konflikt medzi Talianskom a Svätou stolicou.¹

¹ Porov. *Tribunál* 1/2005.

Pápežský štát sa stal v 20. stor. základom nového uznania Katolíckej cirkvi ako subjektu medzinárodného práva. V súčasnosti je nositeľkou verejnoprávnej subjektivity Katolíckej cirkvi Apoštolská stolica. Pod Apoštolskou stolicou rozumieme pápeža, štátny sekretariát a všetky dikastéria Rímskej kúrie.²

V medzinárodných vzťahoch je totiž Katolícka cirkev jediná náboženská spoločnosť s univerzálnym charakterom, analogická k medzinárodným nevládnym organizáciám, ktorá je vybavená atribútom duchovnej suverenity a ako taká má verejnoprávnu subjektivitu medzinárodného charakteru. Katolícku cirkev v rámci medzinárodných vzťahov reprezentuje Apoštolská stolica, ktorá vystupuje ako nositeľka jej verejnoprávnej subjektivity. To sa odráža najmä v rámci jej pasívneho i aktívneho práva legácie a tiež pri uzatváraní medzinárodných zmlúv, ktoré Apoštolská stolica uzatvára na základe medzinárodného práva.³

Cirkevná diplomacia

Z verejnoprávnej subjektivity Apoštolskej stolice na medzinárodnom poli, odvodennej od existencie pápežského štátu, vyplýva okrem iných aj právo legácie, čiže právo vytvárať medzinárodné vzťahy so štátmi a medzinárodnými organizáciami prostredníctvom vlastných diplomatov. Pápežskí diplomati sa nazývajú *legátmi*. Sipos legátov definuje ako klerikov, vysielaných rímskym veľkňazom do niektorého kráľovstva. Právo vysielat legátov do ktorejkoľvek krajiny je prirodzeným právom rímskeho veľkňaza, ktoré je úplne nezávislé na svetskej autorite. Vyplýva z jeho primátu, ktorý mu dáva právo nezávisle, podľa svojho vlastného uváženia komunikovať a vytvárať vzťahy s veriacimi.⁴

Spôsob a podmienky využívania tohto práva sú opísané v normách kánonického práva, v normách medzinárodného práva a tiež v právnych poriadkoch jednotlivých štátov, do ktorých Apoštolská stolica vysielala svojich reprezentantov. V súčasnosti je záväznou kánonickou materiálou v tejto oblasti motu proprio Pavla VI. z r. 1969 *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* a kánony, a kán. 362 – 367 CIC 1983. Vo vzťahu k medzinárodnému právu majú zasa základný význam zvyky a konvencie, predovšetkým *Viedenská konvencia* z roku 1961 o *diplomatických predstaviteľoch*, schválená 108 členmi OSN, mimo iných vtedy aj Československou socialistickou republikou.⁵

² Porov. ako vyššie.

³ Porov. Krukowski J.: *Konkordaty współczesne*. Warszawa: Wydawnictwo Civitas christiana, 1995, s. 38 – 40.

⁴ Porov. Sipos S.: *Enchiridion Iuris Canonici*. Pécs: Ex Typographia „Haladás“, 1940, s. 219.

⁵ Porov. Krukowski J.: *Kościół i państwo*, Lublin 1993, s. 193.

Kódex kánonického práva z roku 1983 o tom hovorí: *Rímskemu biskupovi prishlubyje prirodzené nezávislé právo menovať a vysielat svojich legátov tak do partikulárnych cirkví v rozličných národoch alebo krajinách, ako aj súčasne do štátov a k verejným vrchnostiam a takisto ich prekladať a odvolávať, a to pri zachovaní noriem medzinárodného práva, týkajúceho sa vysielania a odvolávania legátov, ustanovených pri štátoch.*⁶

Obsahom tohto práva je legácia aktívna, z ktorej vyplýva právo Apoštolskej stolice vysielat svojich vlastných diplomatov k iným subjektom medzinárodného práva a tiež legácia pasívna, čiže právo akreditovať vyslancov iných štátov pri pápežskom štáte.

Úlohou vytvárať medzinárodné vzťahy a pestovať diplomatické styky s ostatnými krajinami sveta vykonáva v mene pápeža *Štátny sekretariát*. Je to rímske dikastérium, ktoré by sme mohli prirovnať k ministerstvu zahraničných vecí v civilnom práve.

Niečo z histórie pápežskej diplomacie

Zvyk, vysielat legátov do jednotlivých krajín je prastarý a siaha už vlastne do prvých časov existencie Cirkvi. S prvými pápežskými vyslancami sa stretávame už na prelome štvrtého a piateho storočia. Nazývali sa *vicarii apostolici*, ktorých pápeži vysielali do rozličných provincií rímskej ríše. Boli to biskupi, ktorí nezávisle od plnenia svojich zvyčajných funkcií mali aj špeciálne práva voči biskupom danej cirkevnej provincie. Nazývali sa tiež *apocrisari*, čiže boli predstaviteľmi pápeža pri predstaviteľoch cirkevných provincií alebo u svetských vládcov. Najprv to boli vyslanci, ktorých pápež vysielal aby ho reprezentovali na jednotlivých všeobecných konciloch ale aj miestnych synodách. Ich úloha bola jednorazová a vyhasla s jej splnením. Neskôr začali pápeži využívať prax vysielania stálych reprezentantov. Takto boli vysielaní apoštolskí vikári k patriarchom Konštantínopola, neskôr aj k vládcom krajín na Západe Európy.

Iná kategória pápežských legátov boli legáti, ktorí mali splniť špeciálne poslanie, ktorí reprezentovali pápeža na konciloch a iných vážnych udalostiach. Boli prijímaní na dvoroch vládcov a plnili diplomatické úlohy.

Nový význam pápežských legátov nastal v jedenástom storočí, v čase keď tieto funkcie začali zverovať kardinálom, z rozšírením práv o určité úlohy. Nazývali sa *legati a latere*, čiže legát zo sídla pápeža. Ak pápež nemohol byť na nejakej udalosti osobne, posielal takéhoto legáta, aby v jeho mene ako *alter ego papam*, reprezentoval rímskeho biskupa. V jeho osobe akoby bol prítomný samotný pápež.

Takým legátom bol napríklad sv. Peter Damiánsky, ktorého pápež Alexander II. (1061 – 1073) posielal do Galie ako svojho legáta. Pápež bis-

⁶ Kán. 362 CIC 1983.

kupom v Reims, Sens, Tours, Bourges i Bordeaux píše, že keďže nemôže prísť osobne, preto vysielá svojho dôstojného zástupcu, ktorý tam bude okom pápeža. Nie vždy boli svetskí vládcovia pápežským legátom naklonení. Stávalo sa tiež, že boli nimi prenasledovaní.

V čase pontifikátu pápeža Gregora VII. (1073 – 1085) sa tiež začali rozvíjať formy pasívnej legácie. Králi, kniežatá a cisári začali vysielat do Ríma svojich špeciálnych ambasádorov *ambaxiatores oboedientiae* najprv pri príležitosti voľby nového biskupa mesta Rím a neskôr aj pri iných príležitostiach.

Vzhľadom na prenasledovanie pápežských legátov pápež Paschalis II. (1099 – 1118) v liste adresovanom Henrichovi Anglickému (v.r. 1115) silno zdôrazňuje právo pápeža vysielat svojich legátov do rôznych cirkevných provincií aby vybavovali vážnejšie záležitosti.

Okrem toho pápež Ján XXII. (1316 – 1334) nielenže odsudzuje tých, ktorí nepripúšťajú pápežských legátov o ktorých nebolo najprv požiadané alebo ktorí nemali potvrdenie svetského panovníka, ale hrozí aj trestom exkomunikácie ktorá nastáva faktom postavenia nejakej prekážky legátovi, ktorého pápež vysielal.

V čase od XII. do XV. storočia evolúcia systému vysielania pápežských vyslancov na dvory panovníkov bola završená tým, že pápeži začali vysielat stálych vyslancov, ktorí boli pre tento účel špeciálne pripravení. Už v druhej polovici XV. storočia vznikli prvé stabilné zahraničné pápežské ambasády, a stáleho pápežského vyslanca v niektorej krajine začali nazývať *nunciom*. Prvé pápežské nunciatúry vznikli vo Francúzsku (1456), Španielsku (1492), v Benátkach (1500), Švajčiarsku (1510), v Portugalsku (1530). Spolu s týmto vznikom stálych nunciatúr Apoštolská stolica začala v týchto miestach aj so stálymi misiami svojich legátov.

Pápež Lev X. (1518 – 1521) nunciatúra dostala charakter organizačne usporiadaný a za pápeža Gregora XIII. (1572 – 1585) nadobudla charakter dobre usporiadanej a zorganizovanej jednotky.

V tom čase sa diplomatickí predstavitelia Apoštolskej stolice delili na:

1. legátov kardinálov – v mimoriadnych misiách;
2. nunciov, ktorí boli dvojakí: akreditovaní na kráľovských a cisárskych dvoroch, a akreditovaných na kniežacích alebo kráľovských dvoroch menšieho významu.
3. internunciov a iní vyslanci.

Prelom XVI. a XVII. storočia bol jedným z najväčších období v rozvoji pápežskej diplomacie. Počnúc Westfálskym mierom začala tratiť na svojom význame. V čase napoleónskej epochy mala Apoštolská stolica len dvoch nunciov. Nový rozvoj nastal až po Viedenskom kongrese v roku 1815. Začalo sa obdobie vatikánskej diplomatickej expanzie mimo Európy.

sky kontinent. Počet stálych diplomatických zastupiteľstiev apoštolskej stolice vzrástol zo sedemnástich v roku 1870 na tridsať v roku 1929. Toto obdobie vak prinieslo určité diplomatické ohraničenie Apoštolskej stolice s nekresťanskými krajinami. Avšak v niektorých z týchto krajín vznikli diplomatické misie počas Druhej svetovej vojny. Bolo to v Japonsku a Číne. Koncom 19. storočia Svätá stolica nadviazala diplomatické vzťahy s mnohými krajinami latinskej Ameriky.

Tak isto v najnovších časoch, hlavne na prelome 18 a 19 storočia, niektoré štáty začali vydávať predpisy, ktoré ohraničovali činnosť pápežských legátov. Bolo to spojené hlavne s predchádzajúcimi mýlnymi teóriami týkajúcimi sa vlády pápeža, hlavne s galikanizmom a febronianizmom. Tieto bludné teórie odsúdil Prvý vatikánsky koncil v roku 1870. Na tomto koncile bola vyhlásená dogma o neomylnosti rímskeho pápeža. Pápež Pavol VI. (1963 – 1978) ktorý modifikoval predpisy týkajúce sa pápežských legátov, teologicky odôvodnil ich misiu. Za pápeža Jána Pavla II. vzniklo mnoho diplomatických miest. Medzi nimi to bola aj Apoštolská nunciatúra na Slovensku.

V roku 1993 mala Apoštolská stolica 142 nunciatúr pri vládach, 71 z nich viedli nunciovia. V roku 1992 existovalo 13 apoštolských delegatúr.⁷

Pojem legát

Ako bolo spomenuté vyššie, vyslanec pápeža sa nazýva legát. Je menovaný samotným pápežom a jeho hlavnou úlohou je reprezentovať Svätého otca. Osobu legáta potom môžeme definovať ako osobu, ktorá má veľmi často biskupskú vysviacku a ktorá je na základe pápežského mandátu stálym reprezentantom Svätého otca v rôznych krajinách, regiónoch alebo organizáciách sveta. Pápežskí legáti majú spravidla štatút diplomata. V medzinárodných vzťahoch sa títo legáti, preto musia riadiť normami medzinárodného práva. Aj preto títo predstavitelia Apoštolskej stolice, ktorí ju reprezentujú pred vládami jednotlivých krajín, musia pre akreditáciu splniť predpisy, ktoré pre tento úrad vyžaduje medzinárodné právo. Ide najmä o ustanovenia *Viedenského dohovoru o diplomatických stykoch*, z r. 1961. V ňom sú ustanovenia o procese akreditácie diplomata, o právach a povinnostiach jednotlivých štátoch vo vzťahu k diplomatom ktorých vysielajú, ale aj prijímajú a pod.

Pápež ako najvyšší predstaviteľ Cirkvi sa musí starať o jej partikulárne časti. Musí vedieť o podmienkach ich života a ich potrebách. Tiež musí poznať stav duchovenstva v týchto partikulárnych cirkvách. Táto veľká

⁷ Porov. Krukowski J.: *Kościół i państwo*. Lublin: Redakcja wydawnictw KUL, 1993, s. 139 – 141, tiež Sipos S.: *Enchiridion Iuris Canonici*. Pécs: Ex Typographia „Haladás“, 1940, s. 219 – 221.

zodpovednosť prikazuje pápežovi, aby bol v jednotlivých krajinách sveta prítomný cez svojich vyslancov. Okrem toho je pápež trvalým a viditeľným prameňom jednoty tak pre biskupov ako aj množstvo veriacich. Musí sa preto starať o to, aby svetový episkopát bol jednotný a nerozdeľný. Pápež musí byť prítomný vo svete, pretože skúsenosť učí, že Cirkev je v stave vniesť vážny morálny vklad do budovania svetového mieru a pričiňovania sa do spolupráce a rozvoja v oblasti spoločenského, politického a kultúrneho života.

Legáti plnia pápežské poslanie v rôznych miestnych cirkvách a štátoch a tiež pri svetských vládach. Ak plnia svoje poslanie len v cirkvách, vtedy sa nazývajú apoštolskými legátmi. Ak okrem toho tiež plnia funkciu udržiavania diplomatických kontaktov zo štátmi a civilnými vládami, vtedy sa nazývajú nuncijsami, pronuncijsami alebo internuncijsami. Toto delenie treba vnímať, pretože každý z nich má iné poslanie.

Pokiaľ ide o formálne ustanovenie danej osoby za stáleho diplomatického predstaviteľa pri niektorej vláde, toto sa deje akreditáciou, ktorú spočíva na predložení akreditačných listín hlave štátu.

Delenie legátov Apoštolskej stolice

Legáti Svätého otca majú rozličné poslanie, ktoré sa definuje už v titule, pod ktorým svojho diplomata Apoštolská stolica vysielá. Už z tohto titulu je v diplomatickej reči jasné jeho postavenie, ale aj úloha, ktorú má apoštolský legát v svojej pozícii plniť. Najvyšším diplomatickým predstaviteľom, čiže diplomatom prvej triedy je apoštolský nuncius (*nuntius apostolicus*). Je súčasťou diplomatického korpusu veľvyslancov. Priznáva sa mu prvenstvo uprostred všetkých diplomatov, ktorí pôsobia v danej krajine a jeho vláde. Preto mu patrí právo plniť funkciu dekana diplomatického zboru. Jeho úrad má postavenie na úrovni veľvyslanectiev a nazýva sa nunciatúra. Slovenská republika má s Apoštolskou stolicou vzťahy na úrovni nunciatúry. Jej sídlo je v Bratislave.

Pápežským predstaviteľom, ktorý tak isto patrí do skupiny veľvyslancov je Apoštolský pronuncius (*pronuntius*). Jemu sa však štáty do ktorého je poslaný nezveruje funkcia dekana diplomatického zboru na základe prvenstva, ani mu neprináleží právo vykonávať funkciu dekana diplomatického zboru na základe privilégia.

Zaujímavým pápežským diplomatom je apoštolský internuncius (*internuntius apostolicus*). Patrí medzi diplomatických predstaviteľov druhej triedy. Zaradený je do skupiny mimoriadnych vyslancov a splnomocnených ministrov, nepatrí však do skupiny veľvyslancov. Je to prelát, ktorého pápež menuje v takom prípade, keď pre mimoriadne okolnosti nemôže byť do niektorej krajiny poslaný nuncius. V súčasnosti Apoštolská

stolica nemá diplomata s takýmto zaradením. Aj naša krajina má skúsenosť s touto kategóriou pápežských diplomatov. Na sklonku existencie komunistického štátu vyjednával obsadenie biskupských stolcov internuncius Francesco Colasuono. Bolo to preto, lebo komunistické Československo nemalo s Apoštolskou stolicou riadne diplomatické vzťahy.

Ďalšou kategóriou pápežských diplomatov je apoštolský delegát alebo vyslanec Svätej stolice pri vláde (*delegatus apostolicus et missus Sanctae Sedis ad Gubernium*). Je vysielaný vtedy, ak Apoštolská stolica nemá s vládou nadviazané plné diplomatické vzťahy, ale jeho prítomnosť je v danej krajine tolerovaná. Spolupracuje s vládou danej krajiny, ale i s cirkevnými predstaviteľmi.

Ďalšími diplomatickými predstaviteľmi Apoštolskej stolice nižšieho stupňa sú regent, chargé d'affaires, legatus a latere, špeciálny vyslanec, delegát alebo pozorovateľ a ablegat.

Regent je diplomatickým predstaviteľom Apoštolskej stolice v takom prípade, ak sa funkciou legáta poveruje v zastúpení. Menuje sa v takom prípade, ak sa predpokladá, že diplomatický predstaviteľ prvého alebo druhého stupňa nebude môcť viesť svoje zastupiteľstvo dlhší čas. Môže mať tiež názov splnomocnenca v zverených záležitostiach. V prípade zastupovania neprítomného alebo neúradujúceho vedúceho diplomatickej misie môže mať názov dočasný zástupca. Táto funkcia nie je známa v svetskej diplomacii, je istým špecifikom diplomacie Apoštolskej stolice.

Regent je vyslaný apoštolskou stolicou vtedy, keď z určitých dôvodov pápežský predstaviteľ prvej alebo druhej triedy je prinútený opustiť miesto svojho pobytu a úradovania a jeho neprítomnosť bude trvať dlho a pritom sa chce zdôrazniť stálosť diplomatickej misie. Diplomatická prax situuje regenta v hierarchii diplomatických predstaviteľov medzi internunciac a chargé d'affaires.

Chargé d'affaires (číta sa šarže da fér) je diplomatickým predstaviteľom tretej triedy. Akreditovaný je pri ministrovi zahraničných vecí ako šéf pápežskej diplomatickej misie počas dlhšej neprítomnosti nuncia alebo internuncia. Tak ako v svetskej diplomacii, môže byť stály alebo ad interim. Vedie misiú ako šéf diplomatického strediska, ako splnomocnenec pre určité záležitosti. Menovaný je vtedy, ak osobitné okolnosti znemožňujú vyslanie diplomatického predstaviteľa prvej alebo druhej triedy. Jeho funkcia je zástupná. Jeho nominácia je komunikovaná ministrovi zahraničných vecí listom kardinála štátneho sekretára. U nás bol diplomat na tejto úrovni menovaný v prechodnom období, medzi ukončením diplomatickej misie nunciusa Henryka Józefa Nowackého do príchodu terajšieho nuncia Maria Giordanu.

Diplomat na úrovni *legatus a latere* je menovaný vtedy, ak je potrebné reprezentovať pápeža na slávnostiach alebo zhromaždeniach, na ktorých nemôže byť osobne prítomný. V tomto prípade *legatus a latere* vystupuje ako jeho *alter ego*, čiže ako „druhé ja“. Je to teda špeciálny a bezprostredný zástupca Svätého otca. Je ním zvyčajne kardinál. Biskup Ríma vysielal legata a latere aby vyplnil konkrétnu, ním prikázanú službu. Túto funkciu plnil kardinál Jozef Tomko, počas Eucharistického kongresu v Bratislave v r. 2005.

Nuncius pre mimoriadne záležitosti (*nuntius pro negotiis extra ordinariis*) je pápežský diplomat, menovaný pre vyjednanie jednej, konkrétnej záležitosti.

Špeciálny vyslanec je diplomat, ktorý má v rámci svojho poverenia splniť konkrétnu pastiersku úlohu.

Čisto cirkevnú misiu vykonáva pápežský vyslanec pod titulom apoštolský delegát (*delegatus apostolicus*). On je stálym predstaviteľom pápeža pri episkopáte katolíckej cirkvi v danom štáte alebo na vyznačenom teritóriu. Zahraničný úrad Apoštolskej stolice ktorý vedie sa nazýva apoštolská delegatúra. Apoštolský delegát musí byť biskupom. Jeho misia sa viaže na to, že Apoštolská stolica je držiteľkou vnútorného práva aktívnej legácie. Toto právo aktívnej legácie spočíva v tom, že Apoštolská stolica má právo vysielat a akreditovať pápežských predstaviteľov pri cirkevnej hierarchii a veriacich v danom cirkevnom regióne. Jeho činnosť je obmedzená niekoľkými diecézami, apoštolskými vikariátmi alebo apoštolskými prefektúrami alebo vojenskými ordinariátmi. Tieto kánonicko právne jednotky sa môžu rozprestierať na teritóriu aj niekoľkých štátov.

Apoštolský delegát nemá charakter diplomatického predstaviteľa, aj keď mu miestne civilné vládne autority často priznávajú diplomatickú imunitu, ktorá sa zvykne odovzdávať civilným diplomatickým predstaviteľom. Stáva sa i to, že apoštolský delegát plní aj určité úlohy, ktoré sú vlastné diplomatom.

Delegát Svätej stolice je predstaviteľom Apoštolskej stolice pri medzinárodnej organizácii, ktorej Svätá stolica je členom a ktorý na zhromaždeniach a konferenciách má právo hlasovať.

Observator alebo pozorovateľ je vyslanec Apoštolskej stolice pri medzinárodnej organizácii, ktorej Apoštolská stolica nie je členom. Má len právo pozorovateľa, bez hlasovacieho práva.

Ablegat (*ablegatus*) je vyslanec bez jurisdikčnej právomoci, má len splniť stanovené ceremoniálne funkcie. V minulosti ablegat odovzdával panovníkovi čestné dary, napríklad meč, klobúk, zlatú ružu alebo doručo-

val kardinálsky biret, ktorý bol potom hlavou štátu slávnostne odovzdaný novo kreovanému kardinálovi.⁸

V praxi Apoštolskej stolice sú ešte ďalšie kategórie diplomatov, ktorí majú slúžiť v rozličných ďalších oblastiach a situáciách v rámci medzinárodného práva slúžiť Svätému otcovi.

Diplomatickí predstavitelia apoštolskej stolice pochádzajú z mnohých krajín. Kandidáti na tieto funkcie musia poznať niekoľko jazykov. Pre prácu v cirkevnej diplomacii sa pripravujú počas štúdií na vynikajúcej Pápežskej cirkevnej akadémii v Škole diplomacie. V tomto štúdiu pokračujú kňazi až po získaní základného diplomu. Aj naša cirkev má v tomto čase na tejto škole svojho študenta.

Úlohy legátov v partikulárnych cirkvách

Hlavnou úlohou pápežského legáta je úsilie o to, aby väzby jednoty, ktoré existujú na zásade kolegiálnosti medzi Apoštolskou stolicou a partikulárnymi cirkvami a tiež vládami krajín, v ktorých Katolícka cirkev plní svoju misiu, sa čím viac upevňovali a stávali sa účinnejšími.

Hlavným poslaním pápežských diplomatov je ustavične sprítomňovať nástupcu apoštola Petra v krajine a cirkevnom spoločenstve, do ktorého sú vysielaní. Majú pomáhať Svätému otcovi pri plnení jeho misie „posilňovať svojich bratov“.

Aby túto úlohu kompetentne plnili, pápežskí legáti majú:

1. Informovať Apoštolskú stolicu o podmienkach v ktorých partikulárne cirkvi v jednotlivých častiach sveta žijú a o všetkom čo sa týka dobra duší;
2. podporovať biskupov skutkom i radou, pri neporušiteľnosti ich práva na vykonávanie vlastnej autority;
3. oživovať časté kontakty s biskupskou konferenciou a udeľovať jej všestrannú pomoc;
4. pri zachovaní noriem vydaných Apoštolskou stolicou je pri nominácii nových biskupov úlohou apoštolských legátov posieľať alebo navrhovať Apoštolskej stolici mená kandidátov a tiež viesť informačný proces ohľadom kandidátov;
5. usilovne podporovať všetko čo slúži trvalému pokoju, rozvoju, a spolupráci medzi národmi;
6. spolu s ostatnými biskupmi vytvárať kontakty medzi Katolíckou cirkvou a inými cirkvami alebo cirkevnými spoločenstvami, prípadne aj s predstaviteľmi nekresťanských náboženstiev, ktoré vykonávajú svoju misiu v danom regióne alebo národe;

⁸ Porov. Krukowski J.: *Kościół i państwo*, Lublin 1993, s. 143 – 145.

7. spolu s ostatnými biskupmi, hájiť záujmy Cirkvi a Apoštolského stolca pred predstaviteľmi štátu. V tomto prípade je pápežský legát povinný spolupracovať, ak je to možné, s politickou mocou, aby upevnil slobodu Cirkvi pri plnení jej poslania;
8. vykonávať príkazy Apoštolskej stolice.

Pápežskí legáti nie sú voči ostatným diecéznym alebo eparchialnym biskupov v pozícii nadradenosti. Nemôžu preto v ničom obmedzovať ich autoritu vo vlastných diecézach a eparchiach, kde majú riadiacu moc z moci práva. Ich povinnosťou je však pomáhať im pomocou a radami a aj sami, v prípade potreby, majú brať na vedomie ich názory a rady pri vyplňaní svojich záväzkov a úloh. Na druhej strane sú aj pápežskí legáti nezávislí na miestnych ordinároch a hierarchoch.

Súhlasne s predpisom kánona 366 CIC 1983: *So zreteľom na osobitnú povahu úlohy legáta:*

1. *sídlo pápežského legáta je vyňaté spod riadiacej moci miestneho ordinára ak nejde o slávenie manželstiev;*
2. *pápežský legát, pokiaľ je to možné, po upovedomení miestnych ordinárov, smie vo všetkých kostoloch na území svojho pôsobenia ako legáta vykonávať liturgické slávenia a to aj s biskupskými insigniami.⁹*

Na území kde pápežský legát legitímne vykonáva svoju činnosť má prvenstvo pred arcibiskupmi a biskupmi; toto právo mu však neprislúhuje pred kardinálmi a patriarchami. Pápežský legát tiež nie je na základe práva členom biskupskej konferencie danej krajiny. Môže však byť pozývaný na jej zasadania.

Úlohy legátov pri vládach

Úlohou pápežského legáta, ktorý podľa predpisov medzinárodného práva plní misiu pri vláde je osobitnou úlohou:

1. Podporovať, upevňovať a oživovať nevyhnutné kontakty a väzby medzi Apoštolskou stolicou a danou vládou;
2. Viesť rokovania v záležitostiach vzťahu Cirkvi a štátu a osobitným spôsobom rokovať v prípade uzatvárania konkordátu alebo iných zmlúv a tiež uvádzať ich do života;

Počas vybavovania vyššie uvedených záležitostí, podľa okolností, pápežský legát má zohľadňovať mienku a rady biskupov danej krajiny a informovať ich o priebehu záležitosti.

⁹ *Kódex kánonického práva*. Bratislava: Konferencia biskupov Slovenska 1996.

Úlohy legátov pri medzinárodných organizáciách

Ak pri medzinárodných organizáciách nie je delegát alebo pozorovateľ Svätej stolice, pápežskému legátovi prináleží dôkladné študovanie programov činnosti týchto organizácií, aby mal orientáciu čo sa týka jej úloh, cieľov a možností na svetovej scéne.

Okrem iných úloh spomeňme tieto:

1. Informovanie Apoštolskej stolice v stanovených termínoch o činnosti týchto organizácií.
2. Vypočutie mienky biskupov a podpora vzájomnej spolupráce medzi cirkevnými inštitúciami, ktoré sa zaoberajú pomocou a výchovou a inými podobnými inštitúciami.
3. Napomáhanie rozvoja činnosti medzinárodných katolíckych organizácií. Tak delegáti, ako i pozorovatelia Svätej stolice ktorí sú akreditovaní pri medzinárodných organizáciách svoje funkcie, práce a úlohy majú plniť v úzkom spojení s pápežským legátom danej krajiny.

Vyhasnutie misie legáta

Situácie, kedy vyhasne misia pápežskému legátovi opisuje kánon 367 CIC 1983:

Úloha pápežského legáta nezaniká vakanciou Apoštolskej stolice, ak v pápežskej listine nebolo stanovené niečo iné; zaniká však splnením mandátu, odvolaním, ktoré mu bolo dané na vedomie; zrieknutím sa, ktoré Rímsky veľkňaz prijal.

Na pápežského legáta sa tiež vzťahuje predpis rímskej kúrie, ktorý zaväzuje jej pracovníkov po dovŕšení sedemdesiatich piatich rokov zrieknuť sa svojho úradu.

Misia pápežského legáta tiež môže vyhasnúť z dôvodov predvídaných v medzinárodnom práve a jeho zvykoch.¹⁰

Záver

Katolícka cirkev má pri realizácii svojej misie pred očami osobnosť samotného Ježiša Krista. Chce byť jeho obrazom. On prišiel, aby slúžil všetkým. Táto podstatná vlastnosť Kristovej bytosti je prítomná vo všetkých aktivitách Cirkvi. Na prvý pohľad sa môže zdať, že diplomacia je príliš svetskou oblasťou a že tu niet miesto pre realizáciu duchovného poslania. Aj ustanovovanie diplomatických predstaviteľov Apoštolskej stolice pri vládach však má tento svoj teologický základ. Je to neodmysliteľný ele-

¹⁰ Sylwester Kasprzak SVD, Wybrane zagadnienia z Prawa Kościelnego, Lublin 2000, s. 176 – 185.

ment misie, ktorú Kristus zveril Petrovi a tým aj jeho nástupcov, posilňovať svojich bratov (Lk 22, 32).

Aj naša skúsenosť s prítomnosťou apoštolského nunciusa na území našej krajiny je potvrdením tohto tvrdenia. V jeho misii ustavične cítime záujem samotného Svätého otca a starostlivosť celej Katolíckej cirkvi pri záchrane toho najvzácnejšieho, čím sú naše duše.

Zoznam použitej literatúry

Kódex kánonického práva. Bratislava: Konferencia biskupov Slovenska 1996, ISBN 80 – 7162 – 061 – 0.

Sipos S.: *Enchiridion Iuris Canonici*. Pécs: Ex Typographia „Haladás“, 1940.

Krukowski J.: *Kościół i państwo*. Lublin: Redakcja wydawnictw KUL, 1993, ISBN 83 – 228 – 0318 – 4.

Krukowski J.: *Konkordaty współczesne*. Warszawa: Wydawnictwo Civitas christiana, 1995.

Časopis:

Tribunál 1/2005.

Božia aktivita ako prameň liturgie¹

MARCEL MOJZEŠ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *This study offers a more large vision of the term fons liturgicus (liturgical source), often used only for the liturgical texts. The author speaks about fons liturgiae which means the source of the liturgy. Based on cardinal Ratzinger (Der Geist der Liturgie, Freiburg 2000) the author states that the fons liturgiae par excellance is the action of God. Already in the Old Testament, in the book of Exodus was present the actio Dei as a motivation and a source of cult and of liturgy. The same is valid for the New Testament, where the actio Dei, which means the life, death and resurrection of Jesus Christ, is the source of the Christian liturgy. The center of this study is the reflection on the explanation of the term participatio actiosa (Sacrosanctum concilium) made by cardinal Ratzinger: Participatio actiosa in the liturgy is nothing else as the participation on the actio Dei, on the dynamism which transforms not only bread and vine into the Body and Blood of Christ, but also invites every believer to be transformed into being more similar to Christ.*

Key words: *liturgy, active participation, activity of God, source of the liturgy, liturgical science*

Úvod

Liturgická veda je dnes už na takej úrovni, že štúdiu liturgických prameňov môže človek zasvätiť aj celý svoj život a aj tak zistí, že ešte veľa prameňov ostáva nepreskúmaných. Pod liturgickými prameňmi totiž často chápeme hlavne liturgické rukopisy. Ich štúdium prináša zaiste rozšírenie obzoru poznania o konkrétnych detailoch liturgického života v konkrétnej epoche vývoja liturgie, no zároveň v sebe nesie aj nebezpečenstvo prílišného zamerania sa na tieto detaily na úkor komplexnej vízie liturgie. Nehovo-

¹ Pôvodná verzia toho článku odznela ako prednáška 21. októbra 2010 v Krakove na liturgickom sympóziu „Powrót do źródeł – Metodologia i teologia w badaniach źródeł liturgicznych”, ktoré zorganizoval Instytut Liturgiczny UPJPII w Krakowie.

riac už o tom, že pre porozumenie liturgie v konkrétnej epoche jej vývoja nestačí študovať len liturgické rukopisy. Je vhodné čerpať aj z iných prameňov, ako sú napríklad dobové opisy života vtedajšej spoločnosti, spisy cirkevných otcov, či životopisy svätých.

Všetky tieto liturgické pramene (*fontes liturgici*) samozrejme opisujú stav liturgie v konkrétnej epoche jej vývoja. Vo forme rukopisov (či tlačených textov) sú však len akousi „mapou“, „opisom cesty“, či „brehmi koryta“, ktorým sa liturgia uberala. Liturgia je totiž čosi viac ako len samotný text.² Okrem návratu k prameňom (*fontes liturgici*) sa preto v súčasnosti javí ako potrebná aj reflexia nad prameňmi liturgie ako takej (*fontes liturgiae*).

Francúzsky katolícky kňaz a spisovateľ Michel Quoist prirovnáva k rieke samotný život človeka. Úsilie človeka o pochopenie, či uchopenie života sa pritom podľa neho často podobá na snahu zachytiť rukami túto riekku. „Vidíš ju plynúť a znova plynúť, ale o nej samotnej si sa nič nenaučil, pretože stále ignoruješ jej Prameň a jej More. Tak je to aj so životom. Ak plynie v tebe, vo mne, v celom ľudstve, znamená to, že plynie z Prameňa a tým prameňom je Láska.“³ Quoist ďalej parafrázuje slová samého Ježiša Krista⁴: „Ak chceš žiť, nenechávaj si svoj život pre seba, on má utešovať ďalšie brehy, zavlažovať ďalšie krajiny. Ty bež k Prameňu. Stratíš svoj život, ak ho budeš chcieť zachrániť pre seba a zavrieť ho v svojom srdci, aby si sa z neho tešil. No nájdeš ho, ak sa ho kvôli Prameňu rozhodneš stratiť.“⁵

Pri úsilí o návrat k liturgickým prameňom (*fontes liturgici*) je rovnako dôležité nestratiť zo zreteľa vnímanie Prameňa liturgie (*Fons liturgiae*). Pri čítaní knihy *Duch liturgie*, ktorú napísal Svätý Otec Benedikt XVI. ešte ako kardinál Ratzinger⁶, som si uvedomil, že týmto Prameňom liturgie *par excellence* je Božia aktivita – *actio Dei*.

Základom článku je teda reflexia nad myšlienkami kardinála Ratzingera o Božej aktivite ako prameni liturgie. Samotný článok je členený na štyri časti (okrem úvodu a záveru). Najskôr v krátkosti poukážem na snahy o návrat k prameňom (*ad fontes*) v histórii Cirkvi. V ďalšej časti sa zameriam na Božiu aktivitu ako prameň liturgie v Starom zákone, potom

² Porov. POTT, T.: *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*. Rím : Centro Liturgico Vincenziano, 2000, s. 14.

³ Porov. QUOIST, M.: *Povídej mi o lásce*. Praha : Portál, 1994, s. 20.

⁴ „Kto by si chcel život zachrániť, stratí ho, ale kto stratí svoj život pre mňa a pre evanjelium, zachráni si ho“ (Mk 8,35).

⁵ Porov. QUOIST, M.: *Povídej mi o lásce*. Praha : Portál, 1994, s. 20.

⁶ V tejto súvislosti je zaujímavé poznamenať, že dielo *Duch liturgie* je zahrnuté do prvej časti súborného teologického diela *Opera omnia* Benedikta XVI. (kardinála Ratzingera), ktorá má názov *Teológia liturgie*.

na Božiu aktivitu ako prameň liturgie v Novom zákone. Napokon v štvrtej časti predstavím liturgiu ako účasť na Božej aktivite, vychádzajúc z interpretácie koncilového pojmu *participatio actiosa*, ktorú uvádza kardinál Ratzinger.

Snahy o návrat k prameňom (*ad fontes*) v histórii Cirkvi

Z histórie vieme, že pojem *ad fontes* nebol použitý po prvý raz počas II. vatikánskeho koncilu či v období jeho prípravy. *Ad fontes* bol mottom veľkých humanistov renesancie. Návrat renesancie k prameňom, osobitne k Biblii a k cirkevným otcom bol tým, čo inšpirovalo humanistov ako Erasmus (1467-1536), ktorí verili, že tento návrat by viedol k reforme zbožnosti, výchovy a teologickej metódy.⁷ Návrat k prameňom bol aj tým, čo pohýnalo protestantských reformátorov v pokuse znova objaviť autentické evanjelium, ktoré, podľa nich, Katolícka cirkev skazila. Katolicizmus 19. storočia sa na druhej strane odvolával na encykliku *Aeterni Patris* pápeža Leva XIII., ktorá začala obnovu štúdií o Tomášovi Akvinskem. Pojem *ad fontes* vo svojom francúzskom preklade *ressourcement* stál na začiatkoch liturgického hnutia opáta Prospera Guérangera z benediktínskeho kláštora v Solesmes. Niektoré formy úsilia ísť k prameňom (*ad fontes*) stáli účinne v pozadí takmer každého reformného hnutia západného kresťanstva v druhom tisícročí.⁸

Na prahu II. vatikánskeho koncilu návrat k prameňom (*ad fontes*), tentoraz pod konkrétnym menom *ressourcement*, stál pri zrode veľkej časti „teologického kvasenia“ vo Francúzsku, ktoré spôsobilo veľkú starosť v Ríme. Tento nový teologický prúd bol nazvaný jeho odporcami ako *nouvelle théologie*, čiže ako niečo nové, pričom jeho stúpenci ho vnímali práve opačne, čiže ako znovuobjavenie najstaršej teológie, ktorá bola z dost veľkej časti teológiou Biblie, cirkevných otcov a liturgie.⁹ Predstaviteli tohto teologického prúdu boli také osobnosti ako Henri de Lubac,

⁷ Porov. napr. O'MALLEY, J.W.: Introduction. In: O'MALLEY, J.W.(ed.): *Collected Works of Erasmus*, vol. 66. Toronto : University of Toronto Press, 1988, s. IX-LI; O'MALLEY, J.W.: Erasmus and Vatican II: interpreting the Council. In: MELLONI, A. a kol. (ed.): *Cristianesimo nella storia: Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*. Bologna : Il Mulino, 1996, s. 195-211.

⁸ Porov. O'MALLEY, J.W.: Che cosa è successo nel Vaticano II. Continuità e riforma nella Tradizione della Chiesa. In: *La rivista del clero italiano* 2010, č. 3, s. 194. Dostupné aj na internete: <http://www.diesse.org/detail.asp?c=1&p=1&id=4712>.

⁹ Porov. napr. DALEY, B.E.: The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival: Sources, Symbols, and the Science of Theology. In: *International Journal of Systematic Theology*, roč. 7, 2005, s. 362-382.

Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, Karl Rahner, Jean Daniélou, či Jozef Ratzinger – súčasný Svätý Otec Benedikt XVI.¹⁰

Podobne ako Erasmus chcel zameniť stredovekú scholastiku za biblicko-patristickú teológiu, *ressourcement* 20. storočia chcel v podstate urobiť to isté. *Nouvelle théologie* sa stavala proti predchádzajúcemu tomistickému, v širšom zmysle slova neoscholastickému *ressourcement*. Pápež Pius XII vo svojej encyklike *Humani generis* v roku 1950 vyjadril svoj nesúhlas s tými, ktorí kritizovali tomizmus a ktorí sa chceli „vrátiť k vysvetľovaniu katolíckeho učenia štýlom Biblie a cirkevných otcov.“¹¹ Pápež vlastne protirečil princípu *ressourcement* tvrdiac, že cieľom teológie je objaviť, ako sa súčasné učenie cirkevného Magistéria nachádzalo v minulosti. To je presne opak toho, či predsavzal *ressourcement*. No kritici *nouvelle théologie* mali predsa len v niečom pravdu, pretože *ressourcement* v sebe zahŕňal niečo oveľa radikálnejšie ako vývoj. Vývoj vnímal prítomnosť ako normu pre pochopenie minulosti, zatiaľ čo *ressourcement* vnímal minulosť ako normu pre opravu prítomnosti.¹²

V tejto súvislosti si spomínam, že profesor R. F. TAFT SJ v súvislosti so štúdiom dejín liturgie rád opakoval vetu: „The past isn't normative but formative.“ (Minulosť nie je normatívna, ale formatívna).

Každopádne je potrebné uviesť, že *ressourcement* bol motivačnou silou pre štúdium posvätných textov od konca 19. storočia. Medzi najdôležitejšie aktivity tohto fenoménu patria: založenie École Biblique v Jeruzaleme (1890) a Pontificio Istituto Biblico v Ríme (1909), publikácia 384 dielov *Patrológie* (1844-1866), ktorej editorom bol Jacques-Paul Migne, rovnako aj publikovanie série *Sources chrétiennes*, ktorej iniciátormi boli Henri de Lubac a Jean Daniélou.

Motiváciou, ktorá bola základom tohto masívneho a viacforemného hnutia návratu k prameňom (*ad fontes, ressourcement*) nebolo poznanie ako také, ale poznanie pre dobro Cirkvi, teda motivácia pastoračná. *Ressourcement* chápaný ako prehĺbené opätovné preskúmanie udalostí a slov Svätého písma, obradov liturgie, dekrétov koncilov, učenia cirkev-

¹⁰ Porov. BOERSMA, H.: *Nouvelle Theologie and Sacramental Ontology*. Oxford : Oxford University Press, 2009; METTEPENNINGEN, J.: *Nouvelle Théologie – New Theology Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*. London and New York: T & T Clark (A Continuum Imprint), 2010; Porov. aj vybranú bibliografiu o *Nouvelle Théologie* in: http://www.crossroadsinitiative.com/library_article/733/Ressourcement_Theology_Bibliography.html.

¹¹ „... ut in Catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scripturae sanctorumque Patrum dicendi modum redeatur“. PIUS XII.: *Humani generis* I. In: *Acta Apostolicae Sedis*, roč. 42, 1950, s. 565.

¹² Porov. O'MALLEY, J.W.: Che cosa è successo nel Vaticano II. Continuità e riforma nella Tradizione della Chiesa. In: *La rivista del clero italiano* 2010, č. 3, s. 195. Dostupné aj na internete: <http://www.diesse.org/detail.asp?c=1&p=1&id=4712>.

ných otcov ani nie tak kvôli presnejšiemu pochopeniu histórie pôvodu kresťanstva ako skôr, ako povedal Congar, kvôli „opätovnému sústredeniu sa na osobu Krista a jeho paschálneho tajomstva.“¹

Božia aktívna ako prameň liturgie v Starom zákone

Božia aktivita stála už v Starom zákone na začiatku kultu, čiže liturgickej aktivity zo strany človeka. Pri pokuse vysvetliť, čo znamená liturgia, kardinál Ratzinger v spomínanej knihe *Duch liturgie* uvádza jeden z obrazov, ktorý bol pre liturgiu použitý na začiatku 20. storočia: *liturgia ako hra*.² Toto prirovnanie sa opieralo o skutočnosť, že liturgia podobne ako hra má vlastné pravidlá. Vytrháva nás zo sveta všedných zámerov a úmyslov a vovádza nás do sveta, kde sa na chvíľu oslobodíme od všetkého, čo nás v tomto svete práce zatažuje. Ak sa však bezmyšlienkovito a prehnane prísne bazíruje len na pravidlách, veľmi často sa z nich stane neznesiteľné jarmo a skončí to tým, že sa stratí zo zreteľa cieľ. Kardinál Ratzinger uvádza, že to platí pre dnešný svet športu pre ľubovoľné iné hry.³ Rovnako by sme mohli povedať že aj pri liturgii, ak sa príliš bazíruje len na pravidlách, len na dodržiavaní rubrik, stráca sa zo zreteľa cieľ a zmysel liturgie.

Kardinál Ratzinger uznáva, že obraz hry nie úplne vystihuje podstatu liturgie, preto pri hľadaní odpovede na otázky, čo je to vlastne liturgia a čo sa pri nej deje, vychádza k konkrétnemu biblickému textu, a to z knihy Exodus. Konštatuje, že v správach o udalostiach odchodu Izraela z Egypta sa hovorí o dvoch rozdielnych cieľoch exodu. Jeden, ktorý je možno viac známy, predstavuje zaujatie prisľúbenej krajiny. Okrem toho sa však spomína aj iný cieľ. Pôvodný Boží príkaz faraónovi znel takto: Prepust' môj ľud, aby mi slúžil na púšti!“ (Ex 7,16). Slovo „Prepust' môj ľud, aby mi slúžil“ sa spomína s malými obmenami ešte štyri razy, čiže pri každom ďalšom stretnutí faraóna s Mojžišom a Áronom.⁴ Pri vyjednávaní s faraónom sa stále viac konkretizuje tento cieľ. Faraón spočiatku nechce prepustiť ľud. Hovorí Mojžišovi: „Chodte a obetujte svojmu Bohu tu v krajine!“ (Ex 8,21). Mojžiš však podľa Božieho usmernenia zdôrazňuje, že kult vyžaduje odchod – exodus. Po ranách, ktoré prišli, už faraón súhlasí, aby sa kult

¹ Citované podľa SUDBURY, L.M.F.: La rivolta antiscollastica. La “Nouvelle Théologie” e la riforma della teologia. In: http://www.inistoria.it/home/rivolta_antiscollastica.htm (17. 10. 2010).

² Tento obraz spomína jeden z predstaviteľov liturgického hnutia na Západe – Romano Guardini (1885-1968) vo svojej knihe *O duchu liturgie* (nemecký originál: Vom Geist der Liturgie. Freiburg 1918). O vplyve Guardiniho na súčasného Sv. Otca Benedikta XVI. porov. MAGISTER, S.: Benedetto XVI ha un padre, Romano Guardini. In: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/207016>.

³ Porov. RATZINGER, J.: *Duch liturgie*. Trnava : Dobrá kniha, 2005, s. 9 (nemecký originál: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*. Freiburg : Herder, 2000).

⁴ Ex 7,26; 9,1; 9,13; 10,3.

uskutočnil súlade s Božou vôľou, teda na púšti, no chce, aby odišli len muži, zatiaľ čo ženy, deti aj dobytok mali ostať v Egypte.⁵ Faraón tak zrejme chcel zaručiť to, aby sa muži vrátili späť do Egypta. Po ďalších ranách faraón súhlasí aj s tým, aby odišli slúžiť Pánovi nielen muži, ale aj ženy aj deti, len dobytok mali Izraeliti nechať v Egypte. Mojžiš však namieta, že musia vziať so sebou aj všetok dobytok. „Musíme z neho vybrať, aby sme tak slúžili Pánovi; a ani sami nevieme, čím máme slúžiť Pánovi, kým to nedôjdeme.“ (Ex 10,26). Opäť jedno veľké zdôraznenie toho, že nie človek, ale Boh stojí na počiatku starozákonného kultu: „ani sami nevieme, čím máme slúžiť Pánovi“.

Napokon faraón prepustí celý Izrael aj s dobytkom tak, ako si to Boh prostredníctvom Mojžiša a Árona žiadal. Faraón ich síce aj so svojím vojskom prenasleduje, no Boh svoj ľud zachráni zázračným prechodom cez Červené more. (Ex 14). No až na Sinaji sa objasňuje cieľ putovania predostretý faraónovi: Boh sa zjavuje na temene vrchu, prihovára sa ľudu, ohlasuje mu desatoro svätých slov svojej vôle (Ex 20,1-17) a uzatvára s ním prostredníctvom Mojžiša zmluvu (Ex 24), ktorá nachádza svoje presnejšie a konkrétnejšie vyjadrenie v prepísanom kulte. Izrael sa teda učí uctievať Boha podľa formy, ktorú si vyvolil Boh sám. K tomuto uctievaniu prislúcha kult, liturgia vo vlastnom zmysle. A k nej prináleží aj život podľa Božej vôle – neodmysliteľná súčasť každého uctievania.⁶ Vidíme teda, že *actio Dei*, čiže Božia aktivita (záchrana pred faraónom, zjavenie sa na Sinaji, odovzdanie desatora, uzatvorenie zmluvy prostredníctvom Mojžiša) je základom, prameňom starozákonnej liturgie.

Božia aktívia ako prameň liturgie v Novom zákone

Podobne je to aj v Novom zákone. Božia aktivita (*actio Dei*) je tou hybnou silou, Prameňom, z ktorého vyviera novozákonná liturgia, ktorou nie je nič iné ako spásonosný život smrť a vzkriesenie Ježiša Krista.⁷ Na vyjadrenie tejto duchovnej skutočnosti apoštol Pavol často používa slovesá obsahujúce grécku predponu *syn-* (spolu s): s Kristom som ukrižovaný, zomieram s Kristom, s Kristom som pochovaný, som vzkriesený a žijem s Kristom, celý náš život je s Kristom ukrytý v Bohu (Rim 6,3-11; Gal 2,20; 2 Kor 1,5; 4,7; Kol 2,20; Ef 2,5-6). Pre apoštola Pavla celý kresťanský život je liturgiou. V liste Rimanom Pavol píše: „Bratia, pre Božie milosrdenstvo vás prosím, aby ste svoje telá prinášali ako živú, svätú, Bohu milú obeť, ako svoju duchovnú bohoslužbu (*logike latreia*).“ (Rim

⁵ Porov. Ex 10,11.

⁶ Porov. RATZINGER, J.: *Duch liturgie*. Trnava : Dobrá kniha, 2005, s. 11-13.

⁷ Porov. TAFT, R.: *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of Divine Office and Its Meaning for Today*. Collegeville : The Liturgical Press, 1993, s. 335.

12,1). Grécky výraz *logike latreia* (cirkevnoslovansky *slovesnaja služba*) sa stal dôležitý pre vyjadrenie novozákonnej bohoslužby.⁸ Ide nielen o to, že na rozdiel od starozákonnej bohoslužby, pri ktorej sa používali krvavé obety, v Novom zákone ide o nekrvavú „obetu chvály“ (cirkevnoslovansky *žertvu chvalénija*), no v prvom rade o to, že touto obetou je sám Ježiš Kristus, Logos, ktorý sa stal telom a sám seba vydal za život sveta. Sprítomnenie tejto Kristovej obety v liturgii a účasť na nej je základom *logike latreia*. V anafore sv. Jána Zlatouštieho nachádzame tento výraz viac ráz. Modlitba epiklézy začína slovami: „Prinášame ti túto duchovnú a nekrvavú službu...“ (Grécky: *Eti prosféromen soi ten logikén taúten kai anaímakton latreían*; cirkevnoslovansky: *Ješčé prinomim ti slovéснуu siju i bezkróвnuju službu*). Po epikléze nachádzame v texte anafory ešte dva razy zopakovaný výraz: „Prinášame ti túto duchovnú službu...“.

Boh a jeho činnosť nielen že stojí na začiatku kresťanskej liturgie, no zároveň On sám pozýva k tejto liturgii. Ako povedal Ježiš Kristus samaritánke: „Prichádza hodina, ba už je tu, keď sa praví ctiteľia budú klaňať Otcovi v Duchu a pravde. Lebo sám Otec hľadá takých ctiteľov.“ (Jn 4,23). Apoštoli si boli vedomí tejto pravdy, že potrebujú Božiu iniciatívu, preto prosia Ježiša: „Nauč nás modliť sa.“ (Lk 11,1). Veď ako píše apoštol Pavol: „nevieme ani to, za čo sa máme modliť, ako treba; a sám Duch sa prihovára za nás nevysloviteľnými vzdychmi.“ (Rim 8,26). Otec, Syn a Svätý Duch vyjadrujú jednotnú iniciatívu Najsvätejšej Trojice, ktorá stojí na začiatku kresťanskej bohoslužby.

Liturgia ako účasť na Božej aktivite

Osobitným spôsobom hovorí o Božej aktivite (*actio Dei*) ako o základnej dynamike kresťanskej liturgie Sv. otec Benedikt XVI. v už spomenutej knihe *Duch liturgie* pri vysvetlení koncilového pojmu *participatio actiosa*.

Konštitúcia *Sacrosanctum concilium* zdôrazňuje, že „Matka Cirkev si veľmi želá, aby všetci veriaci boli vedení k plnej, uvedomelej a aktívnej účasti na liturgických sláveniach, ktorú si vyžaduje sama povaha liturgie a ktorá je pre kresťanský ľud, „vyvolený rod, kráľovské kňazstvo, svätý národ, ľud určený na vlastníctvo“ (1 Pt 2, 9; porov. 2, 4 – 5), na základe krstu právom a povinnosťou. Tejto plnej a aktívnej účasti všetkého ľudu treba pri obnove a zvelaďovaní posvätnnej liturgie venovať čo najväčšiu pozornosť, lebo ona je prvým a nevyhnutným prameňom, z ktorého majú veriaci čerpať pravého kresťanského ducha.“ (SC 14). V 30. článku tej istej konštitúcie sa hovorí: „V záujme aktívnej účasti ľudu treba venovať starostlivosť jeho aklamáciám, odpovediam, spievaniu žalmov, antifónam, pies-

⁸ Porov. BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis* 70.

ňam, ako aj úkonom, čiže gestám a držaniu tela. Nech sa v príslušnom čase zachová aj posvätné ticho.“ (SC 30).

Podľa Johna W. O'Malleyho SJ tento princíp aktívnej účasti komunity na liturgickom slávení bol znovu objavený práve vďaka *ressourcement*, návratu k prameňom.⁹

Kardinál Ratzinger sa však pýta: „Ale v čom vlastne spočíva táto aktívna účasť? Čo treba pritom robiť?“¹⁰ A hneď konštatuje: „Bohužiaľ, toto slovo sa prirýchlo pochopilo vo vonkajšom zmysle a z toho chápania sa odvodilo, že je nevyhnutné všeobecné „účinkovanie“, ako keby musel čo najväčší počet zúčastnených a čo najčastejšie vstupovať do liturgickej činnosti.“¹¹ Môžeme podotknúť, že pri tomto vonkajšom chápaní sa zaiste vychádzalo aj z už spomenutého 30. článku konštitúcie *Sacrosanctum concilium*. Kardinál Ratzinger však zdôrazňuje, že výraz „aktívna účasť“ poukazuje na čosi hlbšie, na dôležité konanie, na ktorom musia mať svoju účasť všetci. O aké konanie, o aké *actio* ide pri liturgii? Odpoveď nachádza kardinál vychádzajúc zo štúdia „liturgických prameňov“ (*fontes liturgici*): „Pod liturgickou *actio* sa v liturgických prameňoch rozumie eucharistická modlitba.“¹² V nej totiž „dochádza k tomu, že ľudská *actio* (vykonávaná dovtedy kňazmi v rozličných náboženstvách) ustupuje do úzadia a ponecháva priestor pre *actio divina*, pre Božie konanie....Samotnou „akciou“ liturgie, na ktorej sa všetci účastníme je vlastne Božie konanie.“¹³ Tieto slová sú tak prevratné, že prof. Konečný, ktorý prednáša liturgiku na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity v Košiciach sa pred nedávnom na jednej konferencii¹⁴ vyjadril v tom zmysle, že keď si to prečítal, uvedomil si, že musí prepísať svoje skriptá z liturgiky.

Božie konanie, *actio Dei* sa plne prejavuje pri premenení, kedy sú prvky zeme „prepodstatnené, takpovediac vytrhnuté zo svojej stvorenej bázy, uchopené v najvnútornejšom základe svojho bytia a premenené na telo a krv nášho Pána.“¹⁵ Toto premenenie sa však netýka len chleba a vína. Každý kresťan má byť stále viac premieňaný na Ježiša Krista. „Jedinečnosť eucharistickej liturgie pozostáva práve v tom, že Boh sám koná a že my sme vtiahnutí do tohto Božieho konania.“¹⁶ Čiže „liturgia je to, čo

⁹ Porov. O'MALLEY, J.W.: Che cosa è successo nel Vaticano II. Continuità e riforma nella Tradizione della Chiesa. In: *La rivista del clero italiano* 2010, č. 3, s. 195-196. Dostupné aj na internete: <http://www.diesse.org/detail.asp?c=1&p=1&id=4712>.

¹⁰ RATZINGER, J.: *Duch liturgie*. Trnava : Dobrá kniha, 2005, s. 139.

¹¹ RATZINGER, *Duch liturgie*, 2005, s. 139.

¹² RATZINGER, *Duch liturgie*, 2005, s. 139.

¹³ RATZINGER, *Duch liturgie*, 2005, s. 140-141

¹⁴ *Nové trendy v liturgii*, 27.11.2008, TF KU, Košice.

¹⁵ RATZINGER, *Duch liturgie*, 2005, s. 140.

¹⁶ RATZINGER, *Duch liturgie*, 2005, s. 141-142.

sa deje s nami“¹⁷, ako napísal Alexander Schmemmann, jeden z najväčších byzantských liturgických teológov 20. storočia.

Prioritu Božej aktivity pred akoukoľvek inou činnosťou zdôraznil Svätý otec Benedikt XVI. aj v úvode prvej časti svojho súborného teologického diela *Opera omnia*, keď vysvetľoval, prečo prvá časť tohto diela je venovaná práve teológii liturgie: „Predovšetkým Boh – toto znamená začať s liturgiou. Tam, kde Boží pohľad nie je určujúci, každá ďalšia vec stráca svoje nasmerovanie.“¹⁸

Záver

Ad fontes liturgicos teda v úplnom slova zmysle znamená niečo viac ako len návrat k textom. Samotná liturgia je totiž viac ako text. Ak prameňom liturgie *par excellance* je Božia aktivita (*actio Dei*), potom v procese návratu k prameňom (*ad fontes*) je dôležité objavovať aj to, že liturgia obsahuje zachytenú skúsenosť človeka s Božou aktivitou, ako bola táto Božia aktivita vnímaná, chápaná a prežívaná zo strany človeka. Aktualizácia tejto skúsenosti s Božou aktivitou, s premieňajúcou mocou Boha, ktorý sa stal synom človeka, aby sa človek mohol stať synom Boha, sa znova ponúka pri každom liturgickom slávení. Môžeme povedať, že takto sa Božia aktivita (*actio Dei*) stáva prameňom aj pre druhý pilier koncilového snaženia: *aggiornamento*. Otvorenie sa svetu v tomto procese „zdnešnenia“ nemôže nevychádzať z opätovného úžasu nad tým, že sám Boh ponúka človeku každý deň *nanovo* zakúsiť v živote jeho činnosť, jeho *actio*.

Želám si, aby naše snaženie o návrat k liturgickým prameňom nebolo len nejakým prázdnyim úsilím uchopiť riekku života, ale aby bolo, ako hovorí Michel Quoist, snahou nanovo objavovať samotný Prameň, ktorým je pre liturgiu Božie konanie, Božia aktivita – *actio Dei*. Nech úsilie o návrat k prameňom pomôže nám samým i všetkým ostatným, ku ktorým sme poslaní, stále viac a plnšie čerpať z tohto Prameňa liturgie.

¹⁷ Porov. SCHMEMMANN, A.: *Символы и символизм византийской литургии: Литургические символы и их богословское истолкование* (1981). In: <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/442/>.

¹⁸ Citované podľa: <http://www.paolorodari.com/2010/11/02/benedetto-liturgo-il-primo-volume-dellopera-omnia-di-ratzinger-e-dedicato-al-rito-il-primato-e-di-dio-dice-il-papale-reazioni-degli-intellettuali/> (2. 11. 2010).

Zoznam použitej literatúry

- O'MALLEY, J.W.: Che cosa è successo nel Vaticano II. Continuità e riforma nella Tradizione della Chiesa. In: *La rivista del clero italiano* 2010, č. 3, s. 187-201.
- POTT, T. : *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*. Rím : Centro Liturgico Vincenziano, 2000.
- QUOIST, M.: *Povídej mi o lásce*. Praha : Portál, 1994.
- RATZINGER, J.: *Duch liturgie*. Trnava : Dobrá kniha, 2005.
- SCHMEMANN, A.: *Символы и символизм византийской литургии: Литургические символы и их богословское истолкование*. <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/442/> (29. 11. 2010).
- TAFT, R: *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of Divine Office and Its Meaning for Today*. Collegeville : The Liturgical Press, 1993.

Historicko-teologické poznatky o sviatosti Eucharistie v prospech rozvoja katechézy

PETER TIRPÁK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *A person who receives baptism, becomes the member of the community of God's people and Christ's body, so the Church. Community based on Christ as the corporate personality of salvation, celebrates his memory until he comes again. This established practice of the celebration has its origins in the command of Christ himself, that is reported except by Apostle Luke also by the Apostle St. Paul in First Corinthians, where he reports on the Eucharist (cf. 1 Cor 11,23-34; Luke 22,14-20). If the resurrection of Jesus was held simultaneously with his second coming, it would therefore be no celebration of the Eucharist. Thus is it a commemorative celebration in which the Lord is present so he would continually provide to his faithful a share in his resurrection. The submitted paper wants to offer a deeper perception of the sacraments, which connects heaven and earth and covers and permeates all creation.*

Key words: *Eucharist. Historical events. Church's teaching. Catechesis.*

Etymológia slova „eucharistia“ (z gr. *eucharistein*) označuje „uznanie a vďačnosť“, odtiaľ potom odvodené poďakovanie.¹ Tento základný význam má svoje opodstatnenie tak v profánnej, ako aj v biblickej gréčtine. Badať ho tak v oblasti ľudských vzťahov, ako aj vo vzťahu k Bohu. Vo vzťahu s Bohom sa poďakovanie stretáva s požehnaním. V ňom sa oslavujú Božie zázračné skutky (diela), ktoré sa v živote človeka prejavujú z dobroty Boha. V týchto podmienkach je poďakovanie spojené s anamnézou, kde spomienka (pamiatka) evokuje minulosť a slovo „eucharistein“ je rovnocenné slovu „eulogein“. Táto eulogia (Eucharistia) sa osobitne nachádza v zmienkach o židovských hostinách, ktorých súčasťou bola oslava

¹ VIŠŇOVSKÝ M.- ŠOKA S.: *Malý teologický lexikón*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo, 1989, s. 64.

a chvála Bohu za pokrmu. Sv. Pavol v tomto zmysle hovorí o jedení, ktoré je spojené s Eucharistiou.

Zaujímavý je pohľad na Ježišovo a kresťanské používanie slova Eucharistia. Pri prvom rozmnožení chlebov Ježiš podľa synoptikov prednáša požehnanie a podľa svätého Jána poďakovanie (Jn 6,11). Pri druhom premenení svätý apoštol a evanjelista Matúš spomína poďakovanie (Mt 14,19), kým svätý Marek hovorí o poďakovaní nad chlebom a o požehnaní nad rybami (Mk 6,41). Táto praktická rovnocennosť oboch výrazov nás odrádza od toho, aby sme rozoznávali pri Poslednej večeri zvlášť požehnanie nad chlebom a poďakovanie nad kalichom. Pozerajúc sa na iný zdroj, svätý apoštol Pavol zasa hovorí o poďakovaní nad chlebom a o požehnaní nad kalichom (1 Kor 11,23-26). Termín Eucharistia sa používal na označenie úkonu, ktorý Ježiš ustanovil v predvečer svojej smrti. Je potrebné vedieť, že tento termín vyjadruje jednak chválu za zázračné Božie skutky, a jednak poďakovanie za prijaté dobré. Ježiš týmto rozhodujúcim skutkom udelil pokrmom večnú hodnotu svojej vykupiteľskej smrti, zavŕšil a naveky ustálil túto obeť, seba a všetkých vecí Bohu, čo je vlastnosťou náboženstva a bytostným prvkom Ježišovho diela spásy. S Ježišom, obetovaným na kríži a v Eucharistii, sa celé ľudstvo aj s vesmírom vracia k Otcovi. Toto bohatstvo Eucharistie nachádzame v mnohých textoch Svätého písma, ktoré hovoria o ustanovení a prvotnom slávení tejto sviatosti.² Ak sa chceme opierať v katechéze o jednotlivé texty Svätého písma, biblický text musí byť čítaný v kontexte Tradície, pretože tá predstavuje jej základné východisko ako normu pre katechetickú edukáciu.³

Keďže medzi Kristovým vzkriesením a jeho príchodom prebieha čas, ktorého dĺžka je nám neznáma, nový Boží ľud, ktorý Ježiš vytvoril, musí oslavovať pamiatku vtelenia, smrti, oslávenia a druhého príchodu, a tak si uvedomovať zmysel svojej vlastnej existencie. Tak sa spomienkové slávenie stáva vzdávaním vďaky. Slávenie Eucharistie spĺňa potrebu slávenia, ktorá tkvie v Cirkvi ako v každej ľudskej spoločnosti. Potreba slávenia v Cirkvi je charakterizovaná osobitosťou, že Cirkev je totiž Božím ľudom a Kristovým telom.⁴

Pohľad na Eucharistiu z dejinných udalostí

Prvotné kresťanské spoločenstvo sláвило pamiatku svojho Pána počas večere aj na základe Ježišovho výslovného príkazu. Večera tvorila celok,

² DÉFOUR L, X.: *Slovník biblické teologie*. Zagreb : Kršćanska sadašnjost, 1995, s. 79.

³ Porov. SLIVKA, D.: Vysvetľovanie Božieho slova v katechéze. In: PALA, G.: *Teologické súvislosti mediálnej problematiky v katechéze. Zborník prednášok z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou*. Prešov : GTF PU, 2009, s. 122.

⁴ SCHMAUS M.: *Sviatosti*. Rím: SÚSCM, 1986, s. 63.

pozostávajúci z dvoch častí. Prvá časť bola obyčajnou večerou na nasýtenie, druhá časť bola Eucharistiou. S touto formou pamiatkovej slávnosti sa stretávame v kresťanských obciach v Korinte, i v Jeruzaleme (porov. Sk 2, 42.46; 20, 7-11). Podľa ustanovenia Ježiša Krista bolo treba zopakovať nie hostinu, ale tieto podstatné časti:

- a, Ježiš bral do rúk chlieb,
- b, vzdával vďaky,
- c, lámal,
- d, rozdal v sprievode svojich slov,
- e, bral víno,
- f, vzdával vďaky,
- g, dával svojim apoštolom v sprievode svojich slov.

Neskôr došlo k zlúčeniu týchto aktov, a tak sa vytvorila následná forma:

- a, príprava chleba a vína,
- b, modlitba vďakvzdávania,
- c, lámanie chleba,
- d, prijímanie ⁵.

V tejto forme je už možné spozorovať stavbu dnešného slávania liturgie. Nasledujúcim krokom z hľadiska vnímania a vývoja Eucharistie bolo to, že jej slávenie sa mohlo uskutočniť nezávisle na hostine. Túto zmenu badať najmä od 2. storočia. V súvislosti s týmto faktom sa menilo aj prostredie, v ktorom sa Eucharistia slávila. Z miestností sa vytratili stoly, ostal len jeden na chlieb a víno. Sieň sa premenila na miesto náboženského zhromaždenia. Zmenili sa aj výrazové prostriedky, ktoré sa vzťahovali na jedenie, ako „lámanie chleba“ či „stôl Pána“. Následkom oddelenia Eucharistie od hostiny sa zmenil aj čas jej slávania. Nekonal sa iba pri večeri a keďže nemali deň pracovného voľna, slávili Eucharistiu v nedeľné ráno. Bolo to na pamiatku toho, že Pán bol vzkriesený zavčas ráno na tretí deň. Ranné slávenie Eucharistie dosvedčuje Plínius v liste cisárovi Trajánovi, v ktorom o tomto zhromaždení hovorí takto: „*Určitý deň sa schádzajú na brieždení*“. O nedeľnom slávení zasa svedčí sv. Justín, keď stretnutie opisuje takto: „*Schádzajú sa v deň pomenovaný podľa Slnka*“.

Eucharistia slávená v mestách v Deň Pána predstavovala ústredný prvok – centrum kresťanského života. Účasť na jej slávení bola výlučným právom prvých kresťanov a tvorila oblažujúci zdroj pre ich život. Do 18. stor. boli také mienky, že apoštoli robili opakované slávenie Eucharistie v rámci obradných predpisov veľkonočnej večere. Je síce pravda, že dostali príkaz „.....*toto robte na moju pamiatku*“, no neznamená to, že všetko

⁵ VRABLEC, J. – JARAB, J. – STANČEK, L.: *Chodte aj vy do mojej vinice*. Trnava : SSV, 1997, s. 142.

robili do písma tak, ako sa to udialo na Poslednej večeri, kde bol prítomný Kristus pred svojím umučením. Krestania však „lámanie chleba“ konali denne (Sk 2,46). V apoštolskej dobe sa konsekrácia chleba a vína dostala vedľa seba (aspoň ako fakultatívna prax, ako nám to zachovali Matúš a Marek). Svätá liturgia teda neprebíhala v rámci veľkonočného rituálu. Žiaľ, z prvého storočia po apoštoloch vieme veľmi málo, ako vykonávali tento obrad. Zachovalo sa len niekoľko črt, na základe ktorých môžeme usúdiť, akou cestou sa uberala táto prax slávenia.⁶

Prvou charakteristickou črtou je „*klasistouartou*“ (lámanie chleba), ktorým sa nazývala samotná Eucharistia. Spomenuté lámanie chleba opisuje aj svätý apoštol Pavol v Liste Korintanom, pričom má na mysli zaisťovanie slávenia Eucharistie (porov. 1 Kor 10,16). Takisto v Skutkoch apoštolov čítame o tom, že spoločenstvo v Troade „*sa v prvý deň týždňa zišlo na lámanie chleba*“ (Sk 20,7). Lámanie chleba bolo všeobecným znakom ako i úvodom k stolovaniu. Obsahovalo modlitbu vďakyzdania a účasť spolustolujúcich. Po krátkom čase sa prax lámania chleba vníma ako vhodný rámec na slávenie Eucharistie. Členovia ranej Cirkvi sa schádzali na spoločné večere v malých spoločenstvách. Na nich pravdepodobne slávili aj Eucharistiu (Sk 2,42).

Apoštolská a poapoštolská doba

Najcharakteristickejšou črtou apoštolskej liturgie bola skutočnosť, že sa slávila v rámci večere (nie však veľkonočnej).⁷ Prvým a istým dôkazom je tu svedectvo svätého Pavla v súvislosti s Korintanmi. Isté je, že tu hovorí o Eucharistii, pretože spomína Pánovu večeru, pričom pripomína, že kto by jedol chlieb alebo pil Pánov kalich nehodne, previní sa proti Pánovu Telu a Krvi (porov. 1 Kor 11, 20-27). Na obyčajnej večeri by sa nedalo hovoriť o takom svätokrádežnom hriechu. Svätý Pavol neodsudzuje prax lámania chleba, ale spôsoby zneužívania. Podľa svedectva tohto apoštola môžeme s istotou tvrdiť, že premenenie chleba a vína v bolo tomto čase od seba oddelené.

Medzi významné a zároveň najstaršie diela teológie, ktoré potvrdzujú prax slávenia Eucharistie, patrí učenie dvanástich apoštolov *Didaché*, ktoré vyzýva veriacich, aby sa v Deň Pána zúčastnili na „lámaní chleba“ a aby sa na to pripravili pestovaním bratského zmýšľania.⁸ Na toto bratské

⁶ JERZY, O.: *Chleb powszedni – rozmyślania*. Kraków : Wydawnictwo o.o. karmelitów bosych, 1986, s. 64.

⁷ VIGANŇ, A.: *Eucharistia*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1998, s. 87.

⁸ Predpokladá sa, že *Didaché* bolo napísané buď v Palestíne alebo Sýrii. A keďže rok jeho napísania je blízky vzniku evanjelií, predpokladá sa, že autorom je niekto, kto osobne sledoval Ježišove kázania. Text diela je vlastne syntézou Kristovho učenia, čo je vlastne aj samotný význam slova *Didaché*, ktoré šírili apoštoli. Išlo o výborné kompendium

zmýšľanie kladú taký dôraz, že osobám, ktoré nežijú v pokoji, radia, aby sa najprv zmierili alebo aby sa radšej nezúčastnili na Eucharistii. Didaché označuje slávenie Eucharistie výslovne ako obetu, nie však ako pamiatku Ježišovej smrti. Slávenie má eschatologický charakter, čo sa prejavuje na konci zvolávaním *Maranatha* (Príď Pane).

Prijímanie pokrmu v súvislosti s Eucharistiou nie je totožné s neskorším agapé, ktoré sa udomácnilo v Cirkvi v 3. storočí, ako nakŕmenie chudobných. Nie je to ani veľkonočná večera, lebo tú bolo možné sláviť iba raz v roku. Ale prijímanie pokrmu v súvislosti s Eucharistiou mohlo byť slávnostné stolovanie, podobné takému, akým sa začínala sobota, kde bolo lámanie chleba a na konci bol kalich dobrorečenia.⁹

Pre poapoštolské obdobie vzniklo z eucharistických textov mnoho otázok. Bolo potrebné vyjasniť predovšetkým otázku, ako treba rozumieť eucharistickú realitu. Išlo o otázku vzájomného vzťahu medzi telom a chlebom, medzi krvou a vínom, medzi telom a krvou, ďalej aký je vzťah tela a krvi k živému Kristovi a vzťah reálnej prítomnosti k prítomnosti aktuálnej.¹⁰ Posledný problém zahŕňal v sebe otázku, ako sa smrť na kríži, ktorá sa odohrala iba raz, môže stať prítomnou pri každom slávení Eucharistie. K vysvetleniu týchto otázok prispeli mnohé teologické úsilia a mnohé výpovede cirkevného učiteľského úradu. Tridentský koncil znamená vyvrcholenie poznania a formulovanie viery v eucharistickej oblasti.¹¹

Vnímanie Eucharistie z pohľadu Otcov Cirkvi

Spočiatku sa podľa Ježišovho príkladu, ako už bolo spomínané, podával chlieb dobrorečenia pred hostinou a kalich dobrorečenia po hostine. Podľa synoptikov boli obidva tieto sviatostné prvky posunuté na koniec hostiny. V ďalšom vývoji boli od nej úplne odlúčené a spojené s rannou

I. storočia pre tých, ktorí žiadali o krst a pre katechumenov, aby smerovali svoj život podľa schémy dvoch ciest (života a smrti). Šestnásť kapitol, z ktorých sa Didaché skladá, je možné rozdeliť na tri typy inštrukcií: morálne, liturgické a disciplinárne. Obsah doktrínálnej časti sa odvoláva na dva základné argumenty: Cirkev a sviatosť. Zvýraznené sú časti venované krstu, Eucharistii a pokániu. Iba 50 rokov od založenia Cirkvi, obrady vykonávania sviatostí sú veľmi podobné tým v súčasnosti. Možno práve kvôli neustálemu prispôbovaniu Didaché prestala byť známa tak ako v minulosti a po XII. storočí sa stratili jej stopy. Úplnou náhodou bola objavená v roku 1873 metropolitom Filoteom Bryenniosom. Išlo o kópiu napísanú v Konštantínopole v rámci gréckeho kódexu. *Didaché – prvý katechizmus*. <http://storico.radiovaticana.org/slo/storico/2005-08/45108.html> (30.11.2010).

⁹ JERZY, O.: *Chleb powszedni – rozmyślania*. Kraków : Wydawnictwo o.o. karmelitów bosych, 1986, s. 65.

¹⁰ Porov. KRUPA, J.: *Sviatosti kresťanskej iniciácie*. Bratislava : Oto Németh, 2001, s. 34.

¹¹ NEUNER, J.- ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 65.

bohoslužobnou modlitbou. V období po Konštantínovi Veľkom sa slávila Eucharistia čoraz slávnostnejšie. Kým pôvodne predsedajúci liturgii formuloval modlitby voľne, od 4. storočia boli čoraz viac ustálené. Tento spôsob slávania trval asi do roku 900. Rímska liturgia jestvovala už okolo roku 400 a presadila sa v západnej cirkvi.

Svedectvá o eucharistii, o jej chápaní a význame poskytuje nielen liturgia (po obsahovej stránke), ale aj celý rad cirkevných Otcov, ktorých učenie má značný podiel na rozvoji a dynamizme v súčasnom chápaní teológie. Jednoduché výpovede Otcov sa od seba odlišujú iba čiastočne, zatiaľ čo v pokusoch o teologické vysvetlenie sa vyskytujú značné rozdiely. Medzi gréckymi Otcami najobšírnejšie výroky nájdeme u sv. Jána Chryzostoma a sv. Cyrila Alexandrijského, u ktorého vrcholí učenie alexandrijskej školy o Eucharistii. Napr. proti Nestorovmu učeniu o Eucharistii hovorí toto: „*Požívame telo Slova, ktoré sa stalo oživujúcim. Cieľom obety kríža a Eucharistie je vzkriesenie smrťou premoženého človeka k neporušenosti. Eucharistia sa dá požívať aj druhého dňa a sv. liturgia sa má slúžiť i za zomrelých.*“⁴²

Zásadne môžeme povedať, že grécki teológovia považujú anamnézu – spomienku na Ježiša Krista – za formálny princíp Eucharistie. To znamená, že učia totožnosť Eucharistie s Ježišom Kristom a s jeho dielom spásy až do 5. storočia a to nie bez vplyvu platónskej teórie obrazu, podľa ktorej obraz a originál sú v určitom zmysle totožné, lebo originál sa prejavuje v obraze. Spomienka na historického Ježiša zdôvodňuje obetný charakter Eucharistie. Na základe toho sa vysvetľuje aj reálna prítomnosť, ktorá sa objasňuje analogicky k bytostnej štruktúre historického Ježiša. Na základe textov evanjelistu Jána (porov. Jn 6,22-58) bola v tomto čase Eucharistia chápaná ako predĺženie inkarnácie.¹³ Spomienka na Ježišovu smrť ustupuje v Alexandrii do úzadia. Podľa alexandrijských teológov si Slovo privlastňuje chlieb a víno ako prvky, ktoré k nemu patria. Eucharistia je takto v podstate telom samého Slova. Títo teológovia vidia hodnotu a vykupiteľskú cenu eucharistických darov v tom, že sú telom a krvou Slova a usku- točujú spoločenstvo s ním.

Zhruba možno povedať, že Cirkev v prvom storočí zdôrazňovala viac prítomnosť spasiteľného činu, dynamický charakter Eucharistie, v druhom tisícročí, najmä po Tridentskom koncile, zdôrazňovala vecný prvok, t.j. realitu tela a krvi Ježiša Krista. Dnes sa hľadá syntéza prítomnosti na spôsob činu a prítomnosti na spôsob podstaty so zvláštnym dôrazom na prítomnosť činu. V tomto vývoji chápania eucharistickej viery alexandrijskí

¹² ŠPIRKO, J.: *Patrológia*. Prešov : Spolok biskupa Pavla Petra Gojdiča, 1995, s. 124.

¹³ KRUPA, *Sviatosť kresťanskej iniciácie*, 2001, s. 130.

teológovia dávali viac do popredia kristologický aspekt, zatiaľ čo antiochijskí zdôrazňovali soteriologický aspekt Kristovho diela.

V polovici 2. storočia sv. Justín píše,¹⁴ že na nedeľnej eucharistickej slávnosti sa smú zúčastniť jedine príslušníci cirkevnej obce, pričom jej predstavený vzdáva vďaky a vyslovuje slová dobrorečenia nad chlebom a vínom. Prosbou o vtelené Slovo, pochádzajúce od Otca, sa obyčajný pokrm stáva Eucharistiou, ktorá je telom a krvou vteleného Ježiša Krista. Slávenie sa koná ako spomienka na Ježišovo utrpenie. Slúži na to, aby sme ďakovali Bohu, za to, že stvoril pre človeka svet so všetkým, čo je v ňom, za to, že nás oslobodil od hriechu, v ktorom sme žili, a konečne za to, že porazil mocnosti a sily zla skrze toho, ktorý sa podľa jeho vôle stal schopným trpieť.

Od 4. storočia sa už veľmi často a intenzívnejšie vyskytuje názor, že Eucharistia je obetou, pretože je pamiatkou obety kríža. Skutočnosť prítomnosti Kristovho tela a krvi sa síce učí, ale dôraz sa kladie na udalosť. Zodpovedá to štruktúre kresťanskej existencie, ktorá je vyjadrená slovami „*skrze Krista v Duchu Svätom k Otcovi*“, že tak grécki, ako aj latinskí Otcovia – okrem nepatrných výnimiek – už od 4. storočia tvrdia, že Eucharistia, napriek skutočnej prítomnosti tela a krvi, poukazuje na vyššiu skutočnosť, totiž na Svätého Ducha, na Boha, ktorý poslal Ježiša spasť ľudí. Okrem toho Otcovia veľmi často vyslovujú presvedčenie, že len ten má spásnu účasť na Eucharistii, kto sám seba v Svätom Duchu obetuje Bohu ako živú, svätú obetu. Kto neprináša obetu chvály a vďaky, neslávi skutočnú pamiatku Pánovej smrti.

Ďalší z Otcov Cirkvi, sv. Ján Chryzostom, nám zanechal zvláštne objasnenie antiochijského chápania Eucharistie. Tak veľmi prízvukuje totožnosť eucharistického tela s Ježišovým historickým telom, že sa nás zmocňuje dojem, akoby už nehovoril na sviatostnej rovine, ale prešiel na rovinu naturalistickú. Chryzostom nerozlišuje dostatočne sviatostný a historicko-prirodzený spôsob existencie. To malo závažné dôsledky pre ďalší vývoj chápania Eucharistie. To isté platí pre porovnanie o sv. Ambrózovi.¹⁵ Na druhej strane sv. Ján Chryzostom odôvodňuje obetný charakter Eucharistie neobyčajne obsérne a dôrazne v jej podstate ako pamiatku Ježišovej smrti. Tak, ako aj iným Otcom, najmä Teodorovi z Tarzu alebo Teodorovi z Mopsuestie, leží mu veľmi na srdci snaha dať do súladu časté slávenie Eucharistie s výrokom Listu Hebrejom, že Kristus zomrel raz navždy za všetkých, že jeho obeta má definitívny charakter (porov. Hebr 9,28), a preto už nie sú potrebné iné obety, ako to bolo v dobe pred Kristovým

¹⁴ Porov. SV. JUSTÍN: Apologia I. <http://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=703> (28.11.2010).

¹⁵ Porov. ŠPIRKO, *Patrológia*, 1995, s. 132- 172.

narodením. Zdôrazňuje, že tu ide vždy o jednu a tú istú obeť, ktorú Cirkev prináša. V Cirkvi jestvuje len jeden jediný obetný úkon, totiž obeť na Golgote. Keď Cirkev slávi Eucharistiu, slávi spomienku na túto jedinou obeť. Cirkev v tejto sviatosti neprináša novú obeť popri obeti, ktorú priniesol Kristus.¹⁶

Pri sv. Cyrilovi Alexandrijskom sa vyskytuje výraz „nekrvavá obeť Eucharistie.“ Podľa neho keď vyznávame Kristovu smrť, vzkriesenie a nanebovstúpenie, sme účastní na presvätom tele a drahocennej krvi našej spoločnej spásy.

Pre sv. Ignáca z Antiochie je Eucharistia tajomným základom jednoty Cirkvi.¹⁷ Vieru v Eucharistiu použil aj v boji proti gnosticizmu. Veľmi poučná je teológia Eucharistie u Origena.¹⁸ Treba však pripomenúť, že pod pojmom požívanie tela a pitím krvi rozumie prijatie Božieho slova s vierou. Predsa ale neznižuje Eucharistiu na prázdny symbol. Prijímanie skutočného tela a krvi je pre neho cestou viery k spoločenstvu s večným Božím slovom. Podkladom pre toto chápanie je pre Origena alexandrijská teológia Slova. Prijatie večného Božieho slova sa podľa neho deje dvojakým spôsobom: slávením Eucharistie a počúvaním Svätého písma. To druhé mu tak leží na srdci, že vyhlasuje: „*Keď vám podávajú Pánovo telo, prijímate ho s najväčšou pozornosťou a úctou, aby z neho nič nepadlo na zem, aby sa nič nestratilo zo svätého daru. Keď však vynakladáte toľkú starostlivosť, aby ste chránili jeho telo – a je to správne – ako sa môžete nazdávať, že je menšou vinou zanedbávať Božie slovo než zanedbávať jeho telo?*“ Aj vnímaním spomínaného výroku máme možnosť pochopiť, čo Origenes vo svojich dielach na viacerých miestach dokazuje: že chlieb a víno sa premieňa na Telo a Krv Ježiša Krista a toto premenenie sa pripisuje pôsobeniu Slova a vyzývaniu Svätého Ducha (v epikléze).

Eucharistia je skutočne *Mysterium fidei*, píše vo svojej encyklike pápež Ján Pavol II.: je to tajomstvo, ktoré presahuje naše myslenie a môže byť prijaté len vo viere, ako to pripomínajú patristické katechézy o tejto božskej sviatosti, ktorej prijímaním na sebe uskutočňujeme spásonosnú pôsobnosť Tela a Krvi.¹⁹

Eucharistia (jej slávenie a vnímanie) ako podnet pre katechézu

V aktuálnej odbornej literatúre sa neraz stretávame s názorom, že vzťah liturgie a katechézy je považovaný za zložitý, ba v niektorých prípadoch až neuskutočniteľný. V tomto slova zmysle zaznieva zo strany litur-

¹⁶ KRUPA, *Sviatosti kresťanskej iniciácie*, 2001, s. 132.

¹⁷ SCHMAUS, *Sviatosti*, 1986, s. 108.

¹⁸ Porov. BETZ, J.: *Eucharistie*. In: FRIES, H.: *Lexikon für Theologie und Kirche*, München 1962, s. 336.

¹⁹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Cirkev žije z Eucharistie*. Trnava : SSV, 2003, s. 18-19.

gie oprávnená výčitka, že katechetická prax podcenila požiadavky liturgickej katechézy. Toto tvrdenie zastávajú aj autori Všeobecného direktória pre katechizáciu, ktorí píšú, že katechetická prax svedčí o slabom a útržkovitom spojení s liturgiou, čo je dôsledkom obmedzenej pozornosti na liturgické znaky a obrady a slabého využívania liturgických prameňov pri tvorbe katechéz, ktoré síce majú nejakú koncepciu, no tá sa častokrát iba okrajovo dotýka liturgického života.²⁰ Tento fakt je ale možné vnímať aj z opačného uhla pohľadu, v ktorom katechéti poukazujú na tendenciu niektorých liturgistov prezentovať liturgiu takým spôsobom, že sa považuje nielen za prednostnú pred katechézou, ale že sa považuje ako jediné miesto (priestor) spásonosnej prítomnosti Kristovho tajomstva. Je preto dôležité v duchu učenia Cirkvi pochopiť, že tak ako slávenie liturgie a prítomnosť Krista v Eucharistii (i v iných sviatostiach) sú prostriedkami živého stretnutia sa s Kristom, tak aj katechéza je časom, kedy Boh oslovuje človeka a povoláva ho k nasledovaniu. Preto tu možno tvrdiť, že liturgická katechéza plní vzhľadom k sviatostiam tri úlohy:

1. motivuje veriacich k tomu, aby sviatosti nielen prijímali, ale ich aj slávil,
2. disponuje žiadateľa k prijatiu sviatosti vo viere,
3. uvádza prijímajúceho do hlbšieho chápania tajomstiev sviatostí a k životu s Bohom.

Toto vnímanie spojitosti či symbiózy liturgie a katechézy dáva Magistérium Cirkvi do povedomia aj prostredníctvom Katechizmu Katolíckej cirkvi, kde sa píše, že *„Liturgia je vrchol, ku ktorému smeruje činnosť Cirkvi, a zároveň prameň, z ktorého vyviera všetka jej sila. Je teda vynikajúcim miestom pre katechézu Božieho ľudu. Katechéza je svojou povahou spätá s každým liturgickým a sviatostným slávením, lebo vo sviatostiach, najmä v Eucharistii, Ježiš Kristus plne pôsobí, aby pretváral ľudí“* (KKC 1074).

Všetky doposiaľ spomínané historicko-teologické poznatky o sviatosti Eucharistie môžu byť prakticky využité v liturgickej katechéze, ktorá ma za cieľ prehĺbiť poznatky viery a pričiniť sa tak k rozvoju života človeka podľa Kristovho ducha. Reč rituálov a symbolov sa nachádza v samom centre liturgického slávenia a kresťanskej zbožnosti. Liturgické slávenie má výchovnú a pastoračnú dimenziu, pričom vnútorná súvislosť medzi výchovným významom liturgického slávenia a úlohou katechézy je jasná. Puto, ktoré nachádza medzi skúsenosťou, hodnotami a slávením, nám umožňuje formulovať zákonitosti v oblasti náboženskej komunikácie: to, čo nie je slávené, nemôže byť pochopené vo svojej hĺbke a vo svojom význame pre život. V tomto načrtnutom kontexte je preto treba uznať,

²⁰ Porov. KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV: *Všeobecné direktorium pre katechizáciu*. Trnava : SSV, 1999, s. 34.

že katechéza potrebuje liturgiu, pretože bez slávania viery neexistuje ani sprostredkovanie ani dozrievanie vo viere. To ale neznamená, že predmetom každej katechézy musí byť priebeh liturgického charakteru. Zdôraznenie dôležitosti vzťahu medzi liturgiou a katechézou neznamená absolutizáciu výrazových prostriedkov liturgie. Naopak, tieto slúžia ako jedna z alternatív, v akom duchu možno katechizovať človeka tak, aby správne pochopil to, čo sa mu ponúka.²¹

Príkladom takejto katechézy o Eucharistii, ktorá kladie dôraz na veľkosť tejto sviatosti, je starobylá katechéza sv. Cyrila Jeruzalemského, ktorý sa narodil asi v roku 313 v Jeruzaleme alebo v jeho okolí. V rokoch 347-386 bol jeruzalemským biskupom. Jeho tvrdý odpor voči arianizmu mu zabezpečil trikrát pobyt v exile. Zomrel v roku 386. Medzi jeho najvýznamnejšie diela patria tiež katechézy, ktorými pripravoval katechumenov na prijatie sviatostí krstu, myropomazania a Eucharistie. Z jeho diel sa tiež zachovala homília na Jánovo evanjelium o porazenom ako aj viaceré fragmenty komentujúce Jánovo evanjelium.

Príloha:

Cyrl Jeruzalemský

Katechéza o Tele a Krvi Kristovej

a čítanie z Prvého listu Korintanom: *Čo som od Pána prijal, to som vám odovzdal* a nasledujúce. (1 Kor 11, 24-32)

1. Toto poučenie blahoslaveného Pavla úplne postačuje, aby vo vás vzbudilo vieru v Božie tajomstvá. Nimi poctení máte účasť na Tele a Krvi Krista. Lebo povedal, ako sme to pred chvíľou čítali: *V noci, počas ktorej bol zradený, náš Pán Ježiš Kristus vzal chlieb, vzdal vďaky, lámal ho, dal svojim učeníkom a povedal: Vezmite, jedzte, toto je moje Telo. Vzal tiež kalich, vzdal vďaky a povedal: Vezmite, pite, toto je moja Krv* (1 Kor 11, 23-25). Keď sa o chlebe vyjadril: *Toto je moje Telo*, kto ešte bude váhať; *Toto je moja Krv*, kto zapochybuje a povie, že toto nie je jeho Krv?

2. V Káne Galilejskej Kristus premenil vodu na víno. Či (teda) nebudeme veriť, že víno premenil na Krv? Tento zázrak urobil na dočasných hodoch. Či (teda) nepríjme, že o to viac dal synom duchovného lôžka požívať svoje Telo a Krv?

3. Preto (ich) s celým presvedčením prijímame ako Telo a Krv Kristovu! Pod spôsobom chleba ti je dané Telo, pod spôsobom vína ti je daná Krv. Keď teda prijímaš Telo a Krv Krista, si účastný na jeho Tele a Krvi. Stávame sa nositeľmi Krista, keďže jeho Telo a Krv sú dané našim údom. Podľa blahoslaveného Petra *Máme účasť na Božej prirodzenosti* (2 Pt 1, 4).

²¹ ALBERICH, E. – DŘÍMAL, L.: Katechetika. Praha : Portál, 2008, s. 173.

4. Diskutujúc so Židmi Ježiš povedal: *Ak nebudete požívať moje Telo a nebudete piť moju Krv, nebudete mať v sebe život* (Jn 6, 54). Oni však nepriznali to, čo počuli, ale pohoršení odišli. Usudzovali totiž, že ich nabáda na jedenie mäsitých pokrmov (Jn 6, 61.63.66).

5. V Starom zákone boli predkladné chleby. Jednak neobstáli, keďže sa týkali len Starého zákona. V Novom zákone máme nebeský chlieb a kalich spásy na posvätenie duše a tela. Tak ako je chlieb potrebný pre telo, tak je Slovo potrebné pre dušu.

6. Nepozerať preto na chlieb a kalich ako na úplne pozemské veci, lebo aj Pán uistoval, že sú Telom a Krvou Kristovou. Hoci by ti to hovorili zmysly, nech ťa upevňuje viera. Nesúď tieto veci podľa chuti, ale príjmi vierou a nepochybuj, že si sa stal hodným Tela a Krvi Kristovej.

7. Akú majú moc, ti objasňuje Dávid: *Pred mojou tvárou pripravuješ stôl proti mojim nepriateľom* (Ž 22, 5). Tie slová označujú: Pred твоjím príchodom satani pripravovali stôl nečistý a poškvrený, plný diabolskej moci. Ale po tvojom príchode, Ty sám Pane, si pripravil predo mnou stôl. Keď človek hovorí Bohu: *Pripravil si stôl pred mojou tvárou*, čo iné to môže znamenať, než tajomný a duchovný stôl, daný nám od Boha proti satanom? Tamten stôl bol spoločný so satanmi – tento je spoločný s Bohom. *Pomazal si moju hlavu olejom* (Ž 22, 5b). Pomazal tvoju hlavu na čele olejom, aby si sa poznačený pečatou stal odrazom a svätosťou Boha. *Aký je vzácny kalich, ktorý ma opája!* (Ž 22, 5c). Vidiš, že je tu reč o kalichu, ktorý keď Ježiš zobral do rúk, vypovedal nad ním slová vďakovzdania: *Toto je moja Krv, ktorá bude vyliatá na odpustenie briečov* (Mt 26, 28).

8. Preto o tejto milosti hovorí i Šalamún v Knihe Kazateľ: *Podť, požívaj chlieb s radosťou*, duchovný chlieb. *Podť, pozýva spasiteľným a blaženost tvoriacim zvolaním, a pi svoje víno s veselostou*, duchovné víno, *a olej nech bude vyliatý na tvoju hlavu*. Vidiš ho, ako naznačuje aj tajomné pomazanie? *Nech stále budú tvoje šaty biele, pretože milé sú Bohu tvoje skutky* (Kaz 9, 7-9). Teraz, keď si sňal staré šaty a odel si duchovné, biele, mali by ony zostať vždy biele. Neznamená to, že stále treba nosiť biele šaty, mali by však byť naozaj biele, svetlé a duchovné, aby si mohol povedať s blahoslaveným Izaiášom: *Raduje sa moja duša v Pánovi, pretože ma pokryl rúchom spásy a plášťom nádeje* (Iz 61, 10).

9. Vediac už a veriac, že to, čo vyzerá ako chlieb, nie je chlieb, hoci chuť na to poukazuje, ale Telom Kristovým. A to, čo vyzerá ako víno, nie je víno, hoci má chuť vína, ale Krvou Kristovou, a aj preto, že Dávid povedal: *Chlieb posilňuje srdce človeka a rozjasňuje tvár olejom* (Ž 104, 15), pozdvihuj svoje srdce, berúc duchovný chlieb, a rozveseľuj svoju tvár. Nech bude odhalená v čistom svedomí, odrážajúc ako v zrkadle slávu

Kristovu, keď si prešiel zo slávy do slávy (2 Kor 3, 18), v Kristovi Ježišovi našom Pánovi. Jemu česť a sláva na veky vekov. Amen.²²

Zoznam použitej literatúry

- ALBERICH, E. – DŘÍMAL, L.: Katechetika. Praha : Portál, 2008.
- BETZ, J.: *Eucharistie*. In: FRIES, H.: *Lexikon für Theologie und Kirche*, München, 1962.
- DÉFOUR L, X.: *Slovník biblickej teológie*. Zagreb : Kršćanska sadašnjost, 1995.
- JÁN PAVOL II.: *Cirkev žije z Eucharistie*. Trnava : SSV, 2003.
- JERUZALEMSKÝ, C.: *Katechéza a Tele a Krvi Kristovej*. <http://www.redemptoristi.nfo.sk/.../cyril%20jeruzalemsky%201.doc>
- JERZY, O.: *Chleb powszedni – rozmyślenia*. Kraków : Wydawnictwo o.o. karmelitów bosych, 1986.
- KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV: *Všeobecné direktórium pre katechizáciu*. Trnava : SSV, 1999.
- VIŠŇOVSKÝ M.- ŠOKA S.: *Malý teologický lexikón*. Bratislava : Cirkevné nakladateľstvo, 1989.
- KRUPA, J.: *Sviatosti kresťanskej iniciácie*. Bratislava : Oto Németh, 2001.
- NEUNER, J.- ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*. Trnava : Dobrá kniha, 1995.
- SCHMAUS, M.: *Sviatosti*. Rím: SÚSCM, 1986.
- SLIVKA, D.: Vysvetľovanie Božieho slova v katechéze. In: PALA, G.: *Teologické súvislosti mediálnej problematiky v katechéze. Zborník prednášok z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou*. Prešov : GTF PU, 2009.
- SV. JUSTÍN: *Apologia I*. <http://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=703>.
- ŠPIRKO, J.: *Patrológia*. Prešov : Spolok biskupa Pavla Petra Gojdiča, 1995.
- VIGANŇ, A.: *Eucharistia*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1998.
- VRABLEC, J. – JARAB, J. – STANČEK, L.: *Chodte aj vy do mojej vinice*. Trnava : SSV, 1997.

²² JERUZALEMSKÝ, C.: *Katechéza o Tele a Krvi Kristovej*. <http://www.redemptoristi.nfo.sk/.../cyril%20jeruzalemsky%201.doc> (30.11.2010).

Etické dilemy žurnalistickej profesie

GABRIEL PALA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Ethically tense situations which include a conflict of values or various natures or principles use to appear generally in the media, as well as within journalistic profession. In such cases it is very difficult to find ideal ways of solutions. The role of the journalist is to seek solutions that would be in the spirit of truth, objectivity, impartiality and at the same time they would be a public service. Journalists in a wide sphere of scope must act socially responsibly, but also remain loyal toward their employers. In this context, it is necessary to distinguish the ethics of journalist of public service and of the tabloid media.*

Key words: *Journalistic ethics. Media ethics. Codes of ethics. Tabloid. Public service media.*

V súčasnom technicky enormne rozvinutom svete, keď sa média predbiehajú kto skôr prinesie informácie o najnovšej technológii, sa zabúda na klasické hodnoty zdravého humanizmu. Slová ako etika, morálka, pravda, poctivosť, spravodlivosť, solidarita, spoločné dobro sú hodnotami iba v egocentrickej sebareflexii. Vytráca sa zmysel pre živú societu, ktorú nahrádza societa virtuálna, ktoré má isto svoje pozitíva, ale tiež negatíva, ktoré nahľodávajú vzájomné sociálne relácie. Konzekvencia rozpadu týchto relácií je, že subjekt sa uzatvára do seba, hľadá vlastné individuálne preferencie, často v kontraste s tým, čo má ľudská bytosť na zemi kreovať – communio.

Práca je jednou z činností, ktorá má nezanedbateľný podiel na utváraní osobnosti a pre človeka je neoddeliteľnou súčasťou jeho existencie a sebarealizácie. Každá forma práce i každá jej vývojová etapa vytvára svoje špecifické mravné vlastnosti. Za etické vlastnosti práce môžeme považovať spoločenskú užitočnosť a rozvoj všetkých kladných vlastností človeka (mravných, rozumových, fyzických). V súvislosti so vznikom profesií vzniká aj profesijná etika. Morálny kódex u väčšiny profesií, profesie žur-

nalistu, či novinára, je prísnejší než požiadavky kladené v tomto ohľade na priemerného člena spoločnosti. Príčinu by sme mohli hľadať v nebezpečí, že profesionál by mohol zneužiť moc alebo autoritu, ktorú mu vykonávaná profesia zaručuje. Žurnalista je ten, ktorý odovzdáva posolstvá (informácie) konkrétnych situácií, ktoré v sebe nesú aj hodnotové atribúty ako je pravdivosť, presnosť, objektívnosť, stručnosť, zrozumiteľnosť, nestrannosť a pod.

Introdukcia do profesijnej etiky žurnalistu

Etika je náuka o morálke a jej obsah je zašifrovaný už v jej samotnom názve. *Ethos* znamená mravný základ, *mores* znamená správanie a opäť je to to, čomu hovoríme mravy. Etiku si v praxi mnohí ľudia často zmieňajú aj s etiketou – oblasťou bontónu, ktorý je vlastne súhrnom požiadaviek na vonkajší vzhľad a prejav. Každodenná osobná skúsenosť nám ozrejmuje to, že každý normálny človek vedome a slobodne usmerňuje svoj život, rozhoduje sa pre ten či onen skutok, uskutočňuje činnosť, ktorú uzná za vhodné. To predovšetkým znamená, že človek pozná svoj cieľ a že pri riadení svojho života prihliada na nejaké smernice, pravidlá, alebo na určitý poriadok, ktorý je preň záväzný. Toto však so sebou prináša nevyhnutne ťažkosť vo forme voľby, ktorú so sebou prináša slobodné a vedomé riadenie života a ľudských skutkov. Riešením tohto problému „voľby“ sa profesionálne zaoberá filozofická disciplína, ktorú nazývame etika. Etika je vedou, pretože má vypracovaný pevný systém všeobecných poznatkov, ktorých pravdivosť je dokázaná zo všeobecne platných princípov. Cieľom je správne posudzovanie a usporiadanie ľudských skutkov, teda schopnosť pochopiť ich hodnotu.

Problém osvojenia si hodnoty je teda záležitosťou vytvorenia zmyslu pre určité hodnoty ako výraz ich nielen uvedomovania a poznania, ale aj ich prežitia a stotožnenia sa s nimi.¹ Problém poznania a snahy po čoraz dokonalejšom poznaní hodnoty v etickom zmysle je postavený opäť pred voľbu. Zákon slobodnej vôle umožňuje človeku voľiť si alternatívy aj proti rozumu, proti tomu, čo jeho rozum poznáva ako zlo.

Tu sa dostávame k tomu, čo človek nosí v sebe, totiž akési predvedecké poznanie základných morálnych kritérií. Podobne s týmto poznaním, má aj poznanie o existencii mravného zákona povinností a aj morálnych sankcií. Totiž všade na svete a v každej historickej epoche a všetci ľudia bez rozdielu poznajú mravný zákon, akési etické poznanie, ktoré je v nich. Možno toto poznanie má niekedy formu akejsi príťažlivosti, náklonnosti, alebo sa manifestuje ako akýsi morálny výkričník, no pred-

¹ Porov. GLUCHMAN, V.: *Úvod do etiky*. Prešov : Univerzum 1994, s. 108-109.

sa v človeku je a človek si ho musí chtiac-nechtiac priznať.² Ako príklad možno uviesť, že každý človek, ktorý má užívanie rozumu vie, že vražda je morálne zlá, vie, že za to môže čakať sankciu a to bez toho, aby sa o tom musel niečo učiť. Tu je potrebné zdôrazniť, že morálny zákon, ktorým sa etika riadi, a podľa ktorého človek usporadúva hodnoty je celkom odlišný od všetkých ostatných prírodných zákonov, ktoré ovplyvňujú náš život. Všetky ostatné prírodné zákony sa totiž týkajú všetkých bytí, morálny zákon, svojou záväznosťou zasahuje iba človeka. Etika skúma morálku, správanie ľudí vo vzťahu k morálnym normám, konaniu i hodnoteniu tohto konania. Morálne konanie hodnotíme svedomím alebo verejnou mienkou. Samozrejme že musíme však vedieť rozlišovať medzi dobrom a zlom.

Základné atribúty komunikácie

Sociálna komunikácia, resp. mediálna komunikácia prináša žurnalistovi úspech, dáva mu uspokojenie, pomáha mu zmeniť spôsob konania a správania druhých a v neposlednom rade prispieva k zlepšovaniu medziľudských vzťahov. Na začiatku každého komunikačného spojenia je jasný význam, funkcia a motivácia komunikátora, s ktorými vstupuje do komunikačného procesu. Realizáciou týchto atribútov komunikácia dostáva svoj zmysel. Žurnalista svojou činnosťou naplňa štyri hlavné funkcie ľudského komunikovania:³

Informovať – odovzdať správu, oznámiť, vyhlásiť, (informatívna funkcia). Novinár sa najprv snaží o prítiahnutie pozornosti cieľovej skupiny na komunikáciu so zámerom dosiahnuť prijatie správy. Následne je dôležitá správna interpretácia správy v duchu jej zámeru. V mnohých prípadoch sa stáva, že dôjde k neúmyselnému (nie vždy je to pravidlo) skresleniu alebo úplnej zmene obsahu komunikovanej správy. Aj v tomto prípade sa potvrdzuje pravidlo o jednoduchosti a jasnosti poskytovanej informácie so zreteľným hlavným posolstvom.

Inštruovať – naviesť, naučiť, poskytnúť správny postup a pod. (inštruktážna funkcia).

Presvedčiť – získať niekoho na svoju stranu, zmanipulovať, ovplyvniť, (presvedčovací funkcia). Popri už spomínaných stupňoch informovania sa pridáva dôležitý stupeň, a to prijatie zmeny, uprednostnenie prania alebo názoru odosielateľa správy.

Pobaviť – rozveseliť druhého, rozveseliť seba, rozptýliť, len tak si porozprávať, (zábavná funkcia).

Proces sociálnej komunikácie má v reálnej skutočnosti veľmi mnoho podôb, realizuje sa v nekonečnom množstve komunikačných spojení.

² Porov. ŠOKA, S.: *Stručný úvod do filozofie – Etika*. Bratislava, s. 18.

³ Porov. VYBÍRAL, Z.: *Psychologie lidské komunikace*. Praha : Portál, 2000, s. 23.

V komunikačnom spojení, ako základnej jednotke sociálnej komunikácie, dochádza k výmene akýchkoľvek výsledkov ľudskej činnosti a môžeme tu hovoriť o základnej postupnosti týchto prvkov: kto – hovorí – čo – akým kanálom – komu – s akým efektom. Tieto prvky v procese sociálnej komunikácie nevystupujú ako oddelené jednotky, ale vstupujú do vzájomných vzťahov, a na základe týchto vzťahov sa prejavujú ich vlastnosti. Komunikačné spojenia sa opakujú s rôznou pravidelnosťou, pretože komunikácia je proces neustále prebiehajúci. V komunikačných spojeniach sa vždy niečo deje, preto je komunikačný proces dynamická kategória. V procese sociálnej komunikácie musí správa prekonať niekoľko štádií, aby sa jej posolstvo dostalo k adresátom. Najskôr musí zaujať pozornosť cieľového publika, následne podnietiť záujem o obsah správy. Dôležitá je interpretácia správy v duchu jej zámeru a potom nasleduje akcia tých, ktorí sa správajú v zhode s posolstvom správy. Je rozdiel medzi holým šírením informácií a komunikáciou. Počtom vyslaných správ sa poukazuje iba na naše úsilie komunikovať. Či komunikácia naozaj nastala a bola účinná, ukáže spätná väzba, konkrétne v masmediálnej komunikácii prieskum posunu vo verejnej mienke a v správaní sa cieľového publika.⁴

Profesionalizmus žurnalistu

Od masmediálneho tvorca je teda dnes všeobecne očakávaná predovšetkým profesionalita. Pod termínom profesionál rozumieme toho, kto vykonáva nejakú činnosť z povolania alebo toho, kto niečo robí kvalitne. Pod termínom profesionalizmus chápeme okrem vykonávania neurčitej činnosti z povolania aj jej odborný charakter.⁵ Profesionálnym pracovníkom v masmediálnej teda oblasti nemusí byť automaticky každý mediálny zamestnanec. Profesionálom sa stáva ten, kto vie zúročiť nadobudnuté vedomosti a zručnosti a pretaviť ich v odborne vykonávanej práci. Aby mediálni pracovníci mohli byť verní svojmu poslaniu v médiách nestačí, aby boli profesionálmi len po odbornej stránke. Prirodzene, že odbornosť sa nesmie zanedbávať, nakoľko by utrpela kvalita mediálnych prejavov, ale nesmie sa ani príliš zdôrazňovať na úkor eticko-morálnych kvalít mediálneho tvorca, ktoré majú aktívne ovplyvňovať jeho činnosť. Požiadavka na etické a morálne kvality, ktorými sa má riadiť mediálny pracovník, je nesmierne závažná, nakoľko ovplyvňuje nie technickú kvalitu, ale hodnotu mediálnych prejavov, ktorými výraznou mierou vplýva na myslenie a hodnotovú orientáciu spoločnosti. Úcta k pravde a rešpektovanie práva verejnosti na pravdu sú prvoradými povinnosťami, ktorými sa majú ria-

⁴ Porov. ŽÁRY, I.: *Public relations*. Bratislava, 1997.

⁵ Porov. PIŤOVÁ, M. – PIŤO, V.: *Slovník cudzích slov*. Bratislava: KNIHA – SPOLOČNÍK, 2001, s. 522.

diť všetci, ktorí sa akýmkoľvek spôsobom angažujú vo svete masmédií.⁶ Mediálna práca teda prináša zvláštny psychologický tlak a mravné dilemy. Vzhľadom na významnú úlohu masových médií pri utváraní modernej kultúry a pri formovaní nespočetných jednotlivcov i celých spoločnosti je veľmi dôležité, aby tí, čo pracujú vo svetských médiách a v komunikačnom priemysle, pristupovali k svojim zodpovedným úlohám s vysokými ideálmi s vôľou slúžiť ľudstvu. V tomto kontexte sa otázkami etiky v médiách zaoberá aj Katechizmus Katolíckej cirkvi, kde z uvedeného rezultujú nasledujúce požiadavky na mediálneho tvorca (žurnalistu):

- Každý mediálny tvorca je viazaný povinnosťou slúžiť pravde a podporovať také smerovanie spoločnosti, ktoré nenarúša spolužitie v láske.
- Na každú požiadavku publika musí reagovať s láskou a rešpektovaním pravdy, ktorá je hlavným kritériom určujúcim odpoveď na žiadosť o informáciu zo strany prijímateľa.
- V otázke verejného informovania hľadá správny pomer medzi požiadavkami dobra spoločnosti a rešpektovaním práva jednotlivca.⁷
- Smie použiť na získavanie informácií iba také spôsoby, ktoré nie sú v rozpore s pravidlami konkurenčného boja. Nesmie byť dotieravý a zároveň je povinný zachovať zverené tajomstvo. Musí mať na vedomí, že základným zákonom každej komunikačnej činnosti je úprimnosť, otvorenosť a pravda.⁸

Vzťah žurnalistu a objektu informácií

Žurnalista má mať úctu k právu jednotlivca na súkromie a ľudskú dôstojnosť. Bez súhlasu príslušnej osoby nesmie písať tak, aby zasahoval do jej súkromného života, nesmie znížovať jej meno. Pre prácu žurnalistu je nevyhnutné konať v súlade s normami, ktoré sú nielen pravidlami profesionálnej etiky, ale aj medzinárodného a domáceho práva a ktoré zakazujú urážku na cti, falošné obvinenie, nactiutľhanie a ohováranie.

Publikovať nepodložené tvrdenia odporuje novinárskej etike, najmä ak majú povahu urážky na cti. Ide o neetickú argumentáciu ak opiera či už o pravdivé alebo vymyslené fyzické či psychické nedostatky.

⁶ Porov. Etický kódex Medzinárodnej federácie novinárov, čl. 1. In: MEDZINÁRODNÁ FEDERÁCIA NOVINÁROV: *Premeny*. Bratislava: SSN, 1999, s. 46.

⁷ Porov. *Katechizmus katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1999. 918 s. čl. 2497, 2489, 2492

⁸ Porov. PAPEŽSKÁ RADA PRE SPOLOČENSKÉ OZNAMOVACIE PROSTRIEDKY: *Communio et Progressio*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117029508> (30.11.2010)

Novinár a zdroje informácií

Medzi základné ľudské práva patrí aj právo šíriť informácie a taktiež ich aj prijímať. Právo šíriť vyžaduje rešpektovať právo na slobodu prejavu. Právo prijímať informácie vychádza z práva na poznanie a zaručuje verejnosti právo na pravdivé a objektívne informácie a čestné etické názory. Povinnosťou žurnalistu je usilovať sa o to, aby sa verejné záležitosti vybavovali verejne, a aby verejné dokumenty boli prístupné kontrole verejnosti.

Žurnalista má právo na redakčné tajomstvo, teda na utajenie informačného zdroja, ktoré chráni všetkých novinárov pred povinnosťou prezradiť zdroj informácií. Napokon všetky pravidlá, ktoré upravujú profesionálne vzťahy medzi novinármi a vydavateľmi, umožňujúce nezávislé pracovné podmienky sú vyjadrené v redakčných štatútoch.

Žurnalista a bulvár

Bulvár je druh lacného novinového tovaru a v spoločnosti zohráva svoju ekonomickú a sociálnu rolu. Pozná sa podľa niekoľkých vnútorných a niekoľkých štrukturálnych znakov. Väčšinou ho predávajú na ulici kameloti a predaný náklad niekoľko krát vyšší než náklad serióznych novín. Pôvodne na začiatku 19. storočia, sa na ulici, teda na bulvároch predávali jedine tieto noviny, od toho je odvodený ich názov. Ostatné noviny boli len pre predplatiteľov doručované do bytov alebo úradov. Bulvárne noviny sa vyznačujú veľkými titulkami a kresbami či fotografiami a krátkymi článkami. Inzerujú v nich zväčša veľké obchodné reťazce lacný masový tovar. Preto sa bulvár objavil práve vtedy, keď boli založené veľké obchodné domy, preto z ich inzercie tieto noviny žijú. Nedodržujú privátnu sféru, prinášajú tajné fotografie zo súkromia verejne známych osobností, ich úlohou je urobiť súkromné verejným.

Štrukturálnych znakov bulváru býva spravidla päť a odpovedajú piatim sociálnym funkciám, ktoré tieto noviny v štandardnej spoločnosti plnia. Prinášajú najdôležitejšie politické problémy v primerane zjednodušenej forme. Prinášajú bezplatný právny a sociálny servis pre nemajetné vrstvy obyvateľstva, ktoré nemajú na právnikov. Stimulujú kult úspešnosti medzi širším obyvateľstvom. Uspokojujú neukojenú potrebu po krvi a sexe u niektorých skupín obyvateľstva. Mávajú najlepšie spracované športové rubriky, ktoré niekedy tvoria až polovicu rozsahu novín.

Filozoficky by sa dalo povedať, že bulvár pracuje s aktualitou a napätím, zatiaľ čo štandardné médiá s informáciami a kontextom.⁹

Žurnalista je v dnešných časoch definovaný ako individuálna osoba, ktorá by mala byť vybavená istými profesionálnymi schopnosťami, ktoré sú potrebné na to, aby:

⁹ Porov. HVIŽĎALA, J.: *Moc a nemoc medií*. Praha : Dokořán, 2003. s. 173 – 174.

1. rozoznal, čo je dôležité a čo nie;
2. informáciu a jej kontext vysvetlil jasne, zreteľne a pochopiteľne;
3. z prúdiaceho toku informácií vybral významné a obohacujúce správy;
4. odolal vonkajším tlakom;
5. dôležité správy vsadil do kontextu, z ktorého možno usúdiť, aký dosah a dôsledky má daná informácia pre život jednotlivca v spoločnosti.

S označením povolania novinár nastáva istý problém. Ako bolo už vyššie spomenuté, že v súčasnej dobe nie je toto povolanie v mnohých krajinách chránené a takmer každý sa môže považovať za novinára – žurnalistu. Toto je skutočnosť, ktorú odborníci z oblasti médií najčastejšie vyčítajú bulvárnym redakciám. A to z prostého dôvodu, pretože zamestnávajú nevzdelaných ľudí bez novinárskej kvalifikácie, ktorým stačí neraz dravosť a drzosť. A záverom práce takýchto ľudí sú častokrát len plytké mediálne obsahy.

V porovnaní s uplynulými rokmi značne vzrástol počet periodík, ktorých obsah tvoria rubriky s náplňou bulváru alebo pribudli aj tituly orientujúce sa výrazne len na bulvár. Hovorí sa že jedinou motiváciu vydavateľov bulváru je ich ziskuchtivosť a predajnosť. Avšak v pozadí môžu byť aj ďalšie faktory, o ktorých sa nediskutuje, napríklad snaha ovplyvňovať životný štýl, budovanie prestíže či značky prostredníctvom bulváru, ale aj snaha odlíšiť sa od mienkotvorných či iných vydávaných titulov alebo udávať tón v žurnalistike. Bulvár je neustále dobrou témou na rozhorčovanie sa.

Pre ilustráciu nám poslúži nasledujúci príbeh: *„Doyle doplnil scenár Diany Gonzálesovej o zábery väzňov v reťaziach, dobladol na sťah videozáznamu reportáže a odoslal jej ju cez satelit do New Yorku. Reportáž bežala vo večerných správach. Doyle sa domnieval, že to pre neho skončilo. Na druhý deň mu však volal Al Berman, jeden z vedúcich redaktorov z programu Večerné správy CBS. Ukázalo sa, že Doyle zrejme pozabudol vedenie redakcie varovať, že na zábere sú všetci odsúdení v reportáži černosi. Pre Doylea to nebola vec, na ktorú je potrebné upozorňovať. Urobil reportáž o tom, čo videl, zostrihal ju a poslal do New Yorku. Vedenie Večerných správ si všimlo, že všetci väzni sú černosi, už keď prijímali reportáž zo satelitu. To bolo tesne pred vysielaním a nebol už čas s tým nič robiť, reportáž sa musela zaradiť do vysielania. „Bola to reprezentatívna vzorka väzňov?“ chcel vedieť Berman. „Ano bola,“ povedal Doyle. „Bolo by férové znázornenie toho, kto tí odsúdení sú?“ pokračoval Berman. „Jasné.“ „No nabudúce si budete musieť dávať väčší pozor,“ povedal Berman. „Nechce-me vytvárať dojem, že tam sú vo väzniciach samí černosi.“⁴⁰*

⁴⁰ GOLDBERG, B.: *Jak novináři manipuluji*. Praha : IDEÁL, 2005. s. 88 – 89.

Otázka na zamyslenie v závere príbehu: Konal Doyle morálne správne? Bola to pravda, nepravda, manipulácia, presviedčanie, nedbalosť alebo ovplyvňovanie?

Etika v žurnalistike

Spoločenská komunikácia pramení z najhlbšieho vnútra človeka, v ktorom túži po spoločenstve a vzájomnom prežívaní života s inými ľuďmi. Z tejto túžby pramení každá komunikácia. Aj komunikácia, ktorú sprostredkujú masmédiá, má svoj pôvod v túžbe po spoločenstve a vzájomnom obohacovaní sa. V svojom dvojitom charaktere však obsahujú masmédiá aj komerčnú zložku. Komerčná povaha je výsledkom historického vývoja, počas ktorého sa neobyčajne úzko prepojili s ekonomicko-hospodárskymi systémami a štruktúrami. Informácia sa stáva produktom, ktorý možno kupovať a predávať. Nadobúda hodnotu vyjadriteľnú v peniazoch a stáva sa tovarom na trhu.¹¹

Médiá sa riadia nekompromisnými zákonmi mediálneho trhu, v ktorom neostáva miesto na ľudskosť. Antropologické zameranie médií na človeka sa stáva často iba nenaplneným želaním.

Konzumentovi mediálnych produktov je však potrebné ponúknuť prezentáciu takých hodnôt, ktoré mu pomôžu v orientácii na dobro. Dnes, keď sa na túto úlohu masmédií zabúda a zvyrazňuje sa komerčná zložka dualitného zamerania masmédií, túžba po pravde je predovšetkým volaním, aby komercia a zisk vyjadriteľný v peniazoch neudusil hlavný cieľ komunikácie a aby sa nestalo, že informácie budú dôležitejšie ako hodnoty.

Zvláštnu zodpovednosť čo do správneho používania spoločenských komunikatívnych prostriedkov majú novinári, spisovatelia, herci, režiséri, producenti, poskytovatelia finančných zdrojov, distributéri, prevádzkari, predavači, ďalej kritici, ako aj všetci, čo majú akúkoľvek účasť na príprave a predvádzaní tvorby. Je totiž očividné, akú veľkú a veľmi vážnu zodpovednosť treba pri terajšom položení človeka pripisovať tým, čo svojimi informáciami alebo podnetmi môžu viesť ľudské pokolenie po správnej alebo po skazonosnej ceste.¹²

Ak by sme uvažovali o médiách ako takých, ich hodnoty, princípy a zásady budú nasledovné:

- Úcta k ľudským právam a slobodám, rešpekt voči človeku ako persone, indivíduu, voči humanizmu atď.

¹¹ Porov. STOLÁRIK, S.: *Médiá v službe kultúry života*. In: *Orbis communicationis socialis* 2002. Prešov: Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta PU, 2002, s. 47.

¹² Porov. JÁN PAVOL II.: *Posolstvo k 36. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117291449> (27.11.2010).

- Sloboda slova (prejavu, tlače), nezávislosť médií, obmedzenie možností cenzúry, zamedzenie možnostiam manipulácie.
- Právo na informácie (rovný prístup k informáciám).
- Právo na súkromie, na ochranu osobných údajov.
- Ochrana osobnej cti a dobrej povesti, ochrana pred nactiutňaním, ohováraním, hanobením.
- Výchova, vzdelávanie a osveta.
- Služba demokracii, pluralite (dnes napr. multikulturalite).
- Ochrana detí a mladistvých, žien, menších.

Tieto hodnoty a zásady majú byť v spoločnosti vyhlasované a uplatňované tak pre verejnoprávne, ako aj pre súkromné komerčné médiá.

Ak ale chceme uvažovať o žurnalistickej profesii, potom budú hodnoty, princípy či zásady vo všeobecnosti o niečo iné:

- Služba verejnosti.
- Spoločenská zodpovednosť.
- Pravdivosť, objektivita, nestrannosť, vyváženosť.
- Informačná spoľahlivosť, vierohodnosť, preverovanie pravdivosti informácií.
- Právo na ochranu zdrojov.
- Hrdosť na profesiu a lojalita voči zamestnávateľovi.

Etická samoregulácia žurnalistov a história kódexov novinárskej etiky

Masmédiá vytvárajú širokú oblasť pôsobenia a ich činnosť je riadená vlastnou mediálnou kultúrou. Snahy o vymedzenie pravidiel mediálnej tvorby sú vyjadrené v novinárskych etických kódexoch a právnych predpisoch národných i medzinárodných politických spoločenstiev. Väčšina týchto kódexov sa sústreďuje na otázky súvisiace s poskytovaním novinárskeho spravodajstva. Týkajú sa poskytovania spoľahlivých a pravdivých informácií, a snažia sa zabrániť ich skresleniu, senzačnosti a porušovaniu súkromia.¹³ Tieto etické a právne kódexy sú často obchádzané a porušované, pričom sa vytvára kultúra, v ktorej je dovolené všetko čo vedie k hromadeniu ekonomického kapitálu. Kultúra týchto masmédií je hlboko nasiaknutá typicky postmoderným chápaním, podľa ktorého jedinou absolútnou pravdou je, že nejestvujú absolútne pravdy.¹⁴ Pravdou sa stáva to, čo prináša najväčší zisk.

Žurnalistika má svoje pravidlá, práva a povinnosti. Za novinársku etiku považujeme súbor morálnych noriem vymedzujúcich záväzky, resp.

¹³ Porov. McQUAIL, D.: *Úvod do teórie masovej komunikácie*. Praha: Portál, 1999, s. 151.

¹⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: *Posolstvo k 35. Svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117291319> (27.11.2010).

zásady, ktorými sa riadia ľudia činní v novinárskom povolání. Pravidlá vychádzajú z nepísaných etických pravidiel novinárskej práce. Etické normy sa vytvárajú vo vedomí novinárov nezávisle. Kódex novinárskej etiky je teda vždy len pokusom o písomné formulovanie najdôležitejších z profesionálnych pravidiel.

Pri pohľade do histórie je nutné povedať, že medzi prvé kódexy možno zaradiť Desatoro Božích prikázaní, kde sa zaiste nachádza aj mnoho z novinárskeho prostredia (nepokradneš, nepreriekneš a pod.). Ďalším bol Chamurapiho zákonník a tento prehistorický predvoj kódexov uzatvára Konfuciovo zlaté pravidlo: Čo si sám nepraješ, nerob ani iným ľuďom.

Vr. 1868 prevzal Charles A. DANA vydávanie denníka The New York Sun, prvých úspešných „šestákových novín“ v USA, určených najširším ľudovým vrstvám. Dana vytvoril pre svojich redaktorov nasledujúce pravidlá, ktoré považujeme za „prvý známy pokus o kódex novinárskej etiky“. Je nepochybne aktuálny a náročný aj pre súčasných novinárov. Tu je jeho znenie:

1. Získavaj správy, každú správu, nič iné než správu.
2. Nepreberaj nič z inej publikácie bez dokonalej istoty.
3. Nikdy nepublikuj interview bez vedomia a súhlasu interviewovanej osoby.
4. Nikdy nepublikuj platenú inzerciu ako spravodajský materiál. Umožni každej inzercii nech vyjde ako inzercia.
5. Neútoč na slabých a bezbranných „ani článkom, ani útokom či výsmechom“, pokiaľ tu nie je nejaká iná nevyhnutnosť tak urobiť.
6. Bojuj za svoj názor, ale nemysli si, že tento názor je už celá pravda alebo jediná pravda.
7. Podporuj svoju stranu, ak sa k niektorej hlásiš, ale nemysli si, že všetci dobrí ľudia sú na tejto strane a všetci zlí sú na druhej.
8. Vedz a ver, že ľudstvo napreduje, že budúcnosť bude väčšia a lepšia ako minulosť a prítomnosť.
9. Nikdy sa neponáhľaj.
10. Buď verný ústave.
11. Stoj pevne pri slobode, nech sa stane čokoľvek.
12. Nevyslovené slovo zlú krv neurobí.
13. Všetky prednosti dobrého vajca nevyvážia zlé vlastnosti pokazeného vajca.
14. Keď zistíš že si spravil chybu, neboj sa to povedať.

Medzinárodné kódexy

V roku 1939 Medzinárodná federácia novinárov prijala Medzinárodný kódex novinárskej cti:

1. Novinár má získavať informácie bez používania nečestných prostriedkov.
2. Novinár preberá na seba zodpovednosť, za to čo uverejní.
3. Novinár môže upustiť od zverejnenia pravdivej správy, ale nikdy nesmie uverejniť správu o ktorej vie, že je falošná.
4. Novinár nesmie skresliť priebeh udalosti, ktorej bol svedkom, ani skresliť svedectvo, ani dokumenty.
5. Nesmie ohovárať, obviňovať bez dôkazov.
6. Musí vždy uviesť meno autora, či už jeho prácu cituje doslova alebo i z nej inak čerpá.
7. Môže byť závislý iba na svojom vydavateľovi, ktorého záujmy nesmie porušovať, nesmie sa dostať do rozporu so svojou morálnou zodpovednosťou, aby vykonal príkazy, ktoré by boli v rozpore s jeho svedomím.
8. Nesmie slúžiť vláde, ani súkromným záujmom. Nesmie podpisovať články, ktoré majú charakter obchodnej reklamy.
9. Je povinný zachovávať tajomstvo.
10. Nesmie spôsobovať škodu kolegom.

Ďalšie novinárske kódexy

- **Medzinárodný kódex novinárskej etiky OSN** (1952) má 5 článkov. V prvom sa vyhlasuje záväznosť požiadavky pravdivosti informácii, v druhom verejné blaho, v treťom zodpovednosť za informácie, vo štvrtom sa píše o objektívnom informovaní, a piata je profesionálna časť.
- **Deklarácia povinnosti a práv žurnalistov** (1971, Mníchov) vychádza z práva verejnosti na informácie. Zodpovednosť novinárov voči verejnosti je primárna pred každou inou zodpovednosťou. Deklarácia vyžaduje aby, novinár vždy rešpektoval pravdu, bránil slobodu informovania, publikoval len preverené informácie, rešpektoval súkromný život osôb, zachovával redakčné tajomstvo, odmietal úplatkárstvo a skrytú inzerciu, každý nátlak.
- **Rezolúcia č. 1003 o etike novinárstva** (1993) prijalo ho Parlamentné zhromaždenie Rady Európy
- **Národné kódexy novinárskej etiky**

Tlačové rady

Medzi ďalšie inštitúty novinárskej etiky patria tlačové rady, ktoré strážia porušovanie etiky novinárskej práce, slobodu prejavu a právo na informácie. Ich úlohou je chrániť kvalitu novinárskej práce a súčasne slobodné šírenie informácii a názorov. Takže sa zaoberajú nielen vyšetrovaním sťaž-

nosti proti správaniu sa novín a časopisov, ale aj sťažnosťami voči prístupu osôb či inštitúcií k periodickej tlači. Prvú tlačovú radu v Európe založili v1916 vo Švédsku.

Slovenský syndikát novinárov a jeho etický kódex

Slovenský syndikát novinárov, nesúci skratku SSN, vznikol 5. januára 1990. Jedná sa o stavovskú a odborovú organizáciu novinárov, ktorá je nezávislá od politických, ekonomických, ideologických či náboženských orgánov i organizácií. SSN je členom Medzinárodnej federácie novinárov, skratka MFN, so sídlom v Bruseli. Má približne 2 500 členov a prísne dbá na zachovanie profesijného charakteru organizácie. Združuje väčšinu novinárov, ktorí pracujú v tlači, televízii, rozhlas i v tlačových agentúrach na celom Slovensku. Jej členmi sú teda voľní novinári a publicisti.

Slovenský syndikát novinárov má niekoľko styčných bodov, ktorých dodržiavanie považuje za svoje poslanie:

- chrániť slobodu slova;
- obhajovať profesijné záujmy svojich členov;
- podporovať profesijné zdokonaľovanie novinárov;
- ochraňovať práva svojich členov a starať sa o zabezpečenie týchto práv;
- uzatvárať kolektívne zmluvy najmä s cieľom ekonomického a sociálneho zabezpečenia svojich členov;
- poskytovať právnu ochranu v prípade pracovných sporov;
- zvyšovať spoločenskú prestíž novinárskeho stavu.

Slovenský syndikát novinárov má právo vyjadrovať sa k príprave mediálnych zákonov. Organizuje tlačové podujatia, svojim členom poskytuje sociálnu výpomoc a zároveň im sprostredkúva medzinárodný preukaz Medzinárodnej federácie novinárov a tiež rozvíja spoluprácu s novinárskymi organizáciami v zahraničí.¹⁵

Etický kódex Slovenského syndikátu novinárov

Zodpovednosť novinárov voči verejnosti má prednosť pred akoukoľvek inou zodpovednosťou, predovšetkým ak sa jedná o ich zamestnávateľov a štátnu moc. Z práva verejnosti poznať fakty a názory vyplýva súbor povinností a práv novinárov. Novinári na Slovensku si kladú isté profesijné záväzné etické hranice.

Dňa 5. novembra 2010 schválil 9. snem Slovenského syndikátu novinárov tento Etický kódex a svoju účinnosť nadobudol 1. januára 2011. Prá-

¹⁵ Porov. *Slovenský syndikát novinárov*. <http://www.ssn.sk> (01.12.2010).

ve tento Etický kódex nahradil Etický kódex Slovenského syndikátu novinárov z 19. 10. 1990.¹⁶

„Slovenský syndikát novinárov vzdávaajúc úctu tvorcom prvého Etického kódexu z roku 1990, rešpektujúc zmeny v domácom aj zahraničnom mediálnom prostredí, nadväzujúc na etické kódexy svetové, európske aj domáce, vnímajúc obrozenie mravných štandardov novinárskej tvorby, rešpektujúc význam Etického kódexu pre novinársku prácu aj slovenské mediálne prostredie, prijíma tieto záväzné etické štandardy.“¹⁷

Záver

Médiá denne vstupujú do mnohých domov a rodín ako pravidelní hostia. Tieto prostriedky môžu dnes spôsobiť množstvo zla ale rovnako aj veľmi veľa dobra. Záleží na angažovanosti a zodpovednosti nás všetkých, usilovať sa o to, aby sa pre súčasnú i ďalšie generácie masmédiá stali zdrojom povzbudenie ku konaniu dobra.¹⁸

Kultúra spoločenských prostriedkov ponúka ľuďom istú možnosť globálnej účasti na problémoch a hodnotách mnohých kultúr. Pravda o ľudstve, ktorá sa dostáva do nášho vedomia je rozmanitá a pestrá aj napriek skutočnosti, že výzvy k celosvetovej solidarite nie sú výraznejšie ako predtým. Dnešný človek s nástupom informačnej spoločnosti žije ponorený vo svete mediálnych posolstiev, kde zdanlivo neexistujú limity množstva dostupných informácií. Média ponúkajú nespočetné množstvo informácií a bezprecedentným spôsobom umožňujú komukolek vytvárať správy vo verejnom priestore. Orientovať sa v tejto mase informácií je čoraz zložitejšia. Média môžu pôsobiť na rozvoj osobnosti pozitívne i negatívne tým, že dehonestujú individualitu, potláčajú autoritu a duchovnú dimenziu človeka. Preto je nevyhnutne dôležitá výchova človeka ku kritickému poznaniu vplyvu médií. Úlohou príjemcu informácií je správne rozhodnúť o to, či predkladané informácie sú pravdivé alebo nie.¹⁹

Zoznam použitej literatúry

ANDREJČÁKOVÁ, P.: Etické zásady novinárskej praxe. In: PALA, G. a kolektív: *Vybrané praktické prístupy pre mediálnu edukáciu*. Prešov : GTF PU, 2010.

¹⁶ Porov. ANDREJČÁKOVÁ, P.: Etické zásady novinárskej praxe. In: PALA, G. a kolektív: *Vybrané praktické prístupy pre mediálnu edukáciu*. Prešov : GTF PU, 2010, s. 223 – 225.

¹⁷ *Etický kódex Slovenského syndikátu novinárov*. <http://www.ssn.sk/?id=51&num=10&xns=20&lang=sk> (30.11.2010).

¹⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: Posolstvo k 38. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov. In: *Slovo*. Prešov, roč. 36, 2004, č. 11, s. 23.

¹⁹ Porov. ZASEPA, T.: *Média v čase globalizácie*. Bratislava: LÚČ, 2002, s. 66.

- DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU: *Inter mirifica: Dekrét o spoločenských komunikačných prostriedkoch*. <http://www.kbs.sk/?cid=1118413232> (27.11.2010).
- Etický kódex Medzinárodnej federácie novinárov, čl. 1. In: MEDZINÁRODNÁ FEDERÁCIA NOVINÁROV: *Premeny*. Bratislava: SSN, 1999, s. 46. *Etický kódex Slovenského syndikátu novinárov*.
- GLUCHMAN, V.: *Úvod do etiky*. Prešov : Univerzum 1994, s. 108-109.
- GOLDBERG, B.: *Jak novinári manipulujú*. Praha : IDEÁL, 2005. s. 88 – 89.
- HAUZER, V.: *Vplyv televízie na deti mladšieho školského veku*. Trnava : FMK UCM, 2006. <http://www.ssn.sk/?id=51&num=10&xns=20&lang=sk> (30.11.2010).
- HVIŽĎALA, J.: *Moc a nemoc médií*. Praha : Dokořán, 2003. s. 173 – 174.
- JÁN PAVOL II.: *Posolstvo k 35. Svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117291319> (27.11.2010).
- JÁN PAVOL II.: *Posolstvo k 36. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117291449> (27.11.2010).
- JÁN PAVOL II.: *Posolstvo k 38. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov*. In: *Slovo*. Prešov, roč. 36, 2004, č. 11, s. 23.
- Katechizmus katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1999. 918 s. čl. 2497, 2489, 2492
- McQUAIL, D.: *Úvod do teórie masovej komunikácie*. Praha: Portál, 1999, s. 151.
- PAPEŽSKÁ RADA PRE SPOLOČENSKÉ OZNAMOVACIE PROSTRIEDKY: *Communio et Progressio*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117029508> (30.11.2010)
- PIŤOVÁ, M. – PIŤO, V.: *Slovník cudzích slov*. Bratislava: KNIHA – SPOLOČNÍK, 2001, s. 522.
- SLIVKA, D.: Biblia ako fundament sociálnych a kultúrnych hodnôt. In: PETRO, M. a kolektív: *Vplyv médií na sociálne a kultúrne hodnoty súčasnosti I*. Prešov : PU v Prešove GTF, 2010. s. 7 – 36. ISBN 978-80-555-0289-2.
- Slovenský syndikát novinárov*. <http://www.ssn.sk> (01.12.2010).
- STOLÁRIK, S.: *Médiá v službe kultúry života*. In: *Orbis communicatio- nis socialis 2002*. Prešov: Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta PU, 2002, s. 47.
- ŠOKA, S.: *Stručný úvod do filozofie – Etika*. Bratislava, s. 18.
- VOJTEK, J. - ŠEFČÁK, L.: *Dejiny svetového novinárstva III. Dejiny amerického novinárstva*. Bratislava : Univerzita Komenského, 1997.
- VYBÍRAL, Z.: *Psychologie lidské komunikace*. Praha : Portál, 2000, s. 23.
- ZASEPA, T.: *Média v čase globalizácie*. Bratislava: LÚČ, 2002, s. 66.
- ŽÁRY, I.: *Public relations*. Bratislava, 1997.

Od „masky“ k individualite
Človek ako osoba a osobnosť v dejinnom utváraní
(náčrt problematiky)

JANA KOPRIVŇÁKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The concept of personality is in the current human sciences presented through the psychology of personality. This term, however, went through the historical developments fundamentally linked with the concept of a person. This contribution shows the historical development of this concept through etymology of the term and at the same time through the semantics of derived positions of the three historical-anthropological paradigms of M. Scheler: human as an animal rationale, human as an imago Dei, human as a thinking subject. Contribution gives deeper insight into the development of this concept, particularly in ancient philosophy, Jewish tradition and Christian theology. Contribution will outline the problem of returning to the concept of the soul and the spirit, which were important for formulating the concept of person in contemporary psychology.*

Key words: *Human. Soul. Spirit. Person. Personality. Individuality.*

„Osobnosť nie je príroda, ale sloboda; je to duch.“
N. Berďajev

Téma po diferenciacii osoby a osobnosti je v súčasnom vedeckom jazyku vnímaná cez oblasť psychológie. Hovoriť o osobnosti v súčasnej psychológii znamená hovoriť o určitej duševnej štruktúre osoby. Avšak „Mnogo úvah a názorov na osobnosť má vyslovene filozofický ráz, nakoľko spočívajú na deklarovaní jej podstaty a určenosti.“¹ Vystáva teda otázka po samotnom definovaní osoby a tu sa dostávame k najstaršej otázke člo-

¹ SMĚKAL, V.: *Pozvání do psychologie osobnosti. Člověk v zrcadle vědomí a jednání.* Brno : BARRISTER&PRINCIPAL, 2002, s. 18.

veka, otázke po jeho podstate. Je termín človek totožný vo filozofickom myslení s osobou? A čím je pre filozofiu osobnosť?²

1 Úvodné predstavenie pojmov

Mohli by sme začať jednoduchým vyjadením – človek ako živočíšny druh; osoba ako sebauvedomenie si človeka a osobnosť ako určitá integrálna súčasť osoby, ktorá je nositeľkou odlišnosti od iných osôb. Je to však postačujúce?

Človek ako odlišný od každého existujúceho súcna je tým, ktorý „vedie svoj život“ (A.Gehlen). M. Scheler na to odpovedá, že v človeku pôsobí čosi, čím prevyšuje každé zviera, čosi, čo stojí mimo ‚život‘, čo je *všetkému organickému životu dokonca protikladné: duch a centrum aktov, v ktorom sa duch prejavuje, teda osoba*.³ Osoba môže v bežnej reči znamenať aj to, čo človek, avšak takéto použitie nutne nereflektuje hlbšiu významovú diferenciu oboch slov. „*Ontogenetický vývoj človeka ako osoby je viazaný na sebavedomie, jástve* (v psychológii ide o uvedomenie si vlastného „ja“ okolo tretieho roku života dieťaťa, pozn. autora) *a vymedzenie voči inému*.“⁴

V antickom myslení a neskôr v kresťanstve sa stretávame primárne so slovami, ktoré sú predchodcami pojmu osoba. Ide o *dušu* (psyché – anima) a *ducha* (pneuma – spiritus). Odkazovali na dýchanie, dych a odlišovali tak živého od mŕtveho (takto ich chápal Herakleitos) bez akcentu na individualitu a jedinečnosť osoby.⁵ Filozofia však prináša so sebou presné pojmové myslenie, v ktorom je **duša** predstavená ako „...jedinečná, nehmotná (...) stránka človeka, ktorá vedie jeho rozumové konanie a nesie zaň tiež aj zodpovednosť (...).“⁶ Teológia hovorí aj o *nesmrteľnosti duše*.

Ak by sme chceli hovoriť už o vyššie spomenutom pojme **duch**, vypovedali by sme vo filozofii o *duchovnej duši*. Tá je dedičstvom učenia T. Akvinského o duši, ktorá nahradila aristotelovskú rozumnú dušu. Tá nepostihuje iba oblasť myslenia, ale celú duchovnú sféru ľudskej existenci-

² K etymológii pojmov je potrebné podotknúť, že ide o notoricky známe vysvetlenia, napriek tomu sa im nevyhneme, pretože práve na vývoji jednotlivých termínov si môžeme ukázať hlavné idey jednotlivých náhľadov a historických období, v ktorých sa modifikovali.

³ SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha : ACADEMIA, 1968, s. 66. Porov. STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha : Zvon, 1993, s. 453.

⁴ PELCOVÁ, N.: *Filozofická a pedagogická antropologie*. Praha : Karolinum, 2004, s. 10.

⁵ „*Pojem osoby alebo iný, vecne odpovedajúci pojem, grécka filozofia ešte nemala. Iste už existovala prirodzená skúsenosť jedinečnosti, slobody a zodpovednosti človeka, ale nebola ešte témou filozofickej reflexie natolko, aby našla vlastné pojmové vyjadrenie. Myslenie bolo prevažne obrátené ku všeobecnému a nutnému*.“ CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996, s. 152.

⁶ SOKOL, J.: *Filozofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha : Portál, 2002, s. 18.

ce a odkazuje aj ku kresťanskému poňatiu pojmu duch. V histórii vývoja daného termínu môžeme nájsť niekoľko významových nuáns a to na základe významového obsahu termínov, ktoré sú ním predkladané. Grécke *spiritus* (lat. *pneuma*, hebr. *ruach*) by sme mohli vyložiť ako *všetko prenikajúce vanutie*; gr. *nous – nús* (lat. *intellectus*) je *niečo, čo má základ v myslí, či stotožnenie s rozumom*; lat. *animus* (ako maskulitný korelát *anima*) sa ukazuje ako nanajvýš závažné a podstatné chápanie toho, čo duch vyjadruje, a síce ***duch ako základ alebo aj podmienka duchovného života človeka a celej jeho osobnosti – čiže sila a forma duše***.⁷

Vôbec, pojmy duch a duša sú si vzájomne vzťažné, ale nie totožné a v antickej filozofii k nim nevyhnutne patrí aj termín *telo* (*soma*, *sarx*), pretože otázka po podstate človeka má v dejinách myslenia podobu *problému tela a duše*. Pojem človek tak implikuje pojmy telo, duša a duch.

Rozdiel medzi dušou a osobou sa ukazuje vo filozofickom myslení potom, čo u Platóna vystupuje duša ako nezávislá na ***tele*** – *soma* (skôr vo význame *sarx*)⁸. Pre Platóna predstavuje telo väzenie duše.⁹ Ide o substanciálnu dušu, ktorá jestvuje sama v sebe. Osoba sa tak vo filozofii diferencuje ako tá, ktorá síce nie je s telom totožná, ale vyjadruje skutočnosť spojenia s telom, „...človek sa sám k sebe dostáva len okľukou, zvonka, cez druhých v osobnom vzťahu.“¹⁰

Poňatie osoby ako *individuality*¹¹ pochádza až z raného stredoveku (antika nepozná výraz pre osobu tak, ako ju chápala kresťanská tradícia), kedy Boëthius o nej hovorí ako o „jednotlivej podstate rozumom obdarenej prirodzenosti“. Toto chápanie bolo vodiacim až do obdobia novove-

⁷ Porov. BREZINSKÝ, O.: *Problematika duše a vôle v kontexte filozofických systémov Tomáša Akvinského a Arthura Schopenhauera*. In: *Osobnosť človeka v jej duchovnej dimenzii*. ACTA PHILOSOPHICA TYRNAVIENSIA 5. Trnava : TU, 2000, s. 36.; LETZ, J.: *Pôvod, povaha a význam duchovna v osobnosti človeka*, 2000, s. 79.; LÉON-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblickej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2003, s. 152.

⁸ Z. Kratochvíl upozorňuje na nepostačujúci preklad gréckeho *σῶμα* – *sóma*. *Sóma* sa prekladá ako telo, ale to, čo si pod týmto pojmom predstavíme, zodpovedá gréckemu *σάρξ* – *sarx*: mäsité telo, zdroj vnútorných citov a vášní. *Sóma* je skôr telesom, ale nie len čisto geometrickým, ale v tejto geometrickej podobe skôr ohraničením – vonkajškovosťou života človeka. Porov. KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha : Herrmann & synové, 1995, s. 18.

⁹ Porov. KRATOCHVÍL, Z., *Výchova, zřejmost, vědomí*, 1995, s. 16-20. Platón však rozlišuje tri rôzne duše: *žiadostivú* – ako princíp zmyslovej pudovosti, *odvážnu* – ako princíp snaženia sa o právo a pod., a *rozumnú* – ako princíp duchovného života, poznania a pod.

¹⁰ SOKOL, J., *Filosofická antropologie*, 2002, s. 19.

¹¹ Mohli by sme namietat, že v počiatkoch filozofie nebolo miesta pre človeka – subjekt, a to na základe výroku „*Mierou všetkých vecí je človek, súcnač, že sú, nesúcnač, že nie sú*.“ (Protagoras). Avšak je nutné si uvedomiť, že sám autor nemyslel daný výrok tým, čo v ňom povedal. Viac in. MICHŇÁK, K.: *Metafyzika subjektivity a její pojetí člověka jako animal rationale*. Praha : UK, 1968, s. 17-18.

ku, kde sa vyzdvihuje kognitívnosť ľudskej bytosti. Retrospektívne však možno povedať, že spojením tela s dušou nevzniká len nejaký človek „... *ale konkrétny človek, individuum (...), a tento konkrétny človek je dušou špecificky určený, usporiadaný a práve duša je garantom jeho individuality, jeho jedinečnosti*.“¹² Ukazuje sa tak, že vo filozofii je podstatná **osoba** a osobnosť i osobitosť (individualita) sú jej následkami.¹³

„*Základom osobnosti je osoba*.“¹⁴ Pojem **osobnosť** (lat. *personalitas*) je odvodená od osoby, ktorá korešponduje s latinským termínom *persona* (z nej sa v stredovekej latinčine vyvinul presonalizmus) a odpovedajúce-
mu gréckemu výrazu *prosôpon*.¹⁵ Toto slovo má pôvod pravdepodobne z etruštiny (slovo *phersu* – vyjadruje nie len divadelnú masku, ale aj akustiku masky) a spočiatku znamenalo „masku“, ktorá hrala úlohu primárne pri náboženských rituáloch, neskôr pri divadelných hrách a spoločenských „rolách“, ktorú si nasadzovali herci antickej drámy. V období stredoveku sa stretávame s druhotnou etymológiou slova *persona* z výrazu *per se una* alebo *per se unum* – teda v jednoduchom preklade vzniká slovo osoba, a to spojením „o“ – „sebe“, lebo označuje toho, kto je sám osebe, resp. sám sebou.¹⁶

Ak by sme sa pozreli na synonymá slova človek, okrem iného by nás možno zaujal aj pojem „hlava“. V klasickej rímskej dobe bol človek, prevažne v oblasti práva, premenovaný z *caput* – hlava práve na personu – subjekt, nositeľ práv. Neskôr tak v danom období boli chápané dve polohy slova – človek mal dve *personae* – roly či masky: jedna bola spoločná všetkým ľuďom a druhá bola vlastná iba jednému jedincovi. Novší autori hovoria aj o tretej, ktorú nám vtlačajú životné osudy a štvrtú, ktorá je vytváraná na základe našich reakcií na podnety. „*Až keď kresťanskí teológovia v 3. a 4. stor. hľadali výraz pre jedinečnú bytosť, božskú osobu, dali tomuto slovu nový obsah bytosti, schopnej jedinečného a trvalého vzťahu – a v tomto význame ho potom prevzali západné európske jazyky*.“¹⁷ Ontológia hovorí o osobe ako o *najdokonalejšom bytí v prirodzenom poriadku*; kdežto o osobnosti ako o *vyslovene individuálnej a zvláštnej kvalitatívnej*

¹² BREZINSKÝ, O., *Problematika duše a vôle v kontexte filozofických systémoch Tomáša Akvinského a Arthura Schopenhauera*, 2000, s. 34.

¹³ Porov. ALTRICHTER, M.: „Osoba“, „osobnosť“, „osobitosť“. In. *Studijní texty ze spirituální teologie II*. Olomouc – Velehrad : Centrum Aletti, 2004, s. 8.

¹⁴ SMĚKAL, V.: *Osobnost jako skutečnost člověka a smysl života*. In. *Studijní texty ze spirituální teologie II*. Olomouc – Velehrad : Centrum Aletti, 2004, s. 207.

¹⁵ Slovo *προσωπον* sa skladá z dvoch častí: *προ* – pred a *ωπον* od *οσ* – oči. Teda podľa toho označuje to, čo je pred očami. Môže to byť maska, ktorú mal herec pred svojou tvárou (pred očami), ale tiež tvár človeka pred očami druhého. Porov. FRONC, G.: *Teológia a filozofia človeka ako osoby*. In. *Radost a nádej*. Roč. 8, č. 1, 2005, s. 97.

¹⁶ Porov. FRONC, G., *Teológia a filozofia človeka ako osoby*, 2005, s. 97.

¹⁷ SOKOL, J., *Filozofická antropologie*, 2002, s. 19.

duševnej štruktúre osoby. Samostatne pojem osobnosť sa v antickej filozofii nevymedzuje.

Tento krátky exkurz je nevyhnutne spojený s dejinným vývojom daných pojmov, ktoré ako „produkty“ doby priblížime na základe troch najplyvnejších pohľadov na človeka.

2 Tri paradigmy koncepcií človeka

Pýtanie sa filozofie na podstatu človeka má oproti iným vedeckým stanoviskám na problém človeka devízu v tom, že o nej dokáže vypovedať. Nefilozofické pojednanie o človeku skúma danú problematiku z hľadiska špeciálnych vied, ktoré sa však obmedzujú na určitý aspekt ľudskej skutočnosti a neskúmajú človeka ako celok. Filozofické myslenie však vyrastá zo základnej potreby človeka po pýtaní sa (iba človek sa môže pýtať), a preto *„filozofické myslenie je vždycky svojím pôvodom a cieľom určené antropologicky.“*¹⁸ Koniec koncov antropologický pohľad, ktorý si človek sám o sebe vytvára, je nielen základom každej filozofie, ale a dokonca aj celého ľudského konania.¹⁹

Termín *antropológia*²⁰, vo význame „učenie o človeku“, prvý krát použil O. Casman (r. 1596).²¹ Je nutné uvedomiť si, že antropológia však nie

¹⁸ CORETH, E.: *Co je člověk?*, 1996, s. 21. Iba na základe toho, že človek o sebe vie a sebe samému rozumie, sa môže na seba aj pýtať. Na druhej strane však filozofia, tak ako sa zrodila v starovekom Grécku *„...nikdy nebola iba náukou o človeku, nikdy nebola len antropológiou. Mala vždy ambície zabrnúť a poňať predovšetkým celok sveta v jeho zmysluplnosti (...) a až následne v tomto kontexte vymedziť človeka a jeho možnosti, bola teda predovšetkým ontológiou. (...) Vlastná moderná antropológia tak vzniká až s tendenciou prekonať metafyziku a vysvetlovať nie človeka zo sveta, ale svet z človeka.“* PELCOVÁ, N., *Filozofická a pedagogická antropológia*, 2004, s. 10-11. Z daného vyplýva, že z hľadiska podmetu filozofie, ktorým je človek, filozofia vždy bola aj filozofickou antropológiou. Avšak z hľadiska predmetu filozofie, ktorým nie je vždy človek, je filozofická antropológia len časťou filozofie. Porov. KUDLÁČOVÁ, B.: *Človek a výchova v dejinách európskeho myslenia*. Trnava : PFTU, 2007, s. 21-22.

¹⁹ Porov. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, 1993, s. 450.

²⁰ Etymologicky ide o spojenie dvoch gr. slov, ktoré však prekračujú jednoduchý obsah prekladu slova a majú hlbokú symboliku. *AnqrupoV* nie je iba človek, ale je aj ten, ktorý je schopný pohľadu hore – schopnosť samostatnosti, rovnováhy, harmónie a slobody. Porov. MRÁZ, M.: *Etika*. Trnava : FHTU, 2001, s. 30. Táto *vertikalita* človeka je zjavením jeho veľkosti a dôstojnosti, a jeho zamerania sa na absolútno. Porov. KUDLÁČOVÁ, B., *Človek a výchova v dejinách európskeho myslenia*, 2007, s. 17. Pojem *lógoV* je notoricky známym pojmom filozofie, ktorý je zároveň ťažko preložiteľným do iných jazykov. Zjednodušujúce synonymá sú často redukujúce. Znamená okrem iného aj *zákon vecí, všeobecný poriadok, vedomí reč* a pod. Viac in KRATOCHVÍL, Z., *Výchova, zřejmost, vědomí.*, 1995, s. 54-60. Stručný prehľad o literatúre v danom odbore môžeme nájsť in SOKOL, J., *Filozofická antropológia*, 2002, s. 13.

²¹ Tento termín prevzal neskôr J. F. Blumenbach v r. 1775 na označenie už samostatného vedného odboru. V tom čase predstavovala vedľa botaniky a zoológie jednu z troch

je záležitosťou čisto filozofickou.²² Dnes sa niektoré aspekty filozofickej antropológie odkláňajú od základného, tradičného, metafyzického spôsobu myslenia, znamenajúc odklon od ontologických tém, prejavujúc sa dôrazom na gnozeológiu a etiku.²³ Napriek tomu však boli sformulované *tri* (základné) *paradigmy* koncepcií *človeka* (vychádzajúc z troch historicko-antropologických paradigiem M. Schelera) ku ktorým novoveká filozofická antropológia nanovo zaujíma stanoviská.

1. paradigma: *človek ako animal rationale*
2. paradigma: *človek ako imago Dei*
3. paradigma: *človek ako mysliaci subjekt*

Ide o stanoviská vychádzajúce z odlišných časových, sociálnych a duchovných súvislostí,²⁴ ktoré v takomto slede reprezentujú chronologickú evolúciu myslenia človeka. Budem teda na nich ilustrovať výklad človeka v antickom období, z pohľadu kresťanskej teológie a novovekej podoby človeka.

hlavných vedeckých disciplín. Antropológiu rozumieme každé vedecké skúmanie, ktorého predmetom je človek. Na základe prístupu ku skúmaniu človeka môžeme ju členiť na: *ne-filozofickú* a *filozofickú antropológiu*. Nefilozofická antropológia skúma človeka špeciálnymi vedami a možno ju deliť na: *prírodnú antropológiu* (biologická, fyzická, paleontologická a etnologická antropológia), *psychologickú antropológiu* (skúma a analyzuje psychický rozmer bytia človeka) a *sociálnu antropológiu* (kultúrna, sociologická, politická, ekonomická, právna, lingvistická a pod.). Tieto antropológie vyjadrujú sociálny rozmer ľudského bytia. Porov. KLIMEKOVÁ, A.: *Filozofická antropológia. Náčrt problému autenticity človeka*. Prešov : PU, 1999, s. 16. Vedľa nich vzniká začiatkom 19. stor. *filozofická antropológia*, ktorej základ položil I. Kant a ktorý sformuloval jej základnú otázku: *Čo je človek?* Moderná filozofická antropológia má svoj počiatok v diele M. Schelera „*Die Stellung des Menschen im Kosmos*“ (*Miesto človeka v kozme*) (1928). Porov. PELCOVÁ, N., *Filozofická a pedagogická antropológia*, 2004, s. 11-12, 15.

²² Môžeme hovoriť o antropológii sociologickej, kultúrnej, náboženskej, psychologickej a pod. Porov. STÖRIG, H. J., *Malé dejiny filozofie*, 1993, s. 450.

²³ „*Preto nemôžeme hovoriť o antickej či stredovekej ani ranonovovekej antropológii, aj keď práve tu boli sformulované základné paradigmy poňatia človeka, ktoré sa vždy znovu sprítomňujú v každej antropologickej reflexii.*“ PELCOVÁ, N., *Filozofická a pedagogická antropológia*, 2004, s. 12.

²⁴ Tie sa môžu chápať ako nezávislé na sebe bez myšlienkovkej jednoty alebo naopak, ako ovplyvňujúce sa a koexistujúce vedľa seba. M. Scheler zastával názor, že týmito trom myšlienkovým okruhom – teda grécko-antická tradícia, židovsko-kresťanská tradícia a moderná prírodovedecká – chýba myšlienková jednota, a práve táto absencia podnietila vznik antropológie filozofickej, teologickej a prírodovedeckej. Naproti tomu K. Michňák zastával názor o plodnej koexistencii gréckej a kresťanskej koncepcie. Porov. PELCOVÁ, N., *Filozofická a pedagogická antropológia*, 2004, s. 12.

2.1 Človek ako *animal rationale*

Človek sa rodí ako živočích – animal, avšak jeho rozumnosť je tým, čím sa stáva odlišným od ostatného živočíšneho sveta. Sebareflexia a seba-pochopenie človeka má korene v *antickom mýte* – v najstaršej podobe svetonázoru. Človek si v mýtoch neodpovedá na vlastnú podstatu, ale na to všetko, čo je, čo ho obklopuje, na poriadok sveta, na *kozmos*. Deklaruje týmto slovom jednotu sveta. Tento poriadok však ukazuje aj tragédiu človeka, ktorý je doň vsadený; na druhej strane, tak, ako to mýty ilustrujú, pri vybočení „z radu“ je potrestaný. Je zjavné, že poznanie moc človeka neprehľbuje, ale utvrdzuje v bezmocnosti voči slepej spravodlivosti a tragickom údele. „*Mýtus dodával antickému človeku istotu a silu, aj keď ho udržiaval v podriadenosti.*“²⁵ Zjavnou mobilitou v antike, kde sú mýty jednotlivých národov konfrontované, sa človek „oslobodzuje“ z určitého kolobehu, kruhu, a zastavuje sa, hľadiac na svet s údivom, s údivom nad tým, že veci nie sú samozrejmé. *Filozofia* uchopuje celok sveta, a tým aj postavenie človeka v ňom inak ako mýtus. Človek na svet dokáže v myslení nazerat. Už nie je len časťou celku alebo späť so svojím údelom, kde vystupuje ako ten, ktorý nemá možnosť voľby. Možnosť voľby je daná tým, že s voľbou prichádza aj možný koniec, ktorý je predurčený a s tým sa človek, ktorý sa oslobodil od mýtu, nemôže zmieriť. Chce behu sveta porozumieť. Toto nazeranie na svet, táto schopnosť mu rozumieť, je vyjadrená slovom *logos*, ktoré je otázkou pre *legein*²⁶ – základe založeného, popravede vecí, po tom, čo určuje súcno, po podstate. Filozofické pýtanie na podstatu človeka sa začína ako metafyzické.²⁷

Práve so vznikom metafyziky sú spojené prvé vymedzenia človeka, na druhej strane však človek nebol primárnym problémom filozofie; tým bola snaha pochopiť poriadok sveta, nakoľko antropologické paradigmy vymedzujú človeka vždy vo vzťahu k celku. Filozofia poznáva v kozme stupňovitý poriadok – od neživých vecí, cez bytosti živé, až po bytie a činnosť ducha. V tomto univerze má človek centrálnu postavenie a je chápaný ako *mikrokozmos* (Demokritos), lebo sa v ňom tieto jednotlivé stupne

²⁵ PELCOVÁ, N., *Filozofická a pedagogická antropologie*, 2004, s. 20.

²⁶ Viac, ako ktorýkoľvek jazyk, je klasická gréčtina obdarená významovosťou a užitočnosťou slov. V gréčtine každé slovo, ktoré je vyslovené, zároveň je tým, čo vyslovené označuje. Ak grécky načúvame gréckemu slovu, potom sledujeme jeho *léγω*. Porov. MICHŇÁK, K., *Metafyzika subjektivity a její pojetí člověka jako animal rationale*, 1968, s. 17.

²⁷ „*Otázka po povahe bytia súcneho bola preto nutne taktiež otázkou po podstate človeka. Metafyzické myslenie, ktoré chce ísť k podstate vecí, odbaliť základný kameň, na ktorom spočíva bytie súcna a definovať ho, je preto so svojím nárokom zachytiť celok akoby proti svojej vôli pobádané definovať taktiež tobo, kto definuje. Vytvára tak ontológiu človeka alebo prvú antropologickú paradigmu. (...) V antropologických paradigmách sa človek definuje vždy metafyzicky, to znamená vymedzením voči určitej podobe celku*“ PELCOVÁ, N., *Filozofická a pedagogická antropologie*, 2004, s. 22 – 23.

spájajú, a tak je on sám odrazom univerza. Na druhej strane však je častou *fýzis*²⁸, tak čím je odlišný?

Ide o **dušu**, ktorá je vlastná len jemu a tvorí jeho podstatu. Vôbec, ak by sme hľadali v antickej filozofii pojem osoba alebo človek, narazíme na pojem duša, ktorou je vyjadrený obraz človeka.

U Sokrata a Platóna nachádzame v spojitosti s dušou program *starostlivosti o dušu – paidea*,²⁹ ale až Aristoteles sa venuje vo svojom diele „*Peri psychés*“ – *O duši*, duši samostatne. Ako prvý tak hovorí o *psycho-logii*. Platón sa zase ako prvý pokúsil dokázať nesmrteľnosť duše filozoficky a bol zástancom dualizmu medzi duchom a hmotou – telo ako väzenie duše. Tento dualizmus spôsobil, že duchovná skutočnosť sa „...javí ako *jediné pravé bytie. Podstata a dôstojnosť človeka sú dané jeho duchovnosťou; naproti tomu hmotnosť a telesnosť nemôžu byť chápané kladne.*“³⁰

Aristoteles, na rozdiel od Platóna, prekonáva jeho dualizmus duše a tela a chce pochopiť bytostnú jednotu človeka. Dostáva sa tak ku svojim dvom termínom *hylé – látka* a *morfé – forma*, na základe ktorých koncipuje, že duša je formou tela. Duša už nie je transcendentnou ideou, ale imanentným princípom podstaty. „*Látka je však potencionálne médium, ktoré na jednej strane prijíma podstatnú formu ako svoju determináciu, avšak na druhej strane ju individualizuje, tj. vytvára spolu s ňou jedinečnú bytosť, určenú v priestore a čase.*“³¹ Aristoteles považuje otázku duality za nezmyselnú, nakoľko *telo je živým ľudským telom iba „skrze“ dušu*. Tento náhľad je ďalej rozpracovávaný v stredovekej kresťanskej teológii.

Duša a telo sú však v jednotlivých historických diskusiách ponímané veľmi rozdielne, čo vyplýva z ich vzájomného vzťahu, aký v danej koncepcii predstavujú. Ako upozorňuje E. Coreth, v antike ide o *formálny princíp*, na ktorom sa ilustruje samotný život a smrť – t.j. nejde len o telo a dušu, a menej ešte takto o fyzické a psychické, ale skôr o neživú hmotu a životný princíp, z ktorého potom vychádza nielen psychicko-duchovný, ale aj fyziologicko-biologický život. Aristoteles neprekonáva Platónske

²⁸ Slovo *φύσις* v pôvodnom význame nie je tým, čím sa stáva pre modernú prírodovedu alebo fyziku. Ide o význam ako *zrod, rast, rozvoj*. Nejde o chápanie *fýzis* ako naturálne v úzkom význame slova, ale zahŕňa aj ľudí a bohov. Vyjadruje zmysel prvotnej počiatocnosti, dianie nielen v medziach súcna, ale aj pozdvižnutia v bytí. Porov. MICHŇÁK, K., *Metafyzika subjektivity a její pojetí člověka jako animal rationale*, 1968, s. 16. Porov. PELCOVÁ, N., *Filozofická a pedagogická antropologie*, 2004, s. 23.

²⁹ Termín *παιδεία* sa objavuje až v 5. storočí pred Kr. Spočiatku označoval výchovu detí, no neskôr sa vzťahuje k „životnej filozofii“. Môžeme ho preložiť ako výchova, vzdelávanie, civilizácia, kultúra, tradícia, literatúra, no pre správne pochopenie významu W. Jaeger odporúča zohľadňovať jednotu týchto všetkých aspektov. Porov. DANCÁK, P.: *Paideia a transcendentná orientácia*. In: Theologos. Roč. III, 2001, s. 32

³⁰ CORETH, E., *Co je člověk?*, 1996, s. 23.

³¹ CORETH, E., *Co je člověk?*, 1996, s. 24.

videnie človeka prevažne vo význame *nús* (rozum). Ľudská duša nie je len duchovnou podstatou, ale čistým duchom, ktorý existoval už pred životom. **Duch** je chápaný ako *nús*. Logos a nús sa stavajú základnými pojmami ľudského sebaapochopenia. Duchovno je v celej antikej tradícii spájané s poznaním – duch je rozum, ktorý je schopný intelektuálneho poznania. Nie je chápaný ako schopnosť ku slobode, rozhodovaniu sa a následnej zodpovednosti, ale tiež ani k vytváraniu lásky a osobného spoločenstva.

Animal rationale (živočích rozumný) je prvým významovým posunom v ľudskom myslení o človeku, ktorý prekonáva zviazujúcu *animalitu*, avšak tak ako v mytológii, tak aj v období filozofie prevláda stále *viera v osud*. „Človek je podrobený absolútnemu, avšak slepému a neosobnému osudu, nestojí pred živým a osobným Bohom, ktorý (...) sa zjavuje v dejinách ako Boh lásky a spásy. V tom spočíva najhlbší protiklad medzi gréckym a kresťanským sebaapochopením človeka.“³² Aristoteles však predsa len podáva „prvú definíciu“ človeka ako *zoon logon echon* (nachádzame v aristotelovskej metafyzike) a neskôr aj ako *zoon politikon* (Aristotelova Politika – spoločenský rozmer človeka). *Zoon logon echon* je *bytosťou hovoriacou a načúvajúcou*, nie však v zmysle načúvania akýchkoľvek zvukov, ale logu (je zaujímavé, že logos je od tohto momentu spojenia chápaný len ako mohutnosť rozumu napriek tomu, že označuje poriadok sveta); toto grécke spojenie slov je v latinčine neskôr preložené ako *animal rationale* – teda človek ako živočích rozumný – vybavený rozumom, schopný myslenia.³³

Aristotelovské videnie človeka, ako bytosti zloženej z látky a formy, však na človeka nenazerá ako na mnohosť prvkov, ale ako na konkrétny celok.³⁴ Môžeme však jednoducho odpovedať na otázku po diferenciácii tela – duše – ducha bez toho, aby sme človeka nevnímali ako mnohosť prvkov, ale celok? **Telom** myslíme nielen hmotné teleso, ale organické, živé telo – ide o materiálnu stránku človeka. **Dušou** súhrn zmyslového

³² CORETH, E., *Co je člověk?*, 1996, s. 25.

³³ Porov. MICHŇÁK, K., *Metafyzika subjektivity a její pojetí člověka jako animal rationale*, 1968, s. 19.

³⁴ „Aristotelovsko- (a neskôr aj) tomistická filozofia zreteľne predstavuje človeka ako systém tela, duše a ducha, treba však jasne odlišiť tento systém od trichotomizmu (trichotomizmus je učenie o reálnom členení sa na tri podstatné súčasti, napr. učenie o reálnom členení človeka na tri podstatné časti – telo, dušu a ducha, pozn. autora), ktorý takisto hovorí o človeku ako o spojení troch zložiek, tie sú však chápané ako tri autonómne substancie, čím sa takýto systém znovu javí ako dualistický. Oproti týmto názorom stojí triadická koncepcia (ide o tzv. triadickú koncepciu človeka, pozn. autora), ktorá síce hovorí o troch momentoch v usporiadaní človeka, no človek je tu chápaný v prvom rade ako jedno, celistvá štruktúra, ktorá sa prejavuje materiálne, psychicky a duchovne.“ BREZINSKÝ, O., *Problematika duše a vůle v kontexte filozofických systémov Tomáša Akvinského a Arthura Schopenhauera*, 2000, s. 37.

poznania – tvorí substancálnu formu človeka a **duchom** všetko vedomé duchovné poznanie a chcenie – prvok, ktorý určuje človeka. Jednotlivé prvky človeka, ktoré sa prelínajú, ale ešte nevystihujú vnútornú konštitúciu človeka, ktorú nemožno vysvetliť mnohostou princípov. Telo je telom duše a tá je dušou tela – sú bytostná jednota. Ľudskou bytostnou jednotou ducha a tela ako individuálneho bytia, ktoré seba samého vlastní a slobodne sebou disponuje, nazývame **osoba**.³⁵

2.2 Človek ako *imago Dei*

„Pozrite, akú veľkú lásku nám daroval Otec:
voláme sa Božími deťmi a nimi aj sme.“
(1 Jn 3,1a)

Druhá paradigma je paradigmou teologickou. Staroveký človek bol človekom zasadeným do kozmu a ako taký nemal dosah na beh sveta. Mohol a pokúsil sa mu však porozumieť. Vytváral si predstavy o niečom, čo ho presahuje – na základe čoho si vysvetľoval dianie, ktorému nerozumel – o božstve a prisudzoval mu svoje vlastnosti. Nakoniec sa však, ako to ilustrujú mýty, stáva „bábkou“ tohto „stvoreného“ boha, božstva. Vzťah medzi božským a ľudským je vzťahom podriadenosti, strachu a túžby po vymanení sa. Naproti tomu človek v kresťanstve (vychádzajúc zo židovskej tradície) je v osobnom spoločenstve s Bohom. Toto spoločenstvo je založené na dvoch entitách – *slobodnej vôli i rozumom obdareného človeka a láske Boha k človeku*. Vráťme sa však k počiatku tohto vzťahu, pretože otázke *Kde si Adam?* (porov. Gn 3,9) predchádzalo jeho stvorenie.

2.2.1 Biblická reflexia

Biblické rozprávanie stvorenia je charakteristické dvoma tradíciami. Je potrebné si ich objasniť, nakoľko odlišne pristupujú k poňatiu človeka a jeho miestu vo svete. Stvorenie človeka je vložené do širšieho príbehu o stvorení sveta v knihe *Genezis*.

Prvá, strašia verzia (Gn 2, 4b-25) chce ukázať, že Boh je Stvoriteľom všetkého bez výnimky. Všetko tvorí v jednom dni, kde stvorenie človeka je jeho *stredom*. „V tom čase, keď Pán, Boh urobil zem a nebo, nebolo ešte na zemi nijaké poľné krovie a nepučala ešte ani poľná tráva, lebo Pán, Boh, nedal pršať na zem a nebolo ani človeka, ktorý by obrábal zem (...) Vtedy Pán, Boh, utvoril z bliny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života. Tak sa stal človek živou bytosťou.“ (Gn 2, 4b -7) Tento príbeh

³⁵ Porov. CORETH, E., *Co je člověk?*, 1996, s. 144 – 151.

sa nápadne podobá starším opisom stvorenia z mezopotámskych mýtov a ako také neprináša iný pohľad ako ten, že *človek je závislý od svojho Stvoriteľa a je vedľa neho bytostou nedokonalou*. Na druhej strane je tu podstatné zachytenie **dychu života**. Ten oživuje hlinu, hmotu – telo. Tento dych je *duša*, ktorá je bezprostredne pochádzajúca od Boha, a teda je tým, čím sa podstatne človek líši od zvierat. S nimi má spoločný pôvod tela (z hliny), ktoré je však smrteľné. To božské v človeku, jeho dych, je tým nesmrteľným, tým, čo sa Bohu pripodobňuje.³⁶

Rozprávanie o stvorení človeka, ktoré je pre túto prácu podstatnejšie, je síce mladšieho datovania (Gn 1,1-2,4a), avšak stavia sa k opisu aktu stvorenia človeka odlišne. Ukazuje určitú postupnosť v poriadku stvorenia a *stvorenie človeka predstavuje ako vrchol*. Nemôžeme tiež opomenúť, že rozprávanie jednotlivých dní sa končí v tejto správe „*A Boh videl, že je to dobré*.“ Svet a všetko v ňom je od svojho počiatku koncipované ako dobré. „*Nato Boh povedal: <Urobme človeka na náš obraz a podľa našej podoby!> (...) A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril. (...) A Boh videl všetko, čo urobil, a hľa, bolo to veľmi dobré*.“ (Gn 1,26 – 31) Celú správu o stvorení človeka Katechizmus Katolíckej cirkvi reflektuje v štyroch rovinách: *človek stvorený na Boží obraz, človek stvorený ako jednota tela a duše, človek stvorený ako muž a žena a človek stvorený v stave prvotnej svätosti*. Všetky tieto dielčie roviny vypovedajú o hodnote a dôstojnosti človeka, už od jeho stvorenia.

- „**...na náš obraz a podľa našej podoby!**“ znamená, že človek je podobný Bohu vo vôli a myslení, človek je osobou. (Porov. KKC 1705) „*Kedže je človek stvorený na Boží obraz, má dôstojnosť osoby: nie je len niečím, ale niekým. Je schopný poznať seba, byť pánom seba samého, slobodne sa dávať a vstupovať do spoločenstva s inými osobami. Milosťou je povolaný k zmluve so svojím Stvoriteľom, aby mu dal odpoveď viery a lásky, ktorí nik iný nemôže dať namiesto neho*.“ (KKC 357) Dôstojnosť človeka je založená v jeho povolaní ku spoločenstvu s Bohom (porov. GS 19), pretože ako jediný tvor na zemi bol Bohom stvorený pre neho samého (porov. GS 24). Bližšie o danej téme pojednáme nižšie.

- „**...utvoril z bliny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života**.“ V Písme je duša predstavená niekedy ako ľudský život (porov. Jn 15,13) alebo na inom mieste ako osoba (porov. Sk 2,41). Predovšetkým však je označením pre duchovný princíp v človeku. Je nesmrteľná

³⁶ Človek je obrazom Božím na základe: *človek dostáva vládu nad tvorstvom, človek je spolutvorcom – je uschopnený k odovzdávaniu života, človek je stvorený ako muž a žena*. Porov. Kol. autorov: *Stručný úvod do Písma svätého. Starý Zákon*. Praha : SCRIPTUM, 1991, s. 66.

a je bezprostredne stvorená Bohom (porov. KKC 366)³⁷. Duša je zároveň *formou* tela. Telo je oproti dualistickému chápaniu antiky „...*chrámom Ducha Svätého*...“ (1 Kor 6,19); je povýšené a bude vzkriesené. „*Duch a hmota nie sú v človeku dve spojené prirodzenosti, ale ich spojenie vytvára jednu jedinú prirodzenosť*.“ (KKC 365) Duša sa na niektorých miestach Písma odlišuje aj od ducha, na iných sa tieto pojmy používajú zase analogicky alebo vo vyjadrení *duchovná duša*.³⁸ Cirkev nezavádza dualitu. „*Duch znamená, že človek je od svojho stvorenia zameraný na svoj nadprirodzený cieľ, a že jeho duša je schopná byť bez vlastnej zásluby pozdvižená do spoločenstva s Bohom*.“ (KKC 367)

V biblickom texte slovo **duša** (hebr. *nefeš*, gr. *psyché*, lat. *anima*) označuje celého človeka, oživovaného dychom života. Pojem **duch** (hebr. *ruah*, gr. *spiritus*, lat. *pneuma*) označuje vždy nepostihnuteľnú podstatu bytia, oživujúcu a v istom zmysle nadradenú a neovládateľnú, umocňuje to, čím vlastne súcno je.³⁹ Duša je známkou života, no nie je jeho zdrojom. Židia nepokladali za zdroj života dušu, ale Božieho Ducha. Výraz pre dych života u Židov je *nešamah*, ktorý človek dostal od Boha. Od okamihu „vdýchnutia“ sa stal živou dušou, na čo používajú výraz *nefeš*. Boh stvoril človeka, vdýchol mu svojho ducha a človek sa stal živou bytosťou, živou dušou. Duša je v Starom zákone chápaná ako smrteľná, po smrti odchádza do *šeólu*, kde bez tela sa nemôže prejavovať, a preto už nežije, je ďaleko od Boha. Duša môže existovať iba vtedy, ak sa môže prejavovať iba cez telo. Duch však nezomiera, ale vystupuje k Bohu, navracia sa k nemu.

A tu je zásadný rozdiel medzi duchom a dušou. Kým duša umiera (porov. Ez 13, 19), zostupuje do *šeólu*, duch ostáva nažive, neumiera, ale vracia sa k Bohu. Učenie o nesmrteľnosti človeka teda vychádza z nesmrteľnosti ducha človeka. Vidíme to aj z toho, že Biblia najprv učí o nesmrteľnosti človeka a až neskôr len o duši odlišnej od tela; ale o duši, ktorá sa môže prejavovať len cez telo. Novozákonná zvesť však hovorí o viere vo *vzkriesenie duše a tela*. V duši je zárodok večného života, ku ktorému je človek povolaný, a až nadijde čas, vzklíči (nastane vzkriesenie), čo je dielom Ducha a nie imanentnej sily.

Apoštol Pavol však ďalej rozlišuje. Duch je nový, vykúpený život daný milosťou. Je to aj sám Boží Duch, ktorý nám bol daný a prebýva v nás. V tomto zmysle Pavol rozlišuje medzi „skutkami tela“ a „plodmi Ducha“, ale tento protiklad nie je totožný s protikladom tela a duše človeka. Ak

³⁷ KKC 1703: „*Ludská osoba obdarená ,duchovnou a nesmrteľnou dušou' je jediný tvor na zemi, ktorého Boh chcel pre nebo samého*.“

³⁸ KKC 2516: „*Už v samom človeku, pretože je zložená bytosť – duch a telo – jestvuje určité napätie a odobráva sa určitý boj náklonností medzi ,duchom' a ,telom'.* (...)“

³⁹ Porov. TRESMONTANT, C.: *Biblie a antická tradícia*. Praha : Vyšehrad, 1998, s. 83.

hovoríme o pôsobení Božieho Ducha, tak ten preniká ľudského ducha do tej miery, že ho celkom pretavuje, ale bez toho, aby narušil jeho individualitu. Boh je Duch, preniká ľudskú bytosť bez zámeru zmenšiť samobytnosť človeka, ale s cieľom priviesť ho k existencii pred Bohom. To je cieľom stvorenia. Uznatie existencie Ducha Božieho neznižuje význam a cenu ľudskej osobnosti, ale pomáha pochopiť ju lepšie.⁴⁰ Človek je totiž mnohotvárnou bytosťou, a to tak telesnou, duševnou ako i duchovnou. Má teda ducha aj dušu (porov. 1 Sol 5, 23). Duša a duch sú dva odlišné pojmy, častokrát však nesprávne používané analogicky, čo sťažuje ich správne uchopenie. Zásadným rozdielom voči antickému mysleniu bolo chápanie človeka ako *jednoty duše a tela* (biblicky ide o výraz *básár*, ktorý však nekorešponduje s gr. *sóma* ani *sarx*,⁴¹ ale odkazuje na celok tela a duše)⁴², kde duša je chápaná nie ako rozum, ale ako schopnosť lásky a slobody. Toto chápanie je odlišné u *Aurélia Augustína* a *Tomáša Akvinského*. Kým Augustín vidí najvyššiu schopnosť v slobodnej vôli, ktorá sa dovŕšuje v láske, Akvinský (preberá aristotelovskú náuku) hovorí o najvyššej schopnosti rozumu, kde sloboda a láska sú jeho dôsledkami. Dualizmus tela a duše je zase prekonaný tak, že konkrétne telo je stvorené Bohom pre konkrétnu dušu. Augustín však vidí v tele a duši dve oddelené reality či substancie, ktoré netvoria jednotu, ale sú spojené vzájomným pôsobením. Avšak tento dualizmus nenachádza v stredovekom kresťanskom myslení zástancu (až na Bonaventúru a neskôr sa ho ujíma Descartes), pretože Tomášovo poňatie oproti tomu dokáže z pohľadu tradície Cirkvi správnejšie vyjadriť vzťah medzi dušou a telom. Akvinský, zjavne ovplyvnený Aristotelom, hovorí o duši ako *duchovnej duši* – forme tela. Telo a duša sú dve konštitutívne princípy, substanciálne spojené a tvoria tak substanciu jedného a celého človeka – osoby.⁴³

- „...**muža a ženu ich stvoril.**“ Správa nehovorí o stvorení dvoch ľudí, ale jedného človeka a to ako muža a ženy, ide o ilustráciu ľudského

⁴⁰ Porov. LÉON-DUFOUR, X. a kol., *Slovník biblickej teológie*, 2003, s. 152 – 166.; BALOGH, A.: *Duch a duša*. http://www.katolik.wz.sk/Tema/Duch_a_dusa.html (1.10.2010); CORETH, E., *Co je člověk?*, 1996, s. 133-134.

⁴¹ Porov. TRESMONTANT, C., *Bible a antická tradice*, 1998, s. 84, 91.

⁴² „Človek, jeden telom a dušou, samou svojou telesnou sústavou zbrňuje v sebe prvky bmotného sveta takým spôsobom, že jeho prostredníctvom dosahujú svoj vrchol a pozdvihujú svoj hlas na slobodnú oslavu Stvoriteľa. Človek teda nesmie pobrať svojím telesným životom. Práve naopak, musí považovať svoje telo za dobré a mať ho v úcte, pretože je stvorené od Boha a má byť vzkriesené v posledný deň. Lenže človek, ranený briechem pociťuje, že sa telo búri. Preto sama dôstojnosť človeka si vyžaduje, aby oslavoval Boha vo svojom tele a nedovolil mu oddať sa zlým sklonom vlastného srdca.“ (GS 14)

⁴³ Porov. CORETH, E., *Co je člověk?*, 1996, s. 27-28.

bytia vo svojej úplnosti.⁴⁴ Ako bolo vyššie naznačené klasická hebrejčina nepozná pojem tela tak, ako ho poznala antická tradícia. Práve pri stvorení ženy je táto diferentnosť zjavná. Žena je vzatá z muža a slovenský jazyk sa snaží zachovať slovnú hračku hebrejčiny – *išš* (muž) a *iššab* (žena) – v preklade ako „mužena“. Viac ako terminologicky je tento fakt dôležitejší pre vyjadrenie obojpohlavnosti človeka, ktoré je takto naplnením Božieho obrazu v človeku.⁴⁵ „*Byť osobou na Boží obraz a na Božiu podobu si vyžaduje aj byť vo vzájomnom vzťahu, v zjednotení s druhým ‚ja‘. (...) To, že človek stvorený ako muž a žena je obrazom Božím, znamená nielen to, že každý z nich jednotlivo sa podobá Bohu, súc obdarený rozumom a slobodnou vôľou; znamená to tiež, že muž a žena stvorení ako ‚jednota dvoch‘ v spoločnej ľudskej prirodzenosti, sú povolani žiť v spoločenstve lásky a tak predstavovať vo svete to spoločenstvo lásky, ktoré je v Bohu, a v ktorom sa navzájom milujú tri Osoby v hlbokom tajomstve jediného božského života. (...) Boží obraz a Božia podoba v človeku stvorenom ako muž a žena, (...) vyjadrujú teda aj ‚jednotu dvoch‘ v spoločnej ľudskej prirodzenosti. Táto ‚jednota dvoch‘, ktorá je výrazom vospolnosti medzi osobami, poukazuje aj na to, že v stvorení človeka je zobrazená aj podobnosť s jednotou v Bohu (communio).*“⁴⁶ Obaja majú spoločnú ľudskú prirodzenosť, zároveň sa však stretávame aj s *personálnym rozmerom človeka* – ten je chápaný ako jedinečnosť každej osoby v spoločenstve s osobou druhou.

- „***I vzal Pán, Boh, človeka a umiestnil ho v raji Edenu aby ho obrábal a strážil.***“ Človek je stvorený ako dobrý, ako ten, ktorý žije v spoločenstve so svojím Stvoriteľom a v harmónii s celým stvorením i so sebou samým. Adam a Eva boli ustanovení v stave prvotnej svätosti a spravodlivosti a táto milosť Božia sa prejavovala na účasti života Božom (porov. KKC 375). Boh obdarí človeka rozumom a slobodnou vôľou, teda mu dáva možnosť voľby. „*Strom ‚poznania dobra a zla‘ symbolicky pripomína neprekročiteľnú hranicu, ktorú človek ako tvor má slobodne uznať a s dôverou rešpektovať. Človek závisí od Stvoriteľa; podlieha zákonom stvorenia a morálnym normám, ktoré riadia používanie slobody.*“ (KKC 396)

Boh stvoril človeka ako dobrého, človek stráca prvotnú svätosť hriechom, a tak sa jeho potomstvo stáva nositeľom následku tohto hriechu. Avšak nemôžeme ostať pri takomto konštatovaní, lebo Boh človeka stvoril z lásky a pre lásku, a tak mu prisľubuje Vykupiteľa. Paradoxne sa „odvrá-

⁴⁴ Porov. DUBOVSKÝ, P. (ed.): *Komentáre k Starému zákonu. I. Genezis*. Trnava : Dobrá kniha, 2008, s. 78.

⁴⁵ Porov. RYŠKOVÁ, M.-SCHRÖTTER, J.-DEMEL, Z.-KAŠPÁREK, K.: *Stručný úvod do Písma sv. Starý zákon*. Praha : SCRIPTUM, 1991, s. 67.

⁴⁶ JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*. Apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy z dňa 15. augusta 1991. <http://www.kbs.sk/?cid=1117279258> (28.10.2010)

tením“ človeka od Božej tváre začínajú dejiny spásy človeka, aby v *plnosti času* sa naopak Boh stal človekom.

2.2.2 *Imago Christi*

Naše chápanie človeka ako Božieho obrazu samozrejme vychádza z biblického opisu stvorenia, ale ten by nebol postačujúci vzhľadom na ľudskú neposlušnosť, ak by nebol chápaný vzťažne až ku fundamentu vtelenia sa Božieho Syna. Vtelenie je pre kresťanstvo vyvrcholením *dejín spásy – ľudských dejín*. „*Nakolko dokonalým obrazom Boha je sám Kristus (...), človek sa mu má pripodobňovať, aby sa stával synom nebeského Otca v moci Ducha svätého (...). Ak sa chce človek skutočne stať Božím obrazom, musí sa aktívne podieľať na svojej premene podľa vzoru, ktorým je obraz Syna (...).*“⁴⁷ Pre kresťana z toho jasne vyplýva, že byť stvorený ako imago Dei je plne zjavené iba v *imago Christi*. Základným rysom posolstva spásy je, že od človeka, ktorý na základe svojho vnútorného rozhodnutia pretrhol spoločenstvo s Bohom, sa práve vyžadujú tie vnútorné postoje⁴⁸ „...*ktoré sú najhlbšími a najrýdzejšími prejavmi slobodného osobného jadra a uskutočňujú sa v slobodnom personálnom obrátení sa človeka k Bohu: totiž viera a láska, ktorými človek odpovedá na zjavenie pravdy a lásky Božej. (...) Boh (...) (je) život v trojosobnosti – život v personálnom spoločenstve (...). Personálny život tu dosahuje hĺbku tajomstva.*“⁴⁹ Táto aktivita alebo pasivita človeka voči Božiemu volaniu je fundamentálna pre ľudskú bytosť v tom zmysle, že človek je od svojho pádu povolaný aby obnovoval obraz Boží v sebe. V novozákonnom zjavení sa toto nasledovanie uskutočňuje *životom v Kristovi a Svätom Duchu* a je to cesta od *obrazu* ku *podobe*. A práve touto cestou rozhodnutia sa a možnosťou byť vo vzťahu (k Bohu, k sebe, k druhému), je človek osobou. „*Všetci ľudia sú obdarení rozumnou dušou a stворení na obraz Boží, všetci majú*

⁴⁷ MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k obrazu Božímu*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005, čl. 12, s. 15.

⁴⁸ „*Avšak člověk sa môže prikloniť k dobrému jedine slobodne. Túto slobodu si naši súčasníci vysoko cenia a horlivo sa jej domáhajú. A celkom právom. Lenže často ju vykladajú nesprávnym spôsobom, akoby sa smelo všetko, čo sa páči, aj keď je to zlé. Kým pravá sloboda je vznešeným znakom Božieho obrazu v človeku. Boh totiž človeku „ponechal možnosť rozhodnúť sa, aby dobrovoľne hľadal svojho Stvoriteľa a slobodne sa ho pridŕžajúc, dosiahol plnú a blaženú dokonalosť. Dôstojnosť človeka si teda vyžaduje, aby konal na základe vedomej a slobodnej voľby, t.j. podľa svojich osobných vnútorných pobudnutí a rozhodnutí, a nie zo slepej impulzivnosti alebo len z vonkajšieho donútenia. Túto dôstojnosť si človek nadobudne, keď sa oslobodí spod akéhokolvek područia vášní a idúc za svojim cieľom, slobodne si volí dobro a s vynachádzavou príčinlivosťou si zabezpečuje vhodné prostriedky. Slobodná vôľa človeka – ranená briechem – môže toto zameranie na Boha docieľiť s plnou účinnosťou jedine pomocou milosti Božej.“* (GS 17)

⁴⁹ CORETH, E., *Co je člověk?*, 1996, s. 26.

tí istí prirodzenosť a ten istý pôvod; ako Kristom vykúpení, majú aj to isté povolanie a Božie určenie.“ (GS 29) „Človek je povolaný k plnosti života, ktorý presahuje rozmery jeho pozemskej existencie, pretože spočíva v účasti na samom živote Boha.“⁵⁰ Kresťanský výklad osoby sa nevyhnutne spája s jej *personálnym* uskutočňovaním – povolaním ku spoločenstvu. „Keď sa hovorí o osobe, vzťahuje sa to na neodcudziteľnú totožnosť a vnútro, ktoré ustanovujú jednotlivú individualitu, i na základný pomer voči druhým, ktorý je základom ľudskej spoločnosti.“⁵¹ Bol stvorený z lásky a pre lásku, od počiatku pozvaný ku spoločenstvu s Bohom a s človekom, lebo nie je dobré, aby bol sám. Základ osoby tak spočíva v láske. S láskou však nevyhnutne, pre budovanie *communiae*, ide ruka v ruke *sloboda*.

2.2.3 Obraz a podoba

Termín obraz má v biblickom chápaní nejednotnú etymológiu. Možno ním myslieť *sochu*, *podobizeň*, ale aj *tieň*. Termín podoba má oproti obrazu vcelku zrejmy význam. Vzťahuje sa na slovesá – *podobat sa*, *ponášať sa*. V Biblii sa používa na označenie vzoru, modelu.⁵² „Pojem *podoba* poukazuje vo vzťahu Boha a človeka na ich odlišnosť, popri podobnosti vystihnutej pojmom obraz.“⁵³ Rabínska tradícia považuje za obraz Boha dušu.⁵⁴

Biblické poňatie *imago Dei* zohralo dôležitú úlohu v kresťanskej antropológii cirkevných otcov, avšak v určitých aspektoch sa od biblického chápania vzdalovala alebo naopak ich rozvinula. Ide predovšetkým o rozlíšenie medzi *obrazom* a *podobou*. Irenej rozlišuje *obraz* (gr. *methexis*) ako určitú ontologickú participáciu a *podobu* (gr. *mimesis*) ako určitú mravnú transformáciu.⁵⁵ Obraz a podoba predstavujú „dva odlišné aspekty ľudskej prirodzenosti.“⁵⁶ Tertulián chápe ako obraz to, podľa čoho (čiže seba) človeka Boh stvoril a nie je možné ho nikdy zničiť; podoba je vložená dychom Boha a možno ju stratiť hriechom. Augustín neprijíma tieto

⁵⁰ JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae*. Encyklika o hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života z dňa 25. marca 1995, čl. 2. <http://www.kbs.sk/?cid=1117282943> (3.10.2010)

⁵¹ MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k obrazu Božímu*, 2005, čl. 41, s. 30.

⁵² Porov. DUBOVSKÝ, P., *Komentáře k Starému zákonu. I. Genézis.*, 2008, s. 73-74.

⁵³ DUBOVSKÝ, P., *Komentáře k Starému zákonu. I. Genézis.*, 2008, s. 74.

⁵⁴ „Obrazom Boha je duša a tak, ako Bob naplňa svet, tak aj duša naplňa ľudské telo; ako Bob všetko vidí, no jeho nevidí nikto, tak aj duša vidí, no sama je neviditeľná (...).“ DUBOVSKÝ, P., *Komentáře k Starému zákonu. I. Genézis.*, 2008, s. 78.

⁵⁵ Porov. MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k obrazu Božímu*, 2005, čl. 14.

⁵⁶ „Obraz sa vzťahuje na prirodzené ľudské vlastnosti (...), ktoré robia človeka podobného Bobu, zatiaľ čo podoba súvisí s nadprirodzenou Božou milosťou, ktorá vykúpeného človeka pripodobňuje Bobu.“ DUBOVSKÝ, P., *Komentáře k Starému zákonu. I. Genézis.*, 2008, s. 74.

úvahy a koncipuje vlastné presvedčenie, že Boží obraz v človeku má trinitárnu štruktúru, ktorá sa odráža v trojčlennej štruktúre ľudskej duše (duch, vedomie seba samého a láska) alebo v troch aspektoch ľudskej psychiky (pamäť, inteligencia a vôľa). Boží obraz v nás človeka zameriava na Boha cez vzývanie, poznanie a lásku⁵⁷. *Bonaventúra* hovoril o tom, že obraz sa uskutočňuje predovšetkým prostredníctvom vôle v náboženskom úkone. *Tomáš Akvinský* zastával historickú povahu „božieho obrazu“, pretože ten má podľa neho štádiá: *imago creationis* (naturae), *imago recreationis* (gratie), *imago similitudinis* (gloriae). Majster *Eckhart* stavia na spiritualizácii Božieho obrazu, keď ho umiestňuje do vrcholu duše, čím ho ale oddeľuje od tela. Neskôr *reformácia* obviňovala katolícku náuku, ktorá mala zúžiť Boží obraz na *imago naturae* (obraz prirodzenosti), ktoré predstavovalo statické chápanie ľudskej prirodzenosti a povzbudzovalo hriešnika, aby sa pred Bohom vypínal. Katolícka cirkev bola zase toho názoru, že *reformácia* popierala ontologickú reálnosť Božieho obrazu, keď ho zredukovala iba na vzťah. Rozdielnosť medzi oboma stranami sa prejavovala aj v názore na dôsledok hriechu pre Boží obraz v človeku. Katolícka náuka hovorila o poranení Božieho obrazu v človeku a *reformácia* o skazenosti Božieho obrazu. Katolíci i protestanti dosiahli konsenzu v tom, že **Boží obraz** v človeku nemôže byť úplne zničený hriechom, lebo ten **vyjadruje celkovú štruktúru ľudskej prirodzenosti**.⁵⁸

Filozofia v novoveku (povedané univerzálne) zameriava svoju pozornosť na hranice ľudského poznania a teda na problém poznania Boha vôbec. Otázka Božieho obrazu je tak otázkou čisto teologickou. U niektorých mysliteľov však vyvstával názor, ktorý priamo ohrozoval teológiu Božieho obrazu – chápanie človeka je úplne oddelené od Boha, človek je autonómny a sebaustanovujúci subjekt. Nie je to človek, ktorý bol stvorený na obraz Boha, ale Boh je projekciou človeka (Feuerbach).⁵⁹ Prúd za obnovenie koncepcie Božieho obrazu (v pol. 19. stor.) sa v katolíckej náuke finalizoval v pastorálnej konštitúcii **Gaudium et spes**. Katolícka teológia súčasnosti je pokračovateľom tejto začatej obnovy. Ide o úzke prepojenie kristológie s antropológiou a pripája sa rozmer eschatologický, hlavne vo význame určitej *dynamiky obrazu Božieho* v človeku. Človek je takto ako *homo viator* – pútnik, ktorý smeruje k parúzii a uskutočneniu

⁵⁷ „Velký si Pane, a velmi chvályhodný; velká je tvoja moc a múdrosť tvoja nekonečná. Teba chce chváliť človek, (...) človek nosiaci v sebe svoju smrteľnosť, svedectvo svojho hriechu, svedectvo o tom, ako sa ty, Bože, pyšným protiviš. (...) Ty sám pôsobíš, aby to, keď ťa chváli, človeku prinášalo radosť, lebo si nás stvoril pre seba, a nepokojné je naše srdce, kým nespočínie v tebe.“ AUGUSTÍN: *Vyznania*. Bratislava : Lúč, 1997, I. 1, s. 29.

⁵⁸ Pre bližšie štúdium problému obrazu a podoby v biblickej exegéze pozri DUBOVSKÝ, P., *Komentáre k Starému zákonu. I. Genézis.*, 2008, s. 74-77.

⁵⁹ Porov. LIESSMANN, K.-ZENATY, G.: *O myšlení*. Olomouc : Votobia, 1994, s. 313.

Božieho plánu. To všetko sa naplňuje nielen v dejinách celého ľudského rodu, ale v dejinách milosti každej jednotlivjej ľudskej bytosti – osoby.⁶⁰

2.2.4 Osoba

Pojem osoby, v najvlastnejšom zmysle slova, je vôbec kresťanským dedičstvom v chápaní človeka.⁶¹ Je však zaujímavé, že obsahovo sa konštituoval nie na základe pýtania sa na človeka, ale Boha. Pôvod daného faktu nestojí vo filozofii, ale v teológii – predovšetkým však v trinitárnych a kristologických diskusiách prvých cirkevných snemov. Na II. carihradskom koncile (r. 553) bol definovaný rozdiel medzi prirodzenosťou a osobou, ale pojem osoby ešte nebol celkom objasnený. Kresťanské zjavenie priviedlo teológov ku rozvrstveniu pojmu osoby a dalo mu význam *božský, kristologický a trinitárny*.⁶² S prvou definíciou prichádza Boëthius (vyššie spomínaná) a vychádzal z nej ešte Akvinský. Scholastika ju definovala ako *úplnú duchovnú substanciu, ktorá má poslednú samostatnosť sama v sebe*. Môžeme ju vyložiť teda ako individuálne bytie sebou duchovného, a teda vedomého a slobodného súcna. V týchto polemikách však išlo o formálne-ontologické zachytenie.

Vyjadriť to možno aj na otázke po odlíšení *osoby* – *osobnosti* a *prirodzenosti*.⁶³ **Prirodzenosť** sa chápe ako *všetko to, čo je nám telesne a duchovne vopred dané* a **osobnosť** je *všetko to, čo z tobo človek urobí*.⁶⁴ Z toho nutne vychádza, že „Pred utváraním osoby v konkrétnu a individuálnu osobnosť, ontologicky predchádza byť **osobou**“.⁶⁵ Osobnosť teda chápeme ako „... útvar živej individuality, ak je určovaná duchom.“⁶⁶

2.3 Človek ako *mysliaci subjekt*

„Cogito ergo sum!“

R. Descartes

Obrat spätne k antike nastáva skoro dvadsať storočí po smrti Aristoteľa, a to v období stredovekého humanizmu. Strnulosť scholastického myslenia, ktoré nepostačovalo novým poznatkom prevažne z oblasti astronó-

⁶⁰ Porov. MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k obrazu Božímu*, 2005, čl. 14-24, 46 s. 16-21,33.

⁶¹ Porov. DANCÁK, P.: *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*. Prešov : GTF PU, 20009, s. 11.

⁶² Porov. MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k obrazu Božímu*, 2005, čl. 41, s. 30.

⁶³ Porov. CORETH, E., *Co je člověk?*, 1996, s. 153.

⁶⁴ Porov. ALTRICHTER, M., „Osoba“, „osobnosť“, „osobitosť“, 2004, s. 17.

⁶⁵ CORETH, E., *Co je člověk?*, 1996, s. 154.

⁶⁶ GUARDINI, R.: *Svět a osoba*. Svitavy : Trinitas, 2005, s. 96.

mie a prírodných vied, spôsobilo odklon od autority Cirkvi – vo výklada nielen slova Božieho, človeka, ale aj sveta ako celku. Tento odklon však nevyhnutne nemusí nieť so sebou príchut horkosti. Iste, humanizmus spustil určitú „nepokojnú, neistú“ klímu v Európe neskorého stredoveku, ale zároveň nastavil zrkadlo Cirkvi ako Božsko-lidskej spoločnosti, ktorá takto dostala možnosť sebareflexie a uznania svojich pochybení, ktoré boli nedokonalosťami ľudskými, ale často prikryté autoritou Božou. Koniec koncov racionalizmus, ktorý uchvátil formujúcu sa filozofiu v období novoveku so svojím obrazom človeka, sa tiež stáva v 19. a 20. stor. predmetom reflexie, ktorá je výsledkom akéhosi „odcudzenia“ človeka sebou samým. *Kopernikovsky obrat* v astronómii nenesie so sebou len rozdielny pohľad na usporiadanie univerza, ale dotýka sa aj postavenia človeka vo svete. V kríze kresťanského západu na počiatku novoveku dochádza k reformácii, kde sa rozpadá jednota Katolíckej cirkvi, ale aj ku kríze pevne stanovenému učeniu o fungovaní sveta. Človek sa stáva pre seba jedinou objektívne postihnuteľnou istotou, centrálnym bodom. Začína sa pýtať po svojej podstate a ako neskôr ukáže M. Buber, človek sa antropologickými otázkami začína zaoberať vtedy, ak stráca istotu. Napriek tomu o zrode antropológie alebo aj psychológie, ešte nemôžeme hovoriť.

Filozofické myslenie o človeku je charakteristické zúžením *obratu ku človeku* na *obrat ku subjektu*. Ten je stredom nie objektívneho, ale subjektívneho poriadku. Novoveké myslenie poprelo pravdu ako ontologický rozmer bytia a vyčlenilo ju poznávajúcemu subjektu ako to, čo je výsledkom ľudskej poznávacej aktivity. V období stredoveku teológia zaručovala „...*ideovú jednotu všetkého vedenia*.“⁶⁷ Pri racionalizácii stredovekého náhľadu vzniká teoretický problém, čo je objektívna pravda a ako ju možno dosiahnuť.

R. Descartes prezentoval presvedčenie o tom, že myslenie nie je dôsledkom bytia (*som, teda myslím*), teda smeruje ku túžbe po poznaní istej pravdy v myslení. Formuluje, že z myslenia môžeme usudzovať bytie (*myslím, teda som*) a východiskovým bodom tohto tvrdenia je *ego cogitans* – mysliaci subjekt, vedomé ja. Toto „ja“ však nie je chápané ako konkrétny človek, ale ako čistý rozum – ratio. Opäť sa vracia ku dualizmu tela a duše, ktoré nemôže poskytnúť priestor pre vznik antropológie, ale psychológie áno (avšak v odlišnom poňatí ako poznáme psychológiu dnes). Človek nie je chápaný ako celok. Duša a telo vytvárajú totiž radikálne odlišné skutočnosti, ktoré tvoria samostatné substancie.

Do 19. stor. teda vstupuje obraz človeka, ktorý „(...) na jednej strane predstavuje človeka v podstate ako rozumovú bytosť, ale neukazuje celého a konkrétneho človeka, na druhej strane ruší konečný rozum v neko-

⁶⁷ ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 42.

*nečnom duchovnom diani, a tým neuplatňuje osobnú svojbytnosť človeka v jeho slobode a zodpovednosti. (...) to vyvoláva protest, ktorý požaduje, aby sa myslenie obrátilo ku konkrétnemu človeku.*⁶⁸ Tento „protest“ je známy ako tzv. **antropologický obrat**. Antropologizmus, vyššie predstavený vo svojich troch paradigmách, nebol ešte samotnou antropológiou. Tá je od konca 18. stor. pokusom o otvorené anti-metafyzické porozumenie sveta človekom. Prejavom tejto aktivity je snaha vyjadriť ľudský postoj k súcnu v celku ako *svetonázor*. Okrem iného, i preto je súčasnosť charakterizovaná ako doba svetonázorov a ich konfliktov. Posledné storočie je tak jasné snahou o ďalšie vymedzenie človeka, ktoré je zároveň inšpiratívne pre odbory týkajúce sa primárne človeka.⁶⁹

A. Anzenbacher však upozorňuje, že *„...základné tendencie novovekého obratu ku subjektu, veľmi úzko súvisia s ústrednými biblicko-kresťanskými motívmi. Na jednej strane ide o moc nad zemou (...) udelenou človeku ako obrazu Boha. (...) Na druhej strane ide o univerzálnu dôstojnosť človeka, ktorá má základ v tom, že je obrazom Boha.*⁷⁰ V konečnom dôsledku, podľa A. Anzenbachera, je zmena paradigmy v súlade s ústrednými motívmi Zjavenia.

3 Chápanie osobnosti v psychológii (poznámka)

Obdobie novoveku prinieslo so sebou podstatné oddelenie psychológie od filozofie, a to práve „rozpoltením človeka na časti“. To bolo krokom pre konštituovanie sa samostatnej vedy. Na druhej strane sa však toto rozpoltenie ukazuje v súčasnej psychológii ako problematické.

Racionálna psychológia, ako súčasť filozofie, sa konštituovala ako empirická veda a ako taká má teda problém so všeobecným prijatím obrazu človeka ako jednoty, do ktorej nutne patrí aj duchovná dimenzia. *„Doterajšie filozofické bádania v oblasti osoby a osobnosti človeka presvedčivo ukázali, že osobnosti nie je vlastný len somatický a psychický rozmer, ktoré možno postihnúť a poznať priamo alebo nepriamo empiricky, ale aj rozmer duchovný, ktorý sa takto postihnúť nedá. To viedlo (...) k tomu, že duchovno v ľudskej osobnosti buď úplne negovali, alebo ho považovali len za epifenomén empiricky postihnuteľnej osobnosti. Je to vážny omyl, lebo práve nadempirický rozmer ľudskej osobnosti je v nej to najvlastnejšie (...) vďaka čomu je táto osoba autentická (...).*⁷¹

⁶⁸ CORETH, E., *Co je člověk?*, 1996, s. 32.

⁶⁹ Porov. PELCOVÁ, N., *Filozofická a pedagogická antropologie*, 2004, s. 39.

⁷⁰ ANZENBACHER, A., *Křesťanská sociální etika*, 2004, s. 48.

⁷¹ LETZ, J., *Původ, povaha a význam duchovna v osobnosti člověka*, 2000, s. 77.

„Človek subjektívne prežíva svoje duševné dianie ako (...) celok, ktorý označuje (pojmom) *psychika*.“⁷² V dnešnej psychológii sa najčastejším synonymom psychiky myslí *mysel*, zástancami ktorej sú neurológovia a biologicky orientovaní psychológovia. V minulosti bola psychika v psychológii definovaná pojmami: *duša, vedomie a správanie*. Avšak práve prvá menovaná sa z dnešnej psychológie vytráca,⁷³ a to na základe jej filozoficko-teologických koreňov, ktoré ju definovali⁷⁴. V psychológii sa v súčasnosti stretávame aj s pojmom *duch*, ktorý by mal vyjadrovať predovšetkým *spirituálnu dimenziu ľudskej psychiky*,⁷⁵ ktorú zástanci tohto názoru považujú zvyčajne za jej najvyššiu a najhodnotnejšiu súčasť.⁷⁶

V kontexte psychiky je osobnosť pojmom, ktorý je ňou individuálne utváraný. Tieto dielčie pohľady sú určitými celkami psychického diania.⁷⁷

Silným prúdom tzv. „psychológie bez duše“ v druhej polovici 19. stor. dochádza ku odmietaniu duše ako nevedeckého pojmu. „*Pojem duše nemá v empirickej psychológii miesto. (...) zostáva len vo filozoficky založenej neotomistickej psychológii a výnimočne u niektorých psychológov a psychiatrov ako pracovný termín, označujúci základ a jednotu duševného života človeka, resp. jeho, psychologicky (teda nie metafyzicky), poňatú podstatu a jej súvislosť s telom.*“⁷⁸ Avšak už v polovici 20. stor. sa stretáva-

⁷² PLHÁKOVÁ, A.: *Učebnice obecné psychológie*. Praha : ACADEMIA, 2007, s. 42.

⁷³ Na druhej strane však pozorujeme, že pojem duše nevymizol z psychológie úplne. Tak napr. *duševné choroby* – nie celkom šťastné označenie, pretože z pohľadu psychológie duševne chorý človek nemá chorú dušu, ale mozog. Porov. KVASNIČKA, L.: *Orientácia*. Trnava : SSV, 1998, s. 22–27.

⁷⁴ „*Úzke funkčné spojenie psychických a somatických dejov oprávňuje záver o existencii organizujúceho psychosomatického činiteľa, psyché, avšak úvahy o podstate tohto činiteľa, ak presahujú rámec psychologicky poňatého vysvetľujúceho konštruktú, sú iba špekuláciami.*“ NAKONEČNÝ, M.: *Úvod do psychológie*. Praha : ACADEMIE, 2005, s. 14.

⁷⁵ Pri vymedzení spirituality sa vychádza z trojdimenzionálneho modelu osobnosti: organizmus, psychika, duchovno. Kresťanská teológia spiritualitou rozumie životnú syntézu, ktorá je vytvorená vplyvom Svätého Ducha. Porov. STRÍŽENEC, M.: *Súčasné zameranie a výskumné výsledky psychológie náboženstva*. In. KOŠČ, L., STRÍŽENEC, M. (eds.): *Kresťanstvo a psychológia*. Trnava : SSV, 2003, s. 15. Spirituálna dimenzia odkazuje na odklon od redukcionistického chápania empirickej psychológie človeka ako dvojrozmernej bytosti – teda *biologicko-psychickú*. Vedľa týchto dvoch rozmerov má človek aj dimenziu duchovnú.

⁷⁶ Porov. PLHÁKOVÁ, A., *Učebnice obecné psychológie*, 2007, s. 43.

⁷⁷ „*Psychiku (mysel) možno definovať ako súhrn duševných danií počas celého ľudského života. (...) uvedomujeme si iba ich časť. Tento predpoklad konštituuje dve významné psychologické kategórie, ktorými sú vedomie a nevedomie. (...) Sled uvedomovaných psychických zážitkov (...) označujeme ako prežívanie. (...) správanie, možno definovať ako akúkoľvek ľudskú telesnú aktivitu, ktorú možno pozorovať (...).*“ PLHÁKOVÁ, A., *Učebnice obecné psychológie*, 2007, s. 43.

⁷⁸ NAKONEČNÝ, M., *Úvod do psychológie*, 2005, s. 13.

me s tendenciou navrátenia „duše“ do psychológie.⁷⁹ V súčasnej psychológii ostáva odpoveď na otázku existencie duše otvorenou, nakoľko veda nemôže apriórne vylúčiť niečo, čo nebolo (síce doteraz) vedecky dokázané. Miesto pojmu *duše*, ktorá sa chápe ako *koncept, ktorý dané pohyby vnútorného života v jednote s fyzickým organizuje*, si psychologický slovník vypomáha napr. termínom **osobnosť**, ktorú v takomto význame chápe ako *hypotetický konštrukt*.⁸⁰

Na základe psyché takto môžeme povedať, že **osobou** psychológia chápe „*vonkajší verejný prejav psychiky človeka*“ (alebo neskôr nahradená termínom *rola*); **osobnosťou** „*vnútornú psychickú podstatu človeka*“⁸¹ (alebo vyššie uvedená rozprava o duši), a na záver **individualitou** chápe „*jedinečnosť osoby nielen psychickú, ale aj fyzickú*“.⁸²

Zoznam použitej literatúry

KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (KKC). Trnava : SSV, 2004, 918 s. ISBN 80-7162-514-0.

Dokumenty DVK: *Gaudium et spes, pastoračná konštitúcia o cirkvi v dnešnom svete*. (s. 173 – 265) Praha : Zvon, 1995, 603 s. ISBN 80-7113-089-3.

JÁN PAVOL II.: *Evangelium vitae*. Encyklika o hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života z dňa 25. marca 1995. <http://www.kbs.sk/?-cid=1117282943> (3.10.2010)

⁷⁹ Toto hnutie sa spája s menom J. C. Ecclesema (1953), ktorý sa vyhýba používaniu pojmu duša, ale dochádza k opätovnému používaniu psyché.

⁸⁰ Poňatie duše v psychológii možno rozlíšiť na dva pohľady: *substancialistický* a *funkcionalistický*. Prvý chápe dušu ako nehmotnú a často aj nesmrteľnú podstatu jedinca, ako činiteľa, ktorý organizuje činnosť živých bytostí; naproti tomu druhý prístup ju chápe ako činiteľa organizujúceho psychosomatickú činnosť jedinca, bez špekulácie o jeho podstate. To by znamenalo, že psychológia by nemala dušu apriórne chápať ako substanciu, ale môže k jej poňatiu dôjsť explantatným konceptom, aby tak vysvetlila dynamiku duševného diania a to jednotne pôsobiacim činiteľom. Psychológia takýto koncept opisuje napr. termínom *osobnosť*, avšak vyvstáva otázka po vhodnosti používanie takejto terminológie, nakoľko je potrebné nájsť termín, ktorý by ako hypotetický konštrukt vysvetľoval vlastnosti ľudskej psychiky a ktorý by zároveň spĺňal požiadavku vedeckosti. Tento koncept však nutne musí zahŕňať fakt psychosomatickej jednoty. Pojem duše však nie je nutné v modernej psychológii úplne zavrhnúť, ak bude chápaný skôr ako „metafora“ pre podstatu ľudského duševného života, bez zodpovedania otázky po jej existencii, ktorá ostáva pre empirickú vedu zatiaľ nedokázaná. Porov. NAKONEČNÝ, M., *Úvod do psychológie*, 2005, s. 14-15.

⁸¹ NAKONEČNÝ, M.: *Psychologie osobnosti*. Praha : ACADEMIA, 1998, s. 17.

⁸² NAKONEČNÝ, M., *Psychologie osobnosti*, 1998, s. 135.

- JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*. Apoštolský list o dôstojnosti a povolani ženy z dňa 15. augusta 1991. <http://www.kbs.sk/?cid=1117279258> (28.10.2010)
- MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k obrazu Božímu*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2005, 62 s. ISBN 80-7192-971-9.
- ALTRICHTER, M.: „Osoba“, „osobnost“, „osobitost“. (s. 8 -55) In. *Studijní texty ze spirituální teologie II*. Olomouc – Velehrad : Centrum Aletti, 2004, 242 s. ISBN 80-86715-32-9.
- ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, 254 s. ISBN 80-7325-030-6.
- AUGUSTÍN: *Vyznania*. Bratislava : Lúč, 1997, 453 s. ISBN 80-7114-185-2.
- BALOGH, A.: *Duch a duša*. http://www.katolik.wz.sk/Tema/Duch_a_dusa.html (1.10.2010)
- BREZINSKÝ, O.: *Problematika duše a vôle v kontexte filozofických systémoch Tomáša Akvinského a Arthura Schopenbauera*. (s. 32 – 43.) In. *Osobnosť človeka v jej duchovnej dimenzii*. ACTA PHILOSOPHICA TYRNAVIENSIA 5. Trnava : TU, 2000, 140 s. ISBN 80-88774-91-8.
- CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996, 215 s. ISBN 80-7113-170-9.
- DANCÁK, P.: *Paideia a transcendentná orientácia*. In. Theologos. Roč. III, 2001, s. 32-41. ISSN 1335-5570.
- DANCÁK, P.: *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*. Prešov : GTF PU, 20009, 138 s. ISBN 978-80-8068-990-2.
- DUBOVSKÝ, P. (ed.): *Komentáre k Starému zákonu. I. Genезis*. Trnava : Dobrá kniha, 2008, 828 s. ISBN 978-80-7141-626-5.
- GUARDINI, R.: *Svět a osoba*. Svitavy : Trinitas, 2005, 166 s. ISBN 80-86885-02-X.
- KLIMEKOVÁ, A.: *Filozofická antropológia. Náčrt problému autenticity človeka*. Prešov : PU, 1999, 168 s. ISBN 80-967053-7-7.
- Kol. autorov: *Stručný úvod do Písma svätého. Starý Zákon*. Praha : SCRIP-TUM, 1991, 146 s. ISBN 80-900335-6-3.
- KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha : Herrmann & synové, 1995, 191 s. <http://fysis.cz/Texty/krato/vychova.pdf> (6.5.2009)
- KUDLÁČOVÁ, B.: *Človek a výchova v dejinách európskeho myslenia*. Trnava : PFTU, 2007, 199 s. ISBN 978-80-8082-120-3.
- KVASNIČKA, L.: *Orientácia*. Trnava : SSV, 1998, 314 s. ISBN 80-7162-235-4.
- LÉON-DUFOUR, X. a kol.: *Slovník biblickej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2003, 1093 s. ISBN 80-7141-414 X.

- LISSMANN, K.-ZENATY, G.: *O myšlení*. Olomouc : Votobia, 1994, 378 s. ISBN 80-85619-94-6.
- MICHŇÁK, K.: *Metafyzika subjektivity a její pojetí člověka jako animal rationale*. Praha : UK, 1968, 130 s.
- MRÁZ, M.: *Etika*. Trnava : FHTU, 2001, 143 s. ISBN 80-88774-66-7.
- NAKONEČNÝ, M.: *Psychologie osobnosti*. Praha : ACADEMIA, 1998, 336 s. ISBN 80-200-0628-1.
- NAKONEČNÝ, M.: *Úvod do psychologie*. Praha : ACADEMIA, 2005, 507 s. ISBN 80-200-0993-0.
- PELCOVÁ, N.: *Filozofická a pedagogická antropologie*. Praha : Karolinum, 2004, 201 s. ISBN 80-246-0076-5.
- PLHÁKOVÁ, A.: *Učebnice obecné psychologie*. Praha : ACADEMIA, 2007, 472 s. ISBN 978-80-200-1499-3.
- RYŠKOVÁ, M.-SCHRÖTTER, J.-DEMEL, Z.-KAŠPÁREK, K.: *Stručný úvod do Písma sv. Starý zákon*. Praha : SCRIPTUM, 1991, 146 s. ISBN 80-900335-6-3.
- SCHULER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha : ACADEMIA, 1968, s. 112.
- SMÉKAL, V.: *Osobnost jako skutečnost člověka a smysl života*. (s. 204 – 211) In. *Studijní texty ze spirituální teologie II*. Olomouc – Velehrad : Centrum Aletti, 2004, 242 s. ISBN 80-86715-32-9.
- SMÉKAL, V.: *Pozvání do psychologie osobnosti. Člověk v zrcadle vědomí a jednání*. Brno : BARRISTER&PRINCIPAL, 2002, s. 517. ISBN 80-85947-80-3.
- SOKOL, J.: *Filozofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha : Portál, 2002, 224 s. ISBN 80-7178-627-6.
- STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha : Zvon, 1993, 559 s. ISBN 80-7113-058-3.
- STRÍŽENEC, M.: *Súčasný zameranie a výskumné výsledky psychologie náboženstva*. In. KOŠČ, L., STRÍŽENEC, M. (eds.): *Kresťanstvo a psychológia*. Trnava : SSV, 2003, 233 s. ISBN 80-7162-411-X.
- TRESMONTANT, C.: *Bible a antická tradice*. Praha : Vyšehrad, 1998, 175 s. ISBN 80-7021-270-5.

Svedomie

MARTINA POLÁKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Conscience should be the measure of our deeds. We should reject the evil and say "yes" to the good. It is a consciousness of particular importance and a special kind. The conscience is part of the human person, which is related to its moral or ethical ethos of life. This should be a pillar and a solid basis of its proceedings, deeds, thinking and motives. Currently, we are confronting the reduction of the excellence and forced conscience; pity that on the background of freedom. Freedom does not diminish the value and the place of conscience in the life of man.*

Key words: *Conscience. Freedom. Moral. Deed. Decision.*

Úvod

Svedomie sa v súčasnosti javí ako prežitok. Ako zbytočnosť, ktorej vážnosť znižuje súčasné ponímanie morálky. Svedomie sa snažíme zatláčať do úzadia, aby neznepríjemňovalo život, aby nepoukazovalo na skutky, ktoré považujeme za prežitok a tak pomaly aj svedomie sa v našom živote stáva prežitkom. Ale...

„Svedomie je diktát, alebo súd praktického rozumu, týkajúci sa dovoľnosti alebo nedovoľnosti konkrétneho úkonu.“¹

Svedomie je vnútorná inštancia, „mlčanlivé volanie“, ktoré vedie súdy človeka o tom, čo sám spôsobil alebo čo sa chystá spôsobiť. Nadväzuje na ľudskú schopnosť sebareflexie, tj. schopnosť uvažovať o sebe samom, „pozrieť sa“ na seba inými očami, než je pohľad vlastného záujmu a seba-presadzovania. Je to všeobecné poznanie dobra a zla, ktoré spontánne a samozrejme predpokladáme v styku s ľuďmi; vnútorné vedenie, ktoré je základom morálneho usudzovania človeka o sebe samom a o iných ľuďoch; schopnosť poznať morálne hodnoty a požiadavky, ktoré z nich plynú; morálne vedomie, schopnosť rozoznávať dobro od zla, správne od nesprávneho pokiaľ ide o vlastné konanie. Svedomie sa chápe ako

¹ Porov. BENEŠ, A.: Principy křesťanské morálky. Praha : Krystal OP, 1997. s. 97.

podstatný príznak a atribút ľudskej osoby, prejavuje sa vnútorným pocitom záväznosti či povinnosti a je nezávislé od akéhokoľvek vonkajšieho donútenia. Zvonku a zo strany spoločnosti si vyžaduje rešpekt (sloboda svedomia). Je prvkom morálneho vedomia. Prostredníctvom tejto inštalácie sa udržuje platnosť mravných hodnôt a noriem.

Podľa Kanta je svedomie každému vlastný praktický rozum v kategorickom nároku mravného zákona.²

Aj takto je svedomie charakterizované na internetových stránkach.

Svedomie je dušou slobody, alebo aj svetlo, ktorým tlmočíme Božiu vôľu vo svojom živote.³ Takto to nachádzam na inom mieste.

Ak už teda hovoríme o slobode, hovorí o nej aj pastorálna konštitúcia o cirkvi v dnešnom svete – *Gaudium et spes*.

Človek sa môže pre dobro rozhodovať len v slobode. Súčasníci si túto slobodu vysoko cenia, ale na druhej strane ju pestujú zlým spôsobom, predovšetkým ako možnosť robiť čokoľvek, hlavne ak to dáva potešenie, hoci aj zlo. Pravá sloboda je však výsostné znamenie Božieho obrazu v človeku. Boh chcel človeka ponechať v jeho rozhodovaní, aby svojho Stvoriteľa sám hľadal a primknutím sa k nemu dospel k plnej dokonalosti. Dôstojnosť človeka teda vyžaduje, aby jednal podľa vedomej a slobodnej voľby, to znamená ako osoba hýbaný a podnecovaný zvnútra, a nie zo slepého vnútorného popudu alebo len z vonkajšieho donútenia (Porov. GS 17).

V hĺbkinách svedomia človek odкрýva človek zákon, ktorý si on sám nedáva, ale je povinný ho poslúchať. Jeho hlas ho neprestajne vyzýva, aby miloval a konal dobro a vyhýbal sa zlu, a keď treba, zaznieva v hĺbke srdca, lebo človek má vo svojom srdci zákon vpísaný Bohom. Svedomie je najskrytejším jadrom a svätyňou človeka, kde je sám s Bohom, ktorého hlas sa ozýva v jeho vnútri. Prostredníctvom svedomia si podivuhodným spôsobom uvedomuje tento zákon, ktorý dosahuje svoje naplnenie v láske k Bohu a blížnemu. Vernosť vlastnému svedomiu spája kresťanov s ostatnými ľuďmi k hľadaniu pravdy a k pravdivému riešeniu mnohých mravných problémov, ktoré sa objavujú v živote jednotlivcov i spoločnosti (Porov. GS 16).

Všetci dobre poznáme ten tichý naliehavý hlas vo svojom vnútri. Pochváli nás za najmenší dobrý skutok. Zahreje nás pri srdci aj vtedy, keď to nikto nevidí a nikto sa o tom, čo dobré sme urobili, nedozvie. Prísny je vtedy, keď nás karhá za niečo, čo sme nemali urobiť, alebo naopak mali

² <http://sk.wikipedia.org/wiki/Svedomie> (24. 5. 2010).

³ MERTON, T.: http://www.priatelom.szm.com/new_page_4.htm (24. 5. 2010).

a neurobili sme to. Aký je pôvod tohto hlasu? Kto je za týmto presiahnutím nás samých? Rozhoduje sa samé za seba a nenadŕža nikomu...⁴

„Svedomie je zákon nášho ducha, ale presahuje ducha; dáva nám príkazy a znamená zodpovednosť a povinnosť, strach a nádej,...Je poslom toho, ktorý nám hovorí akoby cez závoj vo svete prírody, ako aj vo svete milosti, ktorý nás poučuje a riadi. Svedomie je prvým zo všetkých Kristových zástupcov.“⁵

Ak siahneme po Hanusových Princípoch kresťanskej morálky nájdeme zaujímavú rozpravu o svedomí.

Svedomie je v prvom rade vedomie. Moje osobné. Ja o niečom viem, a viem to nielen povrchné či informatívne, ale ide o čosi dôležité, čo má pre mňa, moju osobu význam. Ide teda o vedomie mimoriadneho významu a osobitného druhu. Je to vedomie o dobre. Svedomie svedčí o závažnosti a jestvovaní dobra. Viem o ňom a je pre mňa najväčšou hodnotou. Viem o tom, že ho treba robiť, plniť. A práve to „treba“ je vážnou starostou. Nie je to však iba jednoduché osobné vedenie o niečom. Slovo znie: SVEDOMIE. „S“ je spojka. Znamená spoluvedomie. Je mnohovýznamové a znie tak aj v iných rečiach: „con-scientia“, „Ge-wissen“. Takto slove môžeme vyjadriť toho zvláštneho dejateľa ľudského vnútra.⁶

Osobne považujem svedomie za podstatnú, ak nie najpodstatnejšiu súčasť duševného, duchovného či vnútorného sveta človeka. Niečo ako spojenie s Duchom, tým, ktorého mal poslať Boh ako Tešiteľa. Duch, ktorý hovorí o správnosti, dobre a láske. Svedomie je skúška správnosti našich skutkov. Svedomie je niečo čo kričí aj keď sme my zdanlivo spokojní, aj keď sa uistujeme, že nesprávne je správne, keď mávneme rukou nad malou zradou, nad nevydareným dňom a našim správaním a miera ospravedlnenia si vlastných skutkov je často väčšia ako by mala byť.

Svedomie je časťou človeka, ktorá súvisí s jeho morálnym, mravným či etickým životom. Mal by to byť pilier, pevný základ jeho konania, skutkov, myslenia i pohnútok.

Svedomie – rôzne spôsoby chápania svedomia a jeho klasifikácia

Tomisti chápu svedomie ako úkon praktického rozumu, františkáni ako vôľu zameranú k dobru, naturalisti ako zložku inštinktívnu, schopnosť prispôbiť sa rôznym podmienkam, Freud ako premietnutie vnútornej autority do vnútra človeka, podľa pesimistických názorov protestantov

⁴ Porov. ČERVENĚ, J.: <http://cerven.blog.sme.sk/c/39649/Svedomie.html> (24. 5. 2010).

⁵ NEWMANN, H. J.: A letter to the Duke of Norfolk, 5: Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching. In: Katechizmus katolíckej cirkvi. Trnava : SSV, 1999. s. 450.

⁶ Porov. HANUS, L.: Princípy kresťanskej morálky. Bratislava : Lúč, 2007, s. 198.

človek po páde do hriechu nie je schopný poznať Božiu vôľu. Protestant-ské pochopenie zdôrazňuje závislosť stavu svedomia na dejinách spásy, skutočnosť, že ani obrátený nie je bez viny pred Bohom, že naše svedomie je deformované následkom dedičného hriechu. Prehliada tak prirodzené jadro svedomia, ktoré umožňuje človeku nechať sa osloviť Božími požiadavkami, že človek pomocou milosti môže konať dobro a tešiť sa z mravne dobrého svedomia pred Bohom.⁷ Sociologické chápanie svedomia hovorí o závislosti človeka na svojom okolí. Svedomie je výsledok vplyvu okolia, mravný úsudok závisí od spoločenskej mienky. Úsudok jednotlivca sa orientuje podľa úsudku kolektívu.⁸

Považovala som za dôležité uviesť aj iné ako katolícke chápania svedomia, pretože príspevok sa snaží o všeobecný pohľad na miesto a váhu svedomia. Okrem katolíckeho svedomia, ktoré ponúkam podrobnejšie rozlíšené a rozpracované, pre ilustráciu chápania svedomia som minimálne v stručnosti ponúkla aj iné ako katolícke pochopenie.

Aj nasledujúce biblické a katolícke pochopenie je len výberom zo širokej témy morálky a kresťanskej etiky.

V katolíckej teológii hovoríme o svedomí v mravnom zmysle. „*Príkazy Božieho zákona človek vníma a poznáva svojím svedomím, ktorého sa musí verne pridržať v každej činnosti, aby dosiahol svoj cieľ a tým je Boh. Preto nie je dovolené nútiť človeka, aby konal proti svojmu svedomiu.*“ (DH 3).

1. Predbiblické a mimobiblické stopy – v Egypte – srdce ako synonymum svedomia; Grécka kultúra, stoici – prvá filozofická reflexia – svedomie ako svetový logos. Slovo *syneidesis* je gréckeho pôvodu. Často ide o duševnú funkciu a jej spontánnu a osobnú reakciu, pred alebo po mravnom rozhodnutí. Aristoteles vidí svedomie v tesnom spojení s rozumom ako schopnosť, ktorá pomáha mravné výroky spoznať a použiť v jednotlivých prípadoch. Stoici používajú už výraz *syneidesis* (*conscientia*), pod ktorým myslia tajomné vedomie človeka o sebe samom, nárok povinnosti a vlastnú schopnosť jednania.⁹

2. Biblický pohľad – výraz svedomie – *syneidaesis* sa prvýkrát vyskytuje vo Svätom Písme až v knihe Múdrosti 17, 10. Starý zákon opisuje výrazy srdca, alebo zvratmi kráčať s Bohom, pred Bohom.¹⁰ V opačnom prípade hovorí o svojvôli, o zatvrdilom srdci. Dá sa však povedať, že skutočnosť svedomia je zostavovateľovi Starého zákona neznáma. Ako však

⁷ Porov. BENEŠ, A.: Principy křesťanské morálky. s. 97.

⁸ Porov. SZANISZLÓ, M. I.: Fundamentalmoral. Úvod do základnej katolíckej morálnej teológie II. Rakúsko : Neckenmarkt, 2007. s. 78.

⁹ Porov. SZANISZLÓ, M. I.: Fundamentalmoral. Úvod do základnej katolíckej morálnej teológie II. s. 74.

¹⁰ Porov. BENEŠ, A.: Principy křesťanské morálky. s. 95.

dodáva Peschke, fenomén svedomia, ktorý odsúdi človeka, keď sa hriech stane známym, je jasne zreteľný v dejinách spásy: Adam a Eva (Gn 3, 7 – 10); Kain a Ábel (Gn 4, 9 – 14); Dávid pri počítaní ľudu proti vôli Boha (2 Sam 24, 10). Úsudok svedomia je tu hlasom Božím. Ako však poznamenáva Weber, záujem o svedomie v SZ je značne ohraničený. V Novom zákone chýba jednoznačné slovo, aj keď Kristus jasne varuje pred zastretými očami, poukazuje na svetlo v nás. Weber pripomína zlé svedomie u Petra a Judáša, Sv. Ján hovorí o srdci, ktoré neodsudzuje.¹¹ Zároveň je v NZ vnútro človeka vyjadrené výrazom duch – pneuma alebo srdce – kardia. Svedomie ako výraz syneidaesis sa vyskytuje v rôznych významoch predovšetkým u apoštola Pavla.¹²

3. Svedomie u apoštola Pavla

Cirkev nachádza práve vo sv. Pavlovi a jeho učení o svedomí nielen vykladača pravého evanjeliového myslenia ale aj jedinečný – a v mnohých otázkach jediný – príklad inkulturácie evanjeliového posolstva. Pavol je príkladom ako prijať výzvu rôznych prostredí a kultúr, vhodne ohlásiť a svedčiť o jemu zjavenom evanjeliu Ježiša Krista a zároveň mu v plnosti zostať verný. Svätý apoštol Pavol spomína vo svojich listoch až 20-krát svedomie. Svätý Pavol pri svojej rozprave o zákone, ospravedlnení hovorí aj o svedomí. Nachádza dve skutočnosti vo vnútri človeka, ktoré sú „dôkazom“ tohto zákona a jeho požiadaviek. Prvým je *ľudské srdce*, prameň a zdroj človeka, z ktorého všetko vychádza a zviditeľňuje sa a vychádza na povrch. Druhým svedkom, doslova spolusvedkom, tohto zákona je *ľudské svedomie*. Pavol v podstate opakuje predchádzajúcu myšlienku, ale teraz odlišným spôsobom, keď používa pojem *svedomie*.

Pod pojmom svedomie rozumeli aj grécki filozofi schopnosť človeka rozlíšiť a posúdiť určité ľudské konanie, či je správne alebo nie, či už retrospektívne alebo s výhľadom na budúcnosť. Vo svedomí pohanov jestvuje vzájomný *vnútorný rozhovor myšlienok*, ktorý človeka raz obviňuje, ak koná niečo zlé, inokedy ospravedlňuje, ak sa rozhoduje pre dobro. Pavol na tomto mieste nechce viesť diskusiu, či pohanovia tento hlas jasne počúvajú, či vedia správne a jasne rozlišovať tieto myšlienky, prípadne či podľa nich aj konajú. Ide mu skôr o jasné vedomie, že oni toto svedomie majú, pomocou neho majú účasť na Božom zákone a teda nebudú mať ani oni žiadne výhovorky pred Božím súdom. K tomuto smeruje nasledujúci verš.

¹¹ Porov. SZANISZLÓ, M. I.: Fundamentalmoral. Úvod do základnej katolíckej morálnej teológie II. s. 75.

¹² Porov. BENEŠ, A.: Principy křesťanské morálky. s. 95.

V deň, keď Bob bude podľa môjho evanjelia¹³ skrze Krista Ježiša súdiť, čo je skryté v ľuďoch (Rim 2, 16).

Pavol tu nehovorí, že svedomie pohanov bude mať úlohu len v deň súdu, ale že v ten deň bude mať zvláštnu špecifickú úlohu, bude svedkom života a konania človeka. Podobne ako budú Židia v tento deň súdení podľa Mojžišovho zákona, tak aj nežidia budú postavení pred Boží súd, pričom rozhodujúcu svedeckú úlohu bude zohrávať ich svedomie.

V prvom rade nám hovorí, že veriacim, ale aj neveriacim je poskytutá záruka pre správne postoje a rozhodnutia. Na jednej strane je Boží zákon ako cesta vernosti a na druhej prirodzený zákon srdca, ktorý odráža aj svedomie.

Pavol v tomto texte učí, že existuje vnútorný morálny hlas, *svedomie*. Pán stojí za naším svedomím. V Liste Rimanom je to jednak stvorenie (Rim 1,18-20) ale aj tento vnútorný *morálny zákon* (Rim 2,14-15), ktoré prispievajú k poznaniu Boha. S týmto zákonom v srdci súvisí aj svedomie, ktoré má každý človek.

Náboženská dimenzia svedomia

Svedomie je viac ako len spoznanie a viac ako vôľa a pocit. Ide o hĺbku ľudskej existencie, najvnútornejšie jadro osoby v jej orientácii na Boha. Preto aj druhý vatikánsky koncil venoval pozornosť práve svedomiu.

Ono je tým najtajnejším jadrom človeka, svätyňou, kde zostáva sám s Bohom, ktorého hlas sa mu vnútri ozýva (GS 16). Svedomie sa stáva orientačným hlasom srdca, ktorý môže poslúžiť dokonca neveriacim ku spáse.

„Večnú spásu môžu dosiahnuť všetci, ktorí bez vlastnej viny nepoznajú Kristovo evanjelium a jeho Cirkev, bládajú však úprimne Boha a snažia sa s pomocou milosti plniť jeho vôľu tak, ako ju poznávajú z hlasu svojho svedomia.“ (LG 16).

Svedomie je teda základom vnútornej dôstojnosti človeka a zároveň aj jeho vzťahu k Bohu. „Svedomie je zákon nášho ducha, ale presahuje ducha; dáva nám príkazy a znamená zodpovednosť a povinnosť, strach a nádej, ... Je poslom toho, ktorý nám hovorí akoby cez závoj vo svete prírody, ako aj vo svete milosti, ktorý nás poučuje a riadi. Svedomie je prvým zo všetkých Kristových zástupcov.“ (Ján Pavol II.)

¹³ To špecifické, čo Pavol prináša nie je ani tak myšlienka Božieho súdu nad pohanmi, ktorá patrila k základným znalostiam židovskej viery, ale že tento súd Boh uskutoční prostredníctvom mesiáša Ježiša. Pavol vyznáva svoju vieru v Ježiša, v ktorom spoznal Božieho pomazaného Mesiáša, Krista. Zvest', že Mesiášom je Ježiš, je *Pavlovým evanjeliom, radostnou zvestou* o spáse, ktorá prichádza skrze Ježiša Krista. Pre Pavla je Boží súd udalosťou spásy.

Svedomie *predchádza* skutky. Je vodcom našich skutkov. Pred vykonaním skutku slobodne uvažuje o jeho mravnej povahe. Má aj *sprievodnú* úlohu: praktický úsudok, ktorým rozum a vôľa sprevádzajú ľudské konanie. Svedomie sa prejavuje *následne*: po skutku človek poznáva, že urobil niečo zlé alebo dobré. Po dobrom skutku: radosť a pokoj, po zlom výčitky a nepokoj, ľútosť alebo zatvrdilosť.

Svedomie samo nestačí. Potrebuje zákon, ktorý ho doplní a rozvíja. Ako hovorí Pavol v srdci sa odkrýva zákon „ktorý si on sám nedáva, ale ktorý je povinný poslúchať. Jeho hlas ho neprestajne vyzýva milovať a konať dobré veci a chrániť sa zlého; a keď treba, zaznieva v srdci: Toto rob, tamtoho sa varuj! Lebo človek má v srdci od Boha vpísaný zákon a práve v poslušnosti tomuto zákonu sa prejavuje jeho dôstojnosť. Podľa neho bude aj súdený“ (GS 16).¹⁴

V sekularizovanom svete náboženský aspekt svedomia klesá, napriek tomu, že sa k svedomiu vyjadruje druhý vatikánsky koncil, náuka o ňom akoby sa po koncile strácala v nezaujme. Svedomie je však podľa definície Peschkeho v podstate náboženského charakteru, miesto, kde je osoba povolaná k zodpovednosti pred Bohom. Svedomie totiž oznamuje človeku jeho povinnosti a núti ho ich plniť. Peschke však dodáva, že pôsobenie Božskej milosti cez svedomie nemusia ľudia prežívať ako božie. Ľudia, ktorí neveria v Boha odmietnu akékoľvek náboženské chápanie svedomia. Predsa však aj v ich prípade je skúsenosť absolútnej požiadavky svedomia implicitne náboženská a práve z toho vyplýva vyjadrenie DVK, že poslušnosť svedomiu sa chápe ako implicitne zahrnutá viera v Boha, ktorý takto prináša spásu.

Ak totiž hovoríme o svedomí ide o najvnútornejšie jadro osoby, v jej orientácii na Boha a v jej poslednom bytí nesenie Ním samotným. DVK hovorí o svedomí ako svätostánku Boha a hlase vo svojom vnútri, ktorý môže počuť. Gaudium et spes v bode 16 hovorí o spoznávaní zákona, ktorý v láske k Bohu a svojmu blížnemu nachádza svoje naplnenie. Peschke definuje svedomie ako sklon v poslednej hĺbke človeka a stred ľudskej osoby, ktoré človeku sprostredkujú pochopenie zmyslu života a jeho určenia, vedomie o Božom pláne vychádzajúcom z tohto sveta, pochopenie jeho osobného povolania. Práve z tejto definície vyplýva, že vo svojej podstate je svedomie náboženského charakteru, miesto, kde osoba je povolaná k zodpovednosti pred Bohom. Svedomie oznamuje človeku povinnosti, ktoré má plniť. V rámci svedomia teda nehovoríme iba o vedeckých či teoretických poznatkoch o mravných hodnotách dobre a zle, ale človek takto dostáva oznámenie o požiadavkách nielen svojho charakteru, ale aj o Božej milosti a Duchu, pretože človek v tomto svete

¹⁴ Porov. <http://abu-bratislava.sk/portal/node/147> (25. 5. 2010).

stojí všade pod pôsobením milosti a Ducha svätého. A práve silou tejto milosti sú ľudia schopní usilovať sa o ich spoločné, posledné povolanie, ktoré je podľa DVK pre všetkých ľudí jedno a to isté, teda božie (GS 22).¹⁵

Klasifikácia svedomia

Svedomie nie je statická skutočnosť. Správne môže reagovať, len keď sa neustále rozvíja. Správnu výchovou svedomia človek premáha záujmy, ktoré ničia jeho dôstojnosť. Výchova svedomia je celoživotná úloha. Učí čnosti, ochraňuje a oslobodzuje od strachu, sebecka, pýchy, od nezdravých pocitov viny a hnutí samolúbosti. Prináša slobodu a pokoj srdca. Pri výchove svedomia pomáhajú prostriedky – *sviatostné*: pravidelná spoveď (a duchovné vedenie), sväté prijímanie; k tomu sa radia *mimo-sviatostné* prostriedky: výchova, modlitba, prosba o dary Ducha Svätého, Božie slovo, náboženská literatúra, túžba po pravde, duchovné rozhovory, kladenie otázok a hľadanie odpovede.¹⁶

Móda zjednodušovania dnes vedie ľudí k popieraniu mravného zákona ako objektívnej normy na jednej strane a na druhej strane preceňujú svedomie ako subjektívnu normu mravnosti.

Životné okolnosti sú síce jedným z objektívnych princípov mravnej povahy skutkov, ale musia rešpektovať mravné normy, ktoré určujú ako aplikovať objektívne normy v osobnom živote. Ak svedomie nie je osvietené transcendentálnymi princípmi a vedené kompetentným učiteľským úradom, nemôže byť neomylným pravidlom morality ľudských skutkov. Svedomie je oko, ale oko potrebuje svetlo, a tým je objektívny zákon lásky k Bohu a človeku. V ňom je „celý zákon i proroci“ (Mt 22, 36). Svedomie teda samo nestačí, hoci obsahuje v sebe základy prirodzeného práva. Potrebuje objektívnu normu, teda zákon, ktorý ho doplní a rozvíja. Mravný poriadok by nám nebol známy bez zvestovaných pozitívnych zákonov a človek, ktorý by sa od zákonov chcel oslobodiť by v boji o mravnú dokonalosť neobstál.¹⁷

Z náukových, výchovných a mravných dôvodov rozoznávame rozličné druhy svedomia a tým zároveň získavame presný úsudok o konkrétnom ľudskom skutku.

1. Katolícke svedomie – praktický úsudok osvietený svetlom viery, ktorým človek v konkrétnom skutku poznáva mravnú povahu ľudského skutku

¹⁵ Porov. SZANISZLÓ, M. I.: Fundamentalmoral. Úvod do základnej katolíckej morálnej teológie II. s. 79 – 80.

¹⁶ Porov. <http://abu-bratislava.sk/portal/node/147> (25. 5. 2010).

¹⁷ Porov. TONDRA, F.: Morálna teológia. 1. časť. Princípy. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, s. 163 – 164.

2. V širšom slova zmysle – je svedomím u každého človeka vnútorná iskra, ktorou i nekresťania poznávajú princípy morálneho skutku
3. Predchádzajúce svedomie – je praktický úsudok o kvalite ľudského skutku, ktorým človek už pred jeho vykonaním slobodne uvažuje o jeho mravnej povahe. Práve toto svedomie je najbližšou normou mravnosti
4. Sprievodné svedomie – je praktický úsudok, ktorým rozum a vôľa sprevádzajú ľudské konanie. Môžeme ho zaradiť k predchádzajúcemu svedomiu, ktorého úkon trvá aj počas výkonu skutku.
5. Následné svedomie – je vnútorný hlas, ktorým človek po skutku spoznáva, že urobil niečo zlé alebo dobré. Po dobrom má pozitívne pocity, po zlom ide o výčitky svedomia.
6. Pravdivé svedomie – je súlad vnútorného hlasu s objektívnou pravdou. Je to harmónia nášho úsudku so zákonom, ktorým sa dobro nariaďuje a zlo zakazuje, čnosť predpisuje, radí, dovoľuje a navádza k plneniu mravných noriem.
7. Isté svedomie – je pevný úsudok o mravnej povahe skutku, bez strachu z omylu. Nezavinený alebo neprekonateľný omyl nie je prekážkou istého svedomia.
8. Rozpačité svedomie – alebo pochybné sa prejavuje v nedostatku istoty, či je skutok dobrá alebo zlý. Je v ňom strach, že sa konajúci subjekt mylí.
9. Zmätené svedomie – je nevedomosť o tom, či subjekt robí dobre alebo zle. Jeho duševný zmätok vzniká z nevedomosti.
10. Jemné svedomie – je to najideálnejší stav mysle, v ktorom človek už pred skutkom presne vystihne, čo je morálne dobré, čo zlé, čo osoží alebo uškodí duchovnému životu. Po skutku vzbudzuje ľútosť nad pokleskom a snahu napraviť hriech.
11. Široké a otupené svedomie – je trvalý duševný stav morálnej bezcitnosti, v ktorom si človek ospravedľňuje mravné priestupky, zakrýva vinu, zabúda na podstatu a vyzdvihuje malichernosti.
12. Úzkostlivé svedomie – je to vnútorný stav ľudí, ktorí vidia povinnosť tam, kde nie je a hriech tam, kde sa o ňom nedá hovoriť. Takémuto jedincovi chýba čnosť múdrosti a upadá do zúfalstva, prípadne mravnej neviazanosti.¹⁸
13. Človek sa niekedy nachádza v situáciách, v ktorých je morálny úsudok menej istý a rozhodovanie ťažké. Musí však vždy rozoznávať čo je správne a dobré a rozoznávať Božiu vôľu (KKC 1787).

Človek je však povinný vždy počúvať istý úsudok svojho svedomia. Keby vedome a dobrovoľne konal proti nemu, sám by sa odsúdil. Stáva

¹⁸ Porov. TONDRA, F.: Morálna teológia. 1. časť. Princípy. s. 163 – 167.

sa však, že morálne svedomie je v nevedomosti a vynáša mylné úsudky o činoch, ktoré človek vykonal, alebo chce vykonať. Túto nevedomosť možno pripísať osobnej zodpovednosti. Stáva sa to vtedy, keď sa človek málo stará o hľadanie pravdy a dobra a keď mu hriech úplne zaslepí svedomie. V týchto prípadoch je človek zodpovedný za zlo, ktoré pácha. Ak je však nevedomosť neprekonateľná, alebo morálny subjekt nie je zodpovedný za mylný úsudok, zlo, ktoré spáchal sa mu nepočíta. Ale zlo, napriek tomu ostáva zlom a nezriadenosťou. Preto sa treba usilovať o nápravu omylov (Porov. KKC 1790, 1791, 1793).

Na to, aby sme ocenili hodnotu svedomia, je dôležité uznať existenciu toho, čo je objektívne správne a objektívne nesprávne. Svedomie smeruje naše skutky ku konaniu dobra, ktoré skutočne jestvuje a priťahuje nás. V ľudskej duši existuje tendencia robiť dobro a vyhýbať sa zlu. Od nikoho sme sa to však nenaučili, ani sme to neprijali od našej kultúry. Nejde ani o rozhodnutie, ktoré sme si urobili sami pre seba. Je to štandardná výbava každého človeka. Svedomie je hlasom pravdy a snaží sa zabrániť žit' život lži. Zhrýzanie svedomia nás upozorňuje, že naše skutky nie sú v zhode s pravdou nášho bytia. Treba si uvedomiť, že úsudok, ktorý koná svedomie je niečo viac ako len intelektuálna aktivita. Nejde o pocit, ale akt rozumu. Je pravda, že ak robíme dobro, cítime sa dobre, ak zlo, zle. Napriek tomu svedomie nie je pocit. Mnoho aktivít v nás vyvoláva pocit, ale samotné aktivity pocitom nie sú. Pocit je výsledkom niečoho iného – je to dôsledok. Pocity teda činnosť svedomia sprevádzajú, no svedomie nie je pocit.¹⁹

Situačná etika

Ak hovoríme o morálke, zákone a svedomí, v istých prípadoch nám vyvstane problém situačnej etiky. Ide o zvláštny morálny systém rozšírený medzi teológmi a jeho koncepcia vychádza sčasti z protestantizmu a existencializmu.

Súčasná morálka stavia na situáciách. Čo je situácia? Ide o stretávanie sa s vecami a osobami, s ktorými sa dostáva do situácií, ktoré sa teraz objavujú ako nová kategória skutočnosti. Situácia má ráz takisto životný a jedinečný ako osoba. Vzniká zo súhrnu činiteľov osobných i neosobných, ktoré sa stávajú osobnými, keď vstupujú do sféry osoby. Situácia stavia človeka do pozície riešiteľa určitej úlohy. A často ju musí riešiť rýchlo, aktuálne bez času na premyslenie či prípravu. Situácia býva jednorázová a jedinečná. Rýchly spád moderného života stavia človeka do nových nepredvídateľných situácií, ktoré dnes žiadajú od človeka pohotovosť a pripravenosť, než statika minulosti.²⁰

¹⁹ Porov. WILLIAMS, T.: Stavať na pevnom základe. Bratislava : Lúč, 2004. s. 81 – 87.

²⁰ Porov. HANUS, L.: Princípy kresťanskej morálky. s. 211.

Kazuistika je nevyhnutným doplnkom situačnej etiky. A nezavrhuje ju ani morálka. Je však nutné riešiť tieto koncepcie spolu, pretože ich oddeleným riešením by došlo k ustrnutiu morálky a morálky dištancovanej od životných súvisov, čím by vlastne stratila svoje opodstatnenie.²¹

Situačná etika nepopiera mravné zákony a ich platnosť, ale odsúva ich na okraj mravného uvažovania a popiera ich univerzálnu záväznosť. Mierou mravného konania je „dobro“, ktoré je treba v konkrétnej situácii realizovať. Z tohto dôvodu je preto možné, aby sa v konkrétnej situácii diktát svedomia nezhodoval so zákonom. A tak sa môže stať dovoleným potrat, odklon od viery a podobne.²²

Situačná etika vo svojom extrémnom ponímaní popiera univerzalitu ľudskej prirodzenosti a univerzálnosť zákonnych noriem.

Extrémna situačná etika (J. P. Sartre) popiera akúkoľvek univerzálnu normu. Každá situácia je jedinečná a medzi jednotlivými situáciami neexistuje žiadna súvislosť.

Relatívna situačná etika (E. Michel, J. Fletcher, J. A. T. Robinson) nepopiera platnosť univerzálnych noriem, ale ich použiteľnosť pre všetky osobné situácie. V konfliktnnej situácii majú požiadavky danej situácie prednosť pred normou. Ako tvrdia – jedinou absolútnou etickou normou je láska.

Doplňujúca situačná etika (K. Rahner) nepopiera existenciu vždy platných noriem. Tieto normy však nevystihujú plnosť jednotlivej situácie a je treba aby boli doplnené príkazom času a individuality. Tento smer sa nazýva „formálna existenciálna etika“. Jej základom je ľudská existencia vo svojej konkrétnosti a jedinečnosti.²³

Kritika situačnej etiky spočíva v tom, že uznáva existenciu prípadov, v ktorých aplikácia určitého zákona nie je jasná. Je však vecou kauzistickej morálky, aby stanovila určité smernice, ktoré platia vo všetkých podobných prípadoch. Ostáva však ešte veľký priestor, v ktorom musí človek hľadať svoju cestu osobitným spôsobom, pomocou darov Ducha svätého, predovšetkým daru rozlišovania. V „otvorených“ prípadoch má nepochybne situačná etika svoje oprávnené miesto. Je však nutné najprv preskúmať prirodzenosť úkonu, použitie objektívnych kritérií a až potom prihliadať na konkrétne okolnosti.²⁴

„Situačnú etiku môžeme legitímne užívať v doplňujúcom zmysle podľa Rahnera. Toto použitie je nutné – univerzálne normy nepokrývajú celú

²¹ Porov. HANUS, L.: Princípy kresťanskej morálky. s. 216.

²² Porov. BENEŠ, A.: Morální teologie. Praha : Krystal OP s.r. o., 1994, s. 29.

²³ Porov. BENEŠ, A.: Princípy křesťanské morálky. s. 106 – 107.

²⁴ Porov. BENEŠ, A.: Morální teologie. s. 30.

*oblasť ľudského života. Tvoria rámec, v ktorom človek musí hľadať svoje osobné povolanie, charizmu.*²⁵

Svedomie dnes

Dnes sme svedkami, že sa mravný zákon ako objektívna norma popiera a preceňuje sa svedomie ako subjektívna norma mravnosti, ktorá môže byť poznačená neraz subjektivismom a ospravedlňovaním seba.

Svedomie sa zveľbuje ako forma neomylného vodcu ako prameň, na ktorý sa môžeme odvolávať, keď niečo posudzujeme. Často sa vníma rozhodovanie ako čisto osobná vec medzi mnou a mojim svedomím. Každý nech si nasleduje svoje svedomie. Ak je to v zhode s tvojim svedomím, je to v poriadku. Tento postoj (predovšetkým v súčasnosti) vychádza z mravného subjektivismu, ktorý trvá na tom, že všetko závisí od uhla pohľadu, a že nejestuje nič, čo by bolo morálne absolútne. Tento morálny subjektivismus by nás mohol viesť k tomu, že sa budeme cítiť morálne ospravedlnení urobiť čokoľvek, čo sa nám páči, pokiaľ to súhlasí s našim svedomím.²⁶

Všetky pojmy, ktoré sme popisovali – skutok, úmysel, norma mravnosti a podobne, nadobúdajú svoje opodstatnenie pre život človeka práve z pohľadu svedomia. V súčasnosti si práve svedomie vyžaduje zo strany človeka pozornosť. Je často umlčované a deformované nátlakom životnej klímy, bezduchej reklamy, v médiách proklamovaných (často až zvrátených) postojov a poprevracaných hodnôt a vymývaním mozgov v mene modernosti a demokracie.²⁷

Správna voľba svedomia sa deje, ak sa zhoduje s rozumom a Božím zákonom. Mylný úsudok svedomia sa od rozumu a Božieho zákona vzdala. Nikdy nie je dovolené robiť zlo, aby z toho vzniklo dobro. „Všetko, čo chcete, aby ľudia robili vám, robte aj vy im“ (Mt 7, 12).²⁸

Ak hovoríme o mravnom zákone, o hodnotách či samotnom svedomí v súčasnosti, nemôžeme obísť či vynechať slová veľkého pápeža Jána Pavla II., ktorý sa pozerá na modernú spoločnosť s úprimnosťou a realistickým pohľadom. Z jeho slov sa vynárajú tri skutočnosti, ktoré súvisia z morálkou tohto sveta:

1. Kríza viery v Boha, v Ježiša a Cirkev – predchádza ju kríza metafyziky, teda nedôvera k objektívnemu poznaniu skutočností ľudským myslením.

²⁵ BENEŠ, A.: Principy křesťanské morálky. s. 107 – 108.

²⁶ Porov. WILLIAMS, T.: Stavať na pevnom základe. s. 85.

²⁷ Porov. GERČAK, F.: Poznaj a ver – Morálka. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2002. s. 12.

²⁸ Porov. <http://abu-bratislava.sk/portal/node/147> (25. 5. 2010).

2. Morálny úpadok ako následok krízy viery, lebo človek žije tak, ako zmýšľa. V modernej spoločnosti všeobecne vládne „laická etika“, ktorej smernicou je blahobyť jednotlivca a spoločnosti, nie je však osvetlená božskou transcenciou, ktorá nám dala pre pozemské i nadzemské šťastie prirodzený zjavený morálny zákon. Nerešpektovaním tohto zákona začínajú prevládať pudy, vášne, individuálne záujmy, túžba po moci. Zároveň je tu aj „náboženská etika“, ktorá sa inšpiruje rôznymi historickými i kresťanskými vyznaniami. Je však nestabilnou, pretože sa môže znížiť k poverčivosti alebo fanatizmu. Jedinou pravou etikou je kresťanská katolícka etika, lebo ju zjavil Boh a vyzdvihol Ježiš Kristus a učí ju všeobecné magistérium Cirkvi. Kto neprijíma kresťanskú katolícku vieru, ťažko príjme jej prísnu, neústupčivú a náročnú morálku, aj keď je hlboko ľudská, vyvážená a slubná. V laickej spoločnosti bude stále prevládať spleť vášní a morálna autonómia.

3. Úsilie o obrátenie sa ku Kristovi a k jeho posolstvu – vážnosť a prísnosť, ktorá sa odvoláva na nekompromisnosť morálky kríža, sa stretáva so súcitom a pochopením.

Moderná kultúra vyústila do „etického pluralizmu“, ktorý môže prerásť až do morálnej anarchie. Keď sa skresľuje a falšuje sa pojem o jeho živote, jeho konaní, jeho mravnosti. Ak chceme byť autentickými zástancami hodnoty a dôstojnosti ľudskej osoby, musíme v človeku uznať bytie podľa zákona, ktorý ho presahuje. Je ním prirodzený zákon, potvrdzovaný vnútorným hlasom svedomia. Samo poznanie Boha vo všeobecnosti ešte nestačí na to, aby sa absolútne určil obsah mravnosti. V momente konkrétnych rozhodnutí rôzne koncepcie Boha logicky privádzajú k rôznym typom mravnosti. Poučení vierou v Ježiša Krista, ktorý zjavil Otca, môžeme povedať, že on je istou paradigmou morálky. On je pravým svetlom svedomia: „Ja som svetlo sveta. Kto mňa nasleduje nebude chodiť vo tmách.“²⁹

Záver

My sami nie sme konečný a definitívny základ toho, čo je morálne hodnotné. Sme orezávaní a meraní objektívnym poriadkom správneho úsudku. Čo sa týka našich ľudských vynálezov, my sme tí, ktorí píšeme pravidlá hry. Ak však ide o to, čo je správne a čo nie, jestvujú pevne dané pravidlá. Napríklad vražda je vždy mravne zlá a záleží na nás, či sa prispôbime princípu morálky, alebo budeme princípy prispôsobovať svojim názorom.³⁰

Treba si uvedomiť, že svedomie nie je len mechanické zariadenie, ktoré namontujeme, vlastníme, udržiavame, sem – tam prečistíme a zároveň

²⁹ Porov. JÁN PAVOL II. Nebojme sa pravdy. Bratislava : Lúč. 1999. s. 11 – 13.

³⁰ Porov. WILLIAMS, T.: Stavať na pevnom základe. s. 86.

to nie je ani živý orgán s presne vymedzenou funkciou. Nerastie s človekom, ale zdokonaľuje ho čas. Je to živá skutočnosť, organicky spojená s poznaním, vierou, láskou, vôľou a s ostatnými čnosťami. Tak ako zdokonaľujeme čnosti, tak aj schopnosť rozoznávať morálnu povahu skutkov môžeme pestovať a kultivovať. Formovanie svedomia, však nie je len vecou náboženského vzdelania. Týka sa celej osobnosti a jeho formovanie i výchova sú nutné. Zvnútra sa svedomie formuje seba výchovou, rozjímaním, modlitbou, spytovaním svedomia, pravdomilovnosťou, vernosťou. Zvonku ho formujú rodičia, vychovávatelia, Cirkev. K výchove svedomia prispieva aj sebaovládanie, ovládanie vášní, aby neboli prekážkou poznania a plnenia Božej vôle. Pretože svedomie je dar, schopnosť morálne kvalifikovať naše činy a činnosť, nie podľa vlastnej vôle, ale podľa daného objektívneho poriadku určeného Božou vôľou.³¹

Už niekoľko rokov si dávame otázky týkajúce sa krízy civilizácie, či krízy svedomia. Otáznikov ako začať je veľa. Reformou spoločnosti? Človeka? Reformou jeho svedomia?

Mnohí podliehame tlaku kolektívu, verejnosti, väčšiny. Alebo podliehame iba ideálu seba samých.

Cirkev navrhuje obnovu mravného svedomia, lebo aj obnova spoločnosti môže vzísť iba zo svedomia. Pápež Ján Pavol II. v Posolstve pokoja 1. januára 1998 povedal: *„Pokoj pre všetkých sa rodí zo spravodlivosti každého. Treba povedať, že skôr ako verejné manifestácie a vyhlásovanie opakovaných hesiel, skôr a viac ako akákoľvek diplomatická šikovnosť, pravému pokoji slúži správne svedomie.“*³²

V živote si často odpovedáme na otázky, ktoré vzniknú pri riešení hraničných situácií. Práve vtedy začíname polemiku so svedomím. Keď hovoríme o svedomí a rozhodovaní ako pozitívny príklad môžeme vnímať svätcov, ktorých nazývame aj svedomím storočí. Práve oni ukazujú hĺbku viery, prinášajú mimoriadne svedectvo o Božej láske a o pokore pred Bohom. Už počnúc Novým zákonom sa objavujú osobnosti, ktorých Cirkev neskôr uctieva ako svätých. A podľa sv. Pavla, sú kresťania, hoci rovnako slabí a nedokonalí ako iní ľudia, všeobecne svätými. Našu svätosť však predchádza Božia láska. Náš život by mal byť odpoveďou na túto lásku a náš život by mal zodpovedať Božiemu povolaniu a Božej svätosti.³³

Svätosť by mala byť mentalitou kresťana. Ak to tak je, tak sa všetky morálne veci robia prirodzene. Svätosť neznamená uhladené spôsoby sprá-

³¹ Porov. SLOBODA, S.: Výchova svedomia a duševné zdravie. In: Psychológia a patorácia (zborník prednášok 4). Bratislava : Arcidiecézne centrum pre poradenstvo a pastoraľnu psychológiu, 1994. s. 28 – 33.

³² Porov. VIGANŇ, A.: Mravné svedomie. Bratislava : Don Bosco, 1998. s. 26.

³³ Porov. KRČ, H. – KOVÁČ, B.: Svätci – svedomie storočí. Trnava : Západoslovenské múzeum, 1999. s. 5.

vania, jednania či rozhodovania. Ide o skutky, ktoré robíme tam kde sme, vždy s pohľadom na Boha a normy, ktoré platia. Bez kompromisov, ktoré si odôvodníme strachom, vlastným názorom, pokriveným postojom či znetvorením Boha ako prísneho a nekompromisného moralistu, ktorý obmedzuje našu „slobodu“.

Zoznam použitej literatúry

- BENEŠ, A.: *Morální teologie*. Praha : Krystal OP s.r. o., 1994. 223 s. ISBN 80-901528-3-X.
- . *Princípy křesťanské morálky*. Praha : Krystal OP, 1997. 141 s. ISBN 80-85929-16-3.
- ČERVENÝ, J.: <http://cerven.blog.sme.sk/c/39649/Svedomie.html>. (24.05.2010).
- GERČAK, F.: *Poznaj a ver – Morálka*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2002. 184 s. ISBN 80-7165-337-3.
- HANUS, L.: *Princípy kresťanskej morálky*. Bratislava : Lúč, 2007. 313 s. ISBN 978-80-7114-642-1.
- <http://abu-bratislava.sk/portal/node/147> (25. 5. 2010).
- <http://sk.wikipedia.org/wiki/Svedomie> (24. 5. 2010).
- JÁN PAVOL II. *Nebojme sa pravdy*. Bratislava : Lúč. 1999. 183 s. ISBN 80-7114-273-5.
- KRČ, H. – KOVÁČ, B.: *Svätci – svedomie storočí*. Trnava : Západoslovenské múzeum, 1999. 102 s. ISBN 80-85556-09-X.
- MERTON, T.: http://www.priatelom.szm.com/new_page_4.htm (24.5.2010).
- NEWMANN, H. J.: A letter to the Duke of Norfolk, 5: Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching. In: *Katechizmus katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259-1.
- SLOBODA, S.: Výchova svedomia a duševné zdravie. In: *Psychológia a paterácia (zborník prednášok 4)*. Bratislava : Arcidiecézne centrum pre poradenstvo a pastoraľnu psychológiu, 1994. 66 s. ISBN 80-85595-02-8.
- SZANISZLÓ, M. I.: *Fundamental moral. Úvod do základnej katolíckej morálnej teológie II*. Rakúsko : Neckenmarkt, 2007. 213 s. ISBN 978-3-85022-562-5.
- TONDRA, F.: *Morálna teológia. 1. časť. Princípy*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 1994. 298 s. ISBN 80-7142-023-9.
- VIGANŇ, A.: *Mravné svedomie*. Bratislava : Don Bosco, 1998. 31 s. ISBN 80-88933-15-3.
- WILLIAMS, T.: *Stavať na pevnom základe*. Bratislava : Lúč, 2004. 138 s. ISBN 80-7114-465-7.

Nemecký národný socializmus – spoločnosť a kult

RICHARD LIPTÁK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *National Socialism in Germany has undergone by its development during the first half of the 20th century and culminating in II. World War, which brought a form of totalitarian government manifested in society and in religion, cult. The principle of social Darwinism, national and leadership one, were the pillars of the regime, which should rule the world. Freedom was the term that disappeared from society, people were fanatic and their influence on events in the Empire gradually equaled to zero. Belief in racial community was supported by mysticism and denial of „Judaic-Christian“ values. Nazi message brought the direction, which intimidated any opponent. The war was the sole cause and consequence, condition and consequences of Nazism.*

Key words: *national socialism, Nazism, cult, society, leader*

Cieľom národného socializmu v Nemecku – nacizmu¹, totálnej štátnej kontroly bolo vytvoriť lojálneho, oddaného, poslušného človeka, ktorý ochotne nadradí blaho národa, blaho svojej rasy nad osobný záujem. Nemci ako jednotlivci existovali a mali právo na existenciu iba ako príslušníci rasy, ľudovej masy, ktorá reprezentovala a spájala všetkých Nemcov. Brutálne a účinné politické represie sledujúce ich ciele postupovali cez médiá, umenie, kultúru, školstvo, mládežnícke organizácie. Adolf Hitler o národnom socializme hovoril, že je politickým vierovyznaním. Hitlerov

¹ Nacizmus je jednou z foriem fašizmu, pričom nemecký historik Ernst Nolte túto ideológiu historicky spájal s Action française. Fašizmus, rovnako teda aj nacizmus je predĺžením francúzskej kontrarevolučnej tradície. Tento názor bol vystavený kritike francúzskym historikom François Furet, ktorý videl fašizmus, teda rovnako nacizmus nie ako kontrarevolučný, ale ako umocňujúci radikálny rozchod s tradíciou. Nacizmus podľa historika vykorenil Nemecko z jeho tradícií predovšetkým tým, že niektoré jej prvky využil ako nástroje vo svoj prospech. Porov. NOLTE, E.: *Fašizmus ve své epoše*. Praha : ARGO, 1998, s. 111-119.; Porov. FURET, F., NOLTE, E.: *Fašizmus a komunizmus. Konfrontácia názorov*. Bratislava : AGORA, 2001, s. 79-81.

popis nacizmu sa snažil zjednotiť protichodné myšlienky nacionalizmu a socializmu, avšak nacionalizmu založenému na rasizme obetoval takmer všetko, nielen socialistické.

Nasledujúca štúdia si kladie za cieľ poukázať na vybrané aspekty spoločenského a náboženského života v Nemecku v období tohto totalizmu, obohatené o pohľady niektorých prevažne nemeckých historikov. Na príchod „novej“ viery prejavujúcej sa v živote celej nemeckej spoločnosti.

Nacizmus a spoločnosť

Základy nacistického svetonázoru v Nemecku niesli v sebe tri zásady: 1. Sociálne darwinisticky odôvodnený princíp večného boja – zápas silného so slabým je princípom ľudskej existencie.² 2. Národný princíp – ani individuum ani ľudstvo nie sú pre národný socializmus relevantne veľkým vzťahom. 3. Vodcovský princíp – dejiny tvoria iba vyvolené osoby, masa je hlúpa a neschopná.³

Sociálny darwinizmus a národné myslenie sa stali základom nacistického svetonázoru. Idea, ktorú rozpracoval Charles Darwin v svojej práci *O pôvode druhov* mala silný vplyv nie iba na prírodné vedy, ale aj na spoločenské, politické. „*Pokiaľ je z dvoch susedných kmeňov jeden slabší a menej početný, vyústí to skoro do vojny, vraždenia, kanibalizmu, otroctva a konečného vstrebania porazeného kmeňa...*“⁴ Predstavu druhov vyvíjajúcich sa v procese „prirodzeného vývoja“ Herbert Spencer spracoval do myšlienky „prežitia najvhodnejších“. Nutnosť boja ako prirodzenej a nutnej podmienky spoločenského a medzinárodného života sa premietla zo sociálneho darwinizmu do nacizmu. Víťazstvo silných sa glorifikovalo, slabosť opovrhovala. Likvidácia slabých sa stala obetou pre všeobecné dobro a blaho. Nacizmus sa stavал proti hodnotám humanizmu a náboženstva, predovšetkým proti súcitu a zľutovaniu. Darwinovi nasledovníci presvedčili sami seba, že tak ako sa ľudstvo stalo dominantným druhom posilňovaním tých vlastností, ktoré ich odlišovali od nižších živočíchov, budú potomkovia starostlivo vybraných mužov a žien schopný pozdvihnúť úroveň rasy. Reakčný romantický nacionalizmus živý Wagnerovými hudobnými skladbami situovanými do predkresťanskej germánskej minulosti, ľudovými príbehmi bratov Grimmovcov a historkami o staroby-

² Už v rokoch 1904-1905 v juhozápadnej Afrike nemeckí kolonisti spáchali genocídu na kmeni Herérov (okolo 50 tisíc vyvraždených), rovnako si počínali s kmeňom Namaquov. Porov. FREDRICKSON, G., M.: *Rasizmus. Stručná história*. Praha : BB/art, 2003, s. 90.

³ Porov. ZACHAR, L.: *Katolicizmus a slovenský národný socializmus*. Bratislava : Slovensko-nemecká spoločnosť, 1940, s. 24.;

⁴ DARWIN, CH.: *O pôvodu človeka*. Praha : ACADEMIA, 2006, s. 208-209.

lej, odvážnej rase Germánov viedli k presvedčeniu o nadradenosti ducha nemeckého národa, čo nie je možné získať skultúrnym. V roku 1912 sa zrodila spoločnosť Thule⁵. Svoje meno odvodzovala od bájnej krajiny na konci sveta, nazývanej Ultima Thule, odkiaľ vraj vzišla germánska rasa. Cieľom árijského mýtu, ktorý vzišiel z lingvistických štúdií, bolo odlíšiť Nemcov od iných národov. Podľa nemeckej ideológie sa práva vzťahovali na národy a tak sa Nemci mali právo brániť pred cudzou krvou. Najväčší vplyv na „vodcu nacizmu“ Hitlera⁶ mal Houston S. Chamberlain, ktorý tvrdil, že teutonská, árijská rasa⁷ stvorila európsku civilizáciu.⁸ Chamberlain rovnako varoval, že „v národe sa nachádza množstvo polovičných, štvrtinových, osminových Germánov, ktorí v dôsledku toho zastupujú polovičné, štvrtinové, osminové (alebo aj anti) germánske idej.“⁹ To, že sa v darwinizme hovorilo o spoločnom predkovi poskytovalo priestor protirasistickým tendenciám. „Zvulgarizovaný“ sociálny darwinizmus, ako ho pomenúva Svätopluk Štúr, východisko Hitlerovej politiky, mal posilňovať názor, že prežijú len tí najsilnejší. Za dobré sa považovali oddanosť, rešpekt k povinnostiam, poslušnosť, sebaobetovanie. Za to, čo človek podľa Hitlera dosiahol, vďačil svojej „pôvodnosti a brutalite“.¹⁰

Z týchto premís nutne vyplývalo, že nositeľov nežiaducich vlastností, ktorí by rasu kazili, bude treba v nacizme eliminovať – vyhubiť alebo

⁵ Tajný nemecký okultný spolok, ktorého členmi boli viacerí Hitlerovi spolupracovníci. Aj pri hľadaní symbolov tak ako v mnohých situáciách sa vodca obrátil na členov spoločnosti F. Krohna, A. Rosenberg či D. Eckarta. Porov. KATUNINEC, M.: *Fašizmus, národný nacionalizmus a komunizmus. K ideovým zdrojom, praxi a možným rizikám návratu totalitarizmu*. Bratislava : VEDA, 2010, s. 164-166.

⁶ Hitler rozdelil rasy na tri kategórie: Nadradení – árijci, mali zásluhu takmer na všetkom prínosom učení a dielach, potom bola rasa „nositeľov kultúry“, ktorí boli schopní využiť myšlienky a „vynálezy“ nemeckého národa a na najnižšom stupni boli „ničitelia kultúry“ židia. Teda ostatné rasy musia byť podriadené Nemecku, ktoré musí zákonite ovládnuť svet. Porov. HEYWOOD, A.: *Politické ideológie*. Praha : VICTORIA PUBLISHING, 1994, s. 166-177.

⁷ Samotní nacisti sa nikdy nezhodli, ako by sa mala rasa „nadhľuď“ definovať. Niektorí ju nazývali árijskou a mysleli tým podobnosť severoeurópanov, iní dávali prednosť pojmu nordická rasa, a zasa iní používali termín germánska rasa, čo už však definovalo rasu z pohľadu kultúry či štátnej príslušnosti. Nacistická rasová teória s rasovými rozdielmi zaobchádzalo ako s biologickými. O rasách sa hovorilo otvorene, akoby to boli živočíšne druhy. Nacionálny socializmus v Nemecku tvrdil, že biológia niektoré rasy vybavuje inteligenciou, odvahou, vodcovskými schopnosťami a iné zasa potrebou slúžiť. Porov. HEYWOOD, A.: *Politické ideológie*. Praha : VICTORIA PUBLISHING, 1994, s. 175-176..

⁸ Porov. CLAYOVÁ, C., LEAPMAN, M.: *Panská rasa. Nacistické Nemecko a experiment Lebensborn*. Praha : Columbus, 1996, s. 27.;

⁹ NOLTE, E.: *Fašizmus ve své epoše*. Praha : ARGO, 1998, s. 368.

¹⁰ Porov. KATUNINEC, M.: *Fašizmus, národný nacionalizmus a komunizmus. K ideovým zdrojom, praxi a možným rizikám návratu totalitarizmu*. Bratislava : VEDA, 2010, s. 149-150.

zotročiť. Propaganda nového sveta árijskej rasy mala byť tak radikálna, aby zbabelé a slabé elementy už vopred porazila.¹¹ Na ceste k obnove bolo treba absolvovať hrôzu. Prestali existovať humanistické hodnoty. „*Naším hlavným cieľom nie je jednotliviec a rovnako nezdieľame názor, že by sme mali kŕmiť bludných, smädných napojiť a nahých odievať. Máme úplne iné ciele, a tie je možné ľabko zhrnúť do jednej vety: musíme mať zdravý národ, ak chceme triumfovať nad svetom.*“¹² vyjadril sa k problému „degenerácie rasy“ Goebbels. Gobineau¹³, Galton a iní postupne verili, že prinútením nerozmnožovania sa menej hodnotných ľudí, či ich vystahovaním by sa problém degenerácie rasy zastavil. Tak sa zbraňou nacizmu stali sterilizácia a eutanázia. Fritz Lenz bol presvedčený, že pokiaľ nebudú „kvalitnejšie“ vrstvy v spoločnosti v Nemecku plodiť patričný počet potomkov, sterilizácia „menejcenných“ bude mať minimálny vplyv na povznesení kvality rasy.¹⁴

Selektívny genetický výber, sterilizácia, vraždenie mentálne a telesne postihnutých sa stali praxou nacizmu. Dňom 14. júla 1933 vošiel v Nemecku do platnosti Zákon o prevencii potomstva s dedičnými chorobami. Začala sterilizácia ľudí najmä v psychiatrických zariadeniach. Podľa nového zákona bolo sterilizovaných asi 200 tisíc žien.¹⁵ V roku 1934 vzniklo pre riešenie otázky dedičnosti 181 tribunálov, ktoré rozhodovali o sterilizácii pacientov. Koncom mája 1939 Hitler podpísal výnos, aby pre „nevyliciteľne chorých“ v kritickom stave ich ochorenia mohli zvoliť lekári smrť z milosti. V šiestich veľkých usmrcovacích centrách boli obeť zastrelené alebo splynované. Počet usmrtených sa odhaduje na 60 tisíc až 100 tisíc. Vyhubenie nehodnotného života bolo súčasťou novej ideológie silnej rasy.¹⁶ Dávno pred spomínaným výnosom Hitler sa v jednom preja-

¹¹ Porov. ZITELMANN, R.: *Adolf Hitler a jeho cesta k moci*. Praha : Česká typografie, 1993, s. 32-33.

¹² CLAYOVÁ, C., LEAPMAN, M.: *Panská rasa. Nacistické Nemecko a experiment Lebensborn*. Praha : Columbus, 1996, s. 63.

¹³ „Členom rodiny alebo národa sa nie je možné stať vlastným rozhodnutím. Krv, ktorá pri narodení prúdi v žilách človeka, zostáva po celý život nezmenená. Jedinec je ovládaný rasou a nie je nič. Rasa, národ je všetko.“, tvrdil Gobineau. Porov. NOLTE, E.: *Fašizmus ve své epoše*. Praha : ARGO, 1998, s. 365.

¹⁴ Gobineau sformuloval teóriu, ktorá sa stala základom programu Lebensborn, že národy ako Gréci alebo Rimania ovládli svet vďaka čistote vlastnej rasy. Zmiešanie krvi a následný úpadok rasovej úrovne ako u Grékov tak u Rimanov bola jediná príčina pádu ich civilizácie. Jedným z prvých propagátorov sociálneho darwinizmu bol Francis Galton, ktorý v roku 1883 vynašiel pojem eugenika. Tento pojem označoval spôsob, ako pomocou genetiky zlepšiť kvalitu rasy. Porov. CLAYOVÁ, C., LEAPMAN, M.: *Panská rasa. Nacistické Nemecko a experiment Lebensborn*. Praha : Columbus, 1996, s. 20-25.

¹⁵ Porov. BESSEL, R.: *Nacizmus a vojna*. Bratislava : Slovart, 2006, s. 58-61.

¹⁶ Porov. ZITELMANN, R.: *Adolf Hitler a jeho cesta k moci*. Praha : Česká typografie, 1993, s. 96-97.

ve vyjadril: „*Keby Nemecko dostalo každý rok milión detí a odstránilo 700 až 800-tisíc najslabších, tak by konečným dôsledkom bol dokonca vzostup síl.*“¹⁷ Od septembra 1939 do jari 1940 zastrelili alebo otrávil v Poľsku plynom vyše desaťtisíc duševne postihnutých ľudí. V rámci „akcie T4“ bolo v nasledujúcich dvoch rokoch plynom zabitých zhruba sedemdesiat tisíc psychiatrických pacientov.¹⁸

Spôsob správania sa štátu k ženám a rodine nabral rovnako vlastný, staronový smer. V prvom období po roku 1933 boli nacisti rozhodnutí vyňať ženy z výroby a vrátiť ich k povinnostiam matky a ženy. Manželské pôžičky boli poskytované ženám, ktoré sa vzdali zamestnania a ktorých manželia dostali oficiálne potvrdenie o spôsobilosti na manželstvo, osvedčenie o duševnom a telesnom zdraví, plodnosti, spôsobilosti na rodičovstvo, že netrpia žiadnou dedičnou chorobou. Šéf straníckej propagandy Goebbels definoval a redukoval úlohu ženy v nacistme byť príťažlivou a rodiť deti. Jej návratom z verejného života sa jej navráti dôstojnosť. Dievčatá mohli tvoriť iba 10% študentov. Len čo sa nacisti dostali k moci, začali meniť právny systém manželstva a rozmnožovania.¹⁹ Ešte v roku 1935 bola prijatá trojica tzv. norimberských zákonov. Prvé sa týkalo zákazu ženby židov s nežidmi a mnoho podobných obmedzení pre židov.²⁰ Druhé prikazovalo párom, aby sa áriji pred svadbou podrobili lekárskemu vyšetreniu, a v prípade pozitívneho výsledku na dedičnú chorobu manželstvo sa stávalo protizákonným. Norimberské zákony vymedzili, kto smie s kým uzavrieť manželstvo či mať pohlavný styk na základe rasy. Ak sa partner vyhýbal počatiu, mohlo byť podľa dodatku zákona manželstvo vyhlásené za neplatné. Manželstvo, pohlavný život a rozmnožovanie človeka mali slúžiť národnej pospolitosti, jej boju medzi rasami.²¹ Okrem „riadnych“ manželstiev boli „produkované“ manželstvá na „dialku“, kde novomanželia strávili len málo času, sa zosobášili a potom odlúčili na veľkú časť voj-

¹⁷ NOLTE, E.: *Fašizmus ve své epoše*. Praha : ARGO, 1998, s. 527.

¹⁸ Porov. BESSEL, R.: *Nacizmus a vojna*. Bratislava : Slovart, 2006, s. 98-99.

¹⁹ Pokusy obmedziť ženy na úlohu „domácich“ však od druhej polovice tridsiatych rokov dostávali trhliny, pretože bol nedostatok pracovných síl a ženy museli začať pracovať v závodoch. Porov. BESSEL, R.: *Nacizmus a vojna*. Bratislava : Slovart, 2006, s. 58-61.

²⁰ Nemci boli presvedčení o svojej odlišnosti, nadradenosti, čo najviac pocítili židia. V germánskej kultúre to bolo zakorenené už desaťročia dozadu. Podľa Hitlera boli „prisluhovači diabla“ zodpovední za nemeckú prehru v I. svetovej vojne, za kolabujúcu ekonomiku, i hrozbu, ktorú pre Nemecko znamenala ruská revolúcia a nástup boľševizmu. Hitler spojil mystickú tradíciu ducha nemeckého národa s novým vedeckým rasizmom inšpirovaným eugenickým hnutím. Porov. FREDRICKSON, G., M.: *Rasizmus. Stručná historie*. Praha : BB/art, 2003, s. 73-75.

²¹ Porov. BESSEL, R.: *Nacizmus a vojna*. Bratislava : Slovart, 2006, s. 58-61.; Porov. CLAYOVÁ, C., LEAPMAN, M.: *Panská rasa. Nacistické Nemecko a experiment Lebensborn*. Praha : Columbus, 1996, s. 51.

ny. Zároveň boli aj „manželstvá post mortem“, v ktorých manželstvá slobodných žien v druhom stave boli povolené po smrti otca dieťaťa a vyhlásené za uzavreté deň pred jeho smrťou. Asi 18 tisíc žien sa stalo takto manželkami. Tieto manželstvá vyjadrovali podstatu nacizmu – spájali rasovo inšpirovaný pronatalizmus a dôsledky nacistickej vojny.²² Matky troch a viacej detí mladších ako desať rokov nemuseli pomocou preukazovania preukazov čakať v radoch v obchodoch či v úradoch, boli zvýhodňované zľavami pri platbách. Nacizmus podporoval viacdetné rodiny. Ak partner nemohol mať deti, manželia žili oddelene, žena sa mohla rozvieť s perspektívou nového vzťahu a detí. Himmler mal v pláne po skončení vojny čelných nacistov pozbaviť manželského sľubu a spojiť ich so zvlášť vybranými mladými ženami. Tretej ríši sa podarilo vštiepiť ľuďom nový pohľad na úlohu ženy v spoločnosti. Propagačné filmy premietané hŕfne v kinách propagovali skvalitnenie populácie, nebezpečenstvo dedičných chorôb. Dňa 12. decembra 1935 založil Himmler organizáciu Lebensborn, domovy, v ktorých prebiehal „chov“ čistej rasy. Zo začiatku Lebensborn mala podporovať rodiny, kde sa narodil väčší počet rasovo cenných detí a rovnako slobodné matky. Cieľom organizácie bolo podporovať rasovo a geneticky hodnotné veľké rodiny. Starat' sa o nastávajúce matky s dobrými rasovými a genetickými vlastnosťami, starať sa o „kvalitných“ potomkov a o ich matky po pôrode. Všetky deti v domovoch sa stávali majetkom Ríše.²³ Mnoho z nich bolo umiestňovaných vo vybraných árijských rodinách, pričom popredné miesto pri adopcii týchto detí zastávali príslušníci SS. Uzatvorenie manželstva príslušníkov SS Himmler učinil závislým na povolení Hitlera a rasového úradu,²⁴ čo bolo „dôležitým“ predpokladom pre správnu výchovu novonarodených, „novovypestovaných“ árijcov.

Po vojenskom obsadení Poľska v nemeckých rodinách alebo v sirotincoch v rámci programu presídlenia boli vychovávané poľské deti, v ktorých s veľkou pravdepodobnosťou u mnohých kolovala aj nemecká krv. Boli Nemcom rasovo príbuzné a tak Himmler veril, že v dušiach týchto detí nájde nacizmus odozvu. Systém nacizmu sa prezentoval unášaním detí inej ako nemeckej národnosti a následnou germanizáciou tých, ktorí boli rasovo vhodní, nútením robotníčok z východných území k potratom, aby boli národy oslabené a aby na druhej strane predišli poklesu pracovnej výkonnosti, obmedzovaním reprodukcie podmanených národov,

²² Porov. BESSEL, R.: *Nacizmus a vojna*. Bratislava : Slovart, 2006, s. 100-101.

²³ Porov. CLAYOVÁ, C., LEAPMAN, M.: *Panská rasa. Nacistické Nemecko a experiment Lebensborn*. Praha : Columbus, 1996, s. 58-63.

²⁴ Porov. NOLTE, E.: *Fašizmus ve své epoše*. Praha : ARGO, 1998, s. 496.

popravami robotníčok z východu, ktoré sa dopustili pohlavného styku s Nemcami, pričom aj samotní nemeckí partneri boli súdení.²⁵

„Starostlivosti“ o ženu aj mládež nacizmu pomáhalo takisto ich organizovanie v rôznych spolkoch. Nemecké ženy sa organizovali v Národno-socialistickej organizácii žien, mladí Nemci sa organizovali v Hitler Jugend a nemecké dievčatá vo Zväze nemeckých dievčat. Mládežnícke organizácie slúžili k podkopaniu tradičných autorít školy, cirkvi a rodiny.²⁶ Nacionálne socialistické vedenie mládeže používalo všetky prvky, už predtým praktizované u nemeckých skautov, ako „vandrovanie“, objavovanie vlasti, nacionálny pátos v rámci odklonu od každodennosti, túha po minulosti, táboráky so zvučnými pesničkami, vodcovstvo, dobrodružstvo. Ich detstvo bolo cielene do pozície vzrušujúcich zážitkov. V masových zhromaždeniach státisícov uniformovaných mladíkov túžiacich po romantizme a dobrodružstva boli pod nočnými svetelnými kupolami konané mystické rituály, ktorých vyvrcholením boli rečnícke vystúpenia Hitlera.²⁷ „Hitlerove rečnícko – demagogické nadanie, jeho inštinkt pôsobiť na masy boli vo vnútri strany nepredstihnuteľné.“, konštatuje historik M. Broszat.²⁸ Národný socializmus v Nemecku sa chopil moci nie ako strana strednej vrstvy ale ako strana mladých. Počet členov NSDAP²⁹ v rozmedzí od 18 – 30 rokov bol v roku 1931 37,6%, rok na to už 42,2%.³⁰

Hitler ponúkol státisícom ľudí prácu na poli, prácu na stavbách a oprave ciest, zdokonaľovaní poštovej a železničnej infraštruktúry. Na stavbu ciest sa používalo málo strojov aby sa do prác mohlo zapojiť čo najviac ľudí. Okolo stavby diaľnic sa robila veľká propaganda, Hitler sa objavoval v týždenníkoch s rýlom v ruke. Štát sponzoroval programy na vytvorenie pracovných miest.³¹ „Medzi populistickými, dôveru vzbudzujúcimi a spoločnosť podporujúcimi opatreniami za cenu bezohľadného zadĺženia, ako na čas zvýšenie zamestnanosti (stavanie diaľnic, zbrojný priemysel), nacizmus postupne potieral a odstraňoval všetko, čo vzkrieseniu národa bolo na prekážku.“³² Historik M. Broszat zároveň tvrdí, „že Hitlerovi nešlo o zlepšenie jeho hospodárskych, politických, či kultúrnych podmie-

²⁵ Porov. CLAYOVÁ, C., LEAPMAN, M.: *Panská rasa. Nacistické Nemecko a experiment Lebensborn*. Praha : Columbus, 1996, s. 152.

²⁶ Porov. KATUNINEC, M.: *Fašizmus, národný nacionalizmus a komunizmus. K ideovým zdrojom, praxi a možným rizikám návratu totalitarizmu*. Bratislava : VEDA, 2010, s. 228-229.

²⁷ Porov. STEFFAHN, H.: *Hitler*. Praha : VOTOBIA, 1996, s. 111-112.

²⁸ NIŽNANSKÝ, E.: *Interpretácie fašizmu historiografiou SRN*. Nitra : FHV VŠP, 1995, s. 61.

²⁹ NSDAP – Národnosocialistická nemecká robotnícka strana.

³⁰ Porov. O SULLIVAN, N.: *Fašizmus*. Brno : CDK, 2002, s. 24.

³¹ Porov. BESSEL, R.: *Nacizmus a vojna*. Bratislava : Slovart, 2006, s. 46-47.

³² STEFFAHN, H.: *Hitler*. Praha : VOTOBIA, 1996, s. 104-106.

*nok, ale v robotníctve videl len prostriedok mocenského boja.*³³ Rapídny pokles nezamestnanosti však umožnil žiť život spôsobom, aký sa pokladal za normálny. Sami nacisti sa pýšili tým, že dokázali vytvoriť „normálne“ podmienky pre život. Hitler sľuboval robotníkom solidaritu, obsadil Porýnie, usporiadal a vyhral olympijské hry, vytvoril neotrasiteľnú dôveru v jeho osobu. Zároveň odstránil politických oponentov, tlač prinútil k poslušnosti, všetky politické strany rozpustil a Nemecko sa stalo štátom jednej strany. Nacistický režim čím ďalej tým hlbšie zasahoval do každodenného života.

Ernst Nolte tvrdí, že Nemecko bolo v medzivojnovom období legitímnu súčasťou komplexu krajín Európy, pričom do slepej uličky sa dostalo až potom „*ako radikalizovalo istú všeobecnú tendenciu*“.³⁴ V rámci tejto tendencie nacizmus rozdelil ľudí na občanov a obyvateľov. Občanom mohol byť iba človek nemeckej, resp. príbuznej krvi. Židia a slobodné ženy boli iba obyvateľmi, bez občianskych výsad a bez volebného práva. Nemecké súdy čoraz častejšie ukladali trest smrti. Polícia sledovala cieľ vytvoriť „*národnú pospolitost bez zločincov*“. Do koncentračných táborov, ktoré boli spočiatku ešte ukazované, sa dostávali recidivisti, asociáli. Zo systému bolo treba rovnako vyradiť oponentov. Iba komunisti mali taký svetonázor, za ktorý boli pripravení fanaticky bojovať, no na druhej strane bolo ľahké ich izolovať. „*Nacionálny socializmus nie je nemecká záležitosť, ale reakcia na elementárne obrozenie komunizmom.*“³⁵ tvrdil v protiklade s historikmi raziacimi cestu koncepcie „*nemeckej osobitnej cesty*“ Nolte. Bolo treba eliminovať komunistický a židovský vplyv. Hitler veril, že spôsobí revolučný historický svetový obrat doby. Revolúcia zachvátila všetky oblasti verejného života a prestavala ich od základov. Zmenila vzťahy ľudí medzi sebou, ich vzťah k štátu i k otázkam bytia. Alfréd Jodl, náčelník štábu wehrmachtu pozíciu nacizmu v myslení opísal presvedčením: „*že naša dôvera a viera vo fűhrera je neobmedzená, že pre nás neexistuje vyšší zákon a posvätnější povinnosť, ako bojovať do posledného dychu za slobodu nášho národa, že sa chceme zbaviť všetkého, čo je v nás slabé a neverné, že všetky brozby našich nepriateľov nás urobia len tvrdšími a odbodlanejšími... že vyberáme, lebo vybrať musíme, lebo keby sme prebrali, dejiny by stratili svoj význam.*“³⁶

³³ NIŽNANSKÝ, E.: *Niektoré interpretácie fašizmu v SRN. (1945-1990)* Nitra : s. n., 1994, s. 45.

³⁴ FURET, F., NOLTE, E.: *Fašizmus a komunizmus. Konfrontácia názorov.* Bratislava : AGORA, 2001, s. 89.

³⁵ NIŽNANSKÝ, E.: *Niektoré interpretácie fašizmu v SRN. (1945-1990)* Nitra : s. n., 1994, s. 72.

³⁶ BESSEL, R.: *Nacizmus a vojna.* Bratislava : Slovart, 2006, s. 135.

Organický ideál jednoty sa v Nemecku spájal s množstvom mimoústavných metód, ktoré mali do systému zapojiť masy. „Výsledkom sa stal „liturgický“ alebo „ceremoniálny“ typ masovej demokracie, ktorého zámerom bolo prebľbovanie nacionalistického cítenia s cieľom umožniť duchovnejšiu, dokonalejšiu a osobnejšiu formu spoločenskej jednoty.“³⁷ Verejné oslavy sa rýchlo stali základom kampane za národnú jednotu. Mašinéria nacistického režimu predstavovala premyslený celok mamutích podujatí strany na ktorých sa rafinovane spájali najrozmanitejšie formy propagandy. Hitlerove prejavy fascinovali masy. Príprava a zaistenie jeho prejavov bola jadrom nastickej praxe, propagandou, ktorou vnútil teóriu celému národu. Prejavy, rovnako pochody, svätenie zástav alebo pohrebná slávnosť, doplnené plagátovou, filmovou, fotografickou a tlačovou propagandou boli slúžkou nacizmu. Na všetkých stĺpoch s plagátmi a fotkami vodcu viseli na zastrašenie povestné červené plagáty. Vodca pôsobil na masy do takej miery, že odpovedali so súhlasom na všetko, čo im povedal.³⁸ Ľudský strach slúžil Hitlerovi k ochrane. Na verejných podujatiach v sprievodoch do prvého radu za kordónmi mužov z SS umiestňovali nie zo zdvorilostných ale z bezpečnostných dôvodov invalidov a staré ženy.³⁹

Ako sociálny darwinizmus aj nacionalizmus – národný princíp v podobe nacionálneho šovinizmu bol predpokladom nacistických doktrín. Národ je kultúrna entita, skupina ľudí spoločných hodnôt, tradícií, náboženstva, dejín, v rámci teritória a štát je politickou inštitúciou so suverenitou na istom teritórii. Cieľom nacionalizmu bolo a je, aby sa práve národ a štát čo najviac kryli. Charakteristikou nacionalizmu bola a je skutočnosť, že národ je prirodzeným a jediným nositeľom štátnej moci.⁴⁰ Germánsky národ, árijská rasa bola v Ríši jediným možným nositeľom moci. A vôľa Hitlera bola „stelesnenou“ vôľou celého nemeckého národa. Národa, ktorý odvodene od Hegela mal tvoriť najdokonalejšiu formu spoločenského života, spoločenského poriadku, ako aj ľudského vývinu – ľudový štát, Volksstaat.⁴¹

³⁷ O SULLIVAN, N.: *Fašizmus*. Brno : CDK, 2002, s. 101.

³⁸ Porov. NOLTE, E.: *Fašizmus ve své epoše*. Praha : ARGO, 1998, s. 467-471.; Porov. KATUNINEC, M.: *Fašizmus, národný nacionalizmus a komunizmus. K ideovým zdrojom, praxi a možným rizikám návratu totalitarizmu*. Bratislava : VEDA, 2010, s. 152-153.

³⁹ Porov. SIGMUNDOVÁ, A., M.: *Diktátor, démon, demagóg*. Bratislava : Perfekt, 2006, s. 148.

⁴⁰ Porov. HEYWOOD, A.: *Politické ideológie*. Praha : VICTORIA PUBLISHING, 1994, s. 135-137.

⁴¹ Porov. ZACHAR, L.: *Katolicizmus a slovenský národný socializmus*. Bratislava : Slovensko-nemecká spoločnosť, 1940, s. 24.

Samotná skutočnosť, že národný socializmus ako konkrétno-historický jav je nemysliteľný bez princípu vodcovstva, bez osobnosti a politiky vodcu Hitlera bola u mnohých historikov spochybnená.⁴² Historik H. Mau o vodcovi tvrdí, že „*tajomstvo Hitlerovho vzostupu k diktatúre je v tom, že vycítil blas po „vodcovi“, ktorý tu bol a vziahol ho na seba.*“⁴³ No skutočnosťou bolo, že vodcovský princíp dal zároveň možnosť vzniku intenzívneho pocitu priateľstva, rovnosti, spoluúčasti. „*V SS⁴⁴ nikto nikomu nepovedal ďakujem... Zásadou bolo, že každý dostal to, na čo mal právo... všetci v SS jedli spoločne a jedlo bývalo pre všetkých rovnaké... keď bol alkohol, najprv sa rozdával obyčajným vojakom...*“⁴⁵ Vodcovský princíp spolu s atmosférou kamarátstva a tvrdej disciplíny predstavoval účinný prostriedok k vytvoreniu a udržaniu ducha lojality a sebaobetovania.

Nacizmus a Kult

Podľa starogermánskej, predkresťanskej predstavy stavali nacisti na miesto osobného Boha temný, neosobný osud. Encyklikou *Mit brennender Sorge* zo dňa 12. marca 1937 vystúpil pápež Pius XI. na podnet katolíckych biskupov proti novopohanskej ideológii, ktorou nacisti chystali nahradiť kresťanstvo. Okrem iného sa v nej píše: „*Kto v panteistickej zabmlenosti stotožňuje Boha s vesmírom, kto Boha vo svete zosvetšňuje, svet v Bohu zbožšňuje, nepatrí k veriacim v Boha. Kto podľa údajných starogermánskych predkresťanských predstáv stavia pochmúrný neosobný osud na miesto osobného Boha, ten zapiera Božiu múdrosť a prozreteľnosť, ktorá „siaba mocne od jedného konca (sveta) k druhému“ a všetko riadi najlepšie. Taký človek nemá právo zaratívať sa medzi veriacich v Boha. Kto rasu alebo národ, alebo štát, alebo štátnu formu, alebo nositeľov štátnej moci, alebo iné hodnoty spoločenského života – ktoré v rámci pozemského poriadku zaujímajú dôležité a ctihodné postavenie – vytrháva z ich pozemskej hodnotovej stupnice a robí z nich najvyššiu normu všetkých ostatných, aj náboženských hodnôt a modloslužobnícky ich zbožňuje, ten prevracia a falšuje Bohom vytvorený a Bohom ustanovený poriadok. Taký človek má ďaleko k pravej viere v Boha a k chápaniu života, ktoré by bolo v súlade s touto vierou.*“⁴⁶ E. Nolte obmedzuje spočiatku aktivity kres-

⁴² Porov. NIŽNANSKÝ, E.: *Interpretácie fašizmu historiografiou SRN*. Nitra : FHV VŠP, 1995, s. 125.

⁴³ NIŽNANSKÝ, E.: *Niektoré interpretácie fašizmu v SRN. (1945-1990)* Nitra : s. n., 1994, s. 37.

⁴⁴ Schutz Staffeln – ochranné oddiely. Príslušníci SS tvorili v očiach popredných nacistov rytiersky rád, elitnú silu na poli otcovstva. Členovia sa doň prijímali pri zvláštnom obrade za svetla ohňa, prísahy a odznakov s mečmi.

⁴⁵ O SULLIVAN, N.: *Fašizmus*. Brno : CDK, 2002, s. 149.

⁴⁶ Mit brennender Sorge, <http://www.kbs.sk/?cid=1117033875>. 12.12.2010

ťanských cirkví napriek protinacistickému postoju mnohých duchovných takmer výlučne iba do sféry teoretickej, predovšetkým na prudké konflikty týkajúce sa výchovy mládeže. V svojom diel *Fašizmus v svojej epoche* udáva ako dôvod protinacistických tendencií Vatikánu hroziacu sekularizáciu v Nemecku a súvislosť nacizmu so staršími, cirkvi nepriateľskými smermi.⁴⁷ H. Buchheim na druhej strane zdôvodňoval prenasledovanie cirkvi nacistom tvrdením, že „*Strana založená na svetonázore* (NSDAP – pozn. autora), ktorá vnáša požiadavku na totálne rozhodovanie nemôže v podstate strpieť, že ľudia konajú z iných motívov ..., ako sama predpíše.“⁴⁸

Nový spoločenský rád, ktorý nacisti nastolovali v Nemecku mal mať rozmer svetský, časový a rovnako náboženský, ktorý mal posväcovať totálny nárok štátu na človeka. Celý človek, telo aj duša mali patriť nemeckému ľudu a nemeckému štátu. Myšlienky aj telesné symboly rasovej teórie boli neoddeliteľnou súčasťou politického systému. Nový spoločenský systém bol budovaný s duchovnou oporou nového náboženstva, vybudovanom na údajne tradičných základoch starogermánskej pohanskej mytológie, avšak prispôsobenej novej dobe.⁴⁹ Najvyšší SS Himmler a Alfréd Rosenberg⁵⁰ sa snažili urobiť z národného socializmu nové náboženstvo. Organizovaním kultových zhromaždení presadzoval mysticismus. Vystupovali proti kresťanskému „spoluutreniu“, no otvorený zásah voči cirkvi a kresťanstvu ponechali na obdobie po vojne.⁵¹ Pápež Pius XI. sa v reakcie na budovanie nového náboženstva v Nemecku na úkor kresťanstva vyjadril: „*V plytkých rozprávkach znevažujúcich kresťanskú pokoru ako sebaponižovanie a nebrdinské správanie vysmieva sa odporná pýcha týchto novátorov sama sebe.*“⁵²

Významným spôsobom pomohol sformulovať nacistickú rasovú ideológiu Alfred Rosenberg. V roku 1932 tvrdil, že povstáva nová viera, viera v krv a v obranu božskej podstaty človeka krvi. Tvorca nového náboženstva „nového mýtu“, hlavný ideológ nacistickej strany Rosenberg počas II. svetovej vojny zostavil 30 bodový program „národnej ríšskej cirkvi“. Medzi jeho základné body patrilo:

⁴⁷ Porov. NOLTE, E.: *Fašizmus ve své epoše*. Praha : ARGO, 1998, s. 49-50.

⁴⁸ NIŽNANSKÝ, E.: *Niektoré interpretácie fašizmu v SRN. (1945-1990)* Nitra : s. n., 1994, s. 58.

⁴⁹ Porov. Nacizmus a katolícka cirkev. In: *Studie*. Rím : Kresťanská akadémia, 1986, roč. 1, č. 103,

⁵⁰ A. Rosenberg bol v roku 1937 prvým nositeľom novovzniknutej „Národnej ceny za umenie a vedu“, ktorou Hitler demonštroval nemeckú suverenitu v kultúre a umení. Preberanie Nobelovej ceny bolo od tejto chvíle pre Nemcov zakázané. Porov. NOLTE, E.: *Fašizmus ve své epoše*. Praha : ARGO, 1998, s. 488.

⁵¹ Porov. ZITELMANN, R.: *Adolf Hitler a jeho cesta k moci*. Praha : Česká typografie, 1993, s. 91-92.

⁵² Mit brennender Sorge, <http://www.kbs.sk/?cid=1117033875>. 12.12.2010

- Národná rišská cirkev si činí nárok na výlučné právo a výlučnú moc kontrolovať všetky cirkvi na území Ríše.
- Národná cirkev je rozhodnutá definitívne vykoreniť cudzorodé kresťanské povery, prinesené do Nemecka v roku 800.
- Nemecká cirkev nemá ani pastorov, ani kaplánov, ani kňazov, ale iba rišských rečníkov.
- Národná cirkev žiada okamžité zastavenie publikácie a šírenia biblie v Nemecku.
- Národná cirkev prehlasuje, že pre ňu, a teda aj pre celý nemecký národ je najväčším zo všetkých dokumentov *Mein Kampf*. V ňom je vtelená najväčšia a najpravdivejšia etika.
- Národná cirkev očistí svoje oltáre od krížov, obrazov svätých a od biblie.
- Na jej oltároch musí byť iba najväčšia kniha nemeckého národa a samého Boha *Mein Kampf*, na ľavej strane oltára zasa má byť meč.
- Kresťanský kríž bude odstránený a nahradený jediným neporazitelným symbolom, hákovým krížom.⁵³

Rovnako ako v ostatných totalitách aj v nacionálnom socializme teda existovali „sväte knihy“, „nová mravnosť“, „nová viera“ a „čistá náuka“, boli sviatky a rituály, pokusy o vytvorenie nového kalendára, uctievanie vodcu strany.⁵⁴ Himmler obhajoval nahradenie latinských mien mesiacov tradičnými germánskymi. Vianoce sa mali zmeniť na ľudovú zábavu. Vymyslel množstvo náboženských obradov. Do rituálnosti zavádzal i slávnostný krst detí. Muži v uniformách, obradné meče, hlavný oltár vyzdobený hákovými krížmi, vlajkou SS a Hitlerovým portrétom.⁵⁵ Samozrejme celá táto symbolika, rovnako terminológia boli zneužívané prívržencami nacistickej strany pre vlastné ciele. Mali podporovať ich nárok na pravdu a pomôcť vylúčiť náboženstvo ako poslednú alternatívu proti totalizmu, ktorá sa nedá kontrolovať. Mnoho stúpcov nacizmu chápalo svoje pôsobenie v režime ako náboženské poslanie. Ako náboženstvo, tak totalitný režim si robili a robia nárok byť prítomnými v každej oblasti ľudského života, smerovať, určovať ju a dávať jej slávnostný charakter. „*Všetky totalitárne ideológie si – podobne ako ktorékoľvek iné náboženstva – nárokovali univerzalitu a totalitu. Nedalo sa žiť „mimo nich“, pretože každý, kto nepatril medzi ich stúpcov, bol ich protivníkom, vrátane bývalých stúpcov, ktorí bývali*

⁵³ Porov. Nacizmus a katolícka cirkev. In: *Studie*. Rím : Kresťanská akadémia, 1986, roč. 1, č. 103,

⁵⁴ Porov. MAIER, H.: *Politická náboženstvá. Totalitní režimy a křesťanství*. Brno : CDK, s. 34.

⁵⁵ Porov. CLAYOVÁ, C., LEAPMAN, M.: *Panská rasa. Nacistické Nemecko a experiment Lebensborn*. Praha : Columbus, 1996, s. 40.

súdení obzvlášť tvrdo – ako „kacíři“. Tomu odpovedal aj jazyk, ktorým boli popisované, hovoriaci o vybladení, rozdrtení či zničení „temných síl“, proti ktorým stáli „svetlé zajačské“, pokrok a spravodlivosť... Život každého „veriaceho“ musel byť plne prestúpený jeho presvedčením... V tomto podiel-nictve na budúcej „spásе“ ho utvrdzovali konkrétne rituály...“⁵⁶

V roku 1937 Himmler tvrdil, že germánska je mužná hrdosť, hrdinská odvaha, vernosť, nie miernosť, ľútosť, úbohosť hriechu. Ten, kto odmie-ta akúkoľvek vieru vo vyššie princípy je bezbožníkom, je treba uctievať predkov, morálne čistých a vznešených staronemeckých hrdinov.⁵⁷ Všetky vplyvy vrátane náboženských, ktoré by mohli poškodiť alebo oslabiť vládu ľudu predstavovanou Völkcom a stranou bolo treba zlikvidovať. Teologic-ké fakulty mali byť nahradené fakultami pre náuku o rase.

Totalitné režimy, rovnako nacizmus mali silnú ezoterickú tendenciu, vytvárali „kruhy zasvätených“, aby sa občania presvedčili, že len ten, kto splní určité podmienky, je dobrým, pravým občanom.⁵⁸ K najvyššej špič-ke SS patrilo 12 predných obergruppenführerov, pre ktorých boli vypra-cované zvláštne erby. Pre Himmlera bola dvanásťka mystickým číslom. Himmler dával veľký priestor historickej obradnosti. Na hrade Wewelsbur, hlavnom sídle velenia SS, bol v obradnej sieni pre dvanásť v strede guľatý dubový stôl, a rovnako okolo Himmlerovej hrobky bolo dvanásť hrobiek. Napriek tomu, že samotný Hitler so všetkými aktivitami Himmler-a nesúhlasil, tento nútil špičku SS k duchovným cvičeniam a až k okult-ným meditáciám, pri ktorých mali cítiť osudové spojenie so svojimi pred-kami a čerpať od nich inšpiráciu a vnútornú silu k splneniu dejinného odkazu. Aby Himmler dokázal svetu, že Germáni boli ešte pred Rimanmi, a samozrejme vyspelejší, nariadil rozsiahle archeologické výskumy. Zalo-žil „Nemecké dedičstvo predkov“ – Ahnenerbe, pomocou ktorého chcel vzkriesiť staré germánske myslenie a mystiku.⁵⁹ Týmto historickým zakot-vením odôvodňoval Himmler vyvolenosť, predurčenosť a výnimočnosť SS ako riadiacej páky nacizmu. Súčasníkom vstepoval presvedčenie, že sú legitímnymi dedičmi odkazov predkov, že sú povolaní uskutočniť to, čo sa im predchodcom nepodarilo ale čo je nutnosťou, poslaním, zavŕšením dejín.

Súčasťou ideológie bol aj kult mučeníkov. 16 Hitlerových stúpecov, ktorí boli zastrelení políciou počas neúspešného pokusu o puč 9. novem-

⁵⁶ NEŠPOR, Z., VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Příručka sociologie náboženství*. Praha : SLON, 2008, s. 300.

⁵⁷ Porov. CLAYOVÁ, C., LEAPMAN, M.: *Panská rasa. Nacistické Německo a experiment Lebensborn*. Praha : Columbus, 1996, s. 39.

⁵⁸ Porov. MAIER, H.: *Politická náboženství. Totalitní režimy a křesťanství*. Brno : CDK, s. 31-32.

⁵⁹ Porov. PRINGLE, H.: *Velký plán*. Praha : BB art, 2008, s. 60-65.

bra 1923 bolo o desať rokov neskôr oslavovaných venovaním prvého dieťa *Môj boj*, monumentálnym pamätníkom s čestnou strážou a od roku 1935 okázalými slávnosťami. Revolučné slávnosti a vojenské prehliadky boli rituálnymi oslavami s desivou silou.⁶⁰

Nové náboženstvo malo posvätiť nacionálne – socialistické poňatie národa, ktoré pohlcovalo osobnosť jednotlivca a bolo založené priamo na rase. Mravné vedomie je podľa neho závislé na dedičnosti a podriadené požiadavkám rasy. Rozum sa má podriadiť požiadavkám rasy. O mravnosti tvrdilo že platí len potiaľ, pokiaľ to prospieva ľudu a rase. Na miesto mravných príkazov mala nastúpiť brutálna sila, ktorá mala pošliapať všetky práva. Nové náboženstvo nebolo založené na spoločnej viere v zjavenie, ale na náuke o krvi a rase a budúcnosti v nich. Súčasťou totalitných systémov je používanie náboženských pojmov a spôsobov. Krv bol kľúčovým pojmom nemeckej rasovej ideológie. Podľa Rosenberga bola krv „*prostriedkom, zdeľujúcim každému jednotlivcovi pudovo a podvedome tendencie rasy, galvanizuje a robí sviežim celý národ. Intelektuálny život nesmie človeka vzdialiť od živelného základu tejto posvätej sunáležitosti*“.⁶¹ A o rase a duši zasa Rosenberg v svojich spisoch „*Duša je rasa viditeľná zvnútra: naopak, rasa je stelesnením duše*.“ „*Rasa nepredstavuje logicky sa vyvíjajúcu filozofiu... je to skôr mystická syntéza, aktivita duše*“.⁶²

Nacizmus bol vrcholom krízy modernej ľudskej spoločnosti, otrase nej industrializáciou a technickým pokrokom. Ľudské skupiny sú podľa neho iba do seba uzatvorené entity v neustálom vzájomnom boji. Prirodzený vzťah spoločnosti a štátu sa vymykal mravným princípom. Nemec-ký duch zatracoval humanizmus, pretože podľa neho obmedzoval ľudské vášne ich podriadením spoločným pravidlám. Zatracoval náboženstva cti a bratstva – kresťanstvo a judaizmus, pretože ubíjali „cnosť“ brutálnej sily v človekovi.⁶³ Nacizmus vychádzajúc z politickej filozofie J. J. Rousseaua, zakladateľa „aktivistického myslenia“ pretláčal vieru v prirodzenú ľudskú nevinnosť spojenú s vierou v ľudskú zdokonaliteľnosť, odmietnutie kresťanskej doktríny dedičného hriechu, vieru v možnosť spásy ešte na tomto svete, dosiahnuteľnú odstránením morálnych nedostatkov spôsobených sociálnou nerovnosťou. Spása mala byť kolektívneho, národného charakteru a mala vyžadovať úplné podrobenie jednotlivca všeobecnej vôli.⁶⁴

⁶⁰ Porov. NEŠPOR, Z., VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Příručka sociologie náboženství*. Praha : SLON, 2008, s. 301.

⁶¹ Nacizmus a katolícka cirkev. In: *Studie*. Rím : Kresťanská akadémia, 1986, roč. 1, č. 103,

⁶² FREDRICKSON, G., M.: *Rasizmus. Stručná historie*. Praha : BB/art, 2003, s. 96.

⁶³ Porov. Nacizmus a katolícka cirkev. In: *Studie*. Rím : Kresťanská akadémia, 1986, roč. 1, č. 103,

⁶⁴ Porov. O SULLIVAN, N.: *Fašizmus*. Brno : CDK, 2002, s. 47-48.

Pápež Pius XI. však v encyklike venovanej nemeckému ľudu upozorňoval, že dôvera v budúcnosť vlastného národa, znamená niečo úplne iné ako viera v náboženskom zmysle. Ten, kto verí len v budúcnosť národa a v hodnoty s tým súvisiace nie je veriaci, ale sa iba hra so slovami.⁶⁵

Nacisti vytvorili systém náboženského uctievania vojny a obetavej smrti pre vlast. Rovnako ako náboženstvo sľubovali spásu, záchranu, lepšiu budúcnosť. Nie samozrejme spásu od Boha, ale záchranu skrze pôsobenie ľudí.⁶⁶ Hlásali schopnosť človeka vďaka svojej sile prekonať všetko zlo a nájsť zmysel života v pozemskom svete. Každý totalizmus sa snažil vytvoriť vo svojich prívržencoch presvedčenie, že sú povolani k veľkému dielu, k historickému poslaniu ktoré má priniesť „novú éru“.⁶⁷

Záver

Cieľ nacistov – prekonať údajné umelé delenie na „triedy“ zriadením rasového spoločenstva bol spomienkou na I. svetovú vojnu. Nacistické posolstvo ponúkalo smer, ktorým bude orientovať rozhorčenie, príslub pomsty, možnosť ventilovať agresiu a vieru v lepšiu budúcnosť.

Štúdia poukazuje na vybrané aspekty zo širokého spektra ovládania spoločnosti v totalitnom režime, a zároveň ako z mystiky vychádzajúc ponúkal nacizmus namiesto „starej“ „novú“ vieru v budúce rasové spoločenstvo. Vieru v novú hodnotu, hodnotu krvi a rasy. Implicitnú vieru, ktorej súčasťou bolo rovnako rozdrvenie politickej opozície, zničenie demokracie, výchova nemeckého ľudu tak, aby bol ochotný bojovať a zomierať, zmocniť sa nového životného priestoru a germanizovať ho. V samotnej dôležitosti a prejave mystiky, kultu sa poprední predstavitelia režimu niekedy názorovo rozchádzali, no judeo-kresťanský svetonázor bol pre nich, ako potvrdzuje samotná práca neprijateľný. Mnoho aspektov nemeckého národného socializmu ako tendencie eutanázie a sterilizácie sú súčasťou sekulárneho hnutia dnešných čias – konzumizmu.

Zoznam použitej literatúry

- BESSEL, R.: *Nacizmus a vojna*. Bratislava : Slovart, 2006, 269 s. ISBN 80-8085-156-5.
- CLAYOVÁ, C., LEAPMAN, M.: *Panská rasa. Nacistické Nemecko a experiment Lebensborn*. Praha : Columbus, 1996, 196 s. ISBN 80-85928-43-4.

⁶⁵ Porov. Mit brennender Sorge, <http://www.kbs.sk/?cid=1117033875>. 12.12.2010

⁶⁶ Porov. MAIER, H.: *Politická náboženství. Totalitní režimy a křesťanství*. Brno : CDK, s. 19.

⁶⁷ Porov. MAIER, H.: *Politická náboženství. Totalitní režimy a křesťanství*. Brno : CDK, s. 33.

- DARWIN, CH.: *O pôvodu človeka*. Praha : ACADEMIA, 2006, 360 s. ISBN 80-200-1423-3.
- FREDRICKSON, G., M.: *Rasizmus. Stručná historie*. Praha : BB/art, 2003, 157 s. ISBN 80-7341-124-5.
- FURET, F., NOLTE, E.: *Fašizmus a komunizmus. Konfrontácia názorov*. Bratislava : AGORA, 2001, 109 s. ISBN 80-967210-9-7.
- HEYWOOD, A.: *Politické ideológie*. Praha : VICTORIA PUBLISHING, 1994, 293 s. ISBN 80-85865-10-6.
- KATUNINEC, M.: *Fašizmus, národný nacionalizmus a komunizmus. K ideovým zdrojom, praxi a možným rizikám návratu totalitarizmu*. Bratislava : VEDA, 2010, 449 s. ISBN 978-80-224-1125-7.
- MAIER, H.: *Politická náboženství. Totalitní režimy a křesťanství*. Brno : CDK, 136 s. ISBN 80-85959-43-7.
- Nacizmus a katolícka cirkev. In: *Studie*. Rím : Křesťanská akademie, 1986, roč. 1, č. 103, s. 9-22.
- NEŠPOR, Z., VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Průručka sociologie náboženství*. Praha : SLON, 2008, 449 s. ISBN 978-80-86429-92-2.
- NIŽNANSKÝ, E.: *Interpretácie fašizmu historiografiou SRN*. Nitra : FHV VŠP, 1995, 178 s. ISBN 80-88738-83-0.
- NIŽNANSKÝ, E.: *Niektoré interpretácie fašizmu v SRN. (1945-1990)* Nitra : s. n., 1994, 270 s.
- NOLTE, E.: *Fašizmus ve své epoše*. Praha : ARGO, 1998, 695 s. ISBN 80-7203-107-4.
- O SULLIVAN, N.: *Fašizmus*. Brno : CDK, 2002, 219 s. ISBN 80-7325-001-2.
- PRINGLE, H.: *Velký plán*. Praha : BB art, 2008, 448 s. ISBN 978-80-7381-385-7.
- SIGMUNDOVÁ, A., M.: *Diktátor, démon, demagóg*. Bratislava : Perfekt, 2006, 181 s. ISBN 80-8046-330-1.
- STEFFAHN, H.: *Hitler*. Praha : VOTOBIA, 1996, 182 s. ISBN 80-85885-27-1.
- ZACHAR, L.: *Katolicizmus a slovenský národný socializmus*. Bratislava : Slovensko-nemecká spoločnosť, 1940, 66 s.
- ZITELMANN, R.: *Adolf Hitler a jeho cesta k moci*. Praha : Česká typografie, 1993, 117 s. ISBN 80-85622-27-0.

Mit brennender Sorge, <http://www.kbs.sk/?cid=1117033875>.

Ľudové zvykoslovie v Hanušovciach nad Topľou

ZUZANA MOLITORISOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Calendar customs represent a permanent part of the cultural calendar of local communities in both towns and villages. They include ceremonies and customs, related to important festive days throughout the year. The structure and quantity of calendar customs in Slovakia points to diversified layers of tradition, maintained within them. At the same time, it explains the depth of European cultural basis, out of which coherent national redaction of calendar customs developed. Calendar custom tradition however, has under the social and cultural life system its unreplaceable position. Making a special feeling of festivals continues to be its dominant function. It ensures the continuity of culture, transition of social experiences and it plays also significant integration and psycho-emotional roles in life of the individual, family and community. In calendar customs, genetic connections to cosmological cycles, cult ceremonies to pay honour to dead ancestor with the whole range of customs, based on the magic principle, auguries and taboo activities, are visible.*

Key words: *Calendar custom. Hanušovce nad Topľou. Culture. Winter. Ancestors.*

Kalendárne obyčaje patria ku kultúrnym tradíciám, ktoré tvoria duchovnú nadstavbu a odzrkadľujú hospodárske, sociálne a svetonázorové predstavy o živote a záujmoch človeka.¹ Cieľom týchto obyčajov je zabezpečiť hospodársku prosperitu, zdravie a úspech. Vykonávali sa pri príležitostiach rôznych pamätných dní a sviatkov, ktoré mali na relatívne malom území Slovenska bohaté zastúpenie.

Vo svojej štúdii som sa rozhodla spracovať časť zvykoslovia viažuceho sa na zimné obdobie v Hanušovciach nad Topľou. To, čo dnes vieme o ľudovej kultúre v tomto mestečku sa zachytilo výskumom v teréne,

¹ FEGLOVÁ, V.: *Súčasné podoby obyčajov v kultúrnom systéme Slovenska*. In: Výroční obyčaje. Brno: BLOK, 1982, s. 55.

v archívoch či štúdiom literatúry. Najstarší žijúci pamätníci hovoria, že ľudové zvykoslovie v „*Hanušovcoch*“ je bohaté na obrady, spevy, povery a iné ľudové prejavy. Práve vďaka nim bývalo v minulosti veselo v každom obydli i ročnom období, ale najviac na jeseň a v zime. Väčšina prác sa z polí a hospodárskych dvorov presunula do chyží. Prevahu noci nad dňom ľudia chápali ako „*prevahu zla nad dobrom a preto sa snažili odobnať zo svojho okolia zlé sily*“.² Slnku, symbolu života a tvorivej sily, akoby ubúdalo síl a nad dňom začala prevládať noc – čas zlých síl a démonov. Predstavy o narastajúcej aktivite nedobrych síl pod rúškom temnoty noci vyvolali v ľuďoch úzkosť a strach. Snažili sa ich premôcť pomocou magických prostriedkov, za ktoré považovali určité predmety, úkony, znaky, ba i masky, ktoré boli spojivom medzi pozemským a nadprirodzeným svetom.³

Pre gazdov znamenal príchod zimy zmenu v spôsobe života, ktorý sa začal sústreďovať na práce sezónneho charakteru, ako boli oprava a zhotovovanie rôzneho náradia, zakáľacky a niektoré ďalšie práce, ktoré znamenali súčasne príležitosť na vzájomné stretávanie sa susedov, príbuzných, rovesníkov a známych.

Pre ženy boli veľmi dôležité ručné práce, „*abi chlopi mali co nošic, košule i nobavki*.“ Priadlo sa rok čo rok, zimu čo zimu, obvykle v skupinkách žien, ktorým sa hovorilo **priadky**. Týmto názvom sa nepomenúvali iba „*pradiúce ženy, ale aj spoločenské stretnutia pri pradení*.“⁴ E. Horváthová napísala vo svojej publikácii *Rok vo zvykoch nášho ľudu*, že priadkové spoločenstvá najmä dospelých dievčat boli po stáročia stabilnou príležitosťou pre spoločenský život mládeže a tiež poukázala na dôležitý význam pre celkový vývin kalendárnych obyčají na Slovensku.⁵

V Hanušovciach začínali priadky v druhej polovici októbra, najneskôr „*po šickich svatic*“ a trvali do konca fašiangov. Každá gazdiná sa snažila, aby do Vianoc mala napradené. „*Kúdzelná chiža*“ nebola a tak s „*kudzelň*“ sa chodilo každý večer do iného domu. „*Najratrej zme chodzili tam, kdze nebulo chlopa. A to bulo na Grodzine u Ťešinskich, bo un pošol do Kanadi*.“⁶ „*Kedz zme prišli do tej chyži ta me pošidali na limbach, abo na običajne lafki, abo dakto mal količki a na tim dezku a to shužilo jak lavka*.“⁷ „*Pošidali zme sebe tag, ktorá jag prišla a tote chlabci*

² http://www.civil.gov.sk/archiv/CASOPIS/2004/25_26/2532st.htm

³ FEGLOVÁ, V.: *Čas radosti veselosti*. Bratislava : ČSTK – Pressfoto, 1991, s. 3.

⁴ LUTHER, D.: *Zabudnuté priadky*. Bratislava : Prebudená pieseň, 1999, s. 9.

⁵ HORVÁTHOVÁ, E.: *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava : Tatran, 1986, s. 17.

⁶ Respondentka A. Onděčková

⁷ Respondentka M. Vargová

*dobré že strechu nezvalili. Paropci boli šmelé, bo chlopa tam nebulo, ale tam kdež bol chlop, tam šedzeli kuštičko kludnejši.*⁸

Priast začínali dievčatá od štrnástich rokov, „ket skočili meščanku“. Mládež bola pomiešaná, mladé „ženače“ a mladé nevesty spolu so slabodnými. Osobitne priadli len staršie ženy, ale aj medzi mladých sa často zamiešali starší, ktorí rozprávali svoje zážitky. Čas na prácu a na zábavu bol rozdelený. Najusilovnejšie sa priadlo hneď zvečera, kým neprišli mládenci, alebo pokiaľ dievčatá neboli ospalé.⁹

Kým dievčatá priadli, mládenci si krátili čas hrou v karty, alebo si sadli k dievčatám, každý ku svojej milej. „Ale kedz vidzel, že pri nej šedzi druhí, ta še pobňival. Prišol ku dzifčecu, šednul sebe a ket še len na kus obľadla dakdze indze, ta jej zobral toto kudzel a pomervil pasdzerie zos tej zlosci, že šedzel pri nej druhí.“¹⁰ Priadky ako sociálny a kultúrny jav sa podieľali na spoločenskom živote dediny. Zasahovali do formovania partnerských vzťahov, čím uľahčili mladéj generácii hľadať si životných partnerov.¹¹

Priadky sa nezaobišli bez rôznych huncútstiev: chlapi pomotali dievkam priadzu, poprestrihovali nitky, prisypali do kudele mletého korenia či štiplavej papriky, obľali kúdel vodou, posypali soľou. Boli dobrou príležitosťou na vyrozprávanie rôznych zážitkov, správ a skúseností. Preto sem ľudia neprichádzali iba pracovať, ale sa aj porozprávať, posediť si v kruhu priateľov, dozvedieť sa niečo nové či zaspievať si.

Ďalšou typickou prácou, pri ktorej sa zhromažďovali ženy aj mládež a ktorá sa veľmi dlho zachovala, boli **páračky** peria. Do izby ho priniesli v hrnci a na stôl rozprestrelí len tolko peria, koľko ho mohli páračky za večer zvládnuť popárat. Ženy sa držali porekadla, ktoré tvrdilo, že pokiaľ by nejaké perie zostalo do druhého dňa, znamenalo by to, že by sa gazdinej nevydarili húsatká. Zvyšné páperie sa nesmelo hádzať do pece, pretože by boli husi chudé. Nesmelo sa hádzať ani za vráta, lebo by sa husi nezdržiavali doma. Páperie sa dávalo na jednu hromadu, aby sa vraj húsatá držali v krdli. Verilo sa, že ak by žena prekročila páperie, začali by ju bolieť zuby a hlava.

Páračky sa nezaobišli bez rôznych šibalstiev. Predovšetkým staršie ženy tu s obľubou rozprávali rôzne strašidelné historky o mŕtvych, „vodzeňi“ a podobne. Páralo sa každý deň okrem soboty. Páranie peria v sobotu neveštilo nič dobrého. Týkalo sa to povier o chove husí, ale tiež sa vraj pri sobotňajšom páraní rozmnoží veľa dotieravých múch v obydlí. Keď už

⁸ Respondentka A. Onděčková

⁹ BOSÁK, M. – BOSÁK, R.: *Zvyky a tradície na Slovensku*. Prešov : Spoločnosť Michala Bosáka, 2006, s. 75.

¹⁰ Respondentka A. Čorbová

¹¹ LUTHER, D.: *Zabudnuté priadky*. Bratislava : Prebudená pieseň 1999, s. 9.

bolo všetko perie popárané, na „*mašinke*“ sa ušil „*anginet*“ a doň sa sypali periny. Matka, ktorá chystala dcére výbavu, do každého rožku periny zašila nejaký drobný peniaz, aby bola dievka bohatá. Periny vo veľkom chystali v tých rodinách, kde bola dievka súca na vydaj.

Čas adventný a vianočný

Takmer mesiac pred vianočnými sviatkami sa začína pôstny čas, nazývaný tiež advent. Jeho počiatky siahajú do doby Karola Veľkého. Trvanie adventu nebolo vždy rovnaké. Pohybovalo sa od 4 – 8 týždňov. Postupne sa ustálilo štyrtýždňové obdobie, ktoré začína od najbližšej nedele k 30. novembru.¹² „*Symbolizuje mýtický čas 4000 rokov od biblického stvorenia sveta do narodenia Krista (každá nedela predstavuje 1000 rokov)*“¹³ Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska ďalej udáva, že advent zavedený Gregorom I., bol v minulosti spojený s pôstom 3 dní v týždni, neskôr len v stredu, piatok a sobotu po 3. nedele adventu. V roku 922 na synode v Cahách boli zakázané tanečné zábavy a svadby, aby vykorenili predslavnovratové zábavy a hry v strednej Európe. V období adventu nájdeme veľa obyčajov, ktoré sa viazali k stridžím dňom – t. j. k sv. Ondrejovi, Barbore, Mikulášovi, Lucii, Tomášovi. V uvedených dňoch sa predpokladala zvýšená aktivita zlých mocností, stríg, bosoriek.¹⁴

K týmto stridžím dňom patrí aj predvianočný deň sv. Kataríny, ktorý podľa ľudovej pranostiky hovorí, „*Ak na Katarínu stojí voz či bus na blate, na Vianoce bude stáť na lade a opačne.*“ Deň svätej **Kataríny** súvisel s poverou, že v dome, ktorého prvým návštevníkom je v tento deň žena, bude sa po celý rok rozbíjať riad. To inšpirovalo mládencov, ktorí v domoch, kde bývali Katky, rozbíjali starý hlinený riad. V živote roľníkov to bol aj deň, kedy sa definitívne zakončilo pasenie dobytky a započalo sa so strihaním oviec. Svoju mzdu dostali paholkovia, honelníci, pastieri a ak sa rozhodli, mohli aj zmeniť službu. Dávnou tradíciou u nás majú katarínske tanečné zábavy. Bola to posledná spoločenská príležitosť s muzikou a tancom, preto si ľudia chceli naposledy zatancovať. Katarínske zábavy boli naplnením konštatovania: *Katarína – peklo zamyká, nebo odomyká*. A tiež sa vravelo – *Katarína vešia busle do komína*. V priebehu väčšiny katarínskych tanečných zábav platilo „ženské právo.“ Ženy si vyberali taneční-

¹² FROLEC, V.: *Vánoce v české kultuře*. Praha : Vyšehrad, 1989, s. 22.

¹³ Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska, s. 13.

¹⁴ MAJLING, V.: *U nás také obyčej*. Brno : Computer Press, 2007, s. 130.

Ľudia verili, že v tomto čase sa strigy usilovali vniknúť do stajní, aby kravám odobrali mlieko. Preto počas týchto dní nevpušťali žiadnu ženu do stajní. Verilo sa, že niektorá striga prejde cez úzku štrbinu medzi dverami, či kľúčovú dierku. Preto gazdovia a gazdinky robili na týchto miestach cesnakom alebo posvätenou trojkráľovou kriedou kríž.

kov, starali sa o občerstvenie, platili hudbu. Len o polnoci bola mužom dopriata volenka. Často sa tancovalo až do bieleho rána.

Na Ondreja (30. november) sa dievky večer poschádzali do jedného domu na „vražku“ a moje respondentky spomínali na lúbostné čarovanie, ktoré sa nerobilo individuálne, ale v skupinkách dievčat, aby sa pri vysvetľovaní predpovede mohla rozvinúť fantázia a z toho plynúca zába-va. Na príprave tohto večera si mladí ľudia dali záležať, pretože to bol aj posledný deň veselosti. Začínal skoro zvečera, len čo sa začínalo stmievať, ale končil o polnoci, pretože po Ondrejovi začínalo obdobie adventu pred Vianocami – obdobie pokoja a ticha, čo sa v Hanušovciach veľmi prísne dodržiavalo a niekde ešte aj dodržiava.

V deň sv. Ondreja sa vraj vyplatilo aj hocičo začať, roboty započaté v tento deň mali priaznivý koniec.¹⁵

K obľúbeným zábavám dievčat v tento deň patrilo veštenie budúceho manžela. Preto každá dievka priniesla za hrst múky. Uhnietli z nej cesto, urobili pirohy a do nich povkladali lístočky s napísanými mužskými menami. Pirohy dali variť. Ako vychádzali navrch, každá si uchmatla jeden piroh a vybrala papierik. Aké meno bolo na ňom napísané, s takým menom mala dostať muža. Poniektoré sa tak snažili, že aj ruku do vriacej vody vložili, len aby čím skôr uchmatli ten svoj piroh. Na sv. Ondreja sa do studenej vody cez dierku kľúča lialo roztopené olovo. Vytvárali sa pritom rôzne olovené figúrky. Pri liatí olova vyslovila dievka dvakrát zaklínaciu formulu: „*Andreju, Andreju, na tebe olovo leju. Daj mi Bože, znac, jakého ja muža budzem mac*“. Nastávajúci manžel mal mať také remeslo, aké podľa zdania dievky symbolizovala olovená, vlastnoručne uliatá figúrka (napr. podkova – kováč, ihla – krajčír). K dievkam prišli často aj parobci. Doniesli rum, dievky uvarili čaj a napiekli koláče. V tento večer sa málo priadlo, pretože bol plný veselosti a rôznych hier. Najveselšie bolo, keď prišli mládenci v sprievode muziky.

Po príchode mláďencov na priadky sa večer čo večer mládež zabávala. Najobľúbenejšia ľudová hra mladých bola „*Na višene*“. Jeden z mladých sa natiahol na zavesenú palicu a zvolal: „*A ja viším!*“ Ostatní sa pýtali: „*A za keho?*“ Povedal meno dievčiny. Tá ho musela pobožkať a tak sa to opakovalo dookola. Keď sa všetci vystriedali a každý dostal bozk, hra sa prerušila a išlo sa tancovať. Keď sa dievky rozchádzali domov, okolo

¹⁵ HABOVŠTIK, A.: *Dni sviatočné i všedné*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1995, s. 64.

plotov počítali¹⁶ koly na plote. Na ktorý trafili – krivý, hrubý, tenký – takej postavy mal byť budúci manžel.¹⁷

Mikuláš

Cirkev v 9. storočí určila 6. december dňom sv. Mikuláša, ktorý neobišiel ani deti v Hanušovciach, ktoré počas tohto dňa priznávali Mikulášovi svoje dobré i zlé skutky a on ich podľa zásluh obdaril. Mikuláš bol reálnou postavou biskupa, ktorý žil v 4. storočí v Malej Ázii, kde získal svojou nevšednou obetavosťou a zmyslom pre spravodlivosť veľkú obľubu.¹⁸ Na obchôdzky po dedine chodili trojčlenné skupinky pozostávajúce z Mikuláša¹⁹, čerta a anjela. Navštevovali len známe domy, aby odovzdali deťom sladkosti. „*Nekupovalo še tag jag teras, bula chudobina, ňebulo co dac. Iba lizatko, bandurkoví cuker, jablučko i orechi a tote dzeci mali z tebo takú radosc, že ňedostali palicu abo ubľe*“²⁰. „(smiech)

Mikuláš mal dlhý kožuch – „*gubaňe prevrátené naopak*“, fúzy a bradu zhotovenú z „*kudzelnej*“ priadze, na hlave z papiera zhotovenú čiapku s krížom a „*baguľu zo zvončekom*“. Čert sa obvykle obliekol do kožucha obráteného naruby a v ruke mal dlhý vrbový prút. Anjel v bielych šatách s prirobenými krídlami a svätožiarou nad hlavou rozdával deťom úsmev a pohľadkanie. Deti sa predvádzali tak, že spievali a modlili sa. Najznámejšia modlitba v Hanušovciach: „*Mikulášku, dobrí stričku, modlim še ci modlibičku, kus kolača makoveho, kus pagača škvarkoveho, Mik – Mik – Mikulaš – obdaruj že nas, Mik – Mik – Mikulaš – dobre šerco maš*“. Postupne sa zvyky na sv. Mikuláša prispôbovali mestským obyčajom. Deti si v predvečer 6. decembra vyčistili topánky, vyložili ich do okna a ráno sa tešili z nádielky ovocia, sladkostí či drobných hračiek.²¹

¹⁶ Niektoré respondentky uvádzali, že s plotom triasli a pritom odriekali formulku: „*Ploce, ploce trašem ce, svaty Ondrej pytam še, daj mi bože znac, s kym ja budzem pred oltarom stac*.“

¹⁷ Túto hru mi porozprával vedúci súboru Mgr. Ondrej Sabo.

¹⁸ STOLIČNÁ, R.: *Slovenský rok*. Bratislava : Vydavateľstvo Matice slovenskej, 2004, s. 106.

¹⁹ Mikuláš stelesňuje vážnosť a vzbudzuje úctu.

²⁰ Uhlie alebo palica sa dávala neposlušným deťom, alebo ich čert strašil blakotaním a štrnganím reťaze.

²¹ LEŠČÁK, M.: *Pramene k obyčajovej tradícii a sviatkovaniu na Slovensku na konci 20. storočia*. Bratislava : Prebudená pieseň, 2005, s. 83.

Jedna respondentka spomínala na deň sv. Mikuláša takto: „*Ako dzeci sme verili na Mikuláša a keďže sme chceli zna,c kedi prídze, tag sme ňespali v noci. Pojčil sme mali tag pod oblakami a i lavka tam bula. A teraz čekáme, čekáme na tobo Mikuláša že kedi prídze...Odrazu daco buchlo, lavka še prevracila a už sme znaši, čo še robi. Richlo sme stanuli a kukáme a to naša mama še brala na Mikuláša. Už sme znali , kto je ten Mikuláš./smiech/*

13. december – Strigônske dni LUCIE

Kedysi bol považovaný za najkratší deň roka (pred zavedením gregoriánskeho kalendára).²² Bol i najvýznamnejší zo stridzích dní. Tradovalo sa, že Lucia bola najväčšia zo všetkých bosoriek, pretože keď ju hodili do plameňov, aby ju upálili ako strigu, nezhorela, ale žila ďalej. Rozšírená bola viera, že počas najdlhšej noci mali všetky zlé sily a bytosti najväčší vplyv. Preto v predvečer Lucie na celom území Slovenska dospeli i deti jedli cesnak²³, posvätenou (trojkrálovou) kriedou kreslili kríže na dvere obydli a stajní, aby sa chránili pred zlými duchmi.²⁴

Niektorí odvážnejší chlapci zhotovovali „luciový stolček“. S jeho výrobou sa začalo na Luciu a každý deň do Vianoc bolo treba na ňom niečo urobiť. Musel byť celý z dreva, bez jediného klinca a veľmi jednoduchý. Ak ten, čo stolček zhotovil a sedel na ňom na „viliju“ v kostole, videl všetky strigy obrátené k oltáru chrbtom. Tak ich vraj videl aj kňaz, lenže ten ich nesmel vyzradiť. Muž so stolčekom musel utekať z kostola tesne pred skončením služieb rýchlo domov, aby ho strigy nechytli. Až keď sa prenasledovaný dostal pod strechu vlastného domu, urobil bielu kriedou kruh a kríž, do ktorého si na stolček sadol, bol zachránený a strigy mu už nesmeli ublížiť. Niektorí chlapci sa pokúšali robiť tiež drevený stolček, ale len pre potreby v domácnosti. Rodičia im nedovolili ísť s ním do kostola na služby. Z rozprávania J. Tešínskeho sa zachovalo, že tu bolo zopár starších jednotlivcov, ktorí sa na tento kúsok odvážili. Koncom 19. storočia sa spomína Michal Maščuch, o ktorom sa hovorí doposiaľ. U evanjelikov sa tento drevený stolček používal pri dojení kráv v maštali.

Staršie dievčatá v tom čase čistili a ometali steny izieb husacími krídlami, aby všade bolo čisto a povymetali všetky zlé neduhy z „obisca“. Dievčatá to robili každá doma a išli to urobiť len do toho domu, kde nemali mladé dievčatá. „*Dagdze nás ňechceli dnuka do chiži pujcic, bo sme robili veľkí kraval. Za odmenu nám dávali muki, maku, šlivkoch sušeních a potom zme s tim pošli na kudzelnu chižu a tam zme sebe robili hojscinu.*“ Večer sa preobliekali ženy za chlapov a chlapi za baby a občas sa niekomu ponúkli na nocľah.²⁵

²² BOSÁK, M.-BOSÁK, R.: *Zvyky a tradície na Slovensku*. Prešov : Spoločnosť Michala Bosáka, 2006. s. 85.

Až do gregoriánskej kalendárnej reformy v roku 1582 bol dňom zimného slnovratu, najkratším dňom v roku. Lucia bola patrónkou priadok.

²³ Cesnak dávali aj dobytku. Striga, ktorá sa dostala do maštale, ku krave, zacítila cesnak a takto volala: „*Cesnak vyjdi z kravy.*“ *Strúčik cesnaku jej mal odpovedať: „Ako vyjdem z kravy, keď nemám chvosta ani blavy.“*

²⁴ HORVÁTHOVÁ, E.: *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava : Tatran, 1986, s. 38.

²⁵ Na túto čas tradície spomína respondentka A. Ondečková.

K Lucii sa viažu veštby, ktorými si dievčatá predpovedali budúceho manžela. Rozšírené bolo a ešte do dnešnej doby je veštenie prostredníctvom 12 lístočkov, na ktorých sú napísané mená 12 mládencov. Poskladané lístočky mali uložené v obálke pod vankúšom, na ktorom spali. Každý večer sa spálila jedna kartička a nesmeli sa do nej nazrieť. Na Štedrý deň predposledný vyhodili a ten, čo ostal, im mal prezradiť meno budúceho manžela.

Chlapci počas tohto dňa robili veľa „živanstva“. *„Jednému dali na strechu vuz. Ten rozobrali na dvore a potom ho vicabli na strechu. A tag robili gazdovi naprik. Ked un rano vstal, bledal vuz. Voza nit a jag ten kľel... (smiech)“*

*„Abo kapuri še kradli. Bars co naprik še robilo. Z tadzi vžali kapuru a dali ju tam, chlopci pomeřili šicko. Ludze sebe kus pobutorili, ale řebřivali še.“*²⁶

Na celé toto obdobie boli citlivé gazdiné, ktoré dávali pozor na to, aby v tom čase nič z domu nepožičali. Ten, kto prišiel niečo požičať, hneď bol bosorák alebo bosorka, ktorá chcela porobiť kravám. Tak sa vraj trátilo mlieko z gazdovstva. V ten deň boli zakázané ženské práce, najmä pradenie.

Z pranostiky v období od Lucie do Vianoc sa zachovalo to, že každý deň tohto obdobia predstavoval jeden z mesiacov nastávajúceho roka. Podľa toho, aké bolo každý deň počasie, také malo byť aj v príslušnom mesiaci. Niektorí ľudia si zaznačovali aj premeny počasia počas dňa, aby mohli lepšie odhadnúť počasie v jednotlivých častiach toho – ktorého mesiaca v nasledujúcom roku.²⁷

V prvé dni po Lucii až do Vianoc sa piekli oblátky, ktoré nesmeli v Hanušovciach chýbať na žiadnom vianočnom stole. O to sa postaral učiteľ, alebo ako uvádza respondentka, aj farár. Niekoľko týždňov pred Vianocami spolu s richtárom zabezpečili, aby všetci cirkevníci si splnili svoju povinnosť a odniesli do bytu učiteľa naturálie – podľa zmluvy sa to volalo „rukovina“ (obilie, drevo, maslo, vajcia, cukor). Oblátky sa piekli na „železách“ nad ohňom v peci. *„Železá mala len cirkev. Vtedy še do šparbetu kladlo a kačalki še zejmulí a tam na totu dziru še kládlo železo a me pekli. Cesto še urobilo z hladkej muki, slatké mľiko, kus soli, cukru...“*²⁸ Do každej rodiny sa roznášali po dva kusy oblátok na dušu plus jeden kus pre dobytok. *„Ket pan farar napekli oplatki, dali nam oplatki pre jednu rodinu do kořika a zme ucekali.“*²⁹ Deti sa museli naučiť vinš a išli z domu

²⁶ Výpoveď respondentky M. Vargovej.

²⁷ Túto pranostiku do dnešného dňa praktizuje naša rodina.

²⁸ Na pečenie oblátok spomínala A. Onděčková.

²⁹ Výpoveď respondentky A. Čorbovej.

do domu, kde ich poslal učiteľ alebo pán farár. Pred rozdávaním ich učiteľ ešte preskúšal, či dokonale ovládajú vinš a roznáška sa mohla začať. „*Tag zme litali, že zme še zderili dzecko s dzeckom, bo zme chceli co najvecej pochodzic.*“³⁰ Hanušovce boli rozdelené približne na polovicu obyvateľov rímskokatolíkov a evanjelikov. Pre každú konfesiu oblátky posielal učiteľ príslušného vierovyznania.

Keď deti odovzdali oblátky, domáci im naplnili košík potravinami, pridali aj peniaze. „*Ludze zaplacili za oplátky farárovi a i nam dali dajaki ten filer. Preto zme še predbehovali jeden pret druhím, žebi zme co najvecej mali.*“³¹ Emily Horváthová vo svojej práci *Rok vo zvykoch nášho ľudu* uvádza nasledovne: „*Príprava a roznášanie oblátok nemali síce pôvod v ľudovej kultúre, ani nesplynuli so štruktúrou ľudových zvykov, napriek tomu mali trvalé miesto v tradičnom živote dediny.*“³²

V Hanušovciach si Barboru a Tomáša zvlášť nepripomínali ako sviatky, a tak sa k tomuto sviatku neviažu žiadne povery ani zvyky.

Vianoce

Vianočné sviatky sú pevne zakotvené v živote jednotlivca, rodiny, spoločenstva i národa. Základ kultových Vianoc nachádzame v prapôvodnej roľníckej kultúre, citlivo reagujúcej na prírodný kolobeh ročných období, opakovanie oživujúcej sa prírody. V 4. storočí stanovili kresťania slávenie Vianoc na deň zimného slnovratu³³, aby vytvorili protiváhu pohanským oslavám. Cirkev postupne pretransformovala pohanské tradície na kresťanský sviatok.³⁴ Starí Slovania slávili tieto dni ako zrod nového života, keď sa ochabnutá príroda pod snehom už pripravuje na jarný rozkvet. Aj preto sa vo vianočných vinšoch dodnes spomína hojná úroda na poliach, plné stodoly a stoly.

³⁰ Respondentka A. Čorbová

³¹ Respondentka A. Čorbová

³² HORVÁTHOVÁ, E.: *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava : Tatran, 1986, s. 50.

³³ Slnovrat v spojení s Novým rokom bol z hľadiska duchovnej kultúry najvýznamnejším obdobím celého roka. Príkazy a zákazy, ktoré sa k nemu viazali, boli síce iracionálne, no z praktického hľadiska pôsobili pozitívne. Verilo sa, že ak cez Vianoce visel v dome kožuš, bude hynúť dobytok, ak šaty, do roka zomrie ten, komu patria. Vianočné pečivo, ktoré sa pieklo na Štedrý deň, muselo byť hotové do východu Slnka. V priebehu pečenia si gazdiná očistila ruky od cesta na dvore, aby sliepky dobre znášali. Ak rukou od cesta potrela tvár dospievajúcemu chlapcovi, ušetrila ho ešte na dlhý čas od holenia. Podľa počasia na Štedrý deň ľudia hádali, aké hospodárenie ich čaká na budúci rok. Tmavé nebo veštilo tmavé – teda plné stodoly a veľa ovocia. Veľký, svetlý mesiac bol predzvestou neúrody, veľa hviezd znamenalo veľa kureniec a hrozna, zatiahnutá obloha dobrú doživnosť kráv. Zlou predzvestou bola hmla – ak bola na horách, malo zomrieť veľa starých ľudí, ak v dolinách, mali zomierať mladí. Najviac a najzáhadnejších povier sa viaže k Štedrovečernej večeri, ktorá sa mohla začať, až keď vyšla prvá hviezda.

³⁴ FROLEC, V.: *Vánoce v české kultúře*. Praha : Vyšehrad, 1989, s. 46.

Vianoce sa začali oslavovať neskôr ako Veľká noc. Historické prame-
ne z Ríma hovoria o roku 336. Kresťania rôznych cirkví slávia Vianoce
v rôznych termínoch podľa gregoriánskeho kalendára 25. decembra, pod-
ľa juliánskeho 6. januára. Dátum narodenia Krista sa prekrýva s prastarým
pohanským sviatkom slnovratu, ktorý sa búrlivo a masovo oslavoval pri-
bližne od roku 270 v celej Rímskej ríši. Noc z 24. na 25. decembra pokla-
dali Rimania za čas zrodenia nepremožiteľného boha Slnka. Cirkev prisú-
dila tomuto pohanskému sviatku kresťanský význam, keď začala Spasiteľa
nazývať „slnkom spravodlivosti“, či „svetlom sveta“.³⁵

Vianočné – sviatočné obdobie tvorí časový úsek medzi 24. decem-
brom a 6. januárom, ktoré synoda v Tours roku 567 nazvala svätým dvást-
dňovým časom. Kresťanská cirkev prijala starorímsky vzor sviatkovania.³⁶
Trval viac dní a začínal už v predvečer sviatku na „vigíliu“. Z tejto tradície
vznikol aj Štedrý večer.³⁷ Vianočné obdobie predstavuje u rímskokatolí-
ckych a evanjelických veriacich časový úsek od 24. decembra do 6. januára.
Aj gréckokatolícki veriaci sa prispôsobujú kalendáru platnému pre dané
obdobie, a preto oslavujú Vianoce už v decembri. Pravoslávni kresťania
a iba časť gréckokatolíkov slávi Vianoce podľa juliánskeho kalendára.

K najbohatším, najzaujímavejším patrili zvyky medzi Vianocami
a Novým rokom. Začínali sa 24. decembra – **Štedrým dňom** („*vilija*“).
Toto označenie vzniklo z latinského slova „*creatio* – *narodenie*“³⁸. Ďalším
pomenovaním je „*vilija*“, z latinského slova *vigília*, ktorým sa označoval
predvečer sviatku všeobecne. Staršie pomenovanie hovorí o „*Dobviezd-
nom večeri*“.³⁹

V minulosti oslavy slnovratu (t. j. 24. december) boli spojené s boha-
tou hostinou. Až cirkev potlačila tento blahobyť a nariadila pôst, ktorý sa
dodržiava až do chvíle, kým sa neukáže prvá hviezda. Dievčatá dodržiavali
pôst, aby dostali dobrého muža a chlapci, aby dostali dobrú ženu. Malým
deťom sa sľubovalo, že ak vydržia postiť,vidia na stene zlaté prasa.⁴⁰
Ako uvádza E. Horváthová, práve zlato symbolizovalo u rôznych národov
slnčné božstvo a niektorí bádatelia vidia v týchto prísluboch nepriamu

³⁵ BOSÁK, M. – BOSÁK, R.: *Zvyky a tradície na Slovensku*. Prešov : Spoločnosť Michala Bosáka, 2006, s. 116.

³⁶ FEGLOVÁ, V.: *Kalendárne obyčaje*. In: Slovensko- Európske kontexty ľudovej kultúry. Bratislava : VEDA, 2000, s. 194.

V Ríme sa od 17. decembra po sedem dní trvali slávnosti na počesť Saturna, saturálie, ktoré mali pripomínať zlatý vek ľudstva. Bol to čas hodovania a radovánok. Priatelia a známi si posielali sviečky ako symbol svetla a radosti. Z toho vyplývam, že medzi saturáliami a Vianocami existovala určitá antológia.

³⁷ FEGLOVÁ, V.: *Čas radosti veselosti*. Bratislava: ČSTK – Pressfoto, 1991, s. 8.

³⁸ HORVÁTHOVÁ, E. : *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava : Tatran, 1986, s. 55.

³⁹ DRUGOVÁ, Z.: *Vianoce na Slovensku*. Praha : Ottovo nakladatelství, 2009, s. 35

⁴⁰ FROLEC, V.: *Vánoce v české kultuře*. Praha : Vyšehrad, 1989, s. 53.

ozvenu dávnych slnovratných slávností.⁴¹ Deti však videli iba odraz zrkadla, ktorým dospelý manipuloval. Štedrý deň sa v tradičnej kultúre chápal ako osudový, keď sa pomocou rôznych magických úkonov mohli určiť najhlavnejšie a najdôležitejšie udalosti v nasledujúcom roku. Veštilo sa zdravie rodiny a jej jednotlivých členov, svadba alebo smrť v rodine, prírastok dobytky, veľkosť úrody, znášky vajec.⁴²

Ženy miesili cesto na vianočné pečivo už skoro ráno. Všetko muselo byť z pece von ešte pred východom slnka, aby bolo čím obdarovať vinšovníkov. Najdôležitejší z pečiva bol biely koláč, nazývaný aj „*tepšovník, kračún*“, ktorý sa piekol vo veľkých pekáčoch – „*tepšoch*“, ktorých kraje boli vzorované – „*rapkaste*“. Do prostriedku gazdiné dali celé vajčko so škruplinou a vrch sa potrel rozšľahaným vajčkom. „*Tepšovníky*“ boli aj navrchu krásne poprepletané.

Okrem toho sa piekli aj koláče skrúcané, plnené orechami, makom a volali ich „*rozžki*“. Malé koláčiky plnené lekvárom, tvarohom, hruškami, slivkami volali „*retuški*“. Na Vianoce sa každý musel dosýta najest a okrem toho muselo z pohostenia vystačiť aj na obdarovanie vinšovníkov. Tí začali chodiť vinšovať ešte sa len brieždilo.

Vinš: „*Vinšujem vám, vinšujem, na totu svatú viliju,
že bi vam Pan Buch dal ščejsce, zdrave, hojne boske požehnaŕe.
Štiri tišic na stul, štiri voli na dvur a že bi vas
Pan Buch tak že bnal, jak čarnu žem u svatim Jaňe.
A co sebe od milobo Pana Boba žadace, naj vam da:
Velo peňeži, velo chleba a po šmerci prosto do ňeba.*“⁴³

Nesmelo sa zabudnúť ani na opekance – „*bobalki s makom*“.⁴⁴ Pri pečení bobálok nechýbala ani ľubostná mágia. Ak chcelo dievča vedieť, akého bude mať muža „*same perše išla na drabu. A jakého peršebo stretla, ten budze jej muž. A ja fiurt stretla Cigána(smiech). Plakala som, či ja za muža budzem mac Cigána. Ale bul Andrej menom a kukaj za kebo som še vidala, za Andreja, ňe tobo Cigána.(smiech)*“ Pre dobytok sa upiekol posúch, do ktorého gazdiná dala tolko strúčikov cesnaku, koľko dobytky bolo v maštali.

Pomerne mladým kultúrnym javom je u nás vianočný stromček. Tradícia siaha až do polovice minulého storočia, do nemeckých obydlí, odkiaľ

⁴¹ HORVÁTHOVÁ, E.: *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava: Tatran, 1986, s. 60.

⁴² FEGLOVÁ, V.: Kalendárne obyčaje. In: Slovensko – Európske kontexty ľudovej kultúry. Bratislava: VEDA, 2000, s. 196.

⁴³ Respondent J. Juhas.

⁴⁴ LEŠČÁK, M. – FEGLOVÁ, V.: *Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska*. Bratislava: Prebudená pieseň, 1995, s. 154.

sa táto novinka dostala do širšieho sveta.⁴⁵ Podľa predstáv európskych národov ihliče malo „*ochrániť ľudí i zvieratá pred škodlivými zásahmi démonov a mŕtvych*“⁴⁶. Vianočný stromček visel na povale – „*na bredze*“ nad stolom. V rodinách, kde boli deti, „*še robil stromček pret viliju a robili ho ocko s mamou. To malo bic prekvapeňe. Stromik zme mali do Truch kráľoch, bo Pán Ježiš ešte chodzí po koledze a potom išol dohu.*“⁴⁷ Ináč ho chystali aj staršie deti – chlapci a dievčatá. Ozdoby boli rôzne – „*orechi, ktoré zme štribrenkou nafarbili na zlato či štriberno. I šlivki, jablučka a kedz bula i vata ta še dala. A to bulo šicko.*“ Niektorí si robili aj „*salónki*“. „*Dali zme rozvaric cukr. A jag ten cukr bul horíci, vilali zme ho a s pobárom ho čuchali a tag zme sebe urobili salónki. I papire zme sebe pripravili, ten zme sebe naštribali, cukriki zabalili a buli „salónki“. A i čokoládu zme znali robic. Cukor, kakao a še varila čokoláda. Do formičkoch še lalo a kedž bul šnich, ta do lavora zme naukladali, dali do šnibu, ta razdva stublo...vtedi paribci radzi do nás chodzili, nestačili me varic(smiech).*“⁴⁸

Od rána sa chystal štedrovečerný stôl a varené jedlá. Celý deň sa postilo. Každý sa usiloval vyhnúť zlej nálade, mrzutostiam, zvade, kriku, plaču, bitke, pretože keby sa vyskytli, po celý rok by sa často opakovali. Pred večerou sa všetci umyli a obliekli do čistých „*šmatoch, ktoré me mali pripravené. Nešľebodno bulo kabati bigľovac, mušeli me mac virajbané. Robili zme takí bustí krochmal- dneška to škrob nazívace, len z vodi a múki, vitrepali, abi ňebuli brudki a tag me namočili. A to ci bulo také busté, že zme len tag scabovali ten krochmal a do tobo še dalo kus modrej farby, takej jag atrament, žebi tote kabati buli paradnejše, ňe žulté. Višali še tam na toten klinčík. Kedz še dali dohu, zavešil še tam stromik*“

Štedrovečerný jedálny lístok v ľudovom prostredí mal pestré zloženie. Podľa predstáv ľudí ich malo byť deväť.⁴⁹ Chod štedrovečernej večere bol nasledovný:

- Niektoré rodiny, hlavne evanjelické, vraveli, že po príchode z kostola si robili „*briato*“
- Oblátky s medom
- Opekance s makom – „*bobalki*“
- Sladený biely „*gris*“ (kaša), detská krupica uvarená v mlieku a poliatá „*rozpraženým*“ maslom

⁴⁵ MAJLING, V.: *U nás také obyčej*. Brno : Computer Press, 2007, s. 149.

⁴⁶ BEDNÁRIK, R.: *Duchovná kultúra slovenského ľudu*. In: Slovenská vlastiveda, Bratislava : SAV, 1943, s. 78.

⁴⁷ Respondentka A. Čorbová

⁴⁸ Respondentka A. Ondečková

⁴⁹ FROLEC, V.: *Vánoce v české kultuře*. Praha : Vyšehrad, 1989, s. 55.

- Kapustnica – „*jucha*“, v ktorej sa varili klobásky, sušené huby a nakoniec sa pridala buď ryža, alebo drobná cestovina – „*sciran-ka*“.
- Vyprážaná ryba, novodobý zemiakový šalát
- Stolu ako posvätnému miestu v domácnosti sa venovala mimoriadna starostlivosť. Stál v kúte izby a bol prikrytý bielym ľanovým obrusom. Všetko, čo bolo na štedrovečernom stole, pri ňom, pod ním alebo zavesené nad ním, nadobúdalo pozitívne magické vlastnosti a malo rituálny význam. Štedrovečerný stôl mal symbolizovať hojnosť, preto bol obložený jedlami, aké sme v roku ani raz neokúsili.⁵⁰ Na stole nesmela chýbať sviečka, ktorú pred večerou zapálili a obrúskom prikrytý chlieb zo všetkej celoročnej úrody – obilniny, strukoviny, ovocie, aby úroda bola bohatá aj na druhý rok. Niektorí respondenti uvádzali, že pod stolom mali aj retaz, čo symbolizovalo súdržnosť rodiny a snopček slamy⁵¹ zo žita aj s kláskami, aby bola bohatá úroda. Gazdiná si všetko prichystala, aby nemusela odchádzať od stola. Pred večerou sa pomodlilo a spievali sa piesne o narodení Krista Pána. Popod okná chodili deti po koledách.⁵²

O polnoci hlavne rímskokatolíci šli na omšu. Evanjelici mali bohoslužby okolo šiestej podvečer. Po príchode z chrámu si posadali za prestretý stôl.⁵³ Všetci pri stole dostali strúčik cesnaku, ktorého funkcia bola magiko – ochranná, neskôr sa považoval za zdravotno-preventívny prostriedok proti boľeniu zubov. Po poháriku „*brjatej*“ sa začínalo jesť. Po modlitbe urobila matka medový krížik všetkým deťom na čelo, aby boli pekné, zdravé a páčili sa každému a dospelým dievčatám, aby ich mládenci ľúbili.

Dar v dnešnom chápaní, ktorý si dávame dnes pod stromček, bol tradičnej kultúre neznámy. Je to vplyv nemeckej kultúry, ktorý sa k nám rozšíril v spojitosti s vianočným stromčekom, pod ktorý Ježiško nosí darčeky. Bolo to približne v 16. storočí. Tradičný dar mal podobu vinša, pies-

⁵⁰ HABOVŠTIAK, A.: *Dni sviatočné i všedné*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1995, s. 71.

⁵¹ „Ket prišol otec dnuka donis i slamu. Perša sebe šedla gaudiňa – mama, žebi še nám kuri ňešli a potom zme še navečerali. Nič še ňešmelo zo stola pratac.“

⁵² Samotný názov koleda má korene vo vzdialenej minulosti. Prvých päť dní Nového roku vyhradených oslavám sa v starom Ríme nazývalo *Calendae Januariae*. Obyvatelia si navzájom blahoželali a obdarovali sa. Zmyslom kolied bolo prinášať šťastie, zdravie a blahobyť jednotlivcovi, rodine, a tým i celému spoločenstvu. Koledou sa vo všeobecnosti nazývajú obchôdzky, piesne, vinše a riekanky i dar, ktorý koledníci dostávajú za vzájomné želanie dobra. (FEGLOVÁ, V.: *Čas radosti veselosti*. Bratislava : ČSTK – Pressfoto, 1991, s. 13)

⁵³ DOBŠINSKÝ, P.: *Slovenské obyčaje, poverý a čary*. Bratislava : Edícia Pramene, 1993, s. 96.

ne a ako odplatu koledník dostal nielen ovocie, koláče, strukoviny, obilie, ale i peniaze.⁵⁴

Božie narodenie (25. december)

Prvý sviatok vianočný alebo Božie narodenie, mal jednoznačne charakter novoročia. Predkresťanské predstavy o znovuzrození slnka sa prelínali so stredovekým cirkevným kalendárom, podľa ktorého bol 25. december považovaný za Nový rok.⁵⁵ Keď neskôr presunuli Nový rok na 1. januára, odrazilo sa to sa v ľudovej tradícii predovšetkým tým, že isté zvyky, ktoré sa viažu k 25. decembru, sa v podstate na Nový rok už len opakujú.⁵⁶ Prvý sviatok vianočný – 25. december, Božie narodenie sa v Hanušovciach považoval za najväčší sviatok roka, preto sa nechodilo „*po vinšovaniu*“. Bol to deň pokoja a sviatosti.⁵⁷ Na Božie narodenie sa jedlo to, čo aj na Štedrý deň. Iba v katolíckych rodinách pribudlo na stôl aj mäso. Tak tiež v tento deň nebola v domácnosti vítaná žena, alebo aspoň ako prvý návštevník. Ako uvádza E. Horvátová podľa prastarých predstáv prvý, kto prišiel do domu, mal vo významnej miere ovplyvniť život v rodine. A žena prinášala nešťastie. V minulosti tá, ktorá porušila tento zákaz, bola považovaná za bosorku.⁵⁸ Po dopoludňajšej návšteve kostola každý sa ponáhlal domov a zvyšok dňa prebiehal v nezvyčajnom pokoji, pretože každý sa mal zdržiavať doma. Nerobili sa žiadne sviatočné návštevy.

Na Štefana

Na Štefana (26. decembra) sa všetko zo stola poodkladalo, upratala izba a vyniesla slama. Už neboli žiadne prísne nariadenia ako v predchádzajúci deň. Atmosféra bola o niečo veselšia. Na Slovensku ľudia využívali tento sviatok na návštevy rodiny a priateľov a po adventnom pôste nastal konečne čas aj na zábavu. V tento deň začínali chodiť betlehemci, alebo ako im vravíme my „Hanušovčania“ – „*jašličkáre*“⁵⁹.

Vianočné hry majú pôvod v liturgických hrách, mystériách, ktorých korene siahajú do 12. storočia. Dr. R. Bednárík uvádza: „*Koľodovanie znamenalo želanie dobrého. Tento zvyk má svoj oblasť v rímskych kalendároch*

⁵⁴ FEGLOVÁ, V.: *Čas radosti veselosti*. Bratislava : ČSTK – Pressfoto, 1991, s. 12.

⁵⁵ DRUGOVÁ, Z.: *Vianoce na Slovensku*. Praha : Ottovo nakladatelství, 2009, s. 72.

⁵⁶ HORVÁTHOVÁ, E. : *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava : Tatran, 1986, s. 89.

⁵⁷ LEŠČÁK, M.: *Pramene k obyčajovej tradícii a sviatkovaniu na Slovensku na konci 20. storočia*. Bratislava: Prebudená pieseň, 2005, s. 103.

⁵⁸ HORVÁTHOVÁ, E. : *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava :Tatran, 1986, s. 92.

⁵⁹ LEŠČÁK, M.: *Pramene k obyčajovej tradícii a sviatkovaniu na Slovensku na konci 20. storočia*. Bratislava : Prebudená pieseň, 2005, s. 139.

*a sviatkoch brumílii.*⁶⁰ Kolískou liturgických hier bola západná Európa. Tu vznikla potreba výchovne priblížiť málo zrozumiteľné latinské texty a spodobením výjavov vtiahnuť človeka do prežitia predvádzanej situácie narodenia Ježiša Krista. Jadrom bola pastierska scéna.⁶¹ Obsadenie bolo tradičné – anjel v bielom rúchu, na hlave biely čakov a v ruke betlehem. Prichádzal do domu a pýtal sa domácich, či môžu zahrať svoju hru. Potom tam boli traja pastieri, oblečení v čiernych súkenných nohaviciach, v čižmách po kolená, bielej vyšívanej košeli a cez plecيا v kožuštku obrátenom naruby. A na hlavé klasické baranice. Výraznou postavou betlehenských hier bol „stary“, ušpinený, škaredý Kubo, ktorý svojsky privítal Ježiška na tomto svete. Jeho predobrazom bola prastará predkresťanská postava, ktorú nachádzame v obradových obchôdzkach predvianočného aj vianočného a fašiangového cyklu. Spájajú sa s ním mýtické predstavy plodnosti.⁶² Kubo mal oblečený obrátený kožuš, na hlave obrátenú baranicu naruby, okolo tela a cez plece prehodené povrieslo⁶³ s hrčou na konci a v ruke palicu obitú plieškami.

Vianočné hry boli príležitosťou zarobiť si. Začlenili sa k vianočným obchôdzkam, pri ktorých mládenci obchádzali celú dedinu z domu do domu. Súčasťou hier boli koledné vinše a piesne a s tým spojené obdarovanie. Dnes sa vyskytujú v tých lokalitách Slovenska, kde nevymrel pocit, že k sviatočnému času patrí i estetický zážitok z ľudového divadelného pretlmočenia kresťanských motívov.

Veľké gazdovské práce sa nerobili ani 27. decembra na sv. Jána, a 28. decembra- Mládatká. Hovorilo sa, že prestúpenie tohto zákazu má za následok zvýšenú úmrtnosť malých detí. Najväčší zákaz bol zákaz šitia, pretože by sa mohli rodiť deti s deformovanými prstami. Ku dňu Mládatiek sa viazali aj ďalšie pranostiky a veštby. „*Ket jest na ňebe velo hvizdoch, v gazdovstve budze velo badzini. Ket pada dišč, budze suchi rok. Ket pada dišč doobeda, budu umirac dzeci, ked po obedze, dospela*“. Hmla veštila choroby. Len v prípade pekného počasia vyznievali veštby jednoznačne pozitívne, či už vo vzťahu k ľuďom alebo k hospodárstvu.

Silvester

Už sme spomínali, že prvý vianočný sviatok bol v stredoveku považovaný súčasne za prvý deň Nového roku, čo podmieňovalo charakter

⁶⁰ BEDNÁRIK, R.: *Duchovná kultúra slovenského ľudu*. In: Slovenská vlastiveda, Bratislava : SAV, 1943, s. 76.

⁶¹ FEGLOVÁ, V.: *Čas radosti veselosti*. Bratislava : ČSTK – Pressfoto, 1991, s. 19.

⁶² Tamtiež, s. 20.

⁶³ *Povrieslo*- zväzok slamy na viazanie snopov

značnej časti zvykov Štedrého dňa. Po prenesení novoročia na 1. január sa mnohé z nich potom opakovali na Silvestra, ale menej obradne.⁶⁴

Platil zákaz vynášania predmetov z domu, lebo sa verilo, že pokape hydina, alebo ako vrazil môj respondent: „*aby som nebol nikom nič dlžný počas celého roka*“

Večera na Silvestra bola takmer rovnaká ako na Štedrý večer⁶⁵, ale konzumovalo sa viacej mäsa a nepostilo sa. Gazdiná nesmela tak, ako na Štedrý večer, odísť od stola. Po polnoci na Nový rok chodili mládenci v Hanušovciach spievať popod okná dievčatám: „*A či znace, či ňeznace, že Novi rok doma mace.*“ Alebo „*Dajce že nam dajce, co nam mace dac, bo vam strešku otarbame a pod nožki poscelíme, bo nam žimno stac, bo nam žimno stac.*“ Okrem toho sa spievalo napr.: „*A na Vašim stole.*“

Dievčatá ich pozvali dnu a počastovali koláčmi a pálenkou. Celej rodine jeden z mládenčov vinšoval Šťastný Nový rok.

Vinš: „*Vinšujem vam, vinšujem, na ten Novi rok,
Žebi vam odpadnul z peca pravi bok
A z komina rura,
Žebi vaša ňevesta ostala do roka bruba.*“⁶⁶

Nový rok

V predkresťanskom období začínal aj Nový rok počiatkom jarných prác na poliach. S príchodom kresťanstva sa novoročie presunulo z jarných mesiacov na december dovtedy sústredený na oslavu zimného slnovratu. Na tento deň pripadalo v kresťanskom kalendári narodenie Ježiša Krista.⁶⁷

Rimania počítali Nový rok pôvodne od 1. marca. Zavedením juliánskeho kalendára v roku 46 po Kristovi v Rímskej ríši začínal Nový rok 1. januára. Prvých päť dní bolo sviatočných, známych ako kalendae Juariae.⁶⁸ Úsilie o zjednotenie dátumu novoročia v celom kresťanskom svete nebolo úspešné, preto v roku 1582 v súvislosti s reformou kalendára určil pápež Gregor VIII. Nový rok na 1. januára. Rozhodnutie nebolo prijaté, preto ho Inocent XII. v roku 1691 zopakoval.⁶⁹

Prvý deň Nového roku mal zvláštnu moc. V Hanušovciach sa ľudia po celý deň pozorovali, lebo verili, že kto si ako v jeho priebehu bude

⁶⁴ HORVÁTHOVÁ, E. : *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava : Tatran, 1986, s. 106.

⁶⁵ DRUGOVÁ, Z.: *Vianoce na Slovensku*. Praha : Ottovo nakladatelství, 2009, s. 89.

⁶⁶ Respondent z Vavrinca

⁶⁷ KRIŠKOVÁ, Z.: *Výročné a rodinné zvykoslovie pod Tatrami*, Poprad : Podtatranské múzeum, 1990.

⁶⁸ HORVÁTHOVÁ, E. : *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava : Tatran, 1986, s. 107.

⁶⁹ KOCÁK, Š.- KOCÁK, P.: *Tradičná ľudová kultúra obce Zamutov*. Vranov nad Topľou : OFSETA, 2003, s. 110.

počínať, tak sa mu bude dariť po celý rok. „*Jag na Novi rok, tag po cali rok.*“ Preto si ľudia dávali pozor, aby sa nepovaľovali, neplakali, nehádali sa a podobne. V celom dome muselo byť všade čisto a poriadok. Smeti sa nevynášali z obavy, aby sa „*nevynieslo z domu bohatstvo.*“

Ráno na Nový rok chodili koledovať školáci, za čo ich po domoch obdarúvali koláčmi, ovocím a peniazmi.

„*Ja som mali vinšovňičok, Krista Pana milovňičok.*

„*Co mi dace, to vežmem, Krista Pana obejmem.*“

Na Nový rok obedovali všetci za jedným stolom, prikrytým tým istým obrusom ako na Štedrý deň. Jedál malo byť tolko, aby sa každý mohol najesť dosýta, inak by cez rok hladoval. V tento deň sa opakovali niektoré veštby pomocou zapálenej sviečky a iné, zamerané na dĺžku života, zdravia, vydaj, teda rovnako ako na Štedrý deň, iba v oveľa menšom rozsahu.

Traja králi

6. január – sviatok Troch kráľov. V rímskokatolíckych rodinách, sa robila posviacka domov. Ešte začiatkom sedemdesiatych rokov chodil v Hanušovciach katolícky kňaz oblečený v rúchu svätiť domy všetkých svojich farníkov. Na veraje každých navštívených dverí rektor – organista napísal kriedou prvé dve číslice letopočtu, za nimi iniciálky mien troch mudrcov: Gašpar, Melichar, Baltazár a nakoniec druhé dve číslice kalendárneho roku (19G. M. B.65). Gazdiná ich pohostila a dala peniaze „*do brinčka*“. Trojkraľový večer oslavovala mládež zábavami pri muzike, tancovalo sa až do bieleho rána.

Tento deň je príkladnou ukážkou prelínania staroslovanských obradov obohatených prvkami rímskej kultúry s obradmi kresťanskými. Voda a oheň mali magicko-ochrannú funkciu, ktorú bolo možné znásobiť. A práve gréckokatolíci a pravoslávni prevzali do svojich obradov najviac zvykov. Kňaz ráno na Tri krále pred zhromaždeným ľudom svätil vodu. Niekde bývalo zvykom, že do krčaha sa dávalo jablčko, ku krčahu v uzlíku soľ, krieda, cesnak. Potom si ľudia túto vodu odnášali domov a dávali do sväteničiek. Jablko zjedli, aby predišli chorobe hrdla a soľ dávali dobytku.⁷⁰

V druhej polovici januára museli ženy pripraviť priadzu na tkanie. Boli to práce, ktoré sa dnes už vôbec nezachovali. Hoci bola zima, museli pri potoku – na kamencu, „*vyzvarjac predzinka*“. Robili to vo veľkých nádobách, do ktorých naložili priadzu a ešte deň predtým posypali popolom. Následne ju zalievali vriacou vodou, „*na jarku*“ vyprali, potom vysušili zavesením na hrubšiu palicu. Priadza odtiekla, vysušila sa, zosúkala, zosnovala a navila sa na krosná. A už sa tkalo plátno. Tkali sa aj domáce

⁷⁰ MAJLING, V.: *U nás také obyčej*. Brno : Computer Press, 2007, s. 176.

koberce z priadze a nastrihaných tenkých pásov z potrhaných a obnosených šiat. Všetko sa zužitkovalo, nič nevyšlo nazmar. Boliže to krásne vzory na kobercoch od výmyslu sveta! Radosť bola pozrieť v prednej – „*paradnej chyži*“ na zem. Aj deti sa veľmi rady zapájali do týchto prác. Ani jedna práca sa nezaobišla bez spevu. Staršie dievčatá sa už učili nielen tkat plátno, ale aj koberce – „*pokrovce*“.

Hromnice

Druhého februára máme Hromnice. Ide o ľudový názov katolíckeho sviatku rituálneho očistenia Panny Márie, v súčasnosti Obetovanie Pána. Hromnice boli zavedené pápežom Gelasiom v roku 494 ako časové prispôsobenie sviatku starých rímskych očistných slávností-luperkáliám na počtu boha Plutóna a bohyně Febry.⁷¹ Boli sprievodom, pri ktorom účastníci nosili v rukách zapálené sviece. Z koží zvierat narezali remene a bičovali nimi hlavne ženy. Zmyslom šibania a nosenia horiacich sviečok bola magická očista pomenovaná „*februatio*“⁷² Z. Drugová uvádza vo svojej knihe *Vianoce na Slovensku*, že to bol sviatok s názvom „*stretenie*“⁷³ – stretnutie zimy s letom. Západní Slovania uctievali v tento deň boha ohňa – Perúna⁷⁴.“ Od roku 494 bolo v Cirkvi namiesto očistných obradov zavedené „Očistenie Panny Márie“ a od 11. storočia to bolo zas svätenie sviečok. Táto kresťanská tradícia svätenia sviečok- hromničiek sa zachovala v kostole dodnes. Posvätenú sviečku mali ľudia doma počas celého roka a mala chrániť obydlia pred búrkou, krupobitím, ohňom a úderom blesku. Počas týchto pohrôm ich zapalovali. Okrem toho horeli aj pri mŕtvom, ako ochrana pred nečistými silami. Hromnička sa používala v ľudovom liečiteľstve ako prostriedok proti bolesti hlavy.

Ľudia si všímali aj počasie. Verilo sa, že ak „*na Hromnice zo striech tečie, zima sa dlho povlečie*.“ Ale ak bol silný mráz, bolo sa treba ponáhľať so zimnými prácami, lebo mala prísť veľmi skoro jar. Taktiež sa v tento deň varili rezance, ktoré mali byť čo najdlhšie, aby „*vraj ľany a konope dovysoka narástli*.“⁷⁵

Blažej a Doroty

3. február – **deň Blažej** bol v Hanušovciach vyhradený na obchôdzku žiakov, ktorí v jednotlivých domoch vyberali pre učiteľa potraviny. Príj-

⁷¹ Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska (ELKS), s. 183.

⁷² MAJLING, V.: *U nás taká obyčaj*. Brno : Computer Press, 2007, s. 180.

⁷³ ELKS uvádza že východní Slovania takto nazývali Hromnice, a pod pojmom stretenie sa rozumie stretnutie Ježiša ako dieťaťa so starcom Simeonom.

⁷⁴ FILOVÁ, B.: *Slovensko Ľud – II. časť*. Bratislava : Obzor, 1975, s. 1014.

⁷⁵ DOBŠINSKÝ, P.: *Slovenské obyčaje, povery a čary*. Bratislava : Edícia Pramene, 1993, s. 109.

my učiteľa boli zmluvne zabezpečené takzvaným vokátorom. V ňom bolo určené, čo mal učiteľ dostať od cirkevníkov na obživu – nevelkú sumu peňazí, presne určené množstvo naturálií, napríklad dreva, obilia – zrna, vajícok, slaniny, údeného. Drevo pre učiteľa sa rúbalo v učiteľskom lese, pre kňaza vo farskom lese. Plné košíky vždy zanesli chlapci do školy a opäť pokračovali v obchôdzke.⁷⁶ Večer ich rektorova žena pohostila haluškami zo zemiakového cesta s tvarohom, so slaninkou a rektor každému dal niekoľko „grajcarov“.

V tento deň sa udeľovalo v Hanušovciach aj svätoblažejovské požehnanie, ktoré malo ochraňovať ľudí pred chorobami hrdla.⁷⁷

Keď nadišiel 6. február, **deň Doroty**, očakávali už Hanušovčania príchod jari a hovorievali: „*Na Doroti šmati na ploti*“.

Záver

Najstaršie kalendárne obrady sa viažu k dvom etapám solárneho cyklu – k zimnému a letnému slnovratu. Obrady a magické úkony, ktoré vznikali v ich priebehu, mali zabezpečiť predovšetkým hospodársku prosperitu gazdovstva, ďalej zdravie rodiny a úspechy v osobných záležitostiach (lásky a manželstva). Vykonávali sa pri príležitostiach rôznych pamätných dní a sviatkov. Ich súčasťou bola často mágia – viera v nadprirodzené bytosti. Darmi sa snažili získať ich priazeň a tým eliminovať vplyv démonických síl na život a osud človeka. Vplyvom stáročného historického vývoja spoločnosti a prijatím kresťanstva sa postupne ustálil v mysli ľudí monoteizmus. Začali uctievať jediného Boha, ktorý bdie nad nebom i Zemou a teda aj ich osudmi. V tomto súvisi boli do kalendárneho roka včlenené kresťanské, historické pamätne dni a sviatky, ktoré pretrvávajú dodnes a vyskytujú sa v každoročnom období.

Vo svojej štúdii som predstavila iba sviatky a časť zvykoslovia viažuceho sa na zimné obdobie, lebo súvisia s najkrajšími sviatkami kresťanov – Vianocami a sú zakotvené v živote každej kresťanskej rodiny. Zvykoslovie pri tradičných sviatkoch u nás vrcholilo v polovici dvadsiateho storočia. Časť z neho bola súčasťou dopoludňajších kresťanských obradov a slúžila k stmelovaniu rodinných zväzkov pri popoludňajších posedeniach, prípadne pre pobavenie mládeže pri stretnutiach, večierkoch či tradičných zábavách.

Vplyvom prudkého rozvoja vedy, techniky, najmä počítačov a televízie v druhej polovici 20. storočia, zvykoslovie v súčasnosti upadá do zabudnutia a žije v spomienkach staršej generácie a folklórnych súborov, ktorí

⁷⁶ BOSÁK, M. – BOSÁK, R.: *Zvyky a tradície na Slovensku*. Prešov : Spoločnosť Michala Bosáka, 2006, s. 142.

⁷⁷ HABOVŠTIK, A.: *Dni sviatočné i všedné*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1995, s. 93.

túto krásu umenia šíria prostredníctvom rôznych účastí na prehliadkach, súťažiach a festivaloch nielen doma, ale aj v zahraničí.

Zoznam použitej literatúry

- BEDNÁRIK, R.: *Duchovná kultúra slovenského ľudu*. In: Slovenská vlastiveda, Bratislava : SAV. 1943.
- BOSÁK, M. – BOSÁK, R.: *Zvyky a tradície na Slovensku*. Prešov : Spoločnosť Michala Bosáka, 2006.
- DOBŠINSKÝ, P.: *Slovenské obyčaje, povery a čary*. Bratislava : Edícia Prameň, 1993.
- DRUGOVÁ, Z.: *Vianoce na Slovensku*. Praha : Ottovo nakladateľství, 2009.
- FEGLOVÁ, V.: *Čas radosti veselosti*. Bratislava : ČSTK – Pressfoto, 1991.
- FEGLOVÁ, V.: *Kalendárne obyčaje*. In.: Slovensko-Európske kontexty ľudovej kultúry, Bratislava : Veda 2000.
- FEGLOVÁ, V.: *Súčasné podoby obyčajov v kultúrnom systéme Slovenska*. In: Výroční obyčaje. Brno : BLOK, 1982.
- FILOVÁ, B a kol.: *Slovensko Ľud – II.časť*. Bratislava : Obzor, 1975.
- FROLEC, V.: *Vánoce v české kultúře*. Praha : Vyšehrad, 1989.
- HABOVŠTIAK, A.: *Dni sviatočné i všedné*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1995.
- HORVÁTHOVÁ, E.: *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava : Tatran, 1986.
- KOCÁK, Š. – KOCÁK, P.: *Tradičná ľudová kultúra obce Zamutov*. Vranov nad Topľou: OFSETA, 2003.
- KOL. AUTOROV.: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska (ELKS) I. diel*, Bratislava : Veda, 1995.
- KOL. AUTOROV.: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska (ELKS) II. diel*, Bratislava : Veda, 1995.
- KRIŠKOVÁ, Z.: *Výročné a rodinné zvykoslovie pod Tatrami*, Podtatranské múzeum Poprad, 1990.
- LEŠČÁK, M.: *Pramene k obyčajovej tradícii a sviatkovaniu na Slovensku na konci 20.storočia*. Bratislava : Prebudená pieseň, 2005.
- LUTHER, D.: *Zabudnuté priadky*. Bratislava : Prebudená pieseň, 1999.
- MAJLING, V.: *U nás taká obyčaj*. Brno : Computer Press, 2007. s. 130.
- STOLOČNÁ, R.: *Slovenský rok*. Bratislava : Vydavateľstvo Matice slovenskej, 2004.

Alkoholizmus – otroctvo tela a duše

IVANA SEDLÁKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Alcoholism is a bio-psycho-social disease. Adults suffer from it as well as children. Alcoholic injure his physical and mental health. Alcoholism shatters also the family in which all its members suffer. There is the only one way for a dependent – therapy – with his consent. The follow-up treatment continues in socio-therapeutic clubs. Pastoral priest can help to families and particularly to children, where the best supernatural mean is to receive the sacraments – especially Eucharist and the Sacrament of Reconciliation. Also the prayer and reading of God's Word can help. Various meetings, laic associations, visit of family or psychological clinic could be out-sacrament means.*

Key words: *Disease. Alcoholism. Family. Treatment. Sacraments.*

Matúš Talbot – alkoholik a svätec

Príbeh Matúša Talbota nám môže dať silu bojovať s alkoholizmom a najmä – vyhrať nad touto chorobou. Matúš Talbot žil v rokoch 1856 – 1925. Narodil sa v Dubline, v dnešnom hlavnom meste Írska. Pochádzal z mnohohodetnej rodiny. Jeho otec povoláním prístavný robotník pracoval ako správca skladov v prístavoch a dokoch a tiež holdoval alkoholu. I Matúš prepadol alkoholu už ako mladík. Jeho matka Elizabeth sa za neho sústavne modlila, i za svojich ostatných synov, ktorí tiež prepadli alkoholu. Po vnútornom zápase zložil sľub striedmosti že sa nedotkne alkoholu tri roky v čom ho podporila aj jeho matka. Duchovnú silu hľadal nielen v modlitbe, ale najmä vo sviatosti zmierenia a Eucharistie. V roku 1890 írsky jezuita O. Cullen založil združenie Pionierov úplnej abstinencie. Vyzýval ľudí aby sa na celý život zriekli alkoholu a tým učinili obeť za hriechy pijanov a ich obrátenie. Matúš sa do tohto hnutia prihlásil tiež. Stal sa tichým vzorom pre svoje okolie. Peniazmi podporoval nielen svoju matku, ale najmä dával peniaze na misie, výchovu kňazov či chudobným rodinám. Pre seba si nenechával nič. Nebol ničím zvláštnym, taký

nenápadný. Tvár mal vážnu. No keď ho niekto oslovil bol milý, láskavý a priateľský. Aj keď mal minimálne školské vzdelanie, predsa to bol mimoriadny človek. Dva roky pred smrťou povedal svoju priateľovi: „Nikto ma nezadrží, keď ma Pán povolá.“ Zomrel 7. júna 1925 cestou na svätú liturgiu. V roku 1931 dublinský arcibiskup O. Byrne začal informatívny proces ako prípravu na Talbotovo blahorečenie. V roku 1947, keď pápež Pius XII. podpísal dekrét o začiatku procesu blahorečenia vatikánsky denník *L'Osservatore Romano* napísal: „Ostrov svätých, misionárske Írsko, ukazuje dnes Európe a svetu nového svätého syna“.¹

Sväté písmo o alkoholizme

Aj vo Svätom písme sa môžeme dočítať o alkohole. Z uvedených citátov nám vyplýva, že striedme užívanie alkoholu svätopisec dokonca doporučuje, ale kto prepadne alkoholizmu život takého človeka bude utrpením nielen pre neho samého ale najmä pre okolie. Nie je možné uviesť všetky citáty zo Svätého písma, preto uvádzam len niektoré či už v kladnom alebo zápornom zmysle.

„Zo zeme vyvádzaš chlieb i víno, čo obveseľuje srdce človeka“ (Ž 104, 15).

„Júdovci a Izraeliti bývali teda v bezpečí, každý pod svojim viničom...“ (1 Kr 5, 5).

„Pristúpil k nemu, nalial mu na rany oleja a vína...“ (Lk 10, 34).

„Nepi už iba vodu, ale pre svoj žalúdok a časté choroby užívaj trochu vína...“ (1 Tim 5, 23).

Ďalšie sú citáty : Prís 31, 6 – 7; Gn 19, 31 – 33; Prís 20, 1; Prís 21, 17; Prís 23, 29 – 35; Iz 5, 11; 1 Kor 6, 9 – 10; Lk 21, 34; Prís 31, 4 – 5; Ef 5, 18.²

Z histórie alkoholu a jeho funkcia

Alkohol je pravdepodobne najstaršou psychoaktívnou drogou na svete. Ľudia poznali alkohol už v staršej dobe kamennej (*paleolite*). Slovo alkohol je arabského pôvodu (*al-kohl*), prípadne hebrejského (*kahol*, *kobal*) a pôvodne znamenalo jemný prášok používaný na farbenie mihalníc. Prvý druh alkoholu mohla byť skvasená ovocná šťava, med alebo obilné zrnó. Alkohol poznali Rimania, Gréci, africké národy, ale aj starí Germáni, pôvodní obyvatelia Ameriky, Slovania a iné. V stredoveku boli najmä mníši v kláštoroch majstrami vo výrobe vína a pestovaní viniča. Základné suroviny na výrobu alkoholu okrem hrozna boli ovocie, bobule, kvety, obilie, kukurica, cukrová trstina, brezová šťava, chlieb, ryža,

¹ Porov. SRYCZEK, N.: *Moje veľké vzory*. Bratislava : LÚČ, 1991, s. 155 – 162. – Porov. VASÍLKOVÁ, H.: *Alkohol ako prvok rozvracajúci rodinu*. Prešov : GBF, 1998, s. 69 – 71.

² Porov. BÚTORA, M.: *Mne sa to nemôže stať*. Martin : Osveta, 1989, s. 63 – 66.

žihlava, zemiakové šupky. Koncentrovanejšie alkoholické nápoje staroveké národy nevedeli pripraviť, ľudstvo sa s nimi zoznámilo až po objavení destilácie.

Podľa zachovaných prameňov čo sa týka destilácie, prvý raz ju uskutočnil arabský chemik Jabir ibn Hayyan na prelome 8. a 9. storočia. Destilovaný alkohol sa rozšíril až v 13. storočí. Odpradáva sa alkohol pokladal za liek. Európania používali alkohol aj úmyselne ako nástroj kolonizácie Indiánov. Alkoholizmus neobišiel ani slovenské a české prostredie. V Uhorsku bol tiež rozšírený.³

Biológia alkoholu

Alkohol je prírodná látka vznikajúca kvasením cukrov. Je to bezfarebná tekutina bez zápachu a chuti s bodom varu 77§ C a bodom tuhnutia – 130§ C. Jeho chemická značka je CH₃-CH₂-OH. Je ľahšia než voda. Za 45 – 90 minút po poslednom požití alkoholu je distribúcia alkoholu ukončená. Poznáme 3 základné postupy metabolizácie etanolu: alkoholdehydrogenéza, mikroskomálny systém oxidujúci etanol a kataláza.⁴ Podľa výroby rozoznávame tri druhy nápojov: 1. *Pivo* – 1-1,5 obj. % alkoholu, 2. *Víno* – 7-18 obj. % alkoholu, 3. *Koncentráty* – 22,5 a viac objemových % alkoholu.⁵ Dôležité je tiež spomenúť, že ľudský organizmus je schopný vyrábať si alkohol aj sám, takže v krvi sa aj bez požitia alkoholického nápoja vyskytuje jeho stopové množstvo (cca 0,002 ‰), ktoré v zažívacom trakte vytvárajú mikroorganizmy.⁶

Závislosť ako choroba

Spoločnosť má sklon zužovať alkoholizmus na problém zdravotnícky. Zodpovednosť za šírenie alkoholizmu má však spoločnosť ako celok. Problémy súvisiace s alkoholom pre alkoholika sú najmä tieto: krátkodobé oslabenie chovania a sebakontroly, trestný postih pre opilstosť, akútna otrava alkoholom. Dôsledky dlhodobého pitia sú: vzrastajúce riziko určitých onemocnení a zhoršenie ostatných somatických porúch, progresívne zhoršovanie chovania a sebakontroly, syndróm závislosti na alkohole, predčasná smrť, samovražda, strata priateľov, rodiny, práce a sebaúcty. Závislosť na alkohole je zmesou choroby a nedisciplinovanosti. Uzdravenie je podmienené trvalou abstinenciou. Poznáme aj iné závislosti: morfínová, alkoholová a barbiturátová, kokaínová, cannabisová, amfetamínová, halucino-

³ Porov. BÚTORA, M.: *Mne sa to nemôže stať*, s. 57 – 89.

⁴ Porov. Porov. SKÁLA, J. a kol: *Závislosť na alkohole a jiných drogách*. Praha : Avicenum, 1987, s. 21 – 31.

⁵ Porov. *www.antialko.miesto.sk* (3. 2. 2004); – NOCIAR, A.: *Alkohol a osobnosť*. Bratislava : VEDA, 1991, s. 10.

⁶ Porov. NOCIAR, A.: *Alkohol a osobnosť*, s. 10.

génna, analgetická, tabaková, kofeínová a teínová.⁷ V psychiatrii sa stretávajú s pojmami, ktoré súvisia s alkoholizmom a to sú: *ÚZUS* – znamená „mierne“ používanie alkoholických nápojov. Hladina alkoholu neprestúpi 0,6 g/l (%) v krvi. Nápoje sú konzumované ako nápoj dopĺňujúci jedlo i ako pochutina. *MISÚZUS* – (zneužívanie) je širší pojem než abúzus, tieto dva pojmy sa nekryjú. Pol litra piva ktorý znamená pre zdravého človeka úzus, predstavuje u osoby závislej na alkohole misúzus. *ABÚZUS* – (t. j. nadužívanie alkoholických nápojov) môže byť občasný, periodický alebo pravidelný. I jednorazový abúzus vo forme veľkých dávok alkoholu predstavuje riziko rovnako ako abúzus periodický či systematický. V jednorazovom abúzu môže dochádzať k prejavom agresívneho chovania, k ťažkej intoxikácii a pod., v systematickom k nepriaznivým dôsledkom na psychickom a duševnom zdraví človeka, na degradácii jeho osobnosti. Úzus i abúzus môžu, ale tiež nemusia viesť k závislosti. Závislosť predstavuje abúzus spravidla už nutkavého charakteru s charakteristickými prejavmi chovania podmienenými mimo iného nespoľahlivou (poruchovou) kontrolou v priebehu konzumácie alkoholických nápojov. Osoba závislá na alkohole na počiatku konzumácie si nikdy nemôže byť istá, či u nej dôjde k alkoholickej intoxikácii alebo nie. V týchto prípadoch hovoríme o alkoholikovi.⁸

Abstinenčný syndróm sa zjavuje už 6 – 8 hodín po prerušení pitia. Je to v podstate ranné pitie. Tento syndróm sa prejavuje predovšetkým trasením (rúk, generalizovaným), poruchami spánku, potením, vnútorným nepokojom, úzkosťou, depresiou, dysfóbiou, nechutou do jedenia, slabosťou, poruchami pamäti, malátnosťou, halucináciami, ochrnutím, prechodnou dezorientáciou, žalúdočnou nervozitou a inými symptómami. Príznaky sa zvyčajne začínajú ráno a ranné pitie ich má zmierniť. Miernejšie príznaky zväčša miznú do 40 – 50 hodín po skončení pitia.⁹

Následky alkoholizmu na telo a dušu človeka

Medicína zachytáva najmä tieto problémy súvisiace s nadmerným pitím:

Telo: poškodenie pečene, stukovatenie pečene, alkoholový chronický zápal pečene, alkoholová cirhóza (tvrdnutie pečene), alkoholická žltáčka, poškodenie srdca, alkoholová kardiomyopatia, nemoci tráviacej trubi-

⁷ Porov. www.antialko.miesto.sk (3. 2. 2004); – BUBÁN, M.: *Dospelé deti alkoholikov*, s. 3.

⁸ Porov. SKÁLA, J. a kol.: *Závislosť na alkohole a jiných drogách*, s. 11 – 18.

⁹ Porov. SKÁLA, J. a kol., *Závislosť na alkohole a jiných drogách*, s. 23; – KUNDA, S. a kol.: *Klinika alkoholizmu*. Martin : Osveta, 1988, s. 74.

ce, poruchy látkovej výmeny, choroby ľadvín, kardiovaskulárne choroby, gynekologické problémy, infekcie, tuberkulóza, sexuologické problémy.

Duša: delirium tremens, alkoholická halucinóza, alkoholická paranoia, alkoholická demencia, Korsakova psychóza, alkoholická degenerácia mozočku, centrálna pontinná myelóza (obrna hltacích a hlasivkových svalov), Marchiafana-Bignami syndróm.¹⁰

Ženy alkoholičky

Alkoholizmus žien môže ovplyvňovať aj spoločenská dostupnosť (keď pracujú ako servírky, predavačky....) a rodinná atmosféra (pitie partnera). Podľa jednej štúdie alkohol subjektívne zvýšil sexuálnu vzrušivosť u mladých žien. Liečba alkoholičiek je obtiažnejšia než u mužov, lebo k nej často dochádza až v rozvinutých štádiách alkoholizmu, kedy škody na psychosomatickom zdraví a zlyhávajúce v sociálnej sfére sú už markantné. Rozvoj abúzu a vznik alkoholizmu hrá u žien v porovnaní s mužmi väčšiu úlohu rôzne životné udalosti. U mladších žien ide o rozvod, nešťastnú lásku, stratu či úmrtie rodičov i manžela. U starších žien je to „*syndróm prázdneho bniezda*“, rizikový faktor je zvlášť veľký u osamelých, opustených a spoločensky izolovaných žien.

U žien existujú dve verzie klinického obrazu:

1. *Skorý začiatok* (niekedy už v adolescencii): pitie v partii, vyskytuje sa kriminalita a sexuálna promiskuita. Klinický obraz ešte neprekračuje štádium systematického abúzu. Jadro skupiny pacientiek tvorí viac žien s psychopatiami a inými narušeniami.

2. *Neskorší začiatok* (okolo 30,35 – 40 rokov): abúzus vzniká po výraznej psychotraumatizácii alebo v permanentnej stresovej situácii (zovšednenie si partnerov, zhoršenie manželského spolunažívania, odchod detí z domova). Dominuje pitie v samote, utajovanejšie než u mužov, prípadne s priateľkou. V popredí je vedomé užívanie psychotropných vlastností u alkoholu. Stačí 1 – 2 litre vína denne. Zväčša sa nezaujíma o domáce práce, väčšinou dňa preleží, začína piť zrána. Vyskytuje sa veľký počet suicídálnych pokusov, ktoré majú demonstratívny ráz.¹¹

Muži alkoholici

Muži pijú po väčšine inak ako ženy. Prevažuje pitie v partii. Keďže ich telesná konštrukcia je silnejšia ako u ženy, muži v tejto oblasti viac „zne-sú“. Ak je muž ženatý a má rodinu často sa práve agresívny muž stáva

¹⁰ Porovn. KUNDA, S. a kol.: *Klinika alkoholizmu*, s. 117 – 162.

¹¹ Porov. KUNDA, S. a kol., *Klinika alkoholizmu*, s. 87 – 91; – ŠEDIVÝ, V. – VÁLKOVÁ, H.: *Lidé, alkohol, drogy*. Praha : Naše vojsko, 1988, s. 102; – KVAPALÍK, J.- SVOBODOVÁ a kol. s. 38; – SKÁLA, J. a kol.: *Závislost na alkoholu a jiných drogách*, s. 95.

nebezpečenstvom pre svoje najbližšie okolie. Pitím sa zvyšuje apetencia a iniciatíva a zároveň sa oslabujú zábrany. Zvyšuje sa prah pre sexuálne podnety. Potencia sa po nižších dávkach nemení, ale po vyšších klesá. Takisto pijú iné alkoholické nápoje ako ženy. Prevažuje pivo a rôzne druhy destilátov.¹²

Muži (ale aj ženy) tiež často páchajú pod vplyvom alkoholu niektoré druhy trestných činov: napr. trestné činy výtržníctva a útoku proti verejným činiteľom (podiel alkoholu 74-78%), znásilnenie (55%), bitky (50%), lúpeže (48%) a úmyselné trestné činy ublíženia na zdraví (44%). U tých, ktorí požívajú alkohol behom práce alebo pred ňou je ovplyvňovaný nielen pracovný výkon, ale tiež častejšie dochádza k pracovným úrazom. Ľudia zneužívajúci alkohol majú dva krát častejšiu absenciu v práci, či už pre úraz, alebo pre chorobu. Tiež dlhšie trvá ich pracovná neschopnosť. Osobám zneužívajúcim alkohol je invalidný dôchodok častejšie a skôr priznávaný.¹³

Alkoholizmus a mládež

Alkoholizmus sa netýka len dospeléj populácie, ale najmä mládeže. Veď pred 45 rokmi mladí vo veku do 18 rokov abstinovali v 80%, pred desiatimi rokmi (1988) už iba 20%.¹⁴

Zo štatistiky podľa Svobodovej sa dozvedáme, že po prvýkrát ochutnala alkohol skupina detí medzi 9 – 11 rokom. Deti na alkohol reagujú inak ako dospelí. Niektoré mimoriadne šantia, iné sú uzavreté do seba. Opité dieťa má podobné príznaky ako dospelý človek: poruchy reči, vnímania, komunikácie, koordinácie pohybov. Lekári nemajú právo liečiť dieťa bez súhlasu rodiča. Tí neradi spolupracujú, pretože je to pre nich zásah do súkromia. Najúčinnnejšia je režimová – ústavná liečba (zahŕňa hry, pracovnú terapiu, psychoterapeutické aktivity). Terapia trvá 8 až 12 týždňov. Ambulantná liečba je u dieťaťa menej efektívna. Na Slovensku pijú deti na juhu víno, a na severe skôr destiláty. Musíme vychovávať našu mládež, že normálne je „nepiť“. Rodičia by mali u dieťaťa zvyšovať sebavedomie, učiť deti v rodine hodnotám, učiť deti čo je správne, učiť ich vedieť povedať „nie“, vysvetliť dieťaťu následky pitia, nutná je vzájomná dôvera medzi rodičom a dieťaťom, rodič má byť pre dieťa vzorom – život bez alkoholu je dobrý vzor.¹⁵

¹² Porov. KUNDA, S. a kol.: *Klinika alkoholizmu*, s. 19.

¹³ Porov. ŠEDIVÝ, V. – VÁLKOVÁ, H.: *Lidé, alkohol, drogy*, s. 119; – SKÁLA, J. a kol.: *...až na dno!?*, s. 109 – 111.

¹⁴ Porov. SKÁLA, J.: *...až na dno*, s. 92.

¹⁵ Porov. *www.antialko.miesto.sk* (3. 2. 2004); – BRABCOVÁ, L.: Zakázané ovocie v trinástej komnate. In: *Národná obroda*, č. 82, roč. 12, 07.04. 2001.

Vplyv na nenarodené dieťa – Fetálny alkoholový syndróm (FAS)

Nadmerný konzum alkoholu behom gravidity môže narušiť embryonálny a fetálny vývoj so somatickým a psychickým postihnutím. Alkohol prechádza placentou a môže dosahovať v krvi plodu aj vyššiu hladinu než u matky. Prenos alkoholu sa dokázal, bol prítomný v pupočníkovej krvi, v dychu práve narodených detí a v tkanivách mŕtvych narodených detí. Existuje široké spektrum efektu alkoholu na plod. Známe sú mierne formy FAS, ale i závažné.¹⁶ *Znaky FAS-u sú tieto:* narušený prenatalný rast, nízka pôrodná váha, váhový prírastok podnormálny, rozumové schopnosti sú zúžené od pásma hlbšieho podpriemeru, ale i imbecility alebo debility, typický vzhľad: krátke alebo zúžené palpebrálne štrbiny, antimongoloidné postavenie očí, epicanthus, dyspalsia strednej časti obličaja, vyklenutá horná pera s vymiznutým filtrom, krátky koreň nosa, antevertované nozdry, niekedy sedlový nos, nízko položené a odstávajúce uši, zmeny na kostre (deformácie prstov, nechťov, rúk...), anomálie genitálu a iné.¹⁷

Rodina a alkoholizmus

Alkoholizmus narušuje predovšetkým rodinu. Deformuje manželský vzťah, narúša rovnováhu v rodine, negatívne vplýva na deti. Typické sú pre takéto rodiny hlučné návraty niektorého z rodičov v neskorých nočných hodinách sprevádzané bitkami, hádkami, deti utekajú z domu, opitý rodič má záchvaty vychovávaní (kontroly úloh, žiackej knižky a podobne), vyskytuje sa trestanie bez príčiny. V dôsledku toho vládne v rodine napätá atmosféra, konflikty sa vyostrujú. Závislosť jedného člena rodiny dominuje celému rodinnému životu. *Pravidlá v alkoholistickej rodine sú tieto:* 1. *Popieranie:* je základným kameňom života, je to vnútorný konflikt detí alkoholikov, rozpor medzi tým čo vidia a čo sa im hovorí, že sa deje. Je to vlastne popieranie rodiny, že jestvuje nejaký problém s alkoholom. Do 9 rokov sa deti naučia popierať čo sa deje doma. Začnú skrývať a ignorovať svoje pocity: strach, rozpaky, smútok, hnev. Deti alkoholikov majú poškodený zmysel pre realitu. 2. *Mlčanie:* pravidlo „nehovor!“ posilňuje mlčanie a utajovanie. Toto pravidlo tiež zakazuje aj hovorenie o svojich pocitoch a emóciách. Prezradenie rodinného tajomstva by mohlo vyústiť do opovrhnutia. 3. *Neohybnosť:* Táto situácia zabráni deťom emocionálne dospievať. Toto pravidlo sa premení na potrebu mať všetko pod kontrolou. 4. *Izolovanosť:* Jednotliví členovia sa izolujú jeden od druhého, v dospelosti majú potom deti problémy s dôverou a v raste v intímnych vzťahoch. Skúsenosť vyrastania v alkoholistickej rodine vedie človeka k tomu, aby nedôveroval nikomu. Deti alkoholikov žijú a zápasia s pro-

¹⁶ Porov. SKÁLA, J. a kol.: ...až na dno!?, s. 100 – 105.

¹⁷ Porov. KVAPALÍK, J. – SVOBODOVÁ, A. a kol.: Človek a alkohol, s. 102.

stredím, pre ktoré je typická nedôslednosť a strach, vina a obviňovanie, hnev a mrzutosť, utajovanie a popieranie.¹⁸

Deti z rodín alkoholikov

Janet Gerningerová-Woititzová uvádza vo svojej knihe *Dospelé deti alkoholikov* v trinástich bodoch reakciu rodiny pri výskyte alkoholizmu a sú to: popieranie existencie problému, starosť o alkoholika – ochraňovanie, ľútosť, rozpaky, vyhýbanie sa príležitostiam pri ktorých sa zvyčajne pije, posun vo vzťahu – dominancia, prebranie vedenia, uzavretie sa do seba, pocity viny, utkvelé myšlienky, neprestajné obavy, strach, klamanie, falošná nádej, sklamanie, eufória, zmätok, sexuálne problémy, hnev, letargia, zúfalstvo, sebalútosť, výčitky svedomia a beznádej.¹⁹

Prelomiť začarovaný kruh

Pri objavovaní toho, čo je pre rodinu najlepšie, môže byť veľmi užitočné nájsť človeka, s ktorým sa dá o všetkom porozprávať. Nemal by to byť človek z rodiny tiež alkoholika. Najväčší problém v alkoholickom domácnosti je neochota riešiť problémy konfrontáciou. Pre dospelé deti alkoholikov je nutné naučiť sa systematickosti, mali by mať strategický plán pri svojej činnosti. Ak sa chcú naučiť zabávať, tak sa to naučia pri deťoch (napr. hrať sa s nimi, zoberie ich do lunaparku... a pod.). Práca nesmie byť jediným druhom činnosti. Majú sa naučiť žiť aj inými vecami ako je práca. Dospelé deti alkoholikov nevedia ako existovať v zdravom intímnom vzťahu. Majú strach z blízkosti, strach pustiť si niekoho do vnútra. K tomu sa pripája aj strach z neznáma. Kritéria zdravého vzťahu sú: prístupnosť, porozumenie, empatia, súcit, rešpekt, dôvera, vzájomná akceptácia, úprimnosť, komunikácia, tolerancia, osobná integrita, ohľad.

Dospelé deti alkoholikov majú znížené sebavedomie. Prvý krok k získaniu sebavedomia je uveriť slovám pochvaly. Majú sa naučiť pozitívne prijímať každý úspech, ktoré dosiahne. Rastie tým sebavedomie. Má sa odbúrať myslenie: „Keď nie som perfektný, nie som nič.“

Uzdravenie detí alkoholikov znamená prekonať tie aspekty minulosti, ktoré im dnes spôsobujú ťažkosti. Nikto nemôže byť príčinou alkoholizmu iného človeka, tak ako nemôže nikto nikoho z tejto choroby vylúčiť. Diskutuje sa o tom, či je na vine prostredie, dedičnosť alebo kombinácia oboch. Deti alkoholikov majú sklon brať si alkoholikov.²⁰ *Oslobodenie*

¹⁸ Porov. www.antialko.miesto.sk (3. 2. 2004); – BUBÁN, M.: *Dospelé deti alkoholikov*, s. 5 – 7. in www.upc.uniba.sk.

¹⁹ Porov. GERNINGEROVÁ-WOITITZOVÁ, J.: *Dospelé deti alkoholikov*. Bratislava : SOFA, 1997, s. 139 – 140.

²⁰ Porov. GERNINGEROVÁ-WOITITZOVÁ, J.: *Dospelé deti alkoholikov*, s. 85 – 145.

od týchto reťazí nám pomôže: 1. Pripomenúť si negatívne posolstvá svojho detstva: „Alkoholickí rodičia-nemilujeme ťa!“ 2. Pripomenúť si pocit hanby (za opitých rodičov pri návšteve kamarátov) 3. Pripomenúť si svoj strach a svoj hnev (že niečo vyjde na povrch) 4. Predstaviť si svoje nové negatívne „ja“ v nové „ja“. Uzdravovanie je proces, pút od starého „ja“ k novému „ja“. Je nutné naučiť sa milovať seba samých. 5. Žiť svoju novú sebaúctu – tak sa staneme zodpovednými a čestnými, naučiť sa odpúšťať. Naučiť sa ovládať svoj strach, nájsť odvahu vstupovať do vzťahov.²¹

Liečba

Liečebný program v sebe zlučuje plejádu terapeutických prvkov a integruje ich do celku, v rámci ktorého má každá zložka podporiť základné terapeutické princípy liečebného zariadenia. Najlepšie podmienky má liečebný program v ústavných zariadeniach. Základ totiž tvorí dôsledný liečebný režim zameraný na získanie neznášanlivosti až odporu k alkoholickým nápojom, na zvyšovanie jeho psychickej i fyzickej kondície, osvojenie si správnej životosprávy a podobne. Komunita je riadená viacerými terapeutmi. Je však nutné dodať aj fakt, že zatiaľ neexistuje žiadna kauzálna liečba závislosti od alkoholu. Ochorenie má multikondiciálnu genézu. Liečba musí byť komplexná.²² Liečbu môžeme rozdeliť na **ambulantnú** a **ústavnú liečbu**.

Ambulantná liečba: k tejto liečbe zahrňujeme ordinácie pre alkoholizmus a toxikomániu, súkromní psychiatri zaoberajúci sa liečením návykových nemocí, ambulancie niektorých lôžkových zariadení, u detí a dospievajúcich sú to aj pedagogicko-psychologické poradne, poradne pre rodinu, manželstvo a medziludské vzťahy, svojpomocné organizácie (ako sú – Anonymní alkoholici, Anonymní narkomani, Anonymní hazardní hráči).

Ústavná liečba: špecializované liečebne pre návykové nemoci, oddelenia psychiatrických liečební a kliník špecializované na liečbu návykových nemocí, detoxikačné stanice k zvládnutiu menej závažných intoxikácií a prípadných odvykacích potiaží, lôžkové zariadenia typu ARO alebo JIS u ťažkých intoxikácií, terapeutické komunity pre závislých na nealkoholových drogách k dlhodobému (napr. ročnému) pobytu²³

Existuje aj tzv. **nedobrovoľná ústavná liečba**. Tá sa ordinuje vtedy, keď je pacient nebezpečný sebe alebo okoliu. Táto situácia typicky

²¹ Porov. BUBÁN, M.: *Dospelé deti alkoholikov*, s. 16 – 17.

²² Porov. KUNDA, S. a kol.: *Klinika alkoholizmu*, s. 207.; BENKOVIČ, J.: *Pacient – alkoholik, zdravotné riziká, možnosti liečby v ambulantnej starostlivosti praktického lekára*, s. 200. In: *www.viapractica.sk* (02.03.2011).

²³ Porov. NEŠPOR, K.: *Problémy s návykovými látkami v ordinácii praktického lekára*, s. 48.

nastáva pri delíriu tremens, toxickej psychóze alebo po vážnom sebevražebnom pokuse. Takzvané ochranné liečenie protialkoholické alebo protitoxikomanické, môže podľa trestného zákona nariadiť súd u ľudí, ktorí sa v súvislosti s alkoholom alebo s inou návykovou látkou dopustili trestného činu. Ochranné liečenie môže byť ambulantnou alebo ústavnou formou a o jeho skončení rozhoduje opäť súd. Indikovaná ústavná liečba u osoby mladšej ako 18 rokov sa podľa právneho výkladu považuje za dobrovoľnú i v prípade, že s ňou súhlasí zákonný zástupca pacienta, i keď s ňou pacient nesúhlasí.²⁴

Fázy liečby

Liečba pozostáva z viacerých fáz. Ide najmä o: liečbu biologickú, psychoterapiu a doliečovanie. *Biologická liečba* spočíva v podávaní rôznych liekov. Ide najmä o tieto: Antabus (alebo aj disulfiram), Calciumcyanamid, Metronidazol, Nitrofazol, Lithium. Ďalej by sme mohli rozdeliť farmaká na tieto skupiny: anticravingové – znižujú túžbu po alkohole, farmaká s averziívnymi účinkami – slúžia na vytvorenie podmieneného reflexu, farmaká ktoré zmierňujú abstinenčné príznaky a farmaká na liečbu psychiatrických komplikácií.²⁵ *Chemická averziívna liečba* užíva sa amprofin a emetin.²⁶ *Elektroaverziívna liečba* je veľmi výhodná, pretože je takmer bez kontraindikácií. Bol vytvorený „tranzistorový stimulátor“. Intenzita vysielania elektrického prúdu sa pohybuje v rozmedzí 0,8 do 5,0 mA. Pacienti dostanú pokyn, aby si naliali nápoje do pripravených pohárov a potom ich ovoniavali a po dobu tej činnosti dostávajú náhodné nepríjemné úderý v intenzite na prahu citlivosti. Na tieto úderý reagujú reflexnými obrannými pohybmi. Potom berú alkohol do úst a úderý sa zväčšujú a po vyplutí alkoholu prestávajú a pacient na chvíľu relaxuje. Potom sa to všetko opakuje. Celé sedenie trvá 20 – 30 minút.²⁷

Psychoterapia

Osoba závislá je jedinec, ktorého podiel na vzniku a rozvoji abúzu je vždy viac-menej umožnený a priamo i nepriamo podporovaný tiež jeho okolím, spoločnosťou a civilizáciou v ktorej žije. Závislosť na alkohole predstavuje síce chorobu, ale nie v klinickom zmysle. Za alkoholom sa skrýva deformovaná podoba ľudského sebapoznania.²⁸

²⁴ Porov. NEŠPOR, K.: *Problémy s návykovými látkami v ordinácii praktického lekára*, s. 75.

²⁵ Porov. SKÁLA, J. a kol.: *...až na dno!?*, s. 73 – 77.; BENKOVIČ, J.: *Pacient – alkoholik, zdravotné riziká, možnosti liečby v ambulantnej starostlivosti praktického lekára*, s. 201. In: *www.viapractica.sk* (02.03.2011).

²⁶ Porov. SKÁLA, J. a kol.: *...až na dno!?*, s. 77 – 78.

²⁷ Porov. SKÁLA, J. a kol.: *...až na dno!?*, s. 78.

²⁸ Porov. SKÁLA, J. a kol.: *...až na dno!?*, s. 80.

Liečebné ciele pri psychoterapii: Alternatíva trvalej a dôslednej abstinencie (TDA) je optimálnou formou uzdravenia pacienta. Je jedinou možnou alternatívou pre osoby závislé na alkohole, typu gama, delta a epsilon.

Alternatíva kontrolovaného pitia prichádza do úvahy u abúzu typu alfa a beta a to skôr u mladých, slobodných osôb do 30 roku života než u osôb starších, ženatých a s odpovednosťou voči rodine.²⁹

Pri každej terapii je metóda určovaná cieľom. Pri psychoterapii je cieľov mnoho. Napríklad učenie sa: didaktickému materiálu, sociálnym schopnostiam, akceptovanie seba a dôvere k sebe, porozumenie, akceptovanie a dôvera k iným ľuďom, vyjadrenie a prijímanie nepríjemných pocitov, porozumenie tomu čo je realita a ako jednať efektívnejšie, kontrole vlastného jednania a impulzov, vytváranie zmysluplných cieľov a realistických plánov k ich dosiahnutiu, sebaidentita. Terapeut je predovšetkým zatažený rozhodovaním, koľko má od pacienta vyžadovať. Je rovnako zlé vyžadovať od neho menej, rovnako ako viac, na čo stačí. Najlepšie je stavať požiadavky stále o niečo vyššie, než pacient môže práve splniť, ani aby sme trvali na ich okamžitom plnení.³⁰

Existujú tieto terapeutické ciele: kompenzovanie telesných a psychických porúch, snaha o zmenu postoja voči alkoholu, zvyšovanie afektívnej a frustračnej tolerancii pacienta, zlepšovanie integrácie a budovanie nových vzťahov, reštituovanie osobnosti. Avšak nadradený a hlavný cieľ je úplná abstinencia.³¹

Pri liečení alkoholovej závislosti môže dôjsť k príznakom zhoršenia a to sú napríklad: depresívne zrútenie – závažná depresia, vzrast úzkosti a prístnosti k sebe, vzťahovačnosť, podozrievavosť, arogancia, somatické obtiaže, pocit zvýšeného zmätku, znížená sebadôvera a nižšia sebaúcta. Najkrajnejšie prejavy sú však prepuknutie psychózy a suícidum.³²

Fázy terapie sú tieto: 1. kontaktná – pri ktorej sa ozrejmuje diagnóza a jej komplikácie, zisťuje sa sociálna situácia partnera, motivácia k liečbe, 2. detoxikačná – zahŕňa odobratie alkoholu a infúziu liečbu, 3. odvykacia liečba – cieľom je prerušiť patologický vzťah k alkoholu, podávajú sa lieky a psychoterapia, 4. rehabilitačná – rehabilitácia pacienta.³³

²⁹ Porov. SKÁLA, J. a kol.: ...až na dno!?, s. 80.

³⁰ Porov. SKÁLA, J. a kol.: ...až na dno!?, s. 81.

³¹ BENKOVIČ, J.: *Pacient – alkoholik, zdravotné riziká, možnosti liečby v ambulantnej starostlivosti praktického lekára*, s. 200. In: *www.viapractica.sk* (02.03.2011).

³² Porov. SKÁLA, J. a kol.: ...až na dno!?, s. 81.

³³ Porov. BENKOVIČ, J.: *Pacient – alkoholik, zdravotné riziká, možnosti liečby v ambulantnej starostlivosti praktického lekára*, s. 200. In: *www.viapractica.sk* (02.03.2011).

Skupinová psychoterapia

Vývoj skupinovej psychoterapie sa v praxi datuje vznikom svojpomocných skupín Anonymných alkoholikov (AA) v roku 1935. Cieľom skupiny je nielen dosiahnutie abstinencie, ale prekonanie obranných mechanizmov, práca na motivácii, prežívanie a vytváranie iných životných perspektív. Osoby závislé na alkohole sa majú naučiť ako zachádzať so svojimi afektami, emóciami (predovšetkým s pocitom viny), s úzkosťou a depresívnymi náladami. Dlhodobou tradíciou je tiež užívanie hypnózy.³⁴

Skupinová psychoterapia alkoholikov dáva pacientovi možnosť komunikovať a identifikovať sa s inými, pochopiť vlastné postoje k alkoholizmu a naučiť sa vyjadrovať svoje postoje.³⁵ Terapia môže prebiehať vo viacerých typoch tréningu a to: psychoterapia, autogénny tréning, sebakpresadzujúci tréning, imitačná metóda, stop-technika, psychodráma, muzikoterapia, arteterapia, psychogymnastika, biblioterapia, socioterapia, socioterapeutický klub, bodovací systém, detoxikačná terapia, prednášky, denníky a elaboráty, psychoterapia v malých skupinách, pohybovo-športové aktivity, pracovná terapia, terénna terapia, kultúrne a náučné programy a iné.³⁶

Program, režim a bodovací systém

Program – užívaný na protialkoholickom oddelení vyžaduje zodpovednosť a dôslednosť od svojich pacientov a tým ich pripravuje na nároky bežného života.

Režim – chápeme ako zaradenie všetkých terapeutických metód, foriem a techník do takého celku, aby pomocou biologických liečebných metód si pacient vypestoval neznášanlivosť až odpor voči alkoholickým nápojom, aby si zlepšil telesnú a psychickú kondíciu, aby sa učil zdravému životnému štýlu a aby sa jeho pozornosť upriamila na záujmy:

- celok malý (skupina pacientov)
- celok väčší (terapeutická komunita, pracovisko)
- celok veľký (socioterapeutický klub, spoločnosť)

Bodovací systém – systém „odmeny a trestu“, ktorý uľahčuje realizáciu liečebného programu, zlepšuje emočnú a morálnu klímu a zvyšuje motiváciu pacientov, lebo okrem toho môžu docieľiť skrátenie liečebného pobytu, trestu na slobode a podobne.

Program, režim a bodovací systém boli podrobne opísané v predchádzajúcich riadkoch.

Psychiatrická klinika nie je a nemôže byť pre pacienta prirodzeným životným prostredím. Jeho vstup na oddelenie znamená záväzok spolu-

³⁴ Porov. SKÁLA, J. a kol.: ...až na dno!?, s. 83.

³⁵ Porov. NOCIAR, A.: *Alkohol a osobnosť*, s. 110.

³⁶ Porov. KUNDA, S. a kol.: *Klinika alkoholizmu*, s. 208 – 210.

práce a angažovania sa pri procese liečby. Podobne i terapeuti majú právo zvoliť si liečebnú metódu, súčasne však musia vziať na seba zodpovednosť za uzdravenie svojich pacientov.³⁷

Nenahradiiteľnou zložkou pri liečení alkoholizmu je doliečovanie.

Doliečovanie naväzuje na základnú, intenzívnu ambulantnú ale predovšetkým na ústavnú liečbu. Doliečovanie sleduje dlhodobý efekt liečby a zdôrazňuje preto prevenciu recidívy. Jednou z foriem doliečovania sú tzv. socioterapeutické kluby a intenzívne pobyty v prírode.

Socioterapeutické kluby. Prvý vznikol pred druhou svetovou vojnou v Brne, ďalší v roku 1948 na pôde protialkoholického oddelenia v Prahe v Apolinári. V súčasnosti (1988) ich je okolo 60, z toho polovica na Slovensku. Väčšinou sa abstinujúci alkoholicy stretávajú jedenkrát mesačne, niekde i častejšie.³⁸

Intenzívne liečebné pobyty v prírode. Protialkoholické oddelenie v Prahe v Apolinári organizovalo tieto pobyty od roku 1962 na chatách. Tieto pobyty boli organizované v rôznych formách: hromadná posilovacia liečba, manželská a rodinná terapia, letné tábory pre deti pacientov, spoločná komunita pacientov práve liečených a pacientov abstinujúcich tri a viac rokov. Dĺžka trvania je 14 dní.³⁹

Manželstvo a rodinná terapia

Rodinná terapia sa zameriava na rozdiel od manželskej terapie predovšetkým na vzťahy rodičov a detí. Tam, kde niektorý člen je na alkohole závislý, má to za následok určitú „homeostázu“. Úlohou terapeuta je sprístupniť liečbu pre celú rodinu: charakterizovať problém pacientovej závislosti na alkohole ako rodinný problém a naliehať na rodinu, aby vzala na seba svoj diel zodpovednosti.⁴⁰

Pomoc Cirkvi alkoholikovi a jeho rodine

Istý mních vraj pred smrťou radostne zvolal: „*Ja nebudem súdený!*“ A po chvíli všeobecného ticha dodal: „*Lebo som nikoho nesúdil*“ *Nesúdme, neodsudzujme.*⁴¹

V katolíckej teológii je alkoholizmus previnením proti piatemu Božiemu prikázaniu „*Nezabiješ*“ Je to v podstate forma samovraždy. Piaty Boží príkaz nám zakazuje škodiť zdraviu alkoholom, narkotickými čiže euforic-

³⁷ Porov. SKÁLA, J. a kol.: ...až na dno!?, s. 85 – 88.

³⁸ Porov. SKÁLA, J. a kol.: ...až na dno!?, s. 93.

³⁹ Porov. SKÁLA, J. a kol.: ...až na dno!?, s. 94.

⁴⁰ Porov. SKÁLA, J. a kol.: ...až na dno!?, s. 90 – 91.

⁴¹ Porov. HLINKA, A.: *Ozvena slova 5 – Desatoro*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 127.

kými prostriedkami. Narkotické (narkaó-omamujem) alebo euforické (eu-dobry, forein-niest) sú alkohol, heroín, morfium, hašiš, nikotín a kofeín.

Morálne dôvody proti narkotikám sú tieto:

- úplná opilosť a omámenie zbavuje človeka užívania rozumu a preto je ťažkým hriechom proti Božiemu prikázaniu. Je to zmrzačenie v rozumovej oblasti človeka.
- neúplná opilosť – hoci nezabavuje celkom užívania rozumu, stáva sa ťažkým hriechom pre okolnosti (pohoršenie keď je opitý otec, kňaz...).⁴²

Prirodzené prostriedky proti narkotikám: vzbudzovať lásku k životu, prebúdzat lásku k múdrosti, ukazovať ošklivosť ľudí, ktorí prepadli tomuto zlovyku, poukazovať na škodlivé následky pre jednotlivcov a rodinu, liečiť ich v ústavoch pod dozorom lekárov.

Nadprirodzené prostriedky: upozorňovať na Boží zákon slovami Ježiša Krista: „*Dávajte si pozor aby vaše srdcia neotiaželi obžerstvom, opilstvom a starosťami o tento život, aby vás onen deň neprevapil*“ (Lk 21, 34)

- ukazovať na vznešenosť duchovného života, ktorého ovocím je láska, radosť, pokoj, zhovievavosť, dobrota, vernosť, miernosť, zdržanlivosť (porov. Gal 5, 22 – 23)
- modlitba a sviatosti⁴³

Duchovná starostlivosť o alkoholikov patrí k duchovenskému poslaniu. Duchovní sú pokračovatelia poslania Ježiša Krista, ktorý o sebe povedal: „*Duch Pána je nado mnou, lebo ma pomazal, aby som blásal evanjélium chudobným. Poslal ma oznámiť zajatým, že budú prepustení, a slepým, že budú vidieť, utláčaných prepustiť na slobodu a oblásť Pánov milostivý rok*“ (Lk 4, 18 – 19). Kňaz má pristupovať ku alkoholikovi s láskyplným srdcom a porozumením, pretože títo ľudia môžu mať komplexy menejcennosti. Pri stretnutí s manželkou alkoholika je dobré sa spýtať, či manžel sám vidí svoje pitie ako životný problém. Pokiaľ je to možné, mala by sa zariadiť aj schôdzka s manželom. Pokúsi sa osvetliť alkoholikovi jeho problém. Mal by rozobrať všetky nebezpečenstvá návyku. Je dôležité zdôrazniť tiež fyzický aspekt následkov alkoholu. Je pastoračne múdre nič nezatajovať, ale konfrontovať alkoholika so skutočnosťou. Mal by vzniknúť silný duchovný vzťah. Hlavnou úlohou duchovného bude dostať alkoholika k lekárovi, do protialkoholickéj poradne. Ďalšou úlohou bude pomôcť alkoholikovi, aby našiel v sebe silu odoprieť si prvý dúšok a tak prelomiť návykový cyklus. Niekedy tento cyklus preruší i dynamická náboženská skúsenosť. Je potrebné takému človeku objasniť, že je to alkohol, ktorý je problémom číslo jedna. Alkohol nie je „riešením“. Duchovný sa nebude so

⁴² Porov. TONDRA, F.: *Morálna teológia II.* Spišské Podhradie, 1996, s. 88 – 93.

⁴³ Porov. TONDRA, F.: *Morálna teológia II.*, s. 93 – 94.

svojou vierou vnucovať. Tretou úlohou je pomôcť mu nájsť nový uspokojivý spôsob života v náhrade za orientáciu na alkohol. Takmer okolo každého alkoholika je „okruh tragédie“, zložený z osôb, ktoré sú traumaticky postihnuté. Pokiaľ nie je ohrozený život členov rodiny a pokiaľ nehrozí ublíženie na tele, nemala by žena opúšťať hneď manžela. Nech odloží toto rozhodnutie na neskoršiu dobu, až bude mať lepší rozhľad v situácii. Kňaz doporučí manželke, aby si prečítala nejakú brožúru o alkoholizme. Je nutné aby sa s problémom rozumovo vyrovnala. Mala by nadviazať kontakt s protialkoholickou poradňou, kde by sa stretla s ľuďmi, ktorí majú podobné problémy ako ona. Tým sa vnútorne uvoľní a tým sa citovo oslobodí od posadnutého zápasu, pri ktorom chce udržať svojho manžela v triezvom stave. Pretože ho miluje, musí sa vzdať svojej stálej snahy ho kontrolovať. Tým bude zbavená veľkého bremena. Už ho nebude kryť. Je nutné, aby alkoholik začal trpieť následkami svojho pitia a bol tak prístupný pomoci.⁴⁴

Návšteva v psychologickkej, respektíve rodinnej poradni predstavuje formu pastorácie. Dôvody sú tieto: duchovní pastieri sú trvalo preťažení a kríza rodiny je natoľko hlboká, že jej duchovné riešenie musí prebiehať na rôznych úrovniach a miestach. Rodinný poradca v pastorácii môže veľmi podstatne uplatniť priamo či nepriamo (spirituálne). Takisto môžu pomôcť rozličné laické združenia, ktoré majú premyslené a overené programy rodinnej a manželskej obnovy.⁴⁵

Keď sa stretne duchovný v spovednici s penitentom, ktorý je pod vplyvom alkoholu, záleží na jeho rozhodnutí či ho bude alebo nebude spovedať a ako s ním uzavrie kontakt. Keď sa kňaz modlí v spovednici modlitbu rozhrešenia, vykonáva službu sudcovskú a službu uzdravovaciu.

(Staré pravidlo hovorí: „*Na kazateľnici môže byť kňaz ako lev, ale v spovednici musí byť ako baránok*“). Nutné je aby sa pozeral ako na chorobu. Kňaz musí trvať na tom aby sa chorý liečil. V celkovej pastoračnej starostlivosti je potreba venovať pozornosť rodine alkoholika. Zvlášť deťom, ktoré bývajú závislosťou otca (ale i matky) celoživotne poškodené. Takisto je nutný rozhovor v triezvom stave. Inak je bezpredmetný. Dôležité je nájsť motiváciu k liečbe. Po návrate z liečby má rodina odpustiť. Mali by odstrániť z bytu alkohol a nikde ho nepoužívať (pri pečení, ani kolínska). Tiež by bolo vhodné získať spojenca pre posilovanie abstinujúceho a varovať sa príležitosti, kde by mohol podľahnúť. Nebrať abstinenciu

⁴⁴ Porov. KUBÍKOVÁ, J.: *Pastorace v mimořádných případech*. Bratislava : ECM, 1992, s. 45 – 51.

⁴⁵ Porov. RAŠLOVÁ, K. – KOŠČ, M.: *Psychológia a pastorácia*, s. 50 – 51.

ako samozrejmosť, ale odmeňovať abstinujúceho pochvalami. Nevracat sa k udalostiam a nevyčítat nič z toho čo bolo. Výčitka zraňuje.⁴⁶

Kruciáta oslobodenia človeka

– čiže Dielo Nepoškvrnenej, Matky Cirkvi

Zakladateľom Kruciáty bol o. František Blachnický (1921 – 1987). Angažoval sa v hnutí Svetlo-Život. Na jeho výzvu Hnutie prijalo v roku 1979 Kruciátu oslobodenia človeka. Je duchovným otcom hnutia Svetlo-Život, ako aj hnutí konsekrovaného života: ženských – spoločenstvá Nepoškvrnenej, Matky Cirkvi a mužských – spoločenstvá Krista Sluhu. Dňa 9. decembra 1995 sa začal jeho beatifikačný proces.

Kruciáta pôsobila v rokoch 1957 – 1960 v Poľsku. Bola abstinentským mariánskym hnutím, ktoré bojovalo proti alkoholizmu, po jej rozbití vyrástlo oázové hnutie obnovy, spočiatku nazývané hnutím Živej Cirkvi a od roku 1975 hnutím Svetlo – Život. Kruciáta oslobodenia človeka má byť samostatným autonómnym programom práce – teda nezávislým hnutím. Člen by mal zložiť abstinentskú deklaráciu. Za deň narodenia Kruciáty oslobodenia človeka sa považuje 08. 06. 1979, kedy Svätý Otec Ján Pavol II. požehnal tých, ktorí niesli Knihu a všetkých, ktorých mená boli alebo budú v nej zapísané. Po modlitbe, prísluboch abstinencie a hymne Kruciáty *Srdce velké nám daj* sa ohlásenie Kruciáty oslobodenia človeka stalo skutočnosťou. Na konci svätej omše pápež Ján Pavol II. požehnal uholný kameň budovy kostola Nepoškvrnenej, Matky Cirkvi.

Prvou skupinou postihnutých osôb sú ľudia, ktorí trpia alkoholizmom, druhou sú ľudia, ktorí pijú príliš veľa, ďalšou sú ženy, deti a mládež. Kruciáta oslobodenia človeka sa podujala riešiť problém ako alkoholizmu, tak aj iných závislostí. Výraz *kruciáta* označuje vojnovú výpravu s cieľom oslobodenia Svätej Zeme spod nadvlády pohanov. Značí to oslobodenie človeka z každej neslobody. To môže byť úspešné len ak je dielom Krista. Ozajstné oslobodenie človeka môže uskutočniť len Kristus mocou svojho Ducha. Formula oslobodenia zjavená Kristom znie: „*Poznajte pravdu a pravda vás oslobodí*“ (porov. Jn 8, 32). Synovský vzťah k Bohu Otcovi skrze Krista v Duchu Svätom je zároveň cestou prekonania strachu, ktorý je práve tou bezprostrednou a najbližšou príčinou závislosti. Hodnota Božieho synovstva nám bola nezmazateľne daná v Kristovi. Otrok neostáva v dome navždy; navždy ostáva syn. „*Až keď vás Syn vyslobodí, budete naozaj slobodní*“ (Jn 8, 35 – 36). Kruciáta je vedená pod znakom kríža, ktorý je symbolom dobrovoľnej obety z lásky, je skutočne jedinou cestou vedúcou k skutočnému oslobodzovaniu iných.

⁴⁶ Porov. KAŠPARŮ, M.: *Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky*. Brno, 2002, s. 36 – 125

Kruciáta je programom činnosti vyplývajúcim z kresťanského chápania zodpovednosti a angažovania sa, ako aj formou svedectva kresťanského spôsobu života, charitatívnej práce a apoštolátu. Oslobodenie je chápané ako oslobodenie v zmysle evanjelia. Hlavnou patrónkou KOČ⁴⁷ je Nepoškvrnená, Matka Cirkvi. Ďalším patrónom je svätý Stanislav, biskup a mučeník a svätý Maximilián M. Kolbe. KOČ má tiež zvolanie („*Nebojte sa!*“), erb a hymnu („*Srdce velké nám daj*“).

Stratégiou musí byť nadprirodzená stratégia, čo znamená život a prácu vo viere. Prvou strategickou úlohou je mobilizácia – prijatie úplnej abstinencie od alkoholu, neponúkať a nekupovať alkoholické nápoje. Títo sa tak stanú novým vojskom Gedeona, ktorým si Pán bude môcť poslúžiť ako svojím náradím pri oslobodzovaní národa. Druhou úlohou je formovanie diakonie KOČ (moderátorov, animátorov a inej diakonie), ďalšou je formácia jej členov. Bojuje tiež proti alkoholizmu (sviatky bez alkoholu, bezalkoholové svadby, zábavy, zrušenie miest predaja alkoholu a i.). Tieto a ďalšie akcie vedie dokumentačno-redakčné stredisko nazývané *Redakčné stredisko Kruciáty oslobodenia*. Tzv. *stanice* sú miestnymi strediskami, ktoré inšpirujú a riadia KOČ. Na území diecézy môže vzniknúť *Centrálna stanica KOČ*. Stanica sa usiluje o vytvorenie *filiálnych staníc* v jednotlivých farnostiach svojej oblasti. V rámci filiálnych staníc môžu vznikáť tzv. *vysunuté stanovištia*.

Základnou taktikou KOČ je praktizovanie úplnej abstinencie. Predsavzatie abstinencie v zhode s rozhodnutím vstúpiť do hnutia sa má písomne deklarovať a zapísať do „*Knihy skutkov oslobodenia*“, ktorá sa nachádza v každej stanici. Sú dve formy abstinentných záväzkov: na 1 rok (kandidát členstva KOČ) na čas členstva (člen KOČ). Abstinentný záväzok obsahuje aj predsavzatie neponúkania alkoholu, nevydávania peňazí na alkohol, ale aj boj s návykom fajčenia. Do boja sa zapájajú aj deti (vznik *Detskej kruciáty Nepoškvrnenej*). Ako vstupná formácia „*diakonie oslobodenia*“ je 4-dňová oáza duchovných cvičení diakonie oslobodenia. Ďalej sú duchovné cvičenia podľa programu „*Evanjelium oslobodenia*.“ Ovocím duchovných cvičení oslobodenia je záchranná akcia notorických alkoholikov a ľudí zotročených inými závislosťami napr. hnutím tzv. anonymných alkoholikov. Na podporu slúžia aj modlitbové skupiny. KOČ má aj svoje osobitné modlitby, modlitebnú reťaz, duchovnú adopciu nenarodeného dieťaťa a iné modlitby (modlitba svätého Františka Asisského, svätého Tomáša Akvinského), piesne chvál („*Do srdca mi príď*“, „*Je stále prítomná Tvoja láska*“, „*Otváraj Pánovi nášmu*“, „*Tebe patrí chvála*“, „*Stretol ma dnes Pán*“ a iné). Hnutie má tiež svoju hymnu.⁴⁸

⁴⁷ Kruciáta oslobodenia človeka.

⁴⁸ Porov. www.kruciata.sk/prirucka.pdf (4. 8. 2010).

Modlitbovo-formačné stretnutia sa konajú väčšinou 2-krát v mesiaci. Existuje viacero druhov modlitieb: ruženec oslobodenia, Exupéryho modlitba, modlitby za uzdravenie Slavka Barbariča (1. Príď, Pane! 2. Rozhodnutie 3. Zriekanie 4. Modlitba za lásku 5. Modlitba za uzdravenie duše 6. Modlitba za uzdravenie tela), Krížová cesta oslobodenia, Krížová cesta požehňávania a iné. Plány aktivít Kruciáty: adorácie, kluby abstínujúcich, pešie púte, duchovné obnovy a iné.⁴⁹

Záver

Veľmi ma oslovil text z knihy Aloiza Pekárka *Hořící srdce* o tom ako nešťastne môže skončiť ten, čo sa nevzdá alkoholu. „*Bol to mimoriadny člověk. V škole nadaný, v práci úspěšný, v společnosti vážený. Potom prepadol alkoholu a skazil všechno. Odišel dobrovolně zo světa. Před smrtíou napísal bilancií. „Čo mi alkohol dal a čo mi vzal“*“

Čo mi dal:

- *dal mi rozjarenie – ale keď som vytriezvel zostalo len blavybolenie a smäd*
- *dal mi zabudnúť na trampoty a samotu – potom som však plakal, ako som opustený,*
- *dal mi silu, ľudia sa ma báli, cítil som sa dôležitý – potom som bezmocne padol pod stôl,*
- *dal mi iskru, všetkému som najlepšie rozumel – potom som už len bláho blabotal.*

Čo mi vzal:

- *vzal mi mnoho peňazí, ktoré som mohol prospešne využiť*
- *vzal mi zamestnanie – prepustili ma pre nesvedomitost a nepoctivost*
- *vzal mi ženu – odišla preto, že som ju bil a vybráždil sa jej*
- *vzal mi deti – zriekli sa otca alkoholika*
- *vzal mi priateľov – hanbia sa za mňa*
- *vzal mi zdravie – mám choré ľadviny, srdce pečej*
- *Mám slabú vôľu. Vzal mi chuť k životu....*⁵⁰

Tieto slová sú výstrahou, že človek môže prísť o všetko. Ale máme nádej v slovách evanjelistu Jána: „*Veď Bob tak miloval svet, že dal svojho jednorodeného Syna, aby nezahynul nik, kto v nebo verí, ale aby mal večný život. Lebo Bob neposlal Syna na svet, aby svet odsúdil, ale aby sa skrze nebo svet spasil*“ (Jn 3, 16 – 17).

⁴⁹ Porov. www.kruciata.sk (4. 8. 2010)

⁵⁰ PEKÁREK, A.: *Hořící srdce*. Třebíč : FiBox, s. 152.

Nedovoľme aby nám alkohol vzal život. Alkohol za to určite nestojí. Veď život je krásny a plnohodnotne ho môžeme prežiť aj bez akejkoľvek nežiadúcej závislosti. Prajem každému aby našiel silu s touto chorobou bojovať.

Zoznam použitej literatúry

- BENKOVIČ, J.: Pacient – alkoholik, zdravotné riziká, možnosti liečby v ambulantnej starostlivosti lekára. In: *Via practica*, č. 4, roč. 4. ISSN 1336-4790.
- BRABCOVÁ, L.: Zakázané ovocie v trinástej komnate. In: *Národná obroda*, č. 82, roč. 12, 7. apríl 2001. ISSN 1335-4671.
- BUBÁN, M.: *Dospelé deti alkoholikov*. UPC bl. Jozefa Freinademetza, prednáška pre vysokoškolákov, 21. 05. 2002. in www.upc.uniba.sk
- BÚTORA, M.: *Mne sa to nemôže stať* (Sociologické kapitoly z alkoholizmu). Martin : Osveta, 1989, 334 s. ISBN 80-217-0076-9.
- GERNINGEROVÁ-WOITITZOVÁ, J.: *Dospelé deti alkoholikov*. Bratislava : Sofa, 1997, 160 s. ISBN 80-85752-50-6.
- HLINKA, A.: *Ozvena slova 5 – Desatoro*. Bratislava : Don Bosco, 1994, 238 s. ISBN 80-8540529-6.
- KAŠPARŮ, M.: *Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky*. Brno : Ces-
ta, 2002, 153 s. ISBN 80-7295-031-2.
- KUBÍKOVÁ, J.: *Pastorace v mimořádných případech*. Bratislava : Vydava-
telstvo ECM, 1992, 72 s. ISBN 80-85013-24-X.
- KUNDA, S. a kol.: *Klinika alkoholizmu*. Martin : Osveta, 1988, 248 s. ISBN 70-020-88.
- KVAPALÍK, J. – SVOBODOVÁ, A. a kol.: *Člověk a alkohol*. Praha : Avicenum, 1985, 237 s. ISBN 08-091-85.
- NEŠPOR, K.: *Problémy s návykovými látkami v ordinaci praktického lékaře*. Praha : Galén, 1999, 109 s. ISBN 80-7262-002-9.
- NOCIAR, A.: *Alkohol a osobnosť*. Bratislava : VEDA, 1991, 204 s. ISBN 80-224-0281-8.
- PEKÁREK, A.: *Hořící srdce*. Třebíč : FiBox, 296 s. ISBN 80-85571-04-8.
- RAŠLOVÁ, M. – KOŠČ, M.: *Psychológia a pastorácia*. Centrum rodiny, 1992, 93 s. ISBN 80-85-595-00-1.
- SKÁLA, J. a kol.: *Závislost na alkoholu a jiných drogách*. Praha : Avicenum, 1987, 206 s. ISBN neudané.
- SKÁLA, J.: *až na dno!?* Praha : Avicenum, 1988, 139 s. ISBN 08-045-88.
- ŠEDIVÝ, V. – VÁLKOVÁ, H.: *Lidé, alkohol, drogy*. Praha : Naše vojsko, 1988, 160 s. ISBN 28-049-88.

STRYCZEK, N.: *Moje veľké vzory*. Bratislava : LÚČ, 1991, 204 s. ISBN 80-7114-030-9.

VASILIKOVÁ, F. H.: *Alkohol ako prvok rozvracajúci rodinu. Diplomová práca*. Prešov : GBF, 1998, 82 s.

TONDRA, F.: *Morálna teológia II*. Spišské Podhradie, 1996, 275 s. ISBN 80-7142-035-2.

Webové stránky

www.antialko.miesto.sk

www.kruciata.sk

www.upc.uniba.sk

www.viapractica.sk

RECENZIA

REMBIERZ M. – CADER S. (Eds.) *Rozum a viera – intelektuálne a duchovné dedičstvo Jána Kentského (Prílohy: dokumenty a fotografie). Kęty : Vedecké vydavateľstvo Beskydský inštitút vied o človeku, 2010, 197 s. ISBN 978-83-62092-16-1*

MICHAL HOSPODÁR

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Zápas o zrelú osobnú vieru možno považovať za najdôležitejší dramatický a nikdy neukončený intelektuálno-duchovný proces každého mysliaceho jedinca. Samotná viera v kresťanskom chápaní je primárne aktom milosti, teda darom, súčasne je však aj rozumovou reflexiou človeka vzhľadom na zjavené pravdy. Styčné plochy medzi vierou a rozumom rezonujú v príspevkoch recenzovaného zborníka príspevkov od prevažne poľských autorov. Príspevky od niekoľkých slovenských autorov sú uvedené v slovenskom jazyku. Zborník je rozdelený do štyroch častí: I. Intelektuálne dedičstvo Jána Kentského a výzvy rozumu a viery, II. Intelektuálne dedičstvo Jána Kentského a výzvy postmoderného pluralizmu, III. Duchovné dedičstvo Jána Kentského v hľadání vzorov a autorít, IV. Duchovné

dedičstvo Jána Kentského a modely svätosti. Úvodné slovo napísal J. E. Tadeusz Rakoczy, biskup bielsko-żywiecky.

Zosobnením integrálneho vnímania úlohy rozumu pri rozvoji viery a jej aplikácie na každodenný život je poľský univerzitný profesor a svätec Ján Kentský (1390-1473). Žil v čase panovania Jagellovcov, keď už existovala Krakovská akadémia. V roku 1429 začal vyučovať filozofiu na tejto vysokej škole a súčasne tam sám študoval teológiu. Mal vynikajúce pero a zanechal po sebe veľa spisov. Zomrel v povesti svätosti a tak sa stal zatiaľ jediným poľským univerzitným profesorom, ktorý sa stal svätým. Pochovaný je v univerzitnom Chráme sv. Anny v Krakove. Kanonizovaný bol v roku 1767. Pre spoločné vedecké záujmy a národný pôvod môžeme vidieť určitú paralelu

medzi Jánom Kentským a Karolom Wojtylom, neskorším rímskym pápežom. Jeho intelektuálne a duchovné dedičstvo spolu s encyklikou Jána Pavla II. *Fides et ratio* tvoria ideový základ príspevkov celého zborníka.

Niet pochyb o tom, že viera a rozum nestoja proti sebe, ale sa navzájom ovplyvňujú. Toto dokazujú rané dejiny kresťanstva, keď už od počiatku sa kresťanskí filozofi snažili pomocou jazyka (gréckej) filozofie lepšie porozumieť a vyjadriť obsah zjavených pravd viery. Dialóg medzi vedou (najmä filozofiou) a teológiou pokračoval celé stáročia, aj keď každá z nich má svoj vlastný predmet a metódy bádania. Zjavené náboženstvo obsahuje pravdy, ktoré rozum nevládze pochopiť. Ostávajú pre ľudský um tajomstvom, teda takou plnosťou pravdy, ktorú pochopíme až vo svetle slávy. Kresťan očisťuje svoj rozum vierou a vieru rozumom. Viera je afirmáciou Boha a toho, čo je božské, aj napriek jeho neprítomnosti a nedostatočnosti našich poznávacích schopností a snažení. Nedostatočnosť však neznamená, že viera je čímsi iracionálnym. Je primknutím rozumu k zjavenému obsahu, ktorý nie je priamo empiricky overiteľný, ale jeho pravdivosť je založená na autorite Boha. Naproti tomu veda sa snaží vlastnými cestami formulovať a objasniť záhady sveta i človeka a verifikovať ich. Pritom jej neprislú-

cha apriórne vylúčiť Boha, ako sme toho boli svedkami počas obdobia komunizmu, keď sa viera posmešne nazývala tmárstvom a ideologicky zmanipulovaná veda osvieteným vedeckým svetonázorom. Žiaľ, v novoveku sa prísne oddelilo filozofické poznanie od obsahu viery. Táto fragmentarizácia neprospeľa človeku a vyústila do pesimistickej filozofie agnosticizmu a novodobého ateizmu. Ak Boha chápeme ako prameň pravd viery, tak ani žiadne filozofické teórie by nemali byť v zásadnom rozpore s ním.

Zborník pripomína, že Cirkev háji úlohu rozumu pri vysvetľovaní zmyslu sveta i existencie človeka, ale upozorňuje, že sám rozum bez kompasu viery zblúdi. Ján Pavol II. v úvode encykliky *Fides et ratio* metaforicky pripodobňuje vieru a rozum dvom krídlam, ktorými sa ľudský duch povznáša ku kontemplácii o pravde. Súčasne odvážne povzbudzuje filozofov k odvahe vysvetľovať svet vedecky. V tomto dialógu viery a vedy sa kryštalizuje zápas o víťazstvo Pravdy, v kresťanstve chápanej ako osoby. Len preklenutím rozporu medzi poznanou pravdou a jej uskutočňovaním v živote možno dosiahnuť integrálnu múdrosť a svätosť. To je skúsenosť sv. Jána Kentského. Každému, koho trápí súčasná kultúra ľahostajnosti voči hľadaniu pravdy, možno zborník vrelo odporúčať.

RECENZIA

SLODIČKA A. – SLODIČKOVÁ M. (Eds): *Život a dielo profesora Mikuláša Russnáka (1878-1954)*, Prešov, 20. október 2010. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta. 171 s. ISBN 978-80-555-0243-4

MIROSLAV KONŠTAC ADAM, O.P.

Facoltà di Diritto Canonico Pontifica Università S. Tommaso d'Aquino, Roma

Je chvályhodné, že Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity publikovala zborník slovenských príspevkov, ktoré boli prezentované na vedeckej medzinárodnej konferencii v Prešove dňa 20. októbra 2010, pod názvom „Eumenický aspekt života a diela profesora Mikuláša Russnáka (1878-1954) v kontexte súčasného medzináboženského dialógu“. Tento ako aj predchádzajúci zborník z roku 2010 na tú istú tému, sú výsledkom prvej etapy riešenia vedeckého projektu VEGA schváleného Ministerstvom školstva Slovenskej republiky a Slovenskej akadémie vied.

Editorom tohto zborníka sa takto vynikajúcim spôsobom podarilo dostať do povedomia širšej slovenskej verejnosti osobnosť profesora Mikuláša Russnáka, veľikána slovenskej gréckokatolíckej cirkvi, kňaza hodnostára, neuveriteľne plodného

spisovateľa z oblasti teológie, vysoko erudovaného pedagóga, polyhistora európskeho formátu.

Čitateľ, prostredníctvom príspevkov, ktoré vzišli z pera členov riaditeľského kolektívu spomínaného projektu VEGA, sa dozvie nielen o bohatej životnej ceste profesora Russnáka, ale najmä o neuveriteľnej šírke a hĺbke záberu ním študovaných rozličných disciplín teológie.

Pokiaľ ide o hlavné životné úspechy Mikuláša Russnáka, v Zborníku o tom pojednávajú dva príspevky. Profesor Boháč poskytol ucelený pohľad na jeho kňazský a vedecký život, zatiaľ čo doktor Coranič sa vo svojom príspevku zamerail na veľmi významné obdobie života Mikuláša Russnáka, keď bol generálnym vikárom Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva.

Rámec týchto životopisných údajov veľmi dobre dopĺňujú príspev-

ky ďalších autorov, ktorí sa zamerali na jednotlivé aspekty pedagogickej a vedeckej činnosti Mikuláša Russnáka.

Docent Slodička predstavil dogmatický traktát profesora Russnáka o primáte apoštola Petra a rímskych pápežov. Doktor Čitbaj sa vo svojom príspevku zameril na Russnákov prínos v oblasti kodifikácie kánonického práva východných katolíckych cirkví. Docent Hospodár poskytol analýzu prvej časti Russnákovho diela „Tožestvo Svjataho liturgizovania“. Doktor Petřík zobrazil Mikuláša Russnáka ako skutočného majstra slova. Magistra Poliaková poukázala na prínos Mikuláša Russnáka v oblasti biblických vied a biblickej exegézy. Doktorka Slodičková spracovala argumenty profesora Russnáka, na základe ktorých sviatok Krista Kráľa má svoje opodstatnenie v byzantskom liturgickom roku. Napokon v recenzovanom Zborníku čitateľ nájde ešte dva príspevky docenta Slodičku o dogmatických traktátoch profesora Mikuláša Russnáka. Prvý príspevok sa týka katolíckej doktríny v Russnákovom spise „Dogmatické bohoslovie – Pravo-slávno-katolícke bohoslovie“; druhý príspevok sa týka dogmy o pápežskej neomylnosti tak, ako o tom prednášal profesor Russnák.

Je treba vysloviť poďakovanie editorom tohto zborníka, že vďaka jeho publikovaniu sa na svetlo sveta dostali informácie aspoň o niektorých z takmer dvoch stoviek vyso-

kohodnotných odborných teologických diel profesora Russnáka, väčšina ktorých z rozličných dôvodov nikdy nevyšla tlačou a tak bežný záujemca k nim nemá prístup. Okrem toho, prezentovaním vybraných dogmatických, biblických, patristických, morálnych, liturgických, asketických, pastorálnych, kánonicko-právnych, historických a iných štúdií profesora Russnáka sa čitateľ dozvie nielen o jeho dokonalej znalosti katolíckej doktríny, vtedajšej ekleziológie, biblických a patristických prameňov a kánonického práva, ale aj o jeho mentálnej otvorenosti, pripravenosti na konštruktívny dialóg s nekatolíkmí, pričom svojimi návrhmi v oblasti pastorálnej teológie a kánonického práva predstihol svoju dobu, nakoľko sa naplnili promulgovaním Kódexu kánonického práva z roku 1983 a Kódexu kánonov východných cirkví z r. 1990.

Autori príspevkov zápasili s viacerými ťažkosťami. Jednou z nich bola skutočnosť, že profesor svoje spisy napísal v latinčine, maďarčine a nekodifikovanej ruštine. V dôsledku toho v jednotlivých príspevkoch zborníka je možné nájsť niekoľko prekladových nepresností, najmä pokiaľ ide o výber správneho odborného výrazu. To však nijako neu menšuje hodnotu jednotlivých príspevkov i zborníka ako celku. Editorom recenzovaného zborníka sa v každom prípade podarilo dosiahnuť to, na čo sa podujali. Preto si zaslúžia pochvalu a uznanie.

RECENZIA**TIRPÁK P.: *Rodinná výchova***

ALENA KRUNKOVÁ

Fakulta verejnej správy UPJŠ, Košice

Rady odborných publikácií rozšírila nová štúdiá ThDr. Petra Tirpáka, PhD. venovaná problematike rodinnej výchovy. Autor pôsobí ako odborný asistent na Gréckokatolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove, predložená práca je výsledkom jeho pedagogických a teologických skúseností.

Zvolená tematika je vysoko aktuálna nielen pre odbornú, no i laickú verejnosť, rezonuje v živote každého jednotlivca, bez ohľadu na rasu, pohlavie či vierovyznanie. No zároveň ide o problematiku, ktorá je frekventovane analyzovaná, posudzovaná a často predmetom diskusií rôzneho charakteru. Skúmanie rodinnej politiky je vďačným objektom miestami diametrálne odlišných odvetví, ide zároveň o problematiku, voči ktorej si trúfa zaujať stanovisko takmer každý, laik či vedec. Vnímajúc tieto súvislosti je nutné obdivovať odvahu autora, ktorý sa vo svojej publikácii pokúsil skĺbiť rozmanité prístupy za súčasného zachovania špecifických odlišností.

Štruktúrne je práca rozdelená

do štyroch samostatných, no logicky na seba nadväzujúcich kapitol, pričom autor postupoval od všeobecného ku konkrétnemu. V tomto duchu je prvá kapitola venovaná teologickému výkladu Cirkvi, ktorý s rodinou nevyhnutne a bezpodmienečne spája manželstvo. Autor stručne, no veľmi výstižne podáva genézu príslušných ustanovení Starého a Nového zákona. Poukazuje aj na novodobé dokumenty Cirkvi, ktoré sa problematike manželstva v spojitosti s rodinou venovali. Prvá kapitola publikácie presvedčivým, no nenásilným spôsobom utvrdzuje čitateľa v poznaní, že spoločenstvo Cirkvi má nezastupiteľné miesto pri riešení rodinnej problematiky.

V druhej kapitole autor poukazuje na pozíciu manželstva a rodiny v rámci spoločenstva. Špecifikuje vzťahy dovnútra, v internom prostredí rodiny, medzi samotnými aktérmi rodiny – manželmi, rodičmi a deťmi. Zároveň charakterizuje externé prostredie vymedzením vzťahov rodina – spoločnosť (spoločenstvo), pričom pri týchto vzťahoch smerom navo-

nok upozorňuje aj na dôležitú úlohu štátu pri garantovaní pozície rodiny v rámci spoločnosti. Obohatením tejto kapitoly je vydefinovanie funkcií a typológie rodín s praktickým poukázaním na konkrétne skutočnosti.

Výchovnému procesu a pôsobeniu v rodine je venovaná tretia kapitola. V zmysle predchádzajúcich častí autor úvodom definuje základné pojmy a chronologicky poukazuje na vybrané aspekty vo vývojových etapách výchovného procesu. Samotný výchovný proces autor v rodine analyzuje vo vzťahu rodič – dieťa, miestami aj v obojsmernom ponímaní. V súvislosti s tým poukazuje aj na diferentné výchovné štýly a ich vplyv na vývin dieťaťa v rámci rodiny i v externom prostredí, v ktorom dieťa trávi mnohokrát viac času (škola, spoločenstvo...) Veľmi trefne uvádza osobitosti vekových kategórií detí, hodnotové nebezpečenstvá i úskalia sprevádzajúce vývojovú líniu rodinnej výchovy. V závere tejto kapitoly autor citlivým spôsobom pomenováva úskalia rodín s mentálne postihnutými deťmi a s deviantne správajúcimi sa deťmi, pričom uvádza podnety a postrehy napomáhajúce vysporiadať sa s uvedenými skutočnosťami.

Posledná kapitola je venovaná rodinnej politike a pozícii rodiny v modernej spoločnosti. Problematike, ktorá je v neustálom vývo-

ji a v dynamickom procese zmien. Autor poukazuje len na niektoré aspekty a podáva ich skôr z polemického uhla pohľadu. Na základe chronologického vývoja poukazuje na diferentné prístupy k rodinnej politike i následné dôsledky, ktoré zmenené prístupy spôsobili. V týchto súvislostiach analyzuje vybrané ustanovenia Charty práv rodiny z r.1983 a apeluje na esenciálne hodnoty, ktoré sa stávajú nevyhnutnými pre správne fungovanie rodiny.

Publikáciu ako celok hodnotím veľmi pozitívne. Obsahovo odzrkadľuje skĺbenie teoretických i praktických skúseností autora. Skúmanú problematiku nenecháva len v deskriptívnej rovine, poukazuje na konkrétne polemické skutočnosti a navrhuje aj možné riešenia. Z hľadiska štylistickej stránky je práca súborom majstrovskej skladby slov a viet s otvoreným vnímaním rôznych názorov či postojov k skúmanej problematike. No zároveň s viditeľným jednoznačným zdôraznením úlohy Cirkvi v rodinnej výchove.

„Rodinná výchova“ od ThDr. Petra Tirpáka, PhD. má ambíciu i predpoklady na to, aby sa stala užitočnou širokému spektru čitateľov – študentom, manželom, snúbencom, odbornej či laickej verejnosti. Zároveň vďaka svojmu obsahu ašpiruje k tomu, aby sa nestala len dekoratívnym rozšírením zbierky publikácií.

RECENZIA

**ALBERICH, E. – DŘÍMAL, L.: *Katechetika*. Praha :
Portál, 2008. 216 s.
ISBN 80-7367-382-7.**

LUKÁŠ PETRUŠ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Už dlhšiu dobu sa teológovia snažia nájsť spoločný a jednotný postup v oblasti katolíckej výchovy a vzdelania. Nádej vkladajú najmä do katechetiky ako systematickom smere vysvetľujúcom náboženskú edukáciu. Katechetika je samostatný a pomerne mladý vedný odbor v rámci pastorálnej teológie. Preto katolícka výchova a vzdelávanie a náboženská výchova a vzdelávanie ako také potrebujú dôkladné teoretické základy, aby sa zamedzilo náhodnej katechéze a vytvoril sa priestor pre cielenú, jasnú, systematickú, zmysluplnú a cielenú katechézu. Vhodnou príručkou do tejto problematiky je práve publikácia od prof. Emilia Albericha a doc. Ludvika Dřímala. Prof. Emilio Alberich je emiritný profesor katechetiky na saleziánskej univerzite v Ríme. Doc. Ludvik Dřímal, Th.D. vyučuje katechetiku na katedre kresťanskej výchovy na CMTF UP v Olomouci a jej žiakom a priateľom prof. Emilia Albericha. Aj preto je

táto publikácia detailne prepracovaným pohľadom na katechetiku ako takú.

V tejto knihe autori predkladajú čitateľovi prvý podrobný manuál fundamentálnej katechetiky. Ich cieľom je reagovať na akútnu potrebu odbornej učebnice, ktorá by fundovane predkladala problematiku katechézy, ktorá v sebe zahŕňa evanjelizáciu, uvádzanie do právd viery a náboženskú výchovu. Kniha pojednáva o identite, predpokladoch a podmienkach cirkevnej katechézy, ale nezabúda aj na dejiny katechetiky, na rôzne formy súčasnej katechézy a vzájomná vzťah katechézy s inými formami služby slova.

Už prečítanie si obsahu naznačuje, že katechetika je tu postavená na celkom solídnom biblickom základe, čo ju robí vhodným zdrojom pre všetkých katechetov bez rozdielu na denomináciu. Biblicistický rys je prítomný v každom riadku knihy a cítiť z nej ducha sv. Písma.

Publikácia rozoberá otázku identity katechézy v živote cirkvi ako takej a rovnako aj cirkvi v súčasnej dobe. Zaujímavý je exkurz do histórie katechetiky, ktorá je väčšinou známa iba v izolovaných dimenziách. V tejto publikácii je však zasadená do širšieho dejinného rámca, pričom prihliada aj na sociologické a filozofické premeny vo svete. Kniha stavia katechézu, kresťanské vzdelávanie a výchovu aj v kontexte súčasného spoločenského života, evanjelizácie a inkulturalizácie. V knihe sú dejiny katechetiky zasadené do dejín pedagogiky vôbec, preto je táto kniha poučná aj pre odborníkov na pedagogiku ako takú.

Publikácia sa zaoberá aj identitou katechézy v živote každého kresťana, čo prekonáva hranice vnímania katechézy respektíve katechetiky iba ako záležitosti týkajúcej sa detí a mládeže alebo dokonca len vyučovania náboženstva. Katechéza a katechetika či už priama alebo nepriama sa týka každého kázania, každej liturgie atď. Publikácia tak vykresľuje katechézu ako akúsi eriksonovskú celoživotnú katechézu.

Katechéza je súčasťou pastorácie a misií, takže aj tieto témy sú v tejto publikácii spomenuté. Objektívny charakter knihy robí aj poukázanie na chyby, ktoré cirkev vo svojej histórii robila, čo sa týka katechézy a ktoré chyby stále robí. Práve tieto chyby môžu katechézu robiť odpudzujúcim procesom, a práve tomu chce publikácia svojím obsahom zamedziť.

Silnou stránkou tejto knihy je aj medziodborové chápanie a diferencovanie oblastí v katechéze bez toho, aby vznikali nadradené alebo podradené pozície medzi katechézou a pedagogikou. Ide tu o zobrazenie plodnej medziodborovej spolupráce. Prekonáva sa tak akási „teologická arogancia“ voči medziodbovým reláciám.

Rovnako kvalitne sú v tejto knihe riešené aj otázky individuálnej a kolektívnej skúsenosti, rast a dozrievanie vo viere atď. Potešujúce sú riadky, ktoré riešia kompetenciu ku katechéze poukazovaním na všeobecné kňazstvo všetkých veriacich, čím sa katechéze dáva globálny charakter a tvorí sa tak obecná oblasť záujmu všetkých veriacich. Samozrejme že autori tejto knihy sa nevyhli ani otázkam osobnostnej a odbornej spôsobilosti ku katechéze a otázke poverenia cirkevným úradom.

Najväčším prínosom knihy je konečné stanovenie a rozbor didaktických cieľov a kompetencií, ktoré má katechéza sledovať (s. 23–40). Pretože sú tu dané ciele sledované v kontexte funkcie katechézy vo vnútri Cirkvi, dochádza v knihe i ku ekleziologickým otázkam. Úlohou Cirkvi je tak, aby katechéza bola vo svete pre svet v službe Božiemu kráľovstvu. Kniha sa zaoberá aj funkciou katechézy pri rozhodnutí sa pre rehoľný život.

Publikácia *Katechetika* sa v značnej miere odvoláva a cituje cirkevné dokumenty. To čo ale v tejto

knihe chýba, je zaoberanie sa otázkou kurikula, dokonca aj v kapitole s názvom „Východiská katechetickéj metodológie“. Je však dobrým základom pre tvorbu kurikula učiteľom samotným.

To čo robí túto knihu výnimočnou je jej uznanie nielen v katolíck-

kých kruhoch, ale aj v protestantských pomeroch, kde im táto kniha pomáha odpovedať na problém skutočného cieľa evanjelickej edukácie, čo je nielen z pedagogického ale aj z ekumenického teologického hľadiska nesmierne dôležité.

ADRESÁR AUTOROV
ADDRESSES OF AUTHORS

Aleksy Kowalski
AJD/Instytut teologiczny
Częstochowa
aleksy.kowalski@gmail.com

prof. PaedDr. ThLic. Martin Weis, Th.D.
Jihočeská univerzita, Teologická fakulta
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
weis@tf.jcu.cz

PbDr. Hynek Šmerda
Jihočeská univerzita, Teologická fakulta
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
hynek.s@seznam.cz

Mgr. Michal Opatrný, Dr.
Jihočeská univerzita, Teologická fakulta
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
mopatrný@tf.jcu.cz

Ks. dr Robert Kantor
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Wydział Teologiczny w Tarnowie
juez@wp.pl

Mgr. Jozef Matejovský
Trnavská univerzita, Teologická fakulta
Centrum spirituality Východ – Západ
Michala Lacka
Komenského 14
040 01 Košice
jmatejovsky@zoznam.sk

PbDr. Rastislav Nemec, PbD.
Trnavská univerzita, Teologická fakulta
Kostolná 1
814 99 Bratislava
rastislav.nemec@tftu.sk

prof. ThDr. Peter Šturák, PbD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
peter.sturak@unipo.sk

prof. ThDr. Vojtech Bobáč, PbD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
vojtech.bobac@unipo.sk

doc. ThDr. Marek Petro, PbD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
marek.petro@unipo.sk

JCDr. František Čitbaj, PbD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
frantisek.citbaj@unipo.sk

ThDr. Marcel Mojzeš, PbD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
marcel.mojzes@unipo.sk

ThDr. Peter Tírpák, PbD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
peter.tirpak@unipo.sk

ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Pala, PbD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
gabriel.pala@unipo.sk

ThDr. Jana Koprivňáková, PbD.
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
jana.koprivnakova@unipo.sk

TbLic. Martina Poláková

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
martina.polakova@smail.unipo.sk

Mgr. Richard Lipták

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
richard.liptak@smail.unipo.sk

Mgr. Zuzana Molitorisová

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
zuzana.molitorisova@smail.unipo.sk

PaedDr. Ivana Sedláková

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
ivana.sedlakova@unipo.sk

doc. TbDr. Michal Hospodár, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
michal.hospodar@unipo.sk

prof. ICDr. Mgr. MVDr. Miroslav Konštac Adam, O.P.

Facoltà di Diritto Canonico Pontifica Uni-
versità S. Tommaso d'Aquino
Roma

JUDr. Alena Krunková, PhD.

Fakulta verejnej správy UPJŠ
040 01 Košice
alena.krunkova@fvs.upjs

TbLic. Lukáš Petruš

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
lukas.petrus@smail.unipo.sk