



ACTA theologica et religionistica

ročník

13

Internetový doktorandský recenzovaný časopis
GRÉCKOKATOLÍCKEJ TEOLOGICKEJ FAKULTY
Prešovskej univerzity v Prešove

2/2024



ACTA THEOLOGICA ET RELIGIONISTICA 2/2024

INTERNETOVÝ RECENZOVANÝ ČASOPIS DOKTORANDOV GTF PU V PREŠOVE

ROČNÍK 13 (2024), ČÍSLO II

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

VOLUME 13 (2024), NUMBER II

REDAKČNÁ RADA

doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD. (šéfredaktor);
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD. (zástupca šéfredaktora);
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.;
prof. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.;
Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.;
prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.;
prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.;
prof. Mgr. Kamil Kardis, PhD.;
doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.;
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.;
doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D., PhD.;
Mgr. Jana Lukáčová, PhD.

REDAKCIA

Mgr. Jana Lukáčová, PhD. (výkonná redaktorka);
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.;
Mgr. Jana Ferencová

VYDAVATEĽ

Gréckokatolícka teologická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
SLOVENSKO
E-mail: redakcia.ater@gmail.com;

EDITORIAL BOARD

doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD. (editor in chief);
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD. (deputy editor);
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.;
prof. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.;
Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.;
prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.;
prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.;
prof. Mgr. Kamil Kardis, PhD.;
doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.;
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.;
doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D., PhD.;
Mgr. Jana Lukáčová, PhD.

EDITORS

Mgr. Jana Lukáčová, PhD. (executive editor);
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.;
Mgr. Jana Ferencová

PUBLISHER

Greek Catholic Theological Faculty
University of Prešov in Prešov
Bishop Gojdic Street 2
080 01 Presov
SLOVAKIA
E-mail: redakcia.ater@gmail.com;

© Internetový časopis Acta theologica et religionistica vydáva Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta
Prešov 2024

ISSN 1338-7251
EV 170/23/EPP

© E-Journal Acta theologica et religionistica published by University of Prešov in Prešov, Greek Catholic Theological Faculty
Prešov 2024

ISSN 1338-7251
EV 170/23/EPP

JANA FERENCOVÁ ŽENA – ŽIVENA: K VZNIKU SLOVENSKÉHO KRAJINSKÉHO SPOLKU ŽIVENA V USA	13
MARCEL HANIŠ DIEŤA AKO DAR ALEBO OBJEKT? MORÁLNE DILEMY SUROGÁCIE	21
ADRIÁNA HARČARIKOVÁ OSOBNÁ MODLITBA A LITURGIA	27
DAMIAN HERATYM POLISH NATIONAL CATHOLIC CHURCH DURING THE TIME OF BISHOP JÓZEF PADEWSKI (1931-1951)	34
JIŘÍ KUČERA PROBLÉM SMRTI A ´BYTÍ´ VE FILOZOFII HEIDEGGERA A LEVINASE	45
ADÉLA MALÁ NÁBOŽENSKÝ HORIZONT V ŽIVOTĚ ŽÁKŮ STŘEDNÍCH ŠKOL	55
ONDREJ RÁC NEPRAVOSLAVNÉ IDEOVÉ VLIVY V POZADÍ SOUČASNÉHO SMĚŘOVÁNÍ RUSKÉ PRAVOSLAVNÉ CÍRKVE MOSKEVSKÉHO PATRIARCHÁTU:PROBLÉM STÁTNÍ CÍRKVE	65
ROBERT RYBANSKÝ SEXUALITA A POSVĚTNÉ MANŽELSTVO V MYTOLOGICKÝCH PREDSTAVÁCH	75

JANA FERENCOVÁ	
THE WOMAN – ŽIVENA: TO THE ESTABLISHMENT OF THE SLOVAK COUNTRY ASSOCIATION ŽIVENA IN USA	13
MARCEL HANIŠ	
THE CHILD AS GIFT OR OBJECT? THE MORAL DILEMAS OF SURROGACY	21
ADRIÁNA HARČARIKOVÁ	
PERSONAL PRAYER AND LITURGY	27
DAMIAN HERATYM	
POLSKI NARODOWY KOŚCIÓŁ KATOLICKI W POLSCE W CZASACH BISKUPA JÓZEFA PADEWSKIEGO (1931-1951)	34
JIŘÍ KUČERA	
PROBLEM OF DEATH AND „BEING“ IN THE PHILOSOPHY OF HEIDDEGER AND LEVINAS	45
ADÉLA MALÁ	
RELIGIOUS HORIZON IN THE LIFE OF HIGH SCHOOL PUPILS	55
ONDREJ RÁC	
A HETERODOX BACKGROUND OF A CURRENT IDEOLOGICAL DISCOURSE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH OF THE MOSCOW PATRIARCHATE: THE PROBLEM OF THE STATE CHURCH	65
ROBERT RYBANSKÝ	
SEXUALITY AND SACRED MARRIAGE IN MYTHOLOGICAL IDEAS	75

OBSAH

RECENZIE / ANOTÁCIE

JAN CHALOUPKA

STILLE, MARK, LEYTE GULF. A NEW HISTORY OF THE WORLD'S LARGEST SEA BATTLE, OSPREY PUBLISHING, 2023.
320 S. ISBN 9781472851727. 87

ALEŠ KOTVA

MACHIDA, A.: A HISTORY OF EXPULSIONISM (JÓI) IN THE BAKUMATSU PERIOD IN JAPAN, 1853–1868. KITAKJU-
ŠU: AMAZON KDP, 2024, 262 S. ISBN 979-8321382646. 89

ADRESÁR AUTOROV 93

CONTENTS

REVIEWS / ANNOTATIONS

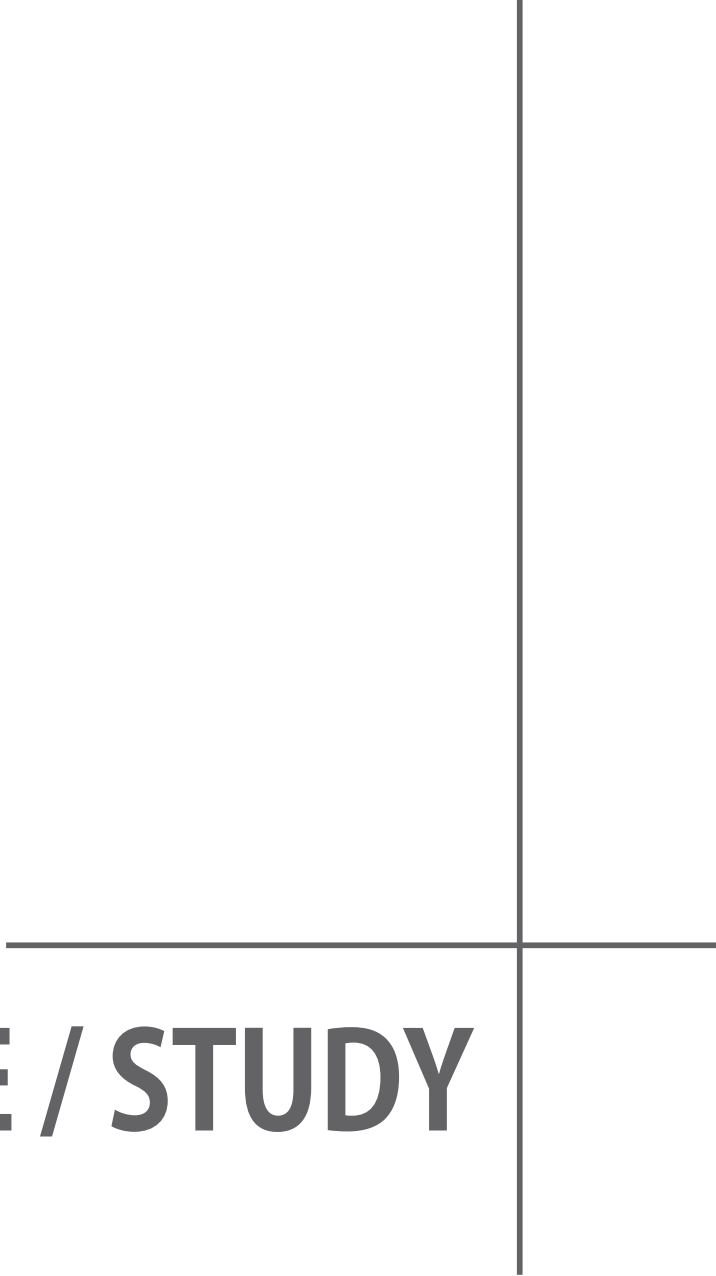
JAN CHALOUPKA

STILLE, MARK, LEYTE GULF. A NEW HISTORY OF THE WORLD'S LARGEST SEA BATTLE, OSPREY PUBLISHING, 2023.
320 S. ISBN 9781472851727. 87

ALEŠ KOTVA

MACHIDA, A.: A HISTORY OF EXPULSIONISM (JÓI) IN THE BAKUMATSU PERIOD IN JAPAN, 1853–1868. KITAKJU-
ŠU: AMAZON KDP, 2024, 262 S. ISBN 979-8321382646. 89

ADRESÁR AUTOROV 93



ŠTÚDIE / STUDY

ŽENA – ŽIVENA: K VZNIKU SLOVENSKÉHO KRAJINSKÉHO SPOLKU ŽIVENA V USA

JANA FERENCOVÁ

Abstract: *The emigration of the population of Hungary to the United States of America did not affect only the male population. Female emigration was just as present and it is important to pay the same attention to it as male emigration. Women left for the United States of America for different reasons. Either, they decided to leave with their spouses or other relatives located on American ground, or they left alone in order to find a job. The number of women emigrating continued to increase over the years. They found employment as domestic servants, later, thanks to their skill, they were increasingly employed in the textile industry. Like men, women need to join together in support organizations and associations. Therefore, we consider the goal of this work to describe and characterize female emigration, as well as the creation and activity of one of the most important women's associations in the United States of America - Živena.*

Key words: *Emigration. Woman. Živena. USA.*

Úvod do problematiky

Fenómén vystáhovalectva z Uhorska do Spojených štátoch amerických nepostihla len mužskú populáciu obyvateľstva. Či už z pracovných, alebo rodinných dôvodov emigrovali aj ženy. Už v roku 1880 v Spojených štátoch amerických pracovalo približne 2,6 milióna žien. Zamestnaním im bola spočiatku starostlivosť o domácnosť, práca v textilnom priemysle, neskôr učiteľstvo ale aj zdravotná starostlivosť. O desať rokov neskôr, v roku 1890 v Spojených štátoch amerických pracovalo viac ako 4 milióny žien, v roku 1900 ich počet narástol na 5,1 milióna a napokon v roku 1910 sa v USA nachádzalo viac ako 7,8 milióna pracujúcich.¹ Prácou žien prichádzajúcich zo slovenského prostredia bolo slúžiť pre vybrané rodiny, starostlivosť o domy, ktoré obývali rôzni emigranti. Takáto práca bola podmie-

nená predovšetkým ich neznalosťou jazyka a absentujúcim vzdelaním slovenských žien.

Postavenie žien ako také je samo o sebe pomyselným priesečníkom vzťahov v spoločensťve ľudí. Na pôde Spojených štátov amerických v danej dobe v kontexte slovenských žien rozlišujeme postavenie domácej – americkej ženy a postavenie ženy emigrujúcej na územie USA. Vo vybranom období bolo v Spojených štátoch amerických menej žien, z čoho vyplýva nezvyčajná úcta voči nim.² Slovenským ženám sa v ich domácej krajine takejto úcty nedostávalo. V domovine častokrát okrem domácich prác žena vypomáhala manželovi, či rodine pri manuálnej práci na poli, či pri vykonávaní vybraného remesla.

To, že prijímanie imigrantov do okrajových štvrtí vybraných miest v prvých rokoch masovej emigrácie nebolo v prostredí domácich obyvateľstvom prijímané pozitívne spôsobil „burdový“ spôsob života imigranta. Označenie burdového spôsobu života je odvodené od slovného spojenia *boarding house*, čo predstavovalo domy v ktorých boli ubytovávaní predovšetkým imigranti. Klasický *boarding house* predstavoval jednoposchodovú obytnú stavbu, najčastejšie lokalizovanú v blízkosti fabrik – oceliarni a baní, kde väčšina imigrantov pracovala. Nájomníkmi boli spočiatku ženatí robotníci, ktorí prenajímali poschodie robotníkom, americkými nazývaných *burderi*. Priestor pre nich vyčlenený nebol žiadnym luxusným miestom. Pozostával len z drevených postelí, prípadne nejakých políc kam si mohli muži uložiť svoje osobné veci. V takýchto domoch platilo jedno zásadné pravidlo a to: „*žiadna posteľ nemá vychladnúť*“ čo v praktickom živote znamenalo, že robotníci pracujúci na zmeny sa na posteliach prakticky striedali. Práve o ich stravovanie a poriadok sa starala gazdiná. O jej práci nemožno hovoriť ako o ľahkej práci, pretože počet *burderov* v jednom dome predstavoval aj dvadsať chlapov. Pracujúci robotníci dávali gazdinej svoju týždennú

¹ Porov.: JOHNSON, P.: *Dějiny amerického národa*. Praha : Academia, 2000. s. 524.

² Porov.: JOHNSON, P.: *Dějiny amerického národa*. Praha : Academia, 2000. s. 525.

výplatu, z ktorej si odrátala poplatok za ubytovanie, stravu, ale aj financie pre seba. To bol spôsob, akým sa starala o financie.³ Spôsob bývania *boarding house* zanikol postupom času s rozhodnutím manželiek imigrantov nasledovať svojho manžela do Ameriky.

Rozhodnutie ženy emigrovať do Spojených štátov amerických bolo vo väčšine prípadoch dlho plánovaným rozhodnutím. Takéto rozhodnutie častokrát posilnila túžba po rodine, či lepšom živote v Amerike. V manželských prípadoch žena prichádzala do Ameriky až vtedy, keď jej manžel naspornil dostatok finančných prostriedkov na kúpu lodného lístka. Len vo veľmi malo prípadoch sa stretávame s príchodom manželského páru spoločne, na rovnakej úrovni je aj príchod ženy samotnej. Poznáme aj prípady, kedy bola žena sprevádzaná známou osobou z obce, či nejakým priateľom, alebo nastala situácia, kedy muž zaslal z Ameriky domov list, v ktorom žiadal konkrétne dievča o ruku a po jej príchode do Ameriky sa zosobášili. Častejšie prípady sú, že manželstvo uzavreli slobodní slovenskí imigranti. K ženskej emigrácii do Spojených štátov amerických napomohol aj fakt, že odchodom mužskej populácie sa vyludňovalo územie Slovenska a v domovine ostávalo čoraz menej mužov.⁴

Spolok slovenských žien – Živena

Devätnáste storočie so sebou prinieslo rozvoj spolkovej činnosti v celej Európe. Pre realizáciu takejto činnosti bolo dôležité právo na zhromažďovanie sa, ktoré môžeme nájsť v ústave z roku 1849, avšak rozbor politickej problematiky na území Slovenska bolo povolené až v 60. rokoch 19. storočia.⁵

Primárnym dôvodom vzniku ženského spolku bolo zachovanie dobrých kresťanských tradícií, mravov a ich ochrana. Hlavnou funkciou spolku nebolo len stretávanie sa žien, ale zachovanie čistoty rodiny. Informácie o zakladaní nového spolku boli zverejnené v Pešťbudínskych vedomostiach, kde hlavný aktéri vyzývali, aby sa do príprav vzniku spolku a následnej jeho činnosti zapájali aj občania.⁶

³ Porov.: ČULEN, K.: *Dejiny Slovákov v Amerike*. Bratislava : Slovenská liga, 1942. s. 83

⁴ Porov.: MANN, A.: Etnografický pohľad na vystaňovalectvo zo severovýchodného Slovenska. (Príčiny, organizovanie, formy do I. svetovej vojny). In: *Historica Carpatica* 14, 1983. s. 134.

⁵ Porov.: DUDEKOVÁ, G.: *Na ceste k modernej žene kapitoly z dejín rodových vzťahov na Slovensku*. Bratislava : Veda, 2011. s. 21.

⁶ Porov.: KODAJOVÁ, D.: Živena – spolok slovenských žien: hranica medzi ikonickým ženským spolkom a službou národnému hnutiu. In: *Sláva šľachetným III. Znalci vzdialeného Orientu a strážkyne národného*

12. júna 1869 boli v Pešťbudínskych novinách vy publikované stanovy novopripravovanej organizácie, ktoré boli vypracované Ambrom Pietrom⁷. Prepojenie Matice slovenskej a Živeny bolo bádateľné už od začiatku. Nasvedčujú tomu podpisy pozývacích iniciátorov na prvé valné zhromaždenie spolku, kde medzi signátormi nachádzame Martina Čulena, Mikuláša Ferjenčíka, Ambra Pietra či samotného podpredsedu Matice slovenskej Viliama Paulíny-Tótha.

4. augusta 1869 sa konalo zakladajúce zhromaždenie spolku Živena. Už tri dni po svojom založení mal spolok sedemdesiat päť členov, z toho sedemdesiat dva žien a dvoch mužov – Matúša Dulu a Viliama Paulíny-Tótha. Spolok fungoval aj napriek tomu, že nemal schválené stanovy. Tie sa schválili až v máji 1879. Vo svojich stanovách Živena uvádza, že chce do svojich rúk prevziať výchovu dievčat čím chce dosiahnuť, aby verejné účinkovanie spolku pocítila každá slovenská domácnosť. Okrem iného uvádzali aj snahu o založenie vlastnej dievčenskej školy.

Valné zhromaždenie prinieslo so sebou prerozdelenie jednotlivých funkcií, ktoré boli už vopred stanovené. Za prvú predsedníčku Živeny bola stanovená Anna Pivková⁸. Bola zvolená na tri roky, ale v spolku pôsobila dlhých dvadsaťpäť rokov. Jej hlavnou úlohou nebolo riadiť ženský spolok, ale vytvárať povedomie medzi ženami o cieľoch a ideáloch národného hnutia. Okrem toho sa snažila podporovať vzdelávanie a morálnu výchovu dievčat. Do funkcie pokladníčky bola zvolená Karolína Kunajová, ktorá v tejto funkcii pôsobila len pár mesiacov, kedy ju nahradila Anna Mudroňová. Účtovníčkou sa stala Hermína Kohútova a zapisovateľom a tajomníkom spolku Jozef Nedobry. Zvolený bol aj dvanásťčlenný výbor, ktorý mal pôsobiť po dobu dvanástich mesiacov.

ohniska. Slovenskí orientalisti a aktivity spolku Živena. Liptovský Mikuláš : Spolok Martina Rázusa, 2014. s. 110.

⁷ Ambro Pietor sa narodil 15. októbra 1843 v Bobrovci, rodičom Ondrejovi a Zuzane rodenej Repovej. Gymnaziálne štúdiá absolvoval v Levoči. Odtiaľ ho kvôli jeho národným presvedčeniam vylúčili. Nasledujúce roky študoval v Banskej Bystrici, kde roku 1866 odmaturoval. Právo študoval v Pešti, vo Viedni a v Prahe. Novinársku kariéru začal ako redaktor Národných novín od roku 1870 v Martine, neskôr bol ich zodpovedný redaktor. Bol aj vydavateľom a redaktorom časopisu *Národný hlásnik*. V roku 1868 bol spolu s ďalšími národovcami kvôli svojim národným presvedčeniam väznený. Patril medzi členov výboru Matice slovenskej, bol jedným z iniciátorov spolku Živena, spoluzakladateľ gymnázia v Kláštore pod Znievom. Zomrel 3. decembra 1906 v Martine.

⁸ Porov.: ĎURISKA, Z.: Anna Pivková – prvá predsedníčka Živeny. In: *Sláva šľachetným III. Znalci vzdialeného Orientu a strážkyne národného ohniska*. Liptovský Mikuláš : Spolok Martina Rázusa, 2014. s. 140.

V auguste 1870 boli vymenované prvé podpredsedníčky spolku Jozefína Sablaková a Žofia Nováková. Bol zriadený aj nový tridsať-členný výbor spolku. Práve na tejto výberovej schôdzi bol schválený primárny cieľ Živeny a to zakladanie dievčenských vzdelávacích a výchovných ústavov a inštitúcií, ktoré mali pomáhať nezamestnaným ženám. Živena sa okrem iného usilovala o to, aby sa ženy presadili na trhu práce a aby došlo k zrovnoprávneniu žien a mužov. Vzdelanie malo byť dostupné pre všetky dievčatá rovnako, bez dôrazu na to, z akých sociálnych pomerov dievča pochádzalo. Podľa stanov, každé dievča malo právo na vzdelanie. Vybudovanie dievčenskej školy malo napomôcť k tomu, aby dievčatá získali všeobecný prehľad. Naplnenie cieľa vybudovať školy nebolo realizovateľné z dôvodu nedostatočných financií.⁹

Rok 1883 priniesol pre spolok zmenu stavov, ktoré nadobudli svoju platnosť roku 1884. Po zmene stanov Živena nadobudla status literárneho spolku, ktorý pod svojím menom vydával zábavné a poučné knihy v slovenskom jazyku. Členky Živeny publikovali literárne články, čím mohli formovať myslenie dievčat a žien. Živena začala svoju vydavateľskú činnosť vydávaním *almanachu Živena*, neskôr sa jej činnosť rozrástla o *Letopisy Almanachu*. Až v roku 1910 začal spolok vydávať mesačník Živena.¹⁰

Vzdelávacia a publikačná činnosť Živeny

Počiatky snáh o vytvorenie dievčenského vzdelávacieho ústavu na území Slovenska pozorujeme v 60. rokoch 19. storočia. Iniciátormi založenia takejto inštitúcie boli Štefan Homol'a a Samuel Ormis. Ústav pôsobil súbežne popri gymnáziu v Revúcej. Dĺžka štúdia v tomto ústave predstavovala obdobie dvoch rokov. Ústav poskytoval okrem všeobecného vzdelania aj praktické vzdelávanie v materinskom jazyku. Okrem iného sa vyučoval aj latinský a francúzsky jazyk, ale aj hra na klavír. Činnosť ústavu zanikla spolu so zatvorením troch slovenských gymnázií v rozmedzí rokov 1874 – 1875.

Okrem inej činnosti, Živena organizovala výučné kurzy v oblasti Moravy. Záujem o takéto aktivity bol pomerne vysoký a práve z tohto dôvodu Živena uva-

žovala nad otvorením Obchodnej školy v Uherskom Hradišti. Realizácia tohto projektu bola však nereálna z dôvodu nedostatočných finančných prostriedkov spolku.¹¹

To, že snahy o pozdvihnutie vzdelanosti žien a vytváraní ženských vzdelávacích inštitúcií vo väčšine prípadov ostalo len pri úvahách, prinieslo rozvoj a nárast publikačnej činnosti spolku, ktorá sa neskôr stala jednou z jej hlavných črt až do roku 1918.

Valné zhromaždenie z dňa 2. augusta 1871 prinieslo rozhodnutie vydávať periodikum *Národný almanach*. Zameriaval sa najmä na osvetovú činnosť a vyzdvihoval potrebu vzdelávania žien. Vydanie prvého *Národného almanachu* malo rozsahovo 236 strán rozčlenených do štyroch častí: básne, povesti, časť poučná a rozmanitosti a venované bolo Andrejovi Sládkovičovi. Zmena stanov spolku v roku 1880 priniesla aj zmenu samotného spolku na *Živena, vydavateľský a dobročinný spolok slovenských žien*.¹² Aj keď zmena názvu nasvedčovala väčšej aktivite zameranej na vydavateľskú a dobročinnú činnosť, politická situácia ako aj cenzúra jej takúto zvýšenú aktivitu nedovoľovala.

Paradoxom je, že ďalšie číslo *Národného almanachu* bolo vydané až v roku 1885, trinásť rokov od vydania prvého čísla. Za jeho vydaním znova stál Ambro Pietor, ktorý ho redigoval, avšak obsahová stránka bola rozdielna ako v prvom vydaní. Tu už nenachádzame články odkazujúce na vzdelanie. Tie boli nahradené literárno-vednými príspevkami, ktoré kladli dôraz na slovenský pôvod Kossútha a Petöffiho. Vo všeobecnosti druhé číslo *Národného almanachu* upriamovalo pozornosť na dedičstvo a prínos Cyrila a Metoda, presnejšie na tisície výročie úmrtia Metoda. Ďalšie číslo *Národného almanachu* nebolo vydané, jeho predaj bol nízky a tým aj ekonomicky nevýhodný.

Nezhody medzi členkami Živeny nastali po vy publikovaní nových *Letopisov Živeny*, ktoré sa začali vydávať od roku 1895. Rozsahovo nepresahovali viac ako desať článkov. Toto periodikum bolo redigované Svetozárom Hurbanom Vajanským a editované Elena Šoltésovou. Nezhody nastali vďaka nesúhlasu s uverejňovaním článkov a teda ich obsahu či rozsahu a spory o to, komu má byť časopis adresovaný. Elena Šoltésová nepresadila ani uverejňovanie rubri-

⁹ Porov.: KODAJOVÁ, D.: Živena – spolok slovenských žien: hranica medzi ikonickým ženským spolkom a službou národnému hnutiu. In: *Sláva šľachetným III. Znalci vzdialeného Orientu a strážkyne národného ohniska. Slovenskí orientalisti a aktivity spolku Živena*. Liptovský Mikuláš : Spolok Martina Rázusa, 2014. s. 109.

¹⁰ Porov.: DUDEKOVÁ, G. a kol.: *Na ceste k modernej žene. Kapitoly z dejín rodových vzťahov na Slovensku*. Bratislava : VEDA, 2011. s. 224.

¹¹ Porov.: PÁSTOR, Ž.: Živena a jej školstvo. In: *Zborník z osláv 125. výročia ŽIVENY spolku slovenských žien*. Martin : Repro S, 1995. s. 131.

¹² Porov.: TKADLEČKOVÁ-VANTUCHOVÁ, J.: *Živena – spolok slovenských žien*. Bratislava : EPOCHA, 1969. s. 36

ky pre gazdiné, ktorá mala obsahovať rôzne rady do domácnosti žien, či kuchárske recepty. Podobne ako *Národný almanach* ani toto periodikum nevychádzalo v pravidelnej periodicite, čo sa odzrkadlilo na počte čitateľov.¹³

Najvýznamnejším periodikom sa stala *Živena*, ktorej vydávanie sa datuje k roku 1910. Redigovala ho Elena Šoltésová v spolupráci s Pavlom Sucháňom. Rok 1912 priniesol menšiu krízu v jeho vydávaní vďaka nízkeho záujmu zo strany žien. Vtedy sa vedenia ujala Elena Šoltésová a zmenila podtitul *Živeny* na Zábavno-poučný časopis. Jedným z problémov bol aj problém s vyplácaním autorov za uverejňovanie a publikovanie článkov.

Zatvorenie Matice slovenskej a Živena

Po zatvorení Matice slovenskej *Živena* prebrala veľa jej povinnosti a úloh. Týkalo sa to najmä preberania zberateľských a vydavateľských funkcií. To, že uhorské úrady si plne uvedomovali kooperáciu medzi Maticou slovenskou a *Živenou* prinieslo ich teóriu, že *Živena* po zatvorení Matice slovenskej nebude schopná pôsobiť a postupom času sama zanikne.

Vo sfére zberateľskej činnosti sa *Živena* v spolupráci s Andrejom Kmeťom zamerala na slovenské čipky a výšivky. Práve tieto prvky tradičnej slovenskej ľudovej kultúry dominovali na všeslovanskej výstave v Moskve roku 1867.¹⁴ Potreba zorganizovať výstavu rovnakého druhu na území Slovenska vyvrcholila roku 1886, kedy bol na valnom zhromaždení *Živeny* vytvorený 60-členný zodpovedný výbor výstavy, kde zodpovednou osobou bol Ambro Pietor. Na tejto expozícii mali participovať všetci Slováci žijúci na celom území Uhorska v čase augustových osláv budúceho roka. Okrem pôvodne plánovanej výstavy výšiviek sa expozícia rozrástla o všetky umelecké predmety dotýkajúce sa slovenskej kultúry zo všetkých slovenských žúp. Výstava sa uskutočnila v priestoroch Tatrabanky, ku ktorej kvôli kapacitným dôvodom museli pristavať nové miestnosti, aby sa tam celkovo vošlo 176 predmetov od 580 rôznych vlastníkov.¹⁵ Prevažná časť exponátov bola *Živene* darovaná, tie ostatné

Živena sama odkúpila.¹⁶ Správy o organizovaní takejto výstavy sa prostredníctvom novinových článkov rozniesli na územie Čiech, Rakúska, juhoslovanských krajín, ale aj do Spojených štátov amerických prostredníctvom *Amerikánsko-slovenských novín*: „...V Martine sriadil – ako sme v krátkosti spomenuli – ženský spolok *Živena* výstavku slovenských výšivok [...] Potom predseda výstavného výboru Ambro Pietor, pri prítomnosti asi 3000 ľudí, otvoril výstavku zaujímavou rečou.“¹⁷ Za zmienku stojí aj to, že veľa z vystavovaných exponátov bolo následne vystavovaných aj na iných zahraničných výstavách napr. v Prahe, Budapešti, vo Viedni či v Paríži. Exponáty tvorili najmä slovenské čipky, čepce, výšivky či obrazy.

Vznik a činnosť Živeny na pôde Spojených štátov amerických

Deväťdesiate roky 20. storočia priniesli na pôde Spojených štátov amerických vznik spolkov a organizácií združujúcich krajanov z rôznych častí domoviny. Za vznikom slovenských spolkov a organizácií stále predovšetkým iniciatíva slovenskej inteligencie a vzdelancov, no najmä kňazov pôsobiacich v rôznych slovenských, či českých komunitách. Príčinou odchodu týchto kňazov z vlasti boli ich názory, presvedčenia a komentáre k politickej, sociálnej či ekonomickej situácii rodnej krajiny. Myšlienka založiť prvé ženské spolky a organizácie sa zrodila u dvoch najvýznamnejších predstaviteľov slovenskej emigrácie Petra Vítázoslava Rovnianeka¹⁸ a Štefana Furdeka¹⁹, keďže sa

¹⁶ V tomto prípade treba poznamenať, že kúpa predmetov vystavovaných na tejto výstave spolu s ostatnými výdajmi spolku dostalo *Živenu* do dlhov a zadlžilo ju.

¹⁷ Porov.: DUDEKOVÁ, G. a kol.: *Na ceste k modernej žene. Kapitoly z dejín rodových vzťahov na Slovensku*. Bratislava: VEDA, 2011. s. 254.

¹⁸ Peter Vítázoslav Rovnianek sa narodil 21. júna 1867 v Dolnom Hričove. V rokoch 1887 – 1886 študoval na gymnáziách v Žiline, Jaszberenyi a v Nitre. V roku 1887 bol pre otvorené prejavy slovenského národného povedomia vylúčený zo štúdia teológie v Budapešti. V roku 1888 emigroval do USA, kde dokončil štúdium teológie v seminári v Clevelande, avšak vysvätený nebol. V USA sa venoval novinárskej, organizátorskej a národno-kultúrnej činnosti. Od roku 1889 bol redaktorom *Amerikánsko-slovenských novín* v Pittsburghu vychádzajúcich v spisovnej slovenčine. Bol podporovateľom krajankej vydavateľskej činnosti. Vydal prvý slovenský kalendár v USA Americký Slovák. V roku 1907 stál pri zakladaní Slovenskej Ligy v Amerike. Napísal ucelený portrét o J. M. Hurbanovi, politicko-publicistické práce ako *Kto sú Slováci*, *Politický katechizmus*, vlastné memoáre *Zápisky za živa pochovaného*. Rovnako tak bol iniciátorom prvej učebnice slovenčiny v angličtine pre deti amerických krajanov. Zomrel 16. novembra 1933 v kalifornskom meste Hornitos na zástavu srdca.

¹⁹ Štefan Furdek sa narodil 2. septembra 1955 v Trstenej. Po dokončení základného vzdelania pokračoval v štúdiu na gymnáziách v Banskej Bystrici a Nitre, kde vstúpil do malého seminára. Na teologickej fa-

¹³ Porov.: DUDEKOVÁ, G. a kol.: *Na ceste k modernej žene. Kapitoly z dejín rodových vzťahov na Slovensku*. Bratislava: VEDA, 2011. s. 250.

¹⁴ Porov.: KAŇOVÁ, M.: Zbierkotvorná činnosť *Živeny* pri budovaní Slovenského národného múzea. In: *Zborník osláv 125. výročia ŽIVENY spolku slovenských žien*. Martin: Repro S, 1995. s. 126.

¹⁵ Porov.: TKADLEČKOVÁ-VANTUCHOVÁ, J.: *Živena – spolok slovenských žien*. Bratislava: EPOCHA, 1969. s. 51.

v tom čase v Amerike nenachádzala žiadna výrazná ženská osobnosť, ktorá by iniciovala založenie takéhoto spolku.

Americké štatistiky nám prezrádzajú, že v rokoch 1899 – 1910 predstavovali ženy 29,5% slovenských prisťahovalcov. Nárast počtu žien v Spojených štátoch amerických sa zvyšovala ich túžba po istej forme združovania sa a vytvorenia si vlastnej ženskej organizácie. Peter Vítázoslav Rovnianek sa o vytvorení ženského spolku vyjadril nasledovne: „*No Živena v kraji bi bola nielen inšpiráciou, ale aj vzorom, na ktorý som sa odvolával v živom a písomnom slove. Pochopil som priam titanskú prácu krajovej Živeny, ktorú robila za udržanie našej národnosti v tých najtvrdších časoch národného prenasledovania.*“²⁰ Za primárny cieľ vzniku takéhoto spolku považoval prebudzovanie národného vedomia a ducha prostredníctvom kultu ženy – matky, čo predstavovalo sprievodný jav ideológie nacionalizmu.

Komunikačným orgánom Živeny boli *Amerikánsko-slovenské noviny*, prinášajúce v rubrike Hlasy o konvencii Živeny plánovaný program nasledujúcich zasadnutí a aj témy na prerokovanie. V roku 1908 vznikol časopis Živena, kde bola jednou z hlavných redaktoriek Paula Novomestská. Okrem iného uverejňovala príspevky o potrebe vzdelávania slovenských žien, o ich úlohe pri výchove budúcich generácií s dôrazom na národné cítenie a v neposlednom rade písala o postaveniach žien v spoločnosti.²¹

kulte v Budapešti študoval v rokoch 1875 – 1876, no štúdium prerušil a odišiel vykonávať povolanie učiteľa na do Strážnice na Morave. Ovplynený názorom olomouckého arcibiskupa F. Bauera sa v roku 1879 vrátil k štúdiu teológie na bohosloveckej fakulte v Prahe. Krátko pred ukončením štúdia na prosbu clevelandského biskupa odišiel do Ameriky, kde dokončil teologické štúdiá v diecéznom seminári v Clevelande a 2. júna 1882 bol vysvätený za kňaza. Spočiatku pôsobil v českej farnosti sv. Václava v Clevelande, neskôr v českej Farnosti Panny Márie Lurdskej v Clevelande. Súčasne spravoval Farnosť sv. Prokopa a na žiadosť amerických Slovákov založil prvú slovenskú katolícku farnosť. Vybudoval tam kostol zasvätený sv. Ladislavovi. Bol jedným z iniciátorov založenia Prvej katolíckej slovenskej jednoty a vydávania jej tlačového orgánu. Okrem iného stal pri založení Prvej katolíckej jednoty, Združenia slovenských katolíkov, či obnovení Matice slovenskej v Amerike. Za jeho najväčší počin považujeme založenie Slovenskej ligy v Amerike roku 1907, kde bol prvé dve obdobia jej predsedom. Vykonával zbierky pre väznených politikov, novinárov či prenasledovaných kňazov. Bol aj literárne činný, kedy vydával rôzne príspevky v amerikánsko-slovenských novinách. Pre potreby slovenských škôl pripravil základné učebnice: Slovenská mluvnica pre slovenské školy (1912), Prvá čítanka pre slovenské školy (1912) a iné. Zomrel 18. januára 1915 v Clevelande.

²⁰ Porov.: ROVNIAK, V. P.: *Zápisky zaživa pochovaného*. Bratislava : Petit Press, 2014. s. (e-kniha stranu neuvádza).

²¹ Porov.: BARTALSKÁ, Ľ.: O písomnej pozostalosti Pauly Novomestskej. In: *Slovenské zahraničie*, roč. 3, 1998, č. 9. s. 21.

Aktivity za ktorými stála Živena si vyžadovali pomerne veľké finančné prostriedky. Jednalo sa najmä o aktivity zamerané na vzdelávaciu a sociálnu oblasť života. Z tohto dôvodu Živena organizovala zbierky, ktorých cieľom bolo vyzbierať finančnú podporu rodín nachádzajúcich sa v nepriaznivej životnej, rodinnej či finančnej situácii. Častokrát sa stávalo, že pomoc bola adresovaná aj tým, ktorí neboli členovia. K získaniu takejto formy podpory im stačilo priznanie sa k slovenskej národnosti. Istú formu podpory získavali aj Slováci v Uhorsku, uväznení národovci a istá čiastka bola použitá aj na vybudovanie pomníka pre Annu Hurbanovú. Živena organizovala aj rôzne kultúrne podujatia, ktorých cieľom bolo zachovávať a udržiavať slovenské tradície a slovenské národné povedomie prostredníctvom napr. podávaním typického slovenského jedla, spievaním ľudových piesní, rôznymi divadelnými predstaveniami či slovenskými koncertmi. Takéto predstavenia boli často spolplatnené a výťažok zo vstupného poplatku bol rozdeľovaný na základe potrieb spolku a závažnosti.²²

Menej striktné a slobodnejšie prostredie Spojených štátov amerických dovolilo Živene rýchlo sa rozvíjať. Jej intenzitou a silou sa vymanila spod rúk mužských predstaviteľov a pevne ju prevzali do svojich rúk ženy. Vyvrcholilo to činom Petra Viliama Rovnianeka, ktorý zakázal prijímať ženy do Národného slovenského spolku. V roku 1905 odbory Živeny nachádzame postupne od územia New Yorku až po San Francisco a naďalej ich počet stúpala až na číslo stotridsať osem. O tri roky neskôr, roku 1908 začala Živena zakladať tzv. Panenské oddiely. Ich členkami sa stávali mladé dievčatá vo vekovom rozmedzí desať až štrnásť rokov.

Stanoviny a pravidlá spolku americkej Živeny

Dňa 19. júla 1891 sa na pôde New Yorku konala prvá ustanovujúca schôdza americkej Živeny. Prítomných bolo dvanásť žien, avšak iniciátori jej vzniku prítomní neboli. Peter Vítázoslav Rovnianek aspoň zaslal list, v ktorom apeloval na ženy a na ich výchovu budúcich uvedomelých generácií. Mottom prvého ustanovujúceho stretnutia bolo: „*Sestry milujme sa a pracujme za blaho našich rodín a česť národa!*“²³

²² Porov.: DOBROTKOVÁ, M.: Živena v Spojených štátoch amerických (1891 – 1918). In: *Historický zborník*. Martin : Matica slovenská, 2002, roč. 14, č. 1. s. 31.

²³ Porov.: DOBROTKOVÁ, M.: *Slovak woman and America. Destiny of Slovak woman in the U.S. between 1891 to 1939*. Krakow : Towarzystwo

K zakladajúcim členkám americkej Živeny patrili Anna Sent Andrásyová, Katarína Blizmanová, Anna Deakiová, Mária Jecušková, Paulína Ortotayová, Júlia Brunkelová, Barbora Herkelová, Erži Olejárova a Anna Šatanová. Za prvú predsedníčku bola zvolená Anna Sent Andrásyová a zapisovateľkou bola Zuzana Hudáková.²⁴ Keďže prevažná väčšina zakladajúcich členiek bola pôvodom z východného Slovenska, nie je sa čomu diviť, že zápisnica bola spísaná v šarišskom nárečí. Na prvej schôdzi bolo ustanovené, že členkami spolku sa môžu stať ženy, ktoré dovŕšili minimálne osemnásť rok života a neprekročili vek štyridsať rokov. Dôležitá bola dohoda, že spolok bude založený a bude fungovať na základe tradičných kresťanských hodnotách a národných princípoch. Rovnako tak sa dohodli viesť spolok v ženskej a sesterskej harmónii založenej na dobročinnosti, usilovať sa o rozvoj slovenských žien a mládeže na území Spojených štátoch amerických a byť si vzájomne oporou v prípade neočakávaných udalostí, ktoré mohli nastať v priebehu ich života²⁵. Autorom stanov pre tento nový, ženský spolok bol už spomínaný Peter Vítázoslav Rovnianek. Za dva hlavné ciele bolo stanovené vyplácanie nemocenských či posmrtných finančných podpor získaných z vyzberaných členských príjmov a rovnako tak poskytovanie pomoci matkách po narodení dieťaťa po dobu šiestich týždňov. Keďže stanoviny sa spočiatku menili, ich konečné znenie rozhodlo, že členkami spolku sa môžu stať ženy vo veku od šestnásť do päťdesiat rokov. Členkami Živeny sa mohli stať ženy bez rozdielu vierovyznania. Rozhodujúca mala byť kooperácia krajaniek nachádzajúcich sa na území celej severnej Amerike: „pomoc ženám, ktoré nemali priateľov, ktorí by im v páde potreby pomohli, v páde choroby ošetrili, v páde smrti matky alebo dcéry a pozostalých potešili, prípadne peňažne podporili.“²⁶

Periodicita schôdzok bola stanovená na dve schôdzky mesačne a výška členského poplatku predstavovala jeden americký dolár. Stanovená bola aj výška príspevku v prípade úmrtia v rodine a to na päť-

desiat dolárov. Absencia na schôdzkach spolku bola pokutovaná sumou dvadsať päť centov. Symbolom príslušnosti spolku americkej Živeny boli zlaté odznaky s jej heslom: „Viera, nádej a láska.“. Prvé články a vyhlásenia spolku mali byť vypublikované na stránkach *Amerikánsko-slovenských novín* a rovnako tak aj v *Slovákovi v Amerike*.

V roku 1893 sa Peter Vítázoslav Rovnianek rozhodol zasiahnúť a pozmeniť stanoviny spolku. Najvýznamnejšiu zmenu predstavovalo vedenie spolku, kedy nové stanoviny určili, že vedúce pozície spolku môžu zastávať výlučne ženy vzdelaných manželov. Obrodienie Živeny sa najvýraznejšie prejavilo, keď sa do čela Živeny postavila Mária Kmet'ová, ktorá bola 15. februára 1892 zvolená za predsedníčku Prvého odboru a aktívne pracujúcej Paulíny Novomestskej²⁷.

Aj napriek tomu, že Živena fungovala už od roku 1891, jej prvé valné zhromaždenie – konvencia sa uskutočnilo 2. septembra 1895, kde bol vytvorený odbor Živeny označovaný ako podporný a vzdelávací spolok slovenských žien v Spojených štátoch amerických.²⁸ V tom čase rokovania Živeny nadobudli presne stanovenú formu, ktorou sa riadilo každé nasledujúce zhromaždenie. Začiatok schôdze bol stanovený na deviatu hodinu ráno. Schôdza začínala spoločnou modlitbou a spevom slovenskej hymny. Nasledovalo oznámenie mien delegátok a prečítanie zápisnice z poslednej schôdze. Aj počas samotnej schôdze platili striktné pravidlá, ktoré sa museli dodržiavať, ako napríklad to, že svojvoľný pohyb prítomných po miestnosti bol zakázaný, vystúpenie delegátky nemalo presahovať dĺžku piatich minút. Schôdze sa mali

²⁷ Paula Novomestská sa narodila 9. júna 1869 v Orosláni. Jej otcom bol notár Štefan Cabalka. Po skončení základných štúdií nastúpila štúdium v dievčenskej škole v Pešti a na učiteľskom ústave v Rábe. Kvôli národnému presvedčeniu rodiny a následnému obvineniu z panslavizmu bola nútená predčasne ukončiť prípravku v učiteľstve. V roku 1889 sa spolu s manželom Ľudovítom Novomestským vysťahovali do USA, kde sa napokon usadili v Newarku. V Spojených štátoch amerických často prispievala do Amerikánsko-slovenských novín. Po presťahovaní do New Yorku sa rozhodla vstúpiť do Živeny. Jej aktivita priniesla organizácii nové impulzy čo sa prejavovalo v zakladaní ďalších odborov po celých Spojených štátoch. Spočiatku v Živene pracovala ako zapisovateľka, neskôr účtovníčka až sa napokon stala jej predsedníčkou. Aktivizovala sa aj v rozvoji ochotníctva či už ako scenáristka, herečka alebo režisérka hier, publikovala články v rôznych amerických novinách, udržiavala písomný styk s predstaviteľkami Živeny na domácej pôde, usporadúvala prednášky počas ktorých sa rada obliekala do piešťanského kroja, kde učila americké ženy spievať slovenské ľudové piesne preložené do angličtiny či varila tradičné slovenské jedlá. Paula Novomestská zomrela roku 1922.

²⁸ Porov.: DOBROTKOVÁ, M.: *Slovak woman and America. Destiny of Slovak woman in the U.S. between 1891 to 1939*. Krakow : Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2011. s. 17

Słowaków w Polsce, 2011. s. 29.

²⁴ Porov.: DOBROTKOVÁ, M.: Aktivita slovenských žien v USA a americká Živena. In: *Sláva šľachtyným III. Znalci vzdialeného Orientu a strážkyne národného ohniska. Slovenskí orientalisti a aktivity spolku Živena*. Liptovský Mikuláš : Spolok Martina Rázusa, 2014. s. 125.

²⁵ Porov.: DOBROTKOVÁ, M.: Živena v Spojených štátoch amerických (1891 – 1918). In: *Historický zborník*. Martin : Matica slovenská, 2002. roč. 14, č. 1. s. 36.

²⁶ Porov.: BARTALSKÁ, Ľ.: Americká Živena a jej kontakty so Živenou na Slovensku. In: *Zborník z osláv 125. výročia Živeny spolku slovenských žien v Martine*. Martin : Živena, spolok slovenských žien, 1995. s. 138.

oficiálne ukončiť o piatej hodine k večeru, znovu spoločnou modlitbou. V rámci schôdzi bol vyhradený čas na obed. Poplatky za neúčast' na schôdzi, alebo za neskorí príchod boli odvádzané do sirotského fondu.²⁹

Spolupráca slovenskej a americkej Živeny

Prvý impulz k nadviazaniu spolupráce a kontaktu medzi americkou a slovenskou Živenou nachádzame v liste zo 6. júla 1895, ktorý bol zaslaný Elene Maróthy-Šoltésovej³⁰ obsahujúci pozvánku na zasadnutie v Spojených štátoch amerických aj napriek tomu, že si veľmi dobre uvedomovali vzdialenosť medzi oboma krajinami. Preto ju prosia aspoň o to, aby bola myslou so slovenskými ženami za morom.³¹ Elena Maróthy-Šoltésová s odpoveďou pre slovenské ženy v Amerike nečakala a zaslala im list: *Pozdrav pre sestry ameríkanskej Živeny*, publikovaný na stránkach Amerikánsko-slovenských novín. Nečakaným, no o to povzbudivejším bol aj pozdrav od Pavla Országha Hviezdoslava, ktorý sa Slovenkám prihovril básňou. Kooperácia medzi americkou a slovenskou Živenou je istá. Okrem toho, že americká Živena finančne podporovala slovenskú Živenu napr. aj príspevkami pre študujúce mlade dievčatá, existuje aj celý rad korešpondencie medzi vybranými členkami spolku. Písomný styk sa z americkej strany udržiaval najmä s Teréziou Vansovou a Elenou Maróthy-Šoltésovou. Práve tieto dve dámy boli ich najväčšími vzormi. Americké členky Živeny žiadali napr. zasielanie magazínu *Dennica* od Terézie Vansovej, či zasielanie slovenských výšiviek na oblečenie, prípadne iný textil od Eleny Maróthy-Šoltésovej. Dôkazy o aktívnom udržiavaní komunikácie máme až do roku prvej svetovej vojny. Počas nej nastalo hluché obdobie, no po

skončení vojny sa komunikácia znova obnovila. Stále živým dôkazom o doručovaní slovenských časopisov sú zdigitalizované zbierky amerických knižníc disponujúce slovenskou tlačou ako je napr. *Národný almanach Živeny*. Živena ako spolok mapomáhala aj vo vojnových rokoch, kedy boli aktívne v oslobodzovacom procese a na Slovensko posielali balíky odevov pre vojakov. Živena finančne napomohla aj vybudovaniu gazdinskej školy na Slovensku, rôznym slovenským študentom a výstavbe domoch a kostolom.³² V povojnových rokoch bol vytvorený fond pre vdovy slovenských vojakov, či chudobných študentov na Slovensku a USA. Ochladnutie vzťahov medzi slovenskou a americkou Živenou priniesol rok 1945. Absentujú záznamy o presnej povojnovej činnosti či o príčinách vzájomného odcudzenia sa.

Záver

Slovenský spolok Živena na pôde Spojených štátov amerických si počas svojej existencie prešiel neľahkou cestou. Tento spolok vznikol v roku 1891 – dvadsať dva rokov po založení Živeny na Slovensku. Živenu môžeme v krátkosti charakterizovať ako spolok združujúcich ženy slovenských imigrantov, ale aj ženy, ktoré sa slobodne rozhodli odísť do Ameriky. Po vzore mužských spolkov sa zamerával na podporu žien v rôznych oblastiach každodenného života, no neobišiel ani podporu domácej – slovenskej Živeny. Prínos Živeny vidíme v rozvoji ženy ako takej, v nadobudnutí národnej uvedomelosti, integrácii a zlepšení životných podmienok v cudzej krajine a v neposlednom rade v pomoci ženám postihnutých rôznymi nepredvídanými udalosťami od pomoci či už po pôrode, až po samotnú smrť manžela pracujúceho v tvrdých podmienkach amerických železniární či baní. Živena počas svojho fungovania napomohla niekoľko tisícom žien, čím si právom zaslúžila miesto a zaradenie medzi jeden z najdôležitejších spolkov vo všeobecnosti na pôde Spojených štátov v minulom storočí. Jej vznik, fungovanie a činnosť je významným historickým činom, poukazujúci na odhodlanosť a neoblomnosť ženskej osobnosti.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BARTALSKÁ, Ľ.: O písomnej pozostalosti Pauly Novomestskej. In: *Slovenské zahraničie*, roč. 3, 1998, č. 9. s. 21-35.

³² Porov.: PŠENÁK, J.: Elena Maróthy-Šoltésová a jej snahy o zriadenie slovenských dievčenských škôl. In: *Pedagogická revue*, 2000. č. 2, s. 168.

²⁹ Porov.: DOBROTKOVÁ, M.: Živena v Spojených štátoch amerických (1891 – 1918). In: *Historický zborník*. Martin : Matica slovenská, 2002, roč. 14, č. 1. s. 35.

³⁰ Elena Maróthy-Šoltésová sa narodila 6. januára 1855 v Krupine. Bola dcérou farára a spisovateľa Daniela Maróthyho a matky Karolíny. Základne vzdelanie nadobudla v Ľuboreči, neskôr študovala v nemeckom dievčenskom ústave v Lučenci a v Poprade. V roku 1875 sa vydala za obchodníka Ľudovíta Michala Šoltésu a presťahovali sa do Martina. Manželovi porodila dve deti – dcéru, ktorá zomrela ako osemročná a syna, ktorý zomrel ako tridsať tri ročný. V Martine vstúpila do spolku Živena, kde v rokoch 1894 – 1927 zastávala funkciu jej predsedníčky. Vďaka jej aktivitě a činnosti boli zriadené rodinné školy a uskutočňovali sa kurzy pre dievčatá. Svojou aktivitou sa stala významnou ženskou osobnosťou či už ako prozaička, redaktorka či publicistka. Nepochybne ju radíme aj k popredným predstaviteľkám slovenského ženského hnutia. Zomrela 11. februára 1939 v Martine.

³¹ Porov.: BARTALSKÁ, Ľ.: Americká Živena a jej kontakty so Živenou na Slovensku. In: *Zborník z osláv 125. výročia Živeny spolku slovenských žien v Martine*. Martin : Živena, spolok slovenských žien, 1995. s. 138.

ČULEN, K.: *Dejiny Slovákov v Amerike*. Bratislava : Nakladateľstvo Slovenskej ligy, 1942.

DOBROTKOVÁ, M.: *A Slovak woman and America. Destinies of Slovak women in the U.S. between 1891 to 1939*. Kraków : Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2011. 152 s. ISBN 978-83-7490-38-20.

DOBROTKOVÁ, M.: Aktivita slovenských žien v USA a Americká Živena. In: *Sláva šľachetným III. Znalci vzdialeného Orientu a strážkyne národného Ohniska. Slovenskí orientalisti a aktivity spolku Živena*. Liptovský Mikuláš : Spolok Martina Rázusa, 2014. s. 140 – 149.

DOBROTKOVÁ, M.: Živena v Spojených štátoch amerických (1891 – 1918). In: *Historický zborník*. Martin : Matica slovenská, 2002. roč. 14, č. 1. s. 30-40. ISSN 1335-8723-07.

DUDEKOVÁ, G. a kol.: *Na ceste k modernej žene. Kapitoly z dejín rodových vzťahov na Slovensku*. Bratislava : VEDA, 2011. 774 s. ISBN 978-80-224-1189-9.

ĎURISKA, Z.: Anna Pivková, prvá predsedníčka Živeny. In: *Sláva šľachetným III. Znalci vzdialeného Orientu a strážkyne národného ohniska. Slovenskí orientalisti a aktivity spolku Živena*. Liptovský Mikuláš : Spolok Martina Rázusa, 2014. s. 140 – 149.

JOHNSON, P.: *Dějiny amerického národa*. Praha : Academia, 2000. 850 s. ISBN 80-200-0799-7.

KAŇOVÁ, M.: Zbierkotvorná činnosť Živeny pri budovaní Slovenského národného múzea. In: *Zborník z osláv 125. výročia ŽIVENY spolku slovenských žien*. Martin : Repro S, 1995. s. 125 – 128.

KODAJOVÁ, D.: Živena – spolok slovenských žien, hranica medzi ikonickým ženským spolkom a službou národnému hnutiu. In: *Sláva šľachetným III. Znalci vzdialeného Orientu a strážkyne národného Ohniska. Slovenskí orientalisti a aktivity spolku Živena*. Liptovský Mikuláš : Spolok Martina Rázusa, 2014. s. 101 – 119.

MANN, A. B.: Etnografický pohľad na vyst'ahovalectvo zo severovýchodného Slovenska (príčiny, organizovanie, formy) do prvej svetovej vojny. In: *Historica Carpatica*. Košice, 1983, roč. 14. s. 129 – 153.

PÁSTOR, Z.: Živena a jej školstvo. In: *Zborník z osláv 125. výročia ŽIVENY spolku slovenských žien*. Martin : Repro S, 1995. s. 129 – 136.

ROVNIANEK, V. P.: *Zápisky zaživa pochovaného*. Bratislava : Petit Press, 2014. s. (e-kniha stranu neuvádza).

TKADLEČKOVÁ-VANTUCHOVÁ, J.: *Živena – spolok slovenských žien*. Bratislava : EPOCHA, 1969. 212 s.

ROVNIANEK, V. P.: *Zápisky zaživa pochovaného*. Bratislava : Petit Press, 2014. s. (e-kniha stranu neuvádza).

TKADLEČKOVÁ-VANTUCHOVÁ, J.: *Živena – spolok slovenských žien*. Bratislava : EPOCHA, 1969. 212 s.

„Financované EÚ NextGenerationEU prostredníctvom Plánu obnovy a odolnosti SR v rámci projektu č. 09I03-03-V02-00042“

DIEŤA AKO DAR ALEBO OBJEKT? MORÁLNE DILEMY SUROGÁCIE

MARCEL HANIŠ

Abstract: *The aim of this article is to present one of the moral issues related to the instrumentalization of the child and the changed approach to the child as an object in the surrogacy process in the context of infertility and the teachings of the Catholic Church regarding marriage and procreation, especially the teachings of Karol Wojtyła, later Pope John Paul II. We want to point out that surrogacy is not a suitable alternative to deal with infertility, because it reduces the child to a mere object that serves to fulfill the desires of the infertile couple for a child. The opposite approach is taken in the marital act, which takes place in the context of nuptial love, where the spouses give themselves to each other and in which the child is equally accepted as a gift and not as an object.*

Key words: Surrogacy. Infertility. Nuptial Love. Child as Gift.

Úvod

Posledné roky je čoraz častejšie počuť, ako stúpa počet neplodných párov. Posledná správa o neplodnosti publikovaná WHO z roku 2023 udáva, že celosvetovo trpí neplodnosťou od 12,6% do 17,5% párov v reprodukčnom veku.¹ Je preto prirodzené, že stále viac a viac neplodných párov hľadá pomoc v medicíne. Jednou z metód, ktorá sa neplodným párom ponúka, je surogácia. Avšak táto metóda, okrem naplnenia túžby neplodných párov po dieťati, zároveň otvára mnohé otázky a vzbudzuje nejasnosti z právneho, medicínskeho a z etického hľadiska. Jednou z otázok, ktorou sa budeme zaoberať v tomto článku, je status dieťaťa v surogačnom procese. Je dieťa zo surogácie pre rodičov darom, osobou s dôstojnosťou alebo sa z neho stáva objekt, čím dochádza k jeho inštrumentalizácii - prístupovaniu k dieťaťu ako prostriedku pre naplnenie cieľa iných?

¹ Porov. WHO Sexual and Reproductive Health and Research: *Infertility Prevalence Estimates, 1990-2021* [online]. Geneva: World Health organization, 2023, s. 7. [cit. 27.08. 2024]. Dostupné na internete: <<https://www.who.int/publications/i/item/978920068315>>.

Surogácia

Medzinárodná federácia gynekológie a pôrodnictva (International Federation of Gynecology and Obstetrics - FIGO) definuje surogáciu ako „reprodukčný model, kedy žena nosí a porodí dieťa pre pár, v ktorom žena toho nie je schopná, napríklad kvôli vrodenej alebo získanej maternicovej abnormalite alebo kvôli vážnej zdravotnej kontraindikácii voči tehotenstvu“.²

Vychádzajúc z danej definície, hovoríme o medicínsky indikovanej surogácii. Medzi indikácie, ktoré bránia otehotneniu môžeme zaradiť napríklad neprítomnosť maternice, rakovinu krčka maternice alebo rakovinu endometrie, štrukturálne abnormality maternice alebo vajíčkovodov³ ako aj opakované potraty či opakované neúspešné pokusy implantácie embrya.⁴ Ďalej sú to aj zdravotné problémy, ktoré robia tehotenstvo vysoko rizikovým ako napríklad ochorenia srdca alebo obličiek či autoimunitné ochorenia.⁵ Ako poslednú indikáciu uvádzame aj opakované cisárske rezy.⁶ Popri medicínsky indikovanej surogácii existuje aj sociálne indikovaná surogácia, pri ktorej žena nemá zdravotné problémy, kvôli ktorým by nemohla otehotnieť. V danom

² Porov. F.A. et MCCULLOUGH, L.B.: *Ethics and Professionalism Guidelines for Obstetrics and Gynecology*. London: International Federation of Gynecology and Obstetrics, 2021, s. 63.

³ Porov. PATEL, N.H. et al. Insight into Different Aspects of Surrogacy Practices. In: *Journal of Human Reproductive Sciences* [online]. 2018, roč. 11, č. 3, s. 213 [cit. 20.09. 2024]. DOI: 10.4103/jhrs.jhrs_138_17.

⁴ Porov. AFLATIOONIAN, N. et al.: Surrogacy as a good option for treatment of repeated implementation failure: A case series. In: *International Journal of Reproductive Biomedicine* [online]. 2013, roč. 11, č. 1, s. 79 [cit. 29.09. 2024]. Dostupné na internete: <https://www.researchgate.net/publication/260876798_Surrogacy_as_a_good_option_for_treatment_of_repeated_implantation_failure_A_case_series>.

⁵ Porov. BRINDSEN, P.R. Gestational surrogacy. In: *Human Reproduction Update* [online]. 2003, roč. 9, č. 5, s. 484. [cit. 29.09.2024]. DOI: 10.1093/humupd/dmg033.

⁶ Porov. BRUNACIO, K.H., SILVA, Z.P. Repeated cesarean section and vaginal delivery after cesarean section in São Paulo State in 2012. In: *Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil* [online]. 2021, roč. 21, č. 1, s. 400. [cit. 29.09. 2024]. DOI: 10.1590/1806-93042021000200004.

prípade si žena volí surrogáciu iba zo subjektívnych dôvodov.⁷

Ako môžeme vidieť, surrogácia nie je liečbou neplodnosti ale iba reprodukčným modelom, skrze ktorý môže neplodný pár mať dieťa. Neplodný pár ostáva aj naďalej neplodným po tom, čo obdrží dieťa skrze surogačný proces.

Pre lepšie získanie základného obrazu surrogácie, predstavíme aj ďalšie formy surrogácie. Ak berieme do úvahy formu finančnej odmeny pre náhradnú matku, tak surogáciu delíme na *altruistickú* a *komerčnú*. Ak zohľadňujeme fakt, či náhradná matka má genetickú väzbu s dieťaťom, ktoré porodila, tak v takom prípade delíme surogáciu na *tradičnú* a *gestačnú*.

Altruistická forma surrogácie je považovaná za neplatenú formu surrogácie, kedy náhradná matka koná z altruistických dôvodov. Môže ísť len o nepožadovanie finančnej kompenzácie za svoje „služby“ alebo o skutočný altruizmus, založený na empatii.⁸ *Komerčná forma* surrogácie predstavuje formu surrogácie, pri ktorej je náhradná matka finančne ohodnotená nad rámec oprávnených nákladov súvisiacich s tehotenstvom.⁹

O *tradičnej surrogácii* hovoríme vtedy, ak náhradná matka má genetickú väzbu s dieťaťom, ktoré porodila, pretože poskytla vlastné vajíčko pre oplodnenie.¹⁰ K oplodneniu dochádza skrze umelú insemináciu, či už spermiami od zamýšľaného otca, alebo od darcu.¹¹ Ak náhradná matka prijme do maternice embryo, s ktorým nemá genetickú väzbu, vtedy hovoríme o *gestačnej surrogácii*.¹² K oplodneniu dochádza skrze techniky asistovanej reprodukcie.¹³

V samotnom surogačnom procese vystupujú dva subjekty - *náhradná matka* a *zamýšľaní rodičia*, ktorí sa

skrze surogačnú zmluvu dohodnú, že náhradná matka odovzdá po pôrode dieťa zamýšľaným rodičom.¹⁴

Prvým subjektom surrogácie, bez ktorého by surrogácia nemohla prebehnúť, je *náhradná matka*. Týmto výrazom označujeme ženu, „ktorá vynosí dieťa so súhlasom, že odovzdá dieťa zamýšľaným rodičom. Gaméty môžu pochádzať od zamýšľaných rodičov a/alebo od darcu“.¹⁵ Druhý subjekt surrogácie, zamýšľaných rodičov, môžeme definovať ako „jednotlivcov alebo páry, ktoré sa usilujú založiť si rodinu využitím náhradnej matky, ktorá pre nich vynosí dieťa“.¹⁶

Medzi týmito dvoma subjektami vzniká zmluva o surogácii, ktorá je obojstranná a z ktorej vyplývajú isté záväzky a povinnosti. Ide najmä o odovzdanie dieťaťa zamýšľaným rodičom zo strany náhradnej matky a uhradenie náhradnej matke náklady súvisiace s tehotenstvom, prípadne aj nad rámec týchto nákladov zo strany zamýšľaných rodičov, ako aj prevzatie dieťaťa a následne starostlivosť o dieťa.¹⁷

V danej súvislosti hovorí van den Akker o surogačnej triáde - *náhradná matka, zamýšľaní rodičia a dieťa*.¹⁸ V tejto triáde je dieťa želaným výsledkom, ku ktorému smeruje celý surogačný proces a v ktorom má svoje vyvrcholenie. Vyvstáva však otázka, má takéto dieťa, počaté a porodené skrze surogáciu, stále status osoby, ktorá je darom alebo dochádza k jeho inštrumentalizácii a stáva sa z neho obyčajný predmet túžby?

Snubná láska manželov

Ak chceme pochopiť, čo znamená tvrdenie, že *dieťa je darom a nie predmetom*, musíme v prvom rade v krátkosti objasniť podstatnú vlastnosť manželstva, ktorou je manželstvo ako spoločenstvo lásky dvoch osôb, ktoré sa navzájomgill odovzdávajú (darujú) jedna druhej. Karol Wojtyła nazýva takúto lásku *snubnou láskou*, ktorá spočíva v darovaní svojej vlastnej osoby, seba, svojho JA druhej osobe. Nejde pritom o chcenie dobra pre druhého, ale darovanie sa jeden druhému. Niekoľko by mohol hneď vzniesť námietku, že osoba sa predsa nemôže darovať, keďže je zo svojej prirodzenosti *alteri incommunicabilis* - neodovzdateľná.

¹⁴ Porov. VAN DEN AKKER, *Surrogate Motherhood Families*, s. 11.

¹⁵ Porov. ZEGERS-HOCHSCHILD, F. et al. The International Glossary on Infertility and Fertility Care. In: *Human Reproduction* [online]. 2017, roč. 32, č. 9, s. 1794. [cit. 18.09. 2024]. DOI: 10.1093/humrep/dex234.

¹⁶ VAN DEN AKKER, *Surrogate Motherhood Families*, s. 14.

¹⁷ Porov. DUFALOVÁ, *Surogačné materstvo*, s. 25.

¹⁸ Porov. VAN DEN AKKER, O. Psychosocial aspects of surrogate motherhood. In: *Human Reproduction Update* [online]. 2006, roč. 13, č. 1, s. 53. [cit. 03.09. 2024]. DOI: 10.1093/humupd/dml039.

⁷ Porov. DUFALOVÁ, L. *Surogačné materstvo*. Bratislava : Wolters Kluwer SR, 2020, s. 22-23.

⁸ Porov. WALKER, R., VAN ZYL, L. *Towards a Professional Model of Surrogate Motherhood*. London : Palgrave Macmillan, 2017, s. 3.

⁹ Porov. FIELD, M.A. *Surrogate Motherhood: The Legal and Human Issues*. Cambridge : Harvard University Press, 1990, s. 17.

¹⁰ Porov. KRAUSE, F. Caring Relationships: Commercial Surrogacy and the Ethical Relevance of the Other. In: KRAUSE, F., BOLDT, J. (eds): *Care in Healthcare* [online]. Cham : Palgrave Macmillan, 2018, s. 88. [cit. 20.09. 2024] DOI: 10.1007/978-3-319-61291-1_6.

¹¹ Porov. VAN DEN AKKER, O. *Surrogate Motherhood Families*. London : Palgrave Macmillan, 2017, s. 12.

¹² Porov. PATEL, Insight into Different Aspects of Surrogacy practices, s. 212.

¹³ Porov. ELLENBOGEN, A., et al. Surrogacy - a worldwide demand. Implementation and ethical considerations. In: *Gynecological and Reproductive Endocrinology and Metabolism* [online]. 2021, č. 2, s. 66. [cit. 15.09. 2024]. DOI: 10.53260/GREM.212021.

Zároveň nie je možné, aby osoba bola predmetom užívania pre druhých, aby ju niekto vlastnil ako nejaký obyčajnú vec. Na to Wojtyła hovorí, že hoci vzájomné darovanie sa nie je možné vo fyzickom zmysle, je možné v poriadku lásky a v morálnom význame, tak ako hovorí Kristus: „Kto nájde svoj život, stratí ho, a kto stratí svoj život pre mňa, nájde ho“ (Mt 10,39).¹⁹

Ak hovoríme o vzájomné darovaní sa, musíme hovoriť aj o prijímanie sa. Tieto oba procesy, darovanie sa a prijímanie sa, sa uskutočňujú v takej miere, akej sú toho partneri schopní. Treba podotknúť, že tu nedochádza k strate individuality, tú si zachovávajú obaja partneri.²⁰

Môžeme povedať, že proces vzájomného odovzdania sa a prijímania sa v manželstve má isté spoločné črty s procesom darovania hmotnej veci. Podstata darovanie totiž spočíva nielen v darovaní daru, ale aj v jeho prijímaní. Dar vo všeobecnosti nie je len nejakou obyčajnou vecou. Je v ňom totiž prítomná osoba darujúceho. Ak teda darujeme, dávame spolu s darom aj seba samého. Tým sa medzi darujúcim a obdarovaným vytvára vzťah a ten sa každým ďalším darovaním upevňuje. Hodnota takéhoto daru sa nedá vyčíslit', pretože je v ňou sám darca, čiže dar v sebe obsahuje jedinečnú hodnotu osoby.²¹

Manželia sa tak darujú jeden druhému a zároveň sa prijímajú. Tento vzájomný proces sa uskutočňuje aj na úrovni intimity, konkrétne manželskej intimity v kontexte emocionálneho vzťahu, kedy daný akt nie je čírym sexuálnym aktom, ale je aktom lásky, sprevádzaným citmi a nežnosťami. Táto intimita sa dotýka celého života manželov, čiže nehovoríme o nejakom izolovanom akte plodenia. Takto vnímaná intimita napomáha rastu manželskej lásky.²² Tým manželia vytvárajú osobitný vzťah, ktorého plodom je dieťa.²³

Dieťa ako plod lásky

Dieťa tak prichádza na svet ako výsledok aktu plodenia v kontexte vzájomného darovania a prijímania sa, čím tento akt plodenia premieňa na jedinečný akt. Akt plodenia, ak sa koná v kontexte snubnej

lásky, už nie je obyčajným aktom, ktorý iba generuje nových ľudí.²⁴ Dieťa sa stáva nielen plodom aktu plodenia, ale aj darom pre rodičov. Ich cieľom nebola „produkcia“ dieťaťa, ale vzájomné odovzdávanie sa a prijímanie sa v kontexte otvorenosti novému životu. Ich cieľom bol rast ich lásky, budovanie spoločenstva lásky, čoho výsledkom je nová osoba - dieťa. Preto nemôžeme hovoriť o plodení ako o procese, ktorý je zameraný na „produkcii“ nového života, pri ktorom sexuálne spojenie je len prostriedkom na dosiahnutie konkrétneho cieľa - dieťaťa.²⁵

Dieťa sa skrze akt plodenia stáva určitým potvrdením a predĺžením lásky manželov. No nemožno povedať, že ide o akési rozšírenie tiel manželov na fyzickej úrovni. Dieťa, hoci svoj pôvod na fyzickej úrovni má v svojich rodičoch, je novou a jedinečnou osobou.²⁶

Plodenie v kontexte surrogácie

Aplikovaním predchádzajúcich záverov na surogačný proces dôjdeme k záveru, že surrogácia deformuje proces plodenia a dieťa prestáva byť darom. Stáva sa z neho, ako Rhonheimer označuje, prostriedok pre naplnenie túžob iných, čím dochádza k instrumentalizácii dieťaťa.²⁷

Niektu by však prirodzene mohol vzniknúť námetku, že každé dieťa je predsa chcené a je darom pre rodičov. O to viac je darom pre neplodný pár, ktorý túži po dieťati. S tým by sa dalo do určitej miery súhlasiť, no musíme si uvedomiť, že zlý prostriedok robí celý proces plodenia zlým.²⁸ Tým prostriedkom je surrogácia, ktorá mení pohľad na dieťa, mení jeho status. Z dieťaťa, z daru sa stáva predmet. Dieťa zo surrogácie prestáva byť darom - plodom manželského aktu a stáva sa z neho jednoducho obyčajný produkt z čistého aktu plodenia. Vytráca sa rozmer vzájomného darovania sa v kontexte snubnej lásky a dieťa zastáva funkciu prostriedku pre naplnenie túžby jeho (zamýšľaných) rodičov po dieťati. Mohli by sme to vyjadriť vetou „je dobré mať dieťa, nie

¹⁹ Porov. WOJTYLA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Levoča : Fragmentum, 2023, s. 85.

²⁰ Porov. TONDRA, F.: Kresťanské hodnoty rodiny v porovnaní s prirodzenými hodnotami. In: ĐURKOVIČ, Vladimír, ed. *Rodina na prelome tisícročí - subjekt kultúry, kresťanských a vŕšľudských hodnôt*. Trnava : Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 1999, s. 35.

²¹ Porov. ANDERSON, C., GRANDADOS, J.: *Povolání milovat'*. Bratislava : Redemptoristi, 2014, s. 72-73.

²² Porov. ROCCHETTA, C.: *Mystika manželskej intimity*. Trnava : Dobrá kniha, 2020, s. 40-41.

²³ Porov. WOJTYLA, K.: *Láska a zodpovednosť*. s. 87.

²⁴ Porov. RHONHEIMER, M.: *Ethics of Procreation and the Defense of Human Life: Contraception, Artificial Fertilization and Abortion*. Washington, DC : The Catholic University of America Press, 2010, s. 162-163.

²⁵ Porov. RHONHEIMER, M.: *The Instrumentalization of Human Life*, s. 167.

²⁶ Porov. WOJTYLA, K.: *Láska a zodpovednosť*. s. 52.

²⁷ Porov. RHONHEIMER, M.: *Ethics of Procreation and the Defense of Human Life: Contraception, Artificial Fertilization and Abortion*, s. 158.

²⁸ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1999, 1753.

pre neho samé, ale preto, pretože skrze toto dieťa sa naplňa moja túžba po dieťati“.²⁹

Prvým faktom, ktorý si musíme uvedomiť je, že nad dieťaťom majú „prevahu“ lekári a zdravotnícky personál, ktorí vstupujú do procesu plodenia ako tretia strana, a od zásahu ktorých závisí samotná existencia dieťaťa.³⁰ Táto závislosť sa dosť zreteľne prejavuje v situáciách, keď sa akt plodenia skrze techniku asistovanej reprodukcie koná len v prípade, že existuje nejaká šanca na otehotnenie. Ak taká šanca nie je, prípadne je veľmi nízka alebo dochádza k opakovaným zlyhaniam oplodnenia, nedôjde k použitiu týchto techník, respektíve sa ukončia, ak sa využívali.³¹ Rovnako aj pozícia náhradnej matky v procese surrogácie, v ktorom hrá nezastupiteľnú úlohu, má vplyv na existenciu dieťaťa. Od jej súhlasu totiž závisí, či embryo bude môcť byť implantované do jej matrice alebo či bude súhlasiť s umelou insemináciou. Ak totiž, čisto teoreticky, odmietla práve spomenuté úkony, nebolo by možné vykonať surgáciu.

Opačná situácia však nastáva v prípade manželského aktu v kontexte snubnej lásky, kedy je prístup k plodeniu iný. Tu totiž dochádza k vzájomnému darovaniu sa partnerov, manželov, a to nielen v situáciách, v ktorých by daný akt priamo neviedol k počatiu dieťaťa, ale aj vtedy, kedy by bol daný pár neplodný. Dieťa v takomto akte získava aspekt *náhodnosti*. V prípade surrogácie, dieťa už nie je náhodným výsledkom intímneho spojenia v kontexte snubnej lásky, ale je, ako poznamenáva Gauchet, produktom túžby (zamýšľaných) rodičov, či jednotlivcov po dieťati pretransformované na právo mať dieťa. Taká túžba je odlišná od sexuálnej túžby a je vedome zameraná na plodenie (produkcii) detí.³² Rodičia (zamýšľaní) si ich dieťa vyslovene želajú, najprv matka a potom možno aj otec, a tak ho teda „vytvoria“. Gauchet nazýva takéto dieťa „Dieťa túžby“.³³

Túžba po dieťati však nie je sama o sebe zlá. V danej súvislosti, ako zdôrazňuje Rhonheimer, musíme rozlišovať medzi túžbou v zmysle „želať si“ alebo „priať si“ a medzi túžbou v zmysle „mať v úmysle“

alebo „zamýšľaním“. Prvý prípad je situácia plodenia v kontexte snubnej lásky, kedy rodičia túžia po dieťati ale nevedia úmyselne, svojim vlastným pričineným dosiahnuť želaný cieľ (túžba po dieťati) a nechávajú jeho dosiahnutie na náhodu.³⁴ Zároveň však vedia prijať aj situáciu, kedy ich cieľ nebude z akýchkoľvek príčin naplnený a v danom kontexte tiež vedia prijať dieťa, ktoré nebolo chcené v zmysle „nebolo plánované“.³⁵ Druhý prípad platí pre surgáciu. Tu sa „túžiť po dieťati“ chápe vo význame „mať v úmysle“ či „zamýšľať“. Aj v tejto situácii zamýšľaní rodičia síce nevedia priamo dosiahnuť svoj cieľ, ale „zamýšľajú“ použiť akýkoľvek dostupný prostriedok, na dosiahnutie túženého cieľa. To ich vedie k aktívnemu hľadaniu takýchto prostriedkov.³⁶ V prípade surrogácie, tak dieťa plní funkciu prostriedku, kedy s pomocou techník asistovanej reprodukcie, náhradnej matky a dieťaťa, dôjde k naplneniu túžby zamýšľaných rodičov po dieťati. Medzi dieťaťom na jednej strane a zamýšľanými rodičmi, náhradnou matkou a do istej miery aj lekármi a zdravotníckym personálom, vzniká existenčná závislosť, kedy existencia dieťaťa priamo závisí od vôle a činnosti zamýšľaných rodičov, náhradnej matky a medikov.³⁷

Gauchet v danej súvislosti pokračuje ďalej a konštatuje, že dieťa je o to žiadanejšie, čím menej je prirodzeným produktom aktu plodenia. Čím viac je plodom techník asistovanej reprodukcie (v našom prípade môžeme tvrdiť že aj surgácie), tým viac je tým, čím by malo byť, čiže dieťaťom svojich rodičov.³⁸ Ak je dieťa dieťaťom túžby, je zároveň aj dieťaťom odmietaným.³⁹ Takéto dieťa si prirodzene môže klásť otázky, či spĺňa požiadavky svojich rodičov. Či je skutočne dieťaťom, po akom túžili jeho rodičia.⁴⁰

Okrem instrumentalizácie dieťaťa, sa v surgácii vyskytuje aj problém jeho komodifikácie, ktorý je najzreteľnejší pri komerčnej surgácii, ktorú mnohí považujú za formu predaja detí. Je tomu tak vzhľadom na skutočnosť, že pri tejto forme dochádza k finančnej odmene pre náhradnú matku za vynosenie

²⁹ Porov. RHONHEIMER, M.: *Ethics of Procreation and the Defense of Human Life: Contraception, Artificial Fertilization and Abortion*, s. 159.

³⁰ Porov. Kongregácia pre náuku viery. *Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia - Donum vitae*. AAS 80 (1988) 70-102; DeS 12 (1990), II, 4 c.

³¹ Porov. RHONHEIMER, M.: *Ethics of Procreation and the Defense of Human Life: Contraception, Artificial Fertilization and Abortion*, s. 162.

³² Porov. GAUCHET, M.: *Dieťa túžby*. In: *Le Débat* [online]. 2004, roč. 132, č. 5, s. 102. [cit. 29.09.2024]. DOI: 10.3917/deba.132.0098.

³³ Porov. GAUCHET, *Dieťa túžby*, s. 98.

³⁴ Porov. RHONHEIMER, M.: *Ethics of Procreation and the Defense of Human Life: Contraception, Artificial Fertilization and Abortion*, s. 161.

³⁵ Porov. RHONHEIMER, M.: *Ethics of Procreation and the Defense of Human Life: Contraception, Artificial Fertilization and Abortion*, s. 158.

³⁶ Porov. RHONHEIMER, M.: *Ethics of Procreation and the Defense of Human Life: Contraception, Artificial Fertilization and Abortion*, s. 161.

³⁷ Porov. RHONHEIMER, M.: *Ethics of Procreation and the Defense of Human Life: Contraception, Artificial Fertilization and Abortion*, s. 168.

³⁸ Porov. GAUCHET, *Dieťa túžby*, s. 110.

³⁹ Porov. GAUCHET, *Dieťa túžby*, s. 109.

⁴⁰ Porov. GAUCHET, *Dieťa túžby*, s. 117.

a odovzdanie dieťaťa zamýšľaným rodičom, čo je dokonca ošetrované a potvrdené zmluvou o surrogácii.⁴¹

Postoj Katolíckej cirkvi

Na dané problémy poukazuje aj Katolícka cirkev, ktorá v poslednej dobe jasne odsudzuje surrogáciu. Hoci sa Cirkev na tému surrogácie vyjadřila v minulosti niekoľkokrát, mi poukážeme len na tie vyjadrenia a postoje, ktoré sú k našej téme relevantné.

Začneme stanoviskom Svätej stolice, ako stáleho pozorovateľa pri OSN, zo 6. októbra 2023, ktorá na pôde OSN zdôraznila, že surrogácia nerešpektuje dôstojnosť a práva dieťaťa, ktoré je redukované na predmet, pre naplnenie túžby iných a zdôraznila, že dieťa je darom a nie predmetom.⁴²

Ďalej uvádzame deklaráciu *Dignitas infinita*, ktorá poukazuje na porušenia dôstojnosti dieťaťa, ktoré sa stáva predmetom pre iných⁴³ a zároveň odmieta existenciu práva na dieťa.⁴⁴

Ako posledný predkladáme príhovor pápeža Františka, z 8. januára 2024, pre členov diplomatického zboru akreditovaných pri Svätej stolici, kedy jasne odsúdil surrogáciu a poukázal na to, že dieťa je vždy darom a nie predmetom obchodnej zmluvy.⁴⁵

Záver

Rešpektujúc prirodzenú túžbu párov mať dieťa, o ktoré by sa mohli s láskou starať a vychovávať, musíme trvať na tom, že surrogácia nie je vhodná forma realizovania danej túžby. Nielenže surrogácia nie je metódou, ktorá by dokázala neplodnosť vyliečiť, ale, a to predovšetkým, vystavuje dieťa riziku inštrumentalizácie a jeho degradácie na predmet.

⁴¹ Porov. HYDER-RAHMAN, N. Commercial Gestational Surrogacy: Unravelling the threads between reproductive tourism and child trafficking. In: *Anti-Trafficking Review* [online]. 2021, č. 16, s. 123. [cit. 28.09.2024]. DOI: 10.14197/atr.201221168.

⁴² Porov. Svätá stolica, stály pozorovateľ pri OSN. *Statement by the Holy See Mission on Agenda Item 69: Promotion and Protection of the Rights of Children* [online]. 06.10. 2023. [cit. 15.09. 2024] Dostupné na internete: <<https://holyseemission.org/contents/statements/65207b-8112b9b.php>>.

⁴³ Porov. Dikastérium pre náuku viery. *Deklarácia Dignitas infinita o ľudskej dôstojnosti*. AAS (2024), 48.

⁴⁴ Porov. *Deklarácia Dignitas infinita o ľudskej dôstojnosti*. 49.

⁴⁵ Porov. FRANTIŠEK. *Príhovor jeho svätosti pápeža Františka členom diplomatického zboru akreditovaného pri Svätej stolici* [online]. 08.01. 2024. [cit. 14.09. 2024]. Dostupné na internete: <<https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/january/documents/20240108-corpo-diplomatico.html>>.

Z celého aktu plodenia sa skrze surgáciu vytráca rozmer darovania sa partnerov navzájom, čím dieťa prestáva byť darom pre svojich rodičov.

Aj keď po dieťati prirodzene túžia rodičia, ktorí uskutočňujú akt plodenia v kontexte snubnej lásky, cieľom ich aktu plodenia je rast manželskej lásky a zároveň otvorenosť voči novému životu. Toto vzájomné prejavovanie si lásky sa deje aj vtedy, keby nedošlo k počatiu alebo aj keby bol pár neplodný.

Ako vhodnú formu, alternatívy voči surgácii, navrhujeme adopciu, pri ktorej neplodný pár môže prijať do svojho spoločenstva lásky novú osobu, ktorá sa z objektívnych dôvodov dostala do zložitej situácie, akou je život bez rodičov.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

AFLATIOONIAN, N. et al.: Surrogacy as a good option for treatment of repeated implementation failure: A case series. In: *International Journal of Reproductive Biomedicine* [online]. 2013, roč. 11, č. 1, s. 77-80. [cit. 29.09. 2024]. Dostupné na internete: <https://www.researchgate.net/publication/260876798_Surrogacy_as_a_good_option_for_treatment_of_repeated_implantation_failure_A_case_series>. ISSN: 2476-3772.

ANDERSON, C., GRANDADOS, J.: *Povolání milovat*. Bratislava : Redemptoristi, 2014, 248 s. ISBN 9788089342563.

BRINDSEN, P.R. Gestational surrogacy. In: *Human Reproduction Update* [online]. 2003, roč. 9, č. 5, s. 483-491. [cit. 29.09.2024]. DOI: 10.1093/humupd/dmg033. ISSN 1460-2369.

BRUNACIO, K.H., SILVA, Z.P. Repeated cesarean section and vaginal delivery after cesarean section in São Paulo State in 2012. In: *Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil* [online]. 2021, roč. 21, č. 1, s. 399-408. [cit. 29.09. 2024]. DOI: 10.1590/1806-93042021000200004. ISSN 1806-9304.

CHERVENK, F.A. et MCCULLOUGH, L.B.: *Ethics and Professionalism Guidelines for Obstetrics and Gynecology*. London : International Federation of Gynecology and Obstetrics, 2021, 234 s. ISBN 9781527298422.

Dikastérium pre náuku viery. *Deklarácia Dignitas infinita o ľudskej dôstojnosti*. AAS (2024)

DUFALOVÁ, L. *Surogačné materstvo*. Bratislava : Wolters Kluwer SR, 2020, 156 s. ISBN 9788057102410.

ELLENBOGEN, A., et al. Surrogacy - a worldwide demand. Implementation and ethical considerations. In: *Gynecological and Reproductive Endocrinology and Me-*

tabolism [online]. 2021, č. 2, s. 66-73. [cit. 15.09.2024]. DOI: 10.53260/GREM.212021. ISSN 2710-2297.

FIELD, M. A. *Surrogate Motherhood: The Legal and Human Issues*. Cambridge : Harvard University Press, 1990, 17 s. ISBN 978-0674857490.

FRANTIŠEK. *Prihovor jeho svätosti pápeža Františka členom diplomatického zboru akreditovaného pri Svätej stolici* [online]. 08.01. 2024. [cit. 14.09. 2024]. Dostupné na internet: <<https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/january/document-s/20240108-corpo-diplomatico.html>>.

GAUCHET, M: Diet'a túžby. In: *Le Débat* [online], 2004, roč. 132, č. 5, s. 98-121. [cit. 29.09. 2024]. DOI: 10.3917/deba.132.0098. ISSN 0246-2346.

HYDER-RAHMAN, N. Commercial Gestational Surrogacy: Unravelling the threads between reproductive tourism and child trafficking. In: *Anti-Trafficking Review* [online]. 2021, č. 16, s. 123-143. [cit. 28.09. 2024]. DOI: 10.14197/atr.201221168. ISSN 2287-0113.

Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1999, 918 s.

Kongregácia pre náuku viery. *Inštrukcia o rešpektovaní začínajúceho sa ľudského života a o dôstojnosti plodenia - Donum vitae*. AAS 80 (1988) 70-102; DeS 12 (1990).

KRAUSE, F. Caring Relationships: Commercial Surrogacy and the Ethical Relevance of the Other. In: KRAUSE, F., BOLDT, J. (eds): *Care in Healthcare* [online]. Cham : Palgrave Macmillan, 2018, s. 87-107. [cit. 20.09. 2024]. DOI: 10.1007/978-3-319-61291-1_6. ISBN 9783319612911.

PATEL, N.H. et al. Insight into Different Aspects of Surrogacy Practices. In: *Journal of Human Reproductive Sciences* [online]. 2018, roč. 11, č. 3, s. 212-218. [cit. 20.09. 2024]. DOI: 10.4103/jhrs.JHRS_138_17. ISSN 1998-4766.

RHONHEIMER, M.: *Ethics of Procreation and the Defense of Human Life: Contraception, Artificial Fertilization and Abortion*. Washington, DC : The Catholic University of America Press, 2010, 336 s. ISBN 9780813217222.

ROCCHETTA, C.: *Mystika manželskej intimity*. Trnava : Dobrá kniha, 2020, 222 s. ISBN 9788081912702.

Svätá stolica, stály pozorovateľ pri OSN. *Statement by the Holy See Mission on Agenda Item 69: Promotion and Protection of the Rights of Children* [online]. 06.10. 2023. [cit. 15.09. 2024]. Dostupné na internete:

<<https://holyseemission.org/contents//statement-s/65207b8112b9b.php>>.

TONDRA, F.: Kresťanské hodnoty rodiny v porovnaní s prirodzenými hodnotami. In: ĎURKOVIČ, Vladimír, ed. *Rodina na prelome tisícročí - subjekt kultúry, kresťanských a všeľudských hodnôt*. Trnava : Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 1999, s. 34-37. ISBN 8096819135.

VAN DEN AKKER, O. Psychosocial aspects of surrogate motherhood. In: *Human Reproduction Update* [online]. 2006, roč. 13, č. 1, s. 53-62. [cit. 03.09. 2024]. DOI: 10.1093/humupd/dml039. ISSN 1460-2369.

VAN DEN AKKER, O. *Surrogate Motherhood Families*. London : Pelgrave Macmillan, 2017, 321 s. DOI: 10.1007/978-3-319-60453-4. ISBN 9783319604527.

WALKER, R., VAN ZYL, L. *Towards a Professional Model of Surrogate Motherhood*. London : Palgrave Macmillan, 2017, 200 s. DOI: 10.1057/978-1-137-58658-2. ISBN: 9781137586575.

WHO Sexual and Reproductive Health and Research: *Infertility Prevalence Estimates, 1990-2021* [online]. Geneva : World Health organization, 2023, 79 s. [cit. 27.08. 2024]. Dostupné na internete: <<https://www.who.int/publications/i/item/978920068315>>.

WOJTYLA, K. *Láska a zodpovednosť*. Levoča : Fragmentum, 2023, 231 s. ISBN 9788097456702.

ZEGERS-HOCHSCHILD, F. et al. The International Glossary on Infertility and Fertility Care. In: *Human Reproduction* [online]. 2017, roč. 32, č. 9, s. 1786-1801. [cit. 18.09. 2024]. DOI: 10.1093/humrep/dex234. ISSN: 1460-2350.

OSOBNÁ MODLITBA A LITURGIA

ADRIÁNA HARČARIKOVÁ

Abstract: *The study deals with the importance of prayer, which is essential for a personal and intimate relationship with God. Jesus warns every person, «Ask and you shall receive», but prayer is something more than just asking for something that one wants. It also means a response to what God wants. God invites us to pray in order to build a loving relationship with him. Through prayer, we can, among other things, resist sin and receive God's love. In the study, we also focus on the liturgy, which is a continuation of the saving work of Jesus Christ. We analyze the active participation of believers in the liturgy, through which we get into a deeper relationship with God, surrender our lives to Him and accept His will.*

Key words: *Prayer. Personal prayer. Liturgy. Active participation in the liturgy.*

Úvod

Zo skúseností vieme, že pri modlitbe vstupujeme do dôverného vzťahu s Bohom. Nadväzujeme priateľstvo s Ježišom. Teda podstatou modlitby je rozprávať sa s Bohom a byť v jeho prítomnosti.¹ Môžeme pozorovať, že obzvlášť dôležitým faktom v modlitbe je predkladanie svojho života Bohu. Pozývame ho do konkrétnych situácií a potrieb, ktoré považujeme za dôležité. Všetko ľudské, čo prežívame, otvárame pôsobeniu Božej moci a lásky. Môžeme skonštatovať, že modlitbou si upokojujeme srdce, zbavujeme sa strachu a tlaku sveta.²

Podľa svätého Jána Zlatoústeho nie je možné, aby Boh nevypočul niektorého prosebníka, ktorý ho prosil náležitým spôsobom. Takisto tvrdil, že Boh splní naše prosby ešte prv, ako skončíme modlitbu. Ved' i sám nám prisľúbil túto skutočnosť, keď povedal, že „prv, než budú volať, ja odpoviem, ešte len budú vraviť a ja ich vyslyším“ (Iz 65, 24). Podobne modlitbu opisuje aj svätý Vavrinec Justiniani, ktorý konštatoval, že modlitba premieňa ľudí a vymáha

nám milosti, o ktoré prosíme. Modlitba, ako podotkol, premieňa slabých ľudí na hrdinov a hriešnikov na svätých.³

Je dôležité pripomenúť, že prostredníctvom modlitby sa tiež začína uzdravovanie človeka. Avšak zo skúsenosti vieme, že ak sa modlitba zanedbá, je dost' pravdepodobné, že kroky k uzdraveniu sa oslabia, ba možno dokonca stratia.⁴ Modlitba je rovnako veľkým prostriedkom spásy. Liguori tvrdí, že pre dosiahnutie spásy musí človek plniť Božiu vôľu, ktorá je vyjadrená v prikázaniach.⁵ Podobne podľa učenia teológov, svätého Bazila, svätého Jána Zlatoústeho a ďalších je modlitba dôležitá, a to nielen na základe Božieho prikázania, ale takisto ako nevyhnutný prostriedok spásy. Je dokázané, že iba skrze modlitbu sa dokážeme ubrániť pred mocnými nepriateľmi, pretože vtedy už nebojujeme my vlastnými silami, ale bojuje za nás Boh. Modlitba je tiež jediným riadnym prostriedkom na prijatie Božích darov. Avšak modlitbu od nás nepotrebuje Boh k tomu, aby poznal naše potreby, ale ako povedal svätý Tomáš, potrebujeme ju my k tomu, aby sme poznali, ako veľmi sa potrebujeme utiekať k Bohu o pomoc potrebnú pre spásu.⁶

Nesmieme prehliadnuť, že aj apoštoli prosili Ježiša, aby ich naučil modliť sa. Neraz ho videli, ako sa modlí a takisto aj oni chceli vedieť modliť sa, ako sa modlil on. Ježiš na konci svojho života nabáda apoštolov, aby sa modlili. „Bdejte a modlite sa.“⁷ Lukáš vo Svätom písme uvádza Ježišove slová, že sa treba stále modliť a neochabovať. Matúš vo svojom evanjeliu takisto zachytáva Ježišove slová „bdejte a modlite sa, aby ste neprišli do pokušenia“ (Mt 26, 41). Na inom

³ Porov. DE' LIGUORI, A. M.: *Modlitba, veľký prostriedok spásy*. Michalovce : Misionár, 2012. s. 46 - 49.

⁴ Porov. BALÁŽ, R.: Slovo O biskupa Rudolfa Baláža. In: BARTOŠOVÁ, M. - JUST, L.: *Pamätajme na väzňov!* (Zborník zo seminára). Bratislava : Signum, 1995. s. 7 - 9.

⁵ Porov. DE' LIGUORI, A. M.: *Modlitba, veľký prostriedok spásy*. Michalovce : Misionár, 2012. s. 12.

⁶ Porov. DE' LIGUORI, A. M.: *Modlitba, veľký prostriedok spásy*. Michalovce : Misionár, 2012. s. 23.

⁷ Porov. IVAN, J.: *Modliť sa je ľudské*. Michalovce : Misionár, 2021. s. 30.

¹ Porov. VELLA, E.: *Ježiš, môj uzdravovateľ*. Veľký Lapáš : Per Immaculatam, 2002. s. 25.

² Porov. IVAN, J.: *Modliť sa je ľudské*. Michalovce : Misionár, 2021. s. 9.

mieste je v Matúšovom evanjeliu poznamenané „*proste a dostanete*“ (Mt 7, 7). Týmito príkazmi Ježiš dáva najavo nutnosť modlitby.⁸ V skutočnosti sa bez modlitieb nezaobíde ani slávenie svätej liturgie, ktorá ak má byť skutočne efektívna, je nutné nechať konať Boha v nás, a to je možné iba s Kristom a v Kristovi. Avšak je nevyhnutné, aby na tejto Božej činnosti participovala i ľudská činnosť, čím sa dosahuje vzájomný vzťah.⁹ Z toho dôvodu, sám Boh koná na eucharistickej liturgii a my máme možnosť byť aktívne zapojení do tohto Božieho konania.¹⁰

Modlitba ako dôverný vzťah s Bohom

Modlitba je osobným a dôverným stretnutím človeka s Bohom. Pri každej modlitbe si musíme uvedomiť, že stojíme pred Stvoriteľom neba i zeme, pred jediným Bohom, ktorý nás miluje.¹¹ Z pohľadu Alfonza Márie de'Liguoriho, je modlitba základnou vecou v kresťanskom živote. Iba cestou modlitby sa podľa neho dá kráčať k láske a svätosti. Alfonz tvrdí, že iba modlitbou sa dokáže naše srdce rozpáliť pravou láskou k nášmu Vykupiteľovi. Nemodliť sa znamená strácať lásku. Znamená to pretrhnúť reťaz milostí, ktoré nám Boh chce neustále dávať.¹² Bez modlitby, hovorí de'Liguori sú všetky naše vykonané meditácie neplodné. Naše predsavzatia i všetky naše prísluby stagnujú. Alfonz nás upozorňuje, že je potrebné uvažovať nad tým, ako veľmi modlitbu potrebujeme, aby sme si ju obľúbili. Musíme si všimnúť, aká je cenná k dosiahnutiu všetkých milostí, ktoré od Boha očakávame. Samozrejme, pokiaľ vieme za ne prosiť tak, ako je potrebné.¹³

Modlitba je predovšetkým vtedy skutočnou modlitbou, ak máme dôverný a osobný vzťah s Ježišom. Podstatou je si tento vzťah udržať a to počas celého dňa i po všetky ostatné. Modlitba je nadväzovanie a udržiavanie vzťahu s Ježišom i počúvanie v tichu, čo nám hovorí. Nadviazať s ním vzťah podľa Pasquala Foresiho môžeme vtedy, ak Boha dávame

na prvé miesto v našom živote i vo všetkých svojich skutkoch. Foresi konštatuje, že modlitba je najkrajším okamihom v živote človeka, pretože v danom okamihu žijeme spolu s Otcom, Synom a Duchom Svätým.¹⁴

Svätý František Saleský nám odovzdal štyri prostriedky, skrze ktoré sa môžeme dostať do Božej prítomnosti.

- Prvým prostriedkom je uvedomiť si, že Boh je všade a vo všetkom. Niet takého miesta ani veci, kde by nebol prítomný.

- Druhý prostriedok hovorí o tom, že Boh je prítomný v našom srdci. Teda nie je prítomný len na tom mieste, kde práve sme, ale prebýva v našom srdci, ktoré svojou božskou prítomnosťou obnovuje a oživuje.

- Tretí prostriedok nám pripomína, že máme rozjímať nad Spasiteľovou ľudskosťou, skrze ktorú hľadá z neba na všetkých ľudí vo svete.

- A teda štvrtým prostriedkom, cez ktorý sa môžeme dostať do Božej prítomnosti, je predstavovať si Ježiša v jeho ľudskosti. Svätý František tým chce povedať, aby sme si nášho Pána predstavili v jeho posvätej ľudskosti, akoby bol vedľa nás.¹⁵

Skúsenosť tvrdí, že ak sa naše srdce bude stále viac obracať k Bohu v modlitbe, aj naše vzťahy k ľuďom sa budú meniť k lepšiemu. Skrze modlitbu dávame Boha na prvé miesto v našom živote. Vďaka nej sa podľa pátra Józefa Augustyna človek stáva pokornejší, odvážnejší, sebaistejší a menej sústredený na seba a vlastné obavy. Človek dokáže prežívať vnútorný pokoj a harmóniu. Je pravdou, že modlitba dáva človeku určité presvedčenie, že nebeský Otec dobre vie, čo potrebuje. Páter Augustyn hovorí, že jedným z hlavných cieľov modlitby je rozpoznať, čo dobré povstáva v našej duši a vovádzať to do života a to zlé, aby sme odmietli a premáhali v sebe.¹⁶

V každom prípade, každá modlitba, osobná, liturgická alebo modlitba v spoločenstve má smerovať k Bohu. Pomocou modlitby sa odovzdávame Bohu, v ktorom sa uskutočňuje premena nášho života. Môžeme povedať, že modlitba zlepšuje naše každodenné fungovanie a poskytuje nám určitú spokojnosť zo

⁸ Porov. DE'LIGUORI, A. M.: *Modlitba, veľký prostriedok spásy*. Michalovce : Misionár, 2012. s. 20 – 21.

⁹ Porov. MOJZEŠ, M.: *Liturgická teológia. Aby nám horeli srdcia*. Záborské : Salus animarum, 2016. s. 19.

¹⁰ Porov. MOJZEŠ, M.: *Liturgická teológia. Aby nám horeli srdcia*. Záborské : Salus animarum, 2016. s. 130 – 131.

¹¹ Porov. BOIETAU, M.-N.: V škole Svätého písma. In: JONCHERAY, L. – MOENS, J.-L. (eds.): *Modlitba? Ako a prečo sa modliť*. Trnava : Dobrá kniha, 2001. s. 17.

¹² Porov. DE'LIGUORI, A. M.: *Modlitba, veľký prostriedok spásy*. Michalovce : Misionár, 2012. s. 12 – 13.

¹³ Porov. DE'LIGUORI, A. M.: *Modlitba, veľký prostriedok spásy*. Michalovce : Misionár, 2012. s. 17 – 19.

¹⁴ Porov. FORESI, P.: *Môžem sa s ním rozprávať stále. Ako sa lepšie modliť*. Bratislava : Nové mesto, 2016. s. 8 – 13.

¹⁵ Porov. BOIETAU, M.-N.: V škole Svätého písma. In: JONCHERAY, L. – MOENS, J.-L. (eds.): *Modlitba? Ako a prečo sa modliť*. Trnava : Dobrá kniha, 2001. s. 18 – 20.

¹⁶ Porov. AUGUSTYN, J.: *Duchovný život a modlitba*. Trnava : Dobrá kniha, 2010. s. 79 – 81.

života. Ľahšie dokážeme prijať život s otvorenosťou a s dôverou z Božích rúk.¹⁷

Ján Pavol II. deklaroval, že „modlitbe sa musíme učiť, ako by sme si vždy znovu osvojovali toto umenie od samého božského Majstra. Robili to tak jeho prví učeníci, ktorí ho prosili: „Pane, nauč nás modliť sa!“ (Lk 11, 1). Dodáva tiež, že „v modlitbe sa rozvíja s Kristom dialóg, ktorým sa mu stávame dôverne blízki.“¹⁸

Modlitba z pohľadu Jacquesa Phillipa

Podľa slov Jacquesa Phillipa, skrze modlitbu môžeme v Bohu čerpať nový život. Modlitba umožňuje zakaždým sa regenerovať a obnovovať. Nezáleží na tom, aké ťažké máme skúšky, situácie, alebo aké robíme chyby. V modlitbe stále nájdeme dost' sily a nádeje pre náš život s úplnou dôverou v budúcnosť.

Podstatou modlitby je to, že nezištne trávime čas s Bohom. Znamená to milovať, pretože obetovať svoj čas Bohu, značí dať mu svoj život. Prakticky modliť sa znamená byť s Bohom a s láskou ho vnímať. Pri modlitbe sa upriamuje naša pozornosť od našich myšlienok a rôznych predstáv k zážitku Boha. Podľa Jacquesa Philippeho je hlavným ovocím modlitby poznať Boha ako Otca. Skrze Ježiša Krista, vo svetle Svätého Ducha sa Boh zjavuje ako Otec. Jedným z najkrajších ovocí modlitby je rast v láske k blížnemu. Keď je naša modlitba pokorná a úprimná, Philippe tvrdí, že nás približuje k Bohu, zjednocuje nás s ním a sme schopní milovať vďaka jeho nekonečnej láske každé stvorenie.

Ďalej Philippe poznamenáva, že najpevnejším základom života modlitby je Božie volanie. Ježiš nás vyzýva, aby sme sa stále modlili a neochabovali. Totiž nemodlíme sa preto, aby sme získali z toho nejaké výhody, ale najmä preto, lebo to od nás žiada Boh. Pokiaľ sa modlíme len kvôli určitým výhodám, ktoré chceme vďaka modlitbe získať, hrozí nám, že sa jedného dňa znechutíme. Máme sa modliť s pokorou voči Božiemu slovu a vtedy budeme mať vždy milosť vytrvať.¹⁹

Spomínaný autor načrtáva základné body o modlitbe, ktorá je podľa neho „dušou kresťanského života a podmienkou každého ozajstného pastoračného života“. Uvádza tiež, že „modlitba z nás robí

Božích priateľov, uvádza nás do jeho intimity a bohatstva jeho života, umožňuje nám prebývať v ňom a jemu v nás“. Ďalej proklamuje, že „bez tejto vzájomnosti, bez tejto výmeny lásky, ktorú uskutočňuje modlitba, je kresťanské náboženstvo len prázdny formalizmom, ohlasovanie evanjelia len propagandou, charitatívna činnosť dobročinným dielom, ktoré na ľudskom údele nemení nič podstatné.“²⁰

Phillipe nám ponúka niekoľko praktických rád pre osobnú modlitbu. Tvrdí, že sa nemôžeme zjednotiť počas osobnej modlitby s Bohom, pokiaľ s ním nie sme spojení aj v každej inej činnosti. To znamená, vykonávať našu prácu a povinnosti v jeho prítomnosti, snažiť sa mu páčiť a plniť jeho vôľu. Ďalej Philippe podotýka, aby sme mu zverili svoje voľby a rozhodnutia, nechali sa viesť svetlom evanjelia a konali s nezištnou láskou. Teda zdôrazňuje najmä nevyhnutnosť žitia v Božej prítomnosti a praktizovanie lásky. Totiž, môžeme si položiť otázku, ako môže človek milovať Boha, keď je ľahostajný voči svojmu blížnemu a nemiluje svojho brata? Preto sa domnievame, že naša modlitba by mohla byť neplošná, ak teda nemáme dostatok lásky k blížnemu, prechováme nevraživosť či neodpustenie. Kladný vzťah s Bohom a prísľuby nám totiž zabezpečujú gestá milosrdenstva a dobroty voči blížnemu. V knihe Izaiáša sa uvádza, ako sa páči Bohu, keď človek ponúkne svoj chlieb blížnemu, potulných bedárov zavedie do svojho domu či zaodeje nahého. Keď odstráni zlé reči voči blížnemu, hladnému ponúkne súciť a ubitú dušu nasýti, Pán mu dá uzdravenie i neprestajný odpočinok.²¹

Ak je naša modlitba autentická, dokáže z nás urobiť pokornejších, miernejších, trpezlivejších ľudí. V našom živote nechá postupne dozrieť všetko ovocie Ducha, ktoré vymenúva apoštol Pavol v liste Galat'anom: „lásku, radosť, pokoj, zhovievavosť, láskavosť, dobrotu, vernosť ...“ (Gal 5, 22). Podľa Phillipa, toto ovocie spôsobí, že predovšetkým budeme viac milovať Boha a svojho blížneho.²²

Osobná modlitba

¹⁷ Porov. AUGUSTYN, J.: *Duchovný život a modlitba*. Trnava : Dobrá kniha, 2010. s. 88.

¹⁸ Apoštolský list pápeža Jána Pavla II.: *Novo millennio ineunte*. Na začiatku nového tisícročia.

¹⁹ Porov. PHILIPPE, J.: *Modlitba. Škola lásky*. Liptovský Mikuláš : Komunita Blahoslavenstiev, 2015. s. 12 – 32.

²⁰ PHILIPPE, J.: *Modlitba. Škola lásky*. Liptovský Mikuláš : Komunita Blahoslavenstiev, 2015. s. 11 – 12.

²¹ Porov. PHILIPPE, J.: *Modlitba. Škola lásky*. Liptovský Mikuláš : Komunita Blahoslavenstiev, 2015. s. 104.

²² Porov. PHILIPPE, J.: *Modlitba. Škola lásky*. Liptovský Mikuláš : Komunita Blahoslavenstiev, 2015. s. 40.

Na základe Ježišových slov, ktoré nám pripomína apoštol Matúš, pri modlitbe nemáme hovoriť veľa ako pohania, lebo si myslia, že budú vypočúť pre svoju mnohovoranosť. Pri osobnej modlitbe nie je dôležité veľa vravieť alebo prednášať svoje potreby Bohu. Práve naopak, pri osobnej modlitbe je potrebné úplne sa stíšiť a nastaviť sa na prítomnosť Trojjediného Boha. Toto je moment, keď by sme mali dovoliť Bohu, aby konal. Dovoľiť mu, aby nás premieňal na svoj obraz. Lenže človek častokrát nechce ponechať iniciatívu na Boha z toho dôvodu, lebo sa bojí, čo by Boh mohol s jeho životom urobiť. Myšlienka človeka je mnohokrát taká, že keď nechá konať Boha, tak Boh vykoná niečo, čo si človek nepreje.²³

Ježiš nás pobáda: „Ale keď sa ty ideš modliť, vojdí do svojej izby, zatvor za sebou dvere a modli sa k svojmu Otcovi, ktorý je v skrytosti“ (Mt 6, 6). Je dobré nájsť si vhodné miesto na osobnú modlitbu, pri ktorej sa obraciame k Bohu. Pri tomto rozjímaní sa usilujeme uniknúť z vlastného centra, ktorý je rišou dojmov, fantázie a zmyslového vnímania. Potrebujeme uniknúť, aby sme našli Krista.²⁴

Svätý Ján z Kríža vo svojej knihe *Výstup na horu Karmel* píše, že niektorí ľudia si myslia, že vôbec nemajú osobnú modlitbu, ale modlia sa veľa a mohli by sme povedať, že aj dobre. Iní si naopak myslia, že sa modlia veľa a dobre, no pritom sa modlia zle.²⁵ K tomu, aby sme dobre využili čas pri modlitbe by bolo vhodné, okrem iného, rozjímať nad Svätým písmom. Je podstatné, aby základom nášho modlitbového života bolo Božie slovo. Sväté písmo má v liturgickom slávení najväčší význam. Totiž zo Svätého písma pochádzajú všetky vybrané čítania, ktoré sa potom vysvetľujú v homílii. Takisto sa z neho spievajú žalmy. Liturgické prosby, modlitby a spevy sú tiež z neho inšpirované.²⁶ Nielenže sa k nám cez Slovo Boh prihovára, ale dáva nám aj slová, aby sme mu odpovedali. Teda Sväté písmo je základom každého dialógu medzi človekom a Bohom.²⁷ V Dogmatickej

konštitúcii Dei Verbum sa uvádza, že „... v Božom slove je taká sila a účinnosť, že ono je pre Cirkev oporou a životnou silou a pre deti Cirkvi posilou vo viere, pokr-
mom duše, čistým a nevysychajúcim prameňom duchovného života. Preto obzvlášť o Svätom písme platí: živé a účinné je Božie slovo (porov. Hebr 4, 12), ono má moc budovať a dať dedičstvo medzi všetkými posvätenými (porov. Sk 20, 32 a Sol 2, 13).“²⁸

Nesmieme zabúdať na to, že skrze modlitbu môžeme nadobudnúť najväčšie dobro, ktorým je samotný Boh a všetko, čo zahrňa. To znamená dôveru, pokoj, svetlo, silu, pozitívny rast atď. Vďaka modlitbe si uvedomujeme, že sme Božími deťmi. Vytrvalosť v osobnej modlitbe núti človeka konfrontovať sa s tým, čo má vo svojom srdci. Mnoho ľudských srdc trpí hriechom a nečistotami, no ak človek vytrvá v modlitbe, dokáže vo svojom srdci objaviť čistotu a Božiu prítomnosť, ktorá ho môže vnútorne očistiť.²⁹ Keďže modlitba je úzko spojená s askézou, ako príklad môžeme spomenúť mníchov na hore Athos, ktorí aj keď trpia nedostatkom spánku a jedla, sú tiež odlúčení od svojej rodiny a priateľov, i tak väčšina mníchov prejavuje známky šťastia a nadšenia. Toto nadšenie je spojené s priamou skúsenosťou s Božou milosťou. Väčšina týchto skúseností pochádza z nočných osobných alebo súkromných modlitbových vigílií týchto mníchov v ich celách. Každý mních má vyhradený čas na vykonávanie hlbokkej modlitby a meditáciu v intimite a tichu svojej cely. Osobná modlitba neznamena pre týchto mníchov len ďalšiu povinnosť, ktorú musia vykonať kvôli nariadeniu opáta, alebo preto, že si to vyžadujú mníšske pravidlá. Práve naopak, to, že mníši sú tak nadšení je v podstate tým, že z osobnej modlitby sa skutočne tešia a chápu duchovný rast, ktorý vďaka nej získavajú.³⁰

Liturgia – spoločenstvo s Kristom

Katechizmus katolíckej cirkvi definuje liturgiu ako verejné dielo, službu v mene ľudu alebo v prospech ľudu. To znamená, že Boží ľud sa zúčastňuje na Božom diele. Totiž prostredníctvom liturgie Kristus pokračuje skrze Cirkev v diele nášho vy-

²³ Porov. MUSZALA, A.: *Modlitba ztišení*. Kraków : Pustelnia, 2016. s. 16 – 17.

²⁴ Porov. SIMONART, J.: *Cesty modlitby*. In: JONCHERAY, L. – MOENS, J.-L. (eds.): *Modlitba? Ako a prečo sa modliť*. Trnava : Dobrá kniha, 2001. s. 37.

²⁵ Porov. PHILIPPE, J.: *Modlitba. Škola lásky*. Liptovský Mikuláš : Komunita Blahoslavenstiev, 2015. s. 39.

²⁶ Porov. Dokumenty Katolíckej cirkvi. *Biblia, homília a liturgická katechéza*. <https://dkc.kbs.sk/dkc.php?in=sc30> (05.02.2024).

²⁷ Porov. PHILIPPE, J.: *Modlitba. Škola lásky*. Liptovský Mikuláš : Komunita Blahoslavenstiev, 2015. s. 88.

²⁸ *Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení Dei Verbum*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/dei-verbum> (03.02.2024).

²⁹ Porov. PHILIPPE, J.: *Modlitba. Škola lásky*. Liptovský Mikuláš : Komunita Blahoslavenstiev, 2015. s. 65 – 70.

³⁰ Porov. DOROBANTU, M.: *Contemporary practices of monasticism at Mount Athos and their immediate focus on the experience of God*.

kúpenia.³¹ Z toho dôvodu sa teda liturgia „právom pokladá za vykonávanie kňazského úradu Ježiša Krista. V nej sa vnímateľnými znakmi naznačuje a spôsobom vlastným každému z nich aj uskutočňuje posväcovanie človeka a tajomné telo Ježiša Krista, čiže hlava a jej údy, vykonáva dokonalý verejný kult. Preto každé liturgické slávenie, ako dielo Krista Kňaza a jeho tela, ktorým je Cirkev, je nanajvýš posvätnou činnosťou, ktorej účinnosti sa ani významom, ani stupňom nevyrovná nijaká iná činnosť Cirkvi.“³²

V konštitúcii Sacrosanctum concilium sa uvádza, že v liturgii sa uskutočňuje dielo vykúpenia človeka. Toto dielo vykúpenia vykonáva Boh, ktorý má byť v centre našej pozornosti. Božie konanie sa prejavuje pri premenení, ktoré sa však netýka len chleba a vína, ale každý kresťan má byť premieňaný na obraz Boha. Benedikt XVI. tvrdí, že sám Boh koná v eucharistickej liturgii, a my sme teda vtiahnutí do tohto Božieho konania.³³ Tento emeritný pápež jasne poukazuje, že v liturgii nejde o nás, ale o Boha, na ktorého sa v liturgii zabúda. Totiž človek myslí väčšinou na seba a svoje starosti, a na Boha si už akosi nespomenie.³⁴

Benedikt XVI. ďalej poznamenáva, že v liturgii Boh koná skrze Ježiša Krista, a my tak môžeme konať len skrze neho a s ním. Takisto konštatuje, že „v liturgii k nám hovorí sám Logos a nielen hovorí, prichádza s telom a s dušou, telom a krvou, božským a ľudským, aby nás zjednotil so sebou, aby z nás vytvoril jedno telo.“³⁵

V Dokumentoch Katolíckej cirkvi je napísané, že liturgia je predovšetkým uctievanie Božej velebnosti a bohatým prameňom poučenia pre veriaci ľud. Totiž „v liturgii sa Boh prihovára svojmu ľudu a Kristus ešte stále ohlasuje evanjelium. A ľud odpovedá Bohu spevom a modlitbou.“³⁶

Je dôležité pripomenúť, že liturgia sa hlavne na Východe chápala z užšieho aspektu ako slávenie Eu-

charistie. Na druhej strane, zo širšieho aspektu ide o verejné úkony Cirkvi, a to najmä sväté tajomstvá (sviatosti) a cirkevné pravidlo.³⁷ Liturgické slávenie, najmä Eucharistia je pre dnešného človeka prirodzeným a privilegovaným miestom chvály, oslavy a služby Bohu.³⁸ Ježiš nás uistuje, že „kto bude jesť z tohto chleba, bude žiť naveky“ (Jn 6, 51). „Prijímaním tela a krvi Ježiša Krista sa zúčastňujeme na Božom živote čoraz dospelejším a uvedomelejším spôsobom.“ Benedikt XVI. vychádza z tvrdenia, že „zúčastniť sa na liturgickom slávení, prijať Kristovo telo a krv znamená čoraz intímnejšie a hlbšie prežívať svoju poslušnosť k tomu, ktorý za nás zomrel.“³⁹

Liturgia je predovšetkým slávením veľkonočného tajomstva Ježiša Krista, ktorý je v liturgii aktívne prítomný. Páter Janssens zdôrazňuje, že na liturgii majú účasť všetci veriaci. Neobmedzuje sa na určitú skupinu ľudí, ale k jej sláveniu a aktívnej účasti je pozvané celé spoločenstvo Cirkvi.⁴⁰ Lambert Beauduin potvrdzuje, že liturgia by mala byť hlavným a autentickým prostriedkom kresťanskej spirituality. Takisto tvrdí, že aktívna účasť na liturgii má v kresťanskom živote najvyššiu dôležitosť. Maurice Festugière podotkol, že v liturgii máme vidieť predovšetkým pramene duchovného života, nielen materiú na kresťanské vzdelávanie. Aktívnu účasť na liturgii chápal ako prostriedok na odstránenie rozdelenia medzi liturgiou a duchovným životom. Konštitúcia o posvätnnej liturgii jasne definuje, že duchovný život nespočíva iba v účasti na posvätnnej liturgii, ale úlohou kresťana je aj utiahnuť sa do svojej izby, aby sa v skrytosti modlil k Otcovi. Dokonca sa musí modliť bez prestania ako učí apoštol Pavol.⁴¹

Významnou encyklikou o liturgii je Mediator Dei et hominum od Pia XII. V nej sa opisuje, že veriaci nie sú len pozorovatelia na liturgickom slávení, ale

³¹ Porov. KKC, 1069.

³² Konštitúcia o posvätnnej liturgii *Sacrosanctum concilium*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/sacrosanctum-concilium> (15.01.2024).

³³ Porov. MOJZEŠ, M.: *Podťe, pokloňme sa a padnime pred Kristom*. Prešov : GTF PU, 2013. s. 17 - 23

³⁴ Porov. MOJZEŠ, M.: Ako byzantská liturgia upriamuje pozornosť človeka na Pána, ktorý prichádza. In: *Theologos*. https://www.unipo.sk/public/files/GTF/2018/Theologos/Theologos2018_2.pdf (07.02.2024).

³⁵ MOJZEŠ, M.: *Podťe, pokloňme sa a padnime pred Kristom*. Prešov : GTF PU, 2013. s. 26.

³⁶ Dokumenty Katolíckej cirkvi. *Biblia, homília a liturgická katechéza*. <https://dkc.kbs.sk/dkc.php?in=sc30> (05.02.2024).

³⁷ Porov. TKÁČ, M.: Liturgické zhromaždenie - priestor obnovenej jednoty. In: PAĽA, G. - HALAGOVÁ, E. – PETRIČKO, D. (eds.). *Aplikácia nových prístupov k človeku v kontexte mediálnej a probačnej práce. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie Dni probácie a mediácie na GTF PU 05. – 07.04.2017*. Prešov : GTF PU, 2017. s. 65.

³⁸ Porov. DUFKA, V.: Spoločenosť Ježišova a liturgia. In: *Studia theologica*. <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=1040367> (15.01.2024).

³⁹ BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. https://www.kbs.sk/documents/pdf/b16/sacr_caritatis.pdf (05.02.2024).

⁴⁰ Porov. DUFKA, V.: Spoločenosť Ježišova a liturgia. In: *Studia theologica*. <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=1040367> (15.01.2024).

⁴¹ Porov. Konštitúcia o posvätnnej liturgii *Sacrosanctum concilium*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/sacrosanctum-concilium> (15.01.2024).

naopak, sú jeho súčasťou. Teda je poslaním veriacich participovať na eucharistickej obete. V encyklike sa zdôrazňuje povinnosť veriacich zúčastniť sa eucharistickej obete, avšak nie pasívnou prítomnosťou, ale takým konaním, aby sa dostali do intímneho kontaktu s Pánom. Totiž v takomto osobnom kontakte môžu konať s ním a skrze neho obetu a tiež obetovať seba samých spolu s ním. Aktívnu účasť encyklika definuje, ako zjednotenie modlitieb veriacich s modlitbami kňaza. Veriaci sa tiež aktívne zúčastňujú na liturgii prostredníctvom svojich milodarov, keď nechávajú kňaza obetovať božskú obetu na ich úmysly. Aktívna účasť znamená byť prítomný na božskej obete konanej kňazom. Je potrebné zdôrazniť, že spomínaná encyklika nerobí rozdiel medzi „byť účastný“ a „byť prítomný“. Ak hovoríme o aktívnej účasti, máme na mysli usilovať sa viac zapojiť do Eucharistie slávanej kňazom. Avšak úkony kňaza sa odlišujú od úkonov veriacich. Úlohou kňaza je sláviť liturgiu a teda veriaci sú účastní na úkonoch kňaza.⁴² Konštitúcia o posvätnnej liturgii poukazuje na duchovných pastierov, ktorí sa majú „horlivo a trpezlivo usilovať o liturgickú formáciu a vnútornú i vonkajšiu aktívnu účasť veriacich, primeranú ich veku, povolaniu, spôsobu života a stupňu náboženskej vyspelosti, čím plnia jednu z hlavných úloh verného správcu Božích tajomstiev. A svoje stádo majú v tomto viesť nielen slovom, ale aj príkladom.“⁴³

Aktívna účasť veriacich na liturgii

Oscar Cullmann o liturgii povedal, že ona je budúcnosť, ktorá sa odohráva v prítomnosti na základe minulosti. Liturgia, ako hovorí o. Krzysztof Konecki teda nie je len bohoslužbou, ale skôr posvätnou výmenou, ktorá sa uskutočňuje skrze Krista. Je to dialóg medzi človekom a Bohom, kde Boh je záchranca a posväcuje človeka a človek dotknutý Bohom, mu odpovedá uctievaním, ako i celým svojím životom.

Liturgia je činnosť celej Cirkvi, Božieho ľudu. Keďže hlavou Cirkvi je Kristus, z toho vyplýva, že je aj jej prvým liturgom. Je to Kristus, ktorý v liturgii slova ohlasuje sám seba i slávi Eucharistiu.

Byť účastný na liturgii značí mať vieru a ochotu odovzdať sa Bohu, odovzdať mu celý svoj život a pri-

jímať jeho vôľu.⁴⁴ „Aby sa dosiahla táto plná účinnosť, musia veriaci pristupovať k posvätnnej liturgii so správne disponovaným duchom, zosúladiť svoju myseľ s tým, čo hovoria, a spolupracovať s Božou milosťou, aby ju neprijímali nadarmo. Preto duchovní pastieri musia dbať, aby sa pri liturgických úkonoch nielen zachovávali predpisy o platnom a dovolenom slávení, ale aby sa veriaci zúčastňovali na nich vedome, aktívne a s úžitkom.“⁴⁵

V liturgii dávame priestor Bohu, ktorý sa približuje k človeku a ponúka mu plnosť svojej milosti. Človek tak vstupuje do tohto priestoru Božieho pôsobenia celým svojím bytím.

Svätý Justín potvrdil, že aktívna účasť veriacich na liturgii spočíva nielen v aktívnom počúvaní Božieho slova, ale aj v účasti na prinášaní obetných darov, v prednášaní príslušných aklamácií a modlitieb. Takisto je podstatná a obzvlášť dôležitá účasť na svätom prijímaní.

Mnoho ľudí si predstavuje účasť na liturgii v zmysle „chodím do kostola, aj sa modlím, teda vzdávam Bohu slávu“. Avšak Bač tvrdí, že tento jeden aspekt nestačí na to, aby sme boli prítomní na plodnej účasti na liturgii. Je nutné k tomu pridať ďalší aspekt, a síce chodiť do chrámu, aby sme sa postupne premieňali, teda obrátili. Avšak svätý Augustýn tvrdí, že to nie je eucharistický pokrm, čo nás premieňa, ale my sme premieňaný týmto pokrmom. Hovorí, že „Kristus nás živí a tým nás spája so sebou“, teda nás do seba vtáhuje.⁴⁶

V liturgii patrí prvenstvo Bohu. On hovorí k človeku vo svojom Slove, prináša obetu v Eucharistii, vyzýva na obrátenie a vstupuje s človekom do spoločnosti. Boh odpovedá človeku na jeho existenčné otázky a premieňa ho svojou spásanosnou silou.

Bač tvrdí, že účasť na liturgii je vtedy aktívna, keď veriacim dodáva energiu. Keď ich vedie k tomu, aby prinášali dobré ovocie v každodennom živote. Ďalej Bač usudzuje, že aktívne sa zúčastňovať na Eucharistii sa naučia iba tí, ktorí nechajú Boha, aby sa dotkol ich srdca a svojou mocou ich premieňal.

⁴² Porov. KRIVDA, A.: Aktívna účasť na liturgii (participatio actuosa) a jej význam v 20. storočí. In: *Verba theologica*. <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=785667> (15.01.2024).

⁴³ Konštitúcia o posvätnnej liturgii *Sacrosanctum concilium*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/sacrosanctum-concilium> (15.01.2024).

⁴⁴ Porov. KONECKI, K.: *Główne założenia teologiczne konstytucji o liturgii świętej*. [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2013-t19-n2\(42\)/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2013-t19-n2\(42\)-s243-251/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2013-t19-n2\(42\)-s243-251.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2013-t19-n2(42)/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2013-t19-n2(42)-s243-251/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2013-t19-n2(42)-s243-251.pdf) (06.02.2024).

⁴⁵ Konštitúcia o posvätnnej liturgii *Sacrosanctum concilium*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/sacrosanctum-concilium> (15.01.2024).

⁴⁶ Porov. BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. https://www.kbs.sk/documents/pdf/b16/sacr_caritatis.pdf (05.02.2024).

Aby Boh mohol konať v liturgii a účasť veriacich na nej bola plodná a aktívna, Bač vymedzuje na základe koncilových dokumentov štyri základné podmienky, ktoré musia byť k tomu splnené:

1. Prvou podmienkou aktívnej účasti na liturgii je postoj veriacich. Nejde tu totiž len o postoj tela, ktoré zahŕňa kľáčanie, sedenie či státie. Podstatou je vnútorný postoj, teda postoj počúvania Boha, ktorý sa prihovára každému človeku. Aby človek dokázal načúvať Bohu a Jeho Slovu v liturgii, potrebuje vzrastať vo viere, byť pokorný, citlivý a je tiež dôležité vložiť sa do rúk Boha, aby ho formoval.

2. Druhá podmienka zahŕňa aktívne, plodné a vedomé zúčastňovanie sa na liturgii iba tých, ktorí sú otvorení obráteniu. Teda u človeka, ktorý počúva Božie slovo, aj ho prijíma do svojho srdca sa uskutocňuje zmena myslenia o sebe a svojom živote, teda obrátenie.

3. Tretou podmienkou aktívnej účasti na liturgii je postoj obety, ktorý, ako udáva Bač na základe koncilových dokumentov, je dôsledkom otvorenosti voči obráteniu. Totiž aktívna a vedomá účasť človeka na liturgii vedie k ochote obetovať sa, a teda napodobňovať Krista. Človek je schopný skrze rastúcu vieru a dôveru obetovať Bohu seba, svoj život, túžby i plány.

4. Napokon štvrtou podmienkou aktívnej účasti na liturgii je spoločenstvo. V prvom rade ide o spoločenstvo s Kristom, ako s našim Pánom a Spasiteľom. Spoločenstvo s Kristom vedie človeka k spoločenstvu s bratmi a sestrami v Cirkvi.

Bač konštatuje, že dnešná Cirkev potrebuje takéto svedectvo a takýto vzťah s Kristom. Podľa neho aktívna a vedomá účasť veriacich na Eucharistii vo veľkej miere závisí od napĺňania týchto podmienok a to vo všetkých cirkevných prostrediach, ako vo farnostiach, rodinách, tak i v spoločenstvách a hnutiach.⁴⁷

Záver

Súhlasíme s tvrdením, že liturgia je vrchol, na aký smerujú všetky činnosti Cirkvi. Skrze liturgiu získavame radosť z lásky, akou nás miluje Boh, a z ktorej

prúdi do nás sila nevzdávať sa. Všetci, ktorí sa vierou a krstom stali Božími deťmi majú mať účasť na obete a požívať Pánovu večeru. Liturgia má za cieľ zjednocovať veriacich v láske, a aby plnili to, čo s vierou prijali. Z liturgie, a obzvlášť z Eucharistie môžeme získať milosť, ktorou sa posväcujeme a oslavovať Boha v Kristovi. Kristus je cieľ, ku ktorému smerujú všetky ostatné činnosti Cirkvi.⁴⁸ Podľa slov Benedikta XVI. „to, čo svet potrebuje, je Božia láska, je stretnúť Ježiša a veriť v neho. Skutočne niet nič krajšie, ako stretnúť a odovzdávať všetkým Krista.“⁴⁹

V každej liturgii prevláda vzťah medzi človekom a Bohom, Bohom a človekom a medzi osobami ako blíznymi. V liturgii sa stretávame predovšetkým s chválou, vzdávaním vďaky, prosbou, odprosovaním, ale aj s vyjadrením viery jednotlivca či spoločenstva.⁵⁰ Úlohou liturgie je teda snažiť sa o to, aby spasiteľné konanie Ježiša Krista pretrvávalo naďalej. Liturgia, ktorá ako sme uviedli, je vzťah medzi človekom a Bohom, môže teda pomôcť veriacemu k modlitbe, ktorá je podstatná pre jeho život.⁵¹ Keďže v modlitbe ide o dialóg medzi Bohom a človekom, z toho dôvodu modlitba neznamená len monológ, čo všetko potrebujem, ale značí i Božiu reč a slovo adresované pre nás. Modliť sa znamená počuť Boží hlas, ktorý sa nám prihovára. Modlitba z nás robí bytosti, akými sme boli stvorení na počiatku. Totiž ako schopní komunikácie s Bohom. Vstupovaním do komunikácie s Pánom si uvedomujeme, čo je obsahom jeho slova o mojom živote a pre môj život.⁵² K tomu je potrebná viera a skrušené srdce. Práve tieto dva atribúty robia modlitbu správnou, skrze ktorú sa človek môže odvrátiť od zla. Totiž len modlitba prinášaná s vierou a pokorou je príjemná Bohu. Iba pokorným Boh dáva svoju milosť.⁵³

⁴⁸ Porov. Konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu o posvätnéj liturgii *Sacrosanctum concilium*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/sacrosanctum-concilium> (05.02.2024).

⁴⁹ BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. https://www.kbs.sk/documents/pdf/b16/sacr_caritatis.pdf (05.02.2024).

⁵⁰ Porov. TKÁČ, M.: Zjednotenie s Kristom vo svätej liturgii – intrapersonálny rozmer. In: *Theologos*. http://www.foliageographica.sk/public/media/24318/Kompletn%C3%A9%20Kompletn%C3%A9%20znenie%20Theologickej%20revue%20-%20Theologos2016_1_.pdf (15.01.2024).

⁵¹ Porov. TKÁČ, M.: Liturgické zhromaždenie - priestor obnovenéj jednoty. In: PAĽA, G. - HALAGOVÁ, E. – PETRIČKO, D. (eds.). *Aplikácia nových prístupov k človeku v kontexte mediálnej a probačnej práce. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie Dni probácie a mediácie na GTF PU 05. – 07.04.2017*. Prešov : GTF PU, 2017. s. 65.

⁵² Porov. IVAN, J.: *Modliť sa je ľudské*. Michalovce : Misionár, 2021. s. 37 – 38.

⁵³ Porov. MITRIKOVÁ, N.: *Modlitba v duchu evanjelia*. Prešov : PBF PU

⁴⁷ Porov. BAČ, T.: *Świadome, owocne i czynne uczestnictwo w liturgii według Konstytucji o liturgii świętej «Sacrosanctum Concilium» Soboru Watykańskiego II.* https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Resovia_Sacra_Studia_Teologiczne_Filozoficzne_Diecezji_Rzeszowskiej/Resovia_Sacra_Studia_Teologiczne_Filozoficzne_Diecezji_Rzeszowskiej-r2011_2013-t18_20/Resovia_Sacra_Studia_Teologiczne_Filozoficzne_Diecezji_Rzeszowskiej-r2011_2013-t18_20-s105-118/Resovia_Sacra_Studia_Teologiczne_Filozoficzne_Diecezji_Rzeszowskiej-r2011_2013-t18_20-s105-118.pdf (06.02.2024).

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Apoštolský list pápeža Jána Pavla II.: *Novo millennio ineunte. Na začiatku nového tisícročia.*

AUGUSTYN, J.: *Duchovný život a modlitba.* Trnava : Dobrá kniha, 2010. 140 s. ISBN 978-

80-7141-699-9.

BAĆ, T.: *Świadome, owocne i czynne uczestnictwo w liturgii według Konstytucji o liturgii świętej «Sacrosanctum Concilium» Soboru Watykańskiego II.* [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Resovia_Sacra_Studia_Teologiczno_Filozoficzne_Diecezji_Rzeszowskiej/Resovia_Sacra_Studia_Teologiczno_Filozoficzne_Diecezji_Rzeszowskiej-r2011_2013-t18_20-s105-118/Resovia_Sacra_Studia_Teologiczno_Filozoficzne_Diecezji_Rzeszowskiej-r2011_2013-t18_20-s105-118.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Resovia_Sacra_Studia_Teologiczno_Filozoficzne_Diecezji_Rzeszowskiej/Resovia_Sacra_Studia_Teologiczno_Filozoficzne_Diecezji_Rzeszowskiej-r2011_2013_t18_20/Resovia_Sacra_Studia_Teologiczno_Filozoficzne_Diecezji_Rzeszowskiej-r2011_2013-t18_20-s105-118/Resovia_Sacra_Studia_Teologiczno_Filozoficzne_Diecezji_Rzeszowskiej-r2011_2013-t18_20-s105-118.pdf) (06.02.2024).

BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis.* https://www.kbs.sk/documents/pdf/b16/sacr_caritatis.pdf (05.02.2024).

BOIETAU, M.-N.: V škole Svätého písma. In: JONCHERAY, L. – MOENS, J.-L. (eds.): *Modlitba? Ako a prečo sa modliť?* Trnava : Dobrá kniha, 2001. 92 s. ISBN 80-7141-359-3.

DE'LIQUORI, A. M.: *Modlitba, veľký prostriedok spásy.* Michalovce : Misionár, 2012. 176 s. ISBN 978-80-88724-55-1.

Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení Dei Verbum. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/dei-verbum> (03.02.2024).

Dokumenty Katolíckej cirkvi. *Biblia, homília a liturgická katechéza.* <https://dkc.kbs.sk/dkc.php?in=sc30> (05.02.2024).

DOROBANTU, M.: *Contemporary practices of monasticism at Mount Athos and their immediate focus on the experience of God.*

DUFKA, V.: Spoločnosť Ježišova a liturgia. In: *Studia theologica.* <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=1040367> (17.01.2024).

FORESI, P.: *Môžem sa s ním rozprávať stále. Ako sa lepšie modliť.* Bratislava : Nové mesto, Katechizmus Katolíckej cirkvi.

KONECKI, K.: *Główne założenia teologiczne konstytucji o liturgii świętej.* [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2013-t19-n2\(42\)/Liturgia_Sacra_](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2013-t19-n2(42)/Liturgia_Sacra_)

Liturgia_Musica_Ars-r2013-t19-n2(42)-s243-251/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2013-t19-n2(42)-s243-251.pdf (06.02.2024).

Konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu o posvätnnej liturgii Sacrosanctum concilium. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/sacrosanctum-concilium> (05.02.2024).

KRIVDA, A.: Aktívna účasť na liturgii (participatio actuosa) a jej význam v 20. storočí. In: *Verba theologica.* <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=785667> (15.01.2024).

MOJZEŠ, M.: *Ako byzantská liturgia upriamuje pozornosť človeka na Pána, ktorý prichádza.* In: *Theologos.* https://www.unipo.sk/public/files/GTF/2018/Theologos/Theologos2018_2.pdf (07.02.2024).

MOJZEŠ, M.: *Liturgická teológia. Aby nám horeli srdcia.* Záborské : Salus animarum, 2016. 163 s. ISBN 978-80-972563-1-9.

MOJZEŠ, M.: *Podťe, pokloňme sa a padnime pred Kristom.* Prešov : GTF PU, 2013. 92 s. ISBN 978-80-555-0881-8.

MUSZALA, A.: *Modlitba ztišení.* Kraków : Pustelnia, 2016. 81 s. ISBN 978-83-939515-9-8.

PHILIPPE, J.: *Modlitba. Škola lásky.* Liptovský Mikuláš : Komunita Blahoslavenstiev, 2015. 162 s. ISBN 978-80-971879-5-8.

SIMONART, J.: Cesty modlitby. In: JONCHERAY, L. – MOENS, J.-L. (eds.): *Modlitba? Ako a prečo sa modliť?* Trnava : Dobrá kniha, 2001. 92 s. ISBN 80-7141-359-3.

TKÁČ, M.: Liturgické zhromaždenie - priestor obnovenej jednoty. In: PAĽA, G. – HALAGOVÁ, E. – PETRIČKO, D. (eds.). *Aplikácia nových prístupov k človeku v kontexte mediálnej a probačnej práce. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie Dni probácie a mediácie na GTF PU 05. – 07.04.2017.* Prešov : GTF PU, 2017. 229 s. ISBN 978-80-555-1820-6.

TKÁČ, M.: Zjednotenie s Kristom vo svätej liturgii – intrapersonálny rozmer. In: *Theologos.* http://www.foliageographica.sk/public/media/24318/Kompletn%C3%A9%20Kompletn%C3%A9%20znenie%20Theologickej%20revue%20-%20Theologos2016_1_.pdf (15.01.2024).

POLSKI NARODOWY KOŚCIÓŁ KATOLICKI W POLSCE W CZASACH BISKUPA JÓZEFA PADEWSKIEGO (1931-1951)

DAMIAN HERATYM

Abstract: *The Polish National Catholic Church was organized thanks to the religious activities of Fr. Franciszek Hodur among the faithful of Polish origin in Scranton, USA. In 1919, PNKK began missionary activity also in Poland. The aim of the article is to present an outline of the events that accompanied the beginning of church activity in Poland, with particular emphasis on one of the most important figures of the first two decades of PNKK missionary work in Poland, Bishop Józef Padewski. Additional background described in the article are the events accompanying the organization of PNKK in the United States. The article answers the research questions: how did Bishop Józef Padewski start working at the Polish National Catholic Church in Poland? How did Bishop's activity proceed? What did PNKK look like in Poland in the years 1931-1951? How was PNKK organized? After analyzing the source texts, important conclusions emerge: the situation of PNKK in Poland was complicated by legal problems and organizational difficulties, therefore Fr. Józef Padewski, later bishop.*

Key words: *Polish Catholic Church. Polish Old Catholicism. Józef Padewski. Francis Hodur. PNCC. religious freedom.*

Wstęp

Celem artykułu jest ukazanie wydarzeń towarzyszących pracy misyjnej bp. Józefa Padewskiego w Polskim Narodowym Kościele Katolickim w Polsce. PNKK jest wspólnotą religijną zorganizowaną wśród wiernych pochodzenia polskiego w Scranton w USA. Od 1919 Kościół rozpoczyna działalność religijną także w Polsce. W Polsce PNKK napotykał na trudności spowodowane brakiem uznania prawnego tej wspólnoty co prowadziło do ograniczenia działalności. Ks. Józef Padewski był wysłany do Polski celem poprawy sytuacji PNKK w Polsce.

Aby zrealizować cel i zamierzenia badawcze należało przeanalizować teksty dotyczące zorganizowania Kościoła, działalności na przestrzeni pierw-

szych lat i postaci Józefa Padewskiego. Główne pytania jakie zostały postawione przy analizie źródeł to w jaki sposób bp Józef Padewski rozpoczął pracę w PNKK w Polsce? Jak przebiegała działalność bp. J. Padewskiego? Jak wyglądał PNKK w Polsce w latach 1931-1951? W jaki sposób został zorganizowany PNKK?

Zorganizowanie Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Stanach Zjednoczonych

Na przełomie XIX i XX wieku, w związku z nasiloną emigracją ekonomiczną, rdzennych Polaków, z terenów Rzeczypospolitej Polskiej pozostającej pod zaborami. Chcieli oni także dla siebie uzyskać lepiej płatne zajęcia, aby być w stanie podnieść swój poziom życia. Poza argumentami natury ekonomicznej drugim powodem emigracji, była sytuacja polityczna panująca na ziemiach polskich. Mieszkańcy wsi nie byli zbyt dobrze przygotowani do zmiany życia jaką wymagała konieczność mieszkania w kraju odmiennym kulturowo. Do różnych innych przyczyn dochodził także powód religijny, polscy imigranci, w większości niewykształceni mieszkańcy wsi, wynieśli ze swoich domów głęboką religijność, cechującą polską kulturę ludową (Grotnik 2000, 51). Znaleźli się w dość skomplikowanej sytuacji religijnej, jaka panowała w Stanach Zjednoczonych. Wielokulturowość i wielość religii w społeczeństwach lokalnych stanowiła nie lada utrudnienie dla polonii amerykańskiej, która była przyzwyczajona do Kościoła rzymskokatolickiego. W Stanach Zjednoczonych ten Kościół nie był w zdecydowanej większości, istniejąc bowiem obok bardzo licznej społeczności protestanckiej, która dodatkowo tworzyła różnorodne denominacje i Kościoły.

Polska parafia w Scranton

W 1885 roku w Scranton z inicjatywy ks. Adolfa Śnigurskiego i komitetu założycielskiego, założona została polska parafia w Scranton pw. Najświętszego Serca Jezusa i Maryi. Miasto to będzie znaczące w całej historii Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego. Położone w północnowschodniej części Pensylwanii początkowo było jedynie małą osadą rolniczą, do ok. połowy XIX w., kiedy to odkryto w Scranton pokłady rudy żelaza i antracytu, co zapoczątkowało gwałtowny rozwój miasta i napływ ludności do pracy przy wydobywaniu owych surowców (Bałakier 1980, 73-74). Już na początku XX w., Scranton utraciło sporą część miejsc pracy, za to rozpoczął się napływ ludności z terenów Europy Wschodniej. W efekcie miejscowa polonia stała się już znaczącą grupą etniczną.

Proboszczem tejże parafii w Scranton był w latach 1892-1896 ks. Ryszard Aust, niemiecki Ślązak, słabo posługujący się językiem polskim, a w latach 1893-1894 jako wikariusz pracował w parafii ks. Franciszek Hodur, który od niedawna przebywał w Stanach Zjednoczonych. Ze względu na różnice etniczne i klasowe ci dwaj duchowni różnili się od siebie zasadniczo, to nie ma informacji o sporach, ani problemach pomiędzy nimi w czasie, kiedy obaj pracowali w parafii pw. Najświętszego Serca Jezusa i Maryi w Scranton¹. (Wysoczański 1996, 433)

Ks. Franciszek Hodur starał się prowadzić działalność patriotyczną wśród parafian, założył kółko patriotyczne, oraz lokalne czasopismo. Starał się także pomagać wiernym materialnie, przez co cierpiała kasa parafii, co powodowało niezadowolenie proboszcza. Kontrowersyjne także było to, że do kółka patriotycznego należeli także członkowie Związku Narodowego Polskiego, organizacji o profilu socjalistycznym i antyklerykalnym, działający na rzecz odzyskania niepodległości. Pomiędzy wiernymi i proboszczem dochodziło do nieporozumień na tle etnicznym, ale także materialnym.

Po fiasku próby interwencji u proboszcza w sprawach finansowych parafii, wierni postanowili udać się do biskupa scrantońskiego Williama O'Hara. Interwencja u biskupa także nie przyniosła oczekiwanego skutku, więc rozgoryczenie parafian zaczęło narastać. 30 sierpnia 1895 roku doszło do zamieszek przed

kościołem, które skończyły się aresztowaniem kilku parafian, zwolnionych później za kaucją. Po tych wydarzeniach wśród parafian powstał pomysł budowy nowego kościoła, podyktowany niemożnością porozumienia się z księdzem Austem. Pomysł ten zyskał poparcie i przystąpiono do budowy nowego budynku kościoła, biskup O'Hara wyraził zgodę na budowę kościoła, oraz zapewnił o tym, że osobiście poświęci kamień węgielny².

Gdy wierni z parafii pw. Najświętszego Serca Jezusa i Maryi w Scranton zgłosili się do biskupa scrantońskiego w celu poproszenia o poświęcenie kamienia węgielnego, biskup zażądał przepisania kościoła na niego, pod takim warunkiem obiecał poświęcić kamień węgielny i powołać proboszcza na nową parafię w Scranton. Wielu parafian oburzyło się na taką decyzję biskupa, choć była ona zgodna z Prawem Baltimorskim³, to uznana przez niektórych parafian za niesprawiedliwą. Po tych wydarzeniach wierni postanowili zapytać o radę ks. Franciszka Hodura, który w tym czasie pełnił funkcję proboszcza parafii pw. Świętej Trójcy w Nanticoke. Poradził on aby dalej budowali kościół i czekali na przychyłność biskupa⁴. W międzyczasie nastąpiła zmiana na stanowisku proboszcza parafii Najświętszego Serca Jezusa i Maryi w Scranton, ks. Ryszard Aust został przeniesiony do parafii w Hazleton, a jego miejsce zajął ks. Bronisław Dębiński, który będąc Polakiem miał uspokoić sytuację panującą w parafii⁵ (Grotnik 2000, 58).

Jednak 10 marca 1897 roku do ks. Hodura udała się delegacja z prośbą podpisaną przed 250 wiernych z parafii pw. Najświętszego Serca Jezusa i Maryi, aby został proboszczem tejże parafii i zajął się powstającym, nowym kościołem parafialnym. W niedzielę 14 marca ks. Hodur przybył do Scranton i w piwnicy nowego kościoła, zapewnił wiernych o pomocy i wsparciu, którego zamierza im udzielić, zdecydował

¹ Porov.: WYSOCZAŃSKI, W.: *Status prawny Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa :STPK. Instytut Wydawniczy im A. F. Modrzewskiego. < http://www.polskokatolicki.pl/RODZINA/2007_04/status_prawny_Kosciola.htm.>. (15.04.2024).

² Porov.: WYSOCZAŃSKI, W.: *Posłowie do Kościoła starokatolicki. Historia nauka dążenia*. Warszawa : Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1996. s. 425-459.

³ Synod ten uchwalił prawo dotyczące regulacji własności parafii, które nakazywało, aby wszystkie nieruchomości będące własnością parafii przechodziły na rzecz biskupów diecezjalnych jako mężów zaufania (trustee), co jest ważne dla założeń PNKK, gdyż sprawy wierni z parafii Scranton chcieli mieć wgląd w sytuację materialną wspólnoty. Polska Odrodzone 1923, 1:10

⁴ Porov.: MAJEWSKI, T. R.: *Biskup Franciszek Hodur i jego dzieło*. Warszawa : Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1987. s. 36.

⁵ Porov.: GROTNIK, K.: Franciszek Hodur – Ośrodek w Scanton – Konsekracja. In: *Biskup Franciszek Hodur (1886 – 1953) życie – dokonania – znaczenie*, materiały seminarium naukowego Olsztyn 1-2, 2000. s. 58.

się także zostać z parafianami. Następnego dnia biskup scrantoński nałożył na ks. Franciszka Hodura karę suspensy⁶.

W styczniu 1898 delegacja parafian z kościoła pw. św. Stanisława w Scranton wyjechała w podróż do Rzymu, najpierw jednak postanowiono przybyć do Krakowa, tam ze sprawą został zaznajomiony ks. Stanisław Stojałowski, który był już dwa razy w Rzymie i mógł udzielić potrzebnych informacji członkom delegacji, był także sympatykiem ruchów niepodległościowych. Ks. Stojałowski polecił delegacji zabieganie o zgodę Kongregacji dla swoich postulatów, odradzał natomiast przedstawianie sprawy papieżowi na audiencji, ze względu na niewielkie szanse powodzenia. Dał także list rekomendujący do ks. Gormiera, papieskiego spowiednika, z którym ks. Stojałowski znał się już wcześniej oraz do kardynała Vincenzo Vanutelliego. Petycja została podpisana przez 5000 wiernych, parafianie także zebrali ofiarę na świętopietrze i postanowili udać się już do Rzymu⁷.

W styczniu 1899 roku ks. Franciszek Błazowski udał się do Holandii, aby zapoznać Kościół utrechcki z sytuacją religijną polskich katolików w Stanach Zjednoczonych, jednak nie uznano za konieczne nadawać ks. Hodurowi sakry biskupiej ze względu na bpa Kozłowskiego, wyświęconego w Utrechcie na biskupa starokatolickiego dla katolików w Stanach Zjednoczonych. W dniach 6-8 września 1904 odbywał się I Synod w Scranton, na którym podjęto decyzję o utworzeniu niezależnego Kościoła, brali w nim udział przedstawiciele ośrodków w Chicago i Buffalo, chociaż nie udał się zjednoczyć wszystkich trzech ośrodków. Dopiero po śmierci ks. bp Antoniego Kozłowskiego, wszyscy zgodzili się, aby jego następcą został ks. Franciszek Hodur, co ostatecznie ustanawiało jedność wśród kościołów niezależnych polonii amerykańskiej. Ksiądz Franciszek Hodur został otrzymał sakrę biskupią z rąk J.E. ks. abp Gerarda Gula arcybiskupa Utrechtu w dzień św. Michała Archanioła, 29 września 1907, w katedrze p.w. św. Gertrudy w Utrechcie, czym niezależny Kościół przyłączył się do Kościoła starokatolickiego⁸ (Wysoczański 1996, 438-444).

⁶ Porov.: GROTHNIK, K.: Franciszek Hodur – Ośrodek w Scanton – Konsekracja. In: *Biskup Franciszek Hodur (1886 – 1953) życie – dokonania – znaczenie*, materiały seminarium naukowego Olsztyn 1-2, 2000. s. 58.

⁷ Porov.: MAJEWSKI, T. R.: *Biskup Franciszek Hodur i jego dzieło*. Warszawa : Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1987. s. 51.

⁸ Porov.: WYSOCZAŃSKI, W.: *Posłowie do Kościoła starokatolicki. Histo-*

PNKK w Polsce

Po zakończeniu I wojny światowej, kiedy w wyniku sytuacji politycznej powstała II Rzeczpospolita, członkowie PNKK w Stanach Zjednoczonych dostrzegli możliwość przeniesienia myśli PNKK do Polski. Działalność misyjną zapoczątkował, w 1919 roku, przybyły z Ameryki ks. Bronisław Krupski⁹. Na III Synodzie Generalnym Kościoła w Chicago w 1914 r., podjęto decyzję o objęciu misją Kościelną terenu Polski.

Działalność Kościoła rozpoczęła od regionu Małopolski, a w 29 marca 1920 roku, zgłoszono do Departamentu Wyznań Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, prośbę o uznanie prawne Kościoła. Prośba nie została jednak rozpatrzona. PNKK w Polsce składał jeszcze kilkakrotnie takie prośby, jednak pozostały one bez rozpatrzenia, co spowodowało, że Kościół działał bez formalnego uznania prawnego.

Sytuacja PNKK w Polsce

W listopadzie 1931 roku do Polski przybył specjalny delegat biskupa Franciszka Hodura, ks. Józef Padewski, proboszcz parafii w Scranton. Jest to spowodowane trudną sytuacją w jakiej znalazł się PNKK w Polsce na początku lat trzydziestych XX w.¹⁰ Znaczne pogorszenie się sytuacji Kościoła rozpoczęło się już od 1928 roku wraz z Pierwszym Synodem Kościoła, gdzie oprócz problemów natury teologicznej należało określić stosunek misji w Polsce do PNKK w Ameryce, a także to, kto ma kierować Kościołem w Polsce, czy nadal ma to być ks. bp. Franciszek Bończak. Pierwszym i najbardziej istotnym problemem był brak legalizacji Kościoła przez państwo, co także wiązało się ze stosunkiem do Centrali w Scranton. Synod znalazł rozwiązanie tylko na jeden z tych problemów, czyli kierownictwo Kościołem powierzył bp. Leonowi Grochowskiemu, jednym z powodów zmiany biskupa była postępująca choroba ks. bp. Bończaka. Bp. Grochowski był od 1924 roku biskupem Diecezji Zachodniej PNKK, co ma bardzo istotne znaczenie dla problemów Kościoła w najbliższych latach. W Polsce liczone na jego przyjazd, lecz ten długo nie następował. W takiej sytuacji rolę kierowniczą w Kościele

ria nauka dażenia. Warszawa : Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1996. s. 438 – 444.

⁹ Porov.: PIĄTEK, T., PIĄTEK, J.: *Starokatolicyzm*. Warszawa : Krajowa Agencja Wydawnicza, 1987, s. 99-100.

¹⁰ Porov.: WŁODARSKI, S.: *Historia Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa : Wydawnictwo Literatury Religijnej, 1964. s. 294.

sprawował de facto ks. Władysław Faron – wikariusz generalny¹¹. (Włodarski. 1964, 258)

Ks. Padewski przyjeżdża do Polski

Taki stan Kościoła zastaje ks. Józef Padewski, dotychczasowy proboszcz parafii w Scranton. Jest on formalnie delegatem ks. bp L. Grochowskiego i ma misję poprawę sytuacji Kościoła, polepszenia stosunków wewnątrzkościelnych i rozwiązanie dotychczasowych sporów.

Ks. J. Padewski urodzony w Antoniewie w 1894 roku, wyjechał do Stanów Zjednoczonych w 1912 roku. Po ukończeniu Seminarium PNKK w Scranton wyświęcony na kapłana w 1919, proboszcz kilku parafii South Milwaukee, Milwaukee, Dickson City i wreszcie od 1928 roku Scranton. Ceniony za dobre zarządzanie parafiami troskę duszpasterską, co mogło być powodem dla którego bp. F. Hodur powierzył mu misję scalenia i odbudowy Kościoła Narodowego w Polsce.

Już od początku pobytu w Polsce ks. J. Padewski natknął się na wiele różnych przeciwności, jak sam wspomina „Ciągłe procesy i stałe szykany pochłaniały energię księży i stawiały kierownika Kościoła w przykrych sytuacji. Wszyscy bowiem u niego szukali pomocy i rady. Radzić nie było łatwo, bo otrzymawszy ze Scranton pomoc w kwocie 250 czy 300 dolarów miesięcznie, ... nie było łatwo za nią utrzymać Seminarium, wydawać pismo, podróżować po Polsce ...”¹². Ks. Padewski musiał uporządkować działalność misyjną Kościoła, która była prowadzona od 1919 lecz w sposób znacznie utrudniony poprzez brak legalizacji PNKK w Polsce. Po początkowej fazie sukcesów misyjnych i względnego rozwoju Kościoła nastąpił okres eskalacji nierozwiązanych wcześniej problemów, sporów o przywództwo w Kościele i w zasadzie rozbięcia Kościoła. Z tym wszystkim zmierzyć miał się ks. Padewski, aby wzmocnić, scalić i przygotować Kościół na przyjazd bp. Grochowskiego, takie było początkowe założenia misji ks. Padewskiego, jednak bp. Grochowski nigdy na stałe nie przybył do Polski, aby objąć w końcu urząd biskupa diecezji Polskiej.

Jednym z pierwszych posunięć ks. Padewskiego było założenie nowego organu prasowego, gdyż poprzedni „Polska Odrodzona” pozostał w zarządzie

bp. Farona¹³. „Polska Odrodzona” jest pierwszym czasopismem, wydawanym przez PNKK po zapoczątkowaniu działalności misyjnej w Polsce¹⁴. Samo pismo także ukazywał się także nie bez problemów, publikowane były w nim przypadki przetrzymywania numerów w urzędach pocztowych jak konfiskatę tekstów nieprzychylnie wypowiadających się o traktowaniu PNKK przez władze czy Kościół rzymskokatolicki. Dlatego w 1932 roku powstał nowy dwutygodnik „Posłannictwo”.

Problemy Kościoła z władzami utrudniały prowadzenie działalności Kościoła można wspomnieć o kilku problemach takich jak dokument Starosty krakowskiego w sprawie uznania gminy wyznaniowej Kościoła Narodowego w Krakowie, który to Starosta nie zezwala na uznanie takiej gminy ze względu na brak uznania przez Rząd nowego związku religijnego. Czy także problem w parafii Jaćmierz, gdzie zdaniem autora dochodzi do łamania prawa, nadużyć i wręcz wojny religijnej, spowodowanej niechęcią pomiędzy lokalnymi wyznawcami Kościoła rzymskokatolickiego i narodowego, oraz opisujący incydent w Wiśniczu, czyli aresztowanie ponad 50 osób i ks. Farona po Nabożeństwie domowym PNKK, a także zdewastowanie miejsca kultu przez policję. Do podobnych prób aresztowania duchownych i zakłócania Nabożeństw przez policję dochodziło też w Dąbrowie Górniczej, Sosnowcu, Wiśniczu, Żarkach. Warto wspomnieć, że PNKK jako związek wyznaniowy nie uznany prawnie miał prawo tylko do nabożeństw domowych, czyli nabożeństw sprawowanych w domach prywatnych dla ograniczonej liczby osób.

PNKK w Polsce w latach dwudziestych XX wieku doświadczył wielu trudności w funkcjonowaniu a mimo tych trudności udało się prowadzić działalność duszpasterską i zakładać nowe parafie, niestety wewnętrzne problemy, które w większości wynikały z trudnego położenia prawnego Kościoła doprowadziły do podziału Kościoła. Ks. Padewski zaczął swoją pracę także od nawiązania kontaktu z duchownymi, którzy pozostali przy Scranton i nie odeszli do grupy bp. Farona. Ks. Padewski zorganizował dwa Koła Kapłanów kieleckie i lubelskie aby usprawnić pracę

¹¹ Porov.: WŁODARSKI, S.: *Historia Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa : Wydawnictwo Literatury Religijnej, 1964. s. 258.

¹² Porov.: WŁODARSKI, S.: *Historia Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa : Wydawnictwo Literatury Religijnej, 1964. s. 295.

¹³ Bp. Władysław Faron od 1931 roku wystąpił z PNKK powodując rozłam w Kościele skupiając wokół siebie pewną grupę duchownych, przejął także dotychczasowe wydawnictwo.

¹⁴ Porov.: WŁODARSKI, S.: WYSOCZAŃSKI, W.: *Polski nurt starokatolicyzmu*. Warszawa : Zakład Wydawniczy „Odrodzenie”, 1997. s. 95.

duchownych i zwiększyć poziom komunikacji między duchownymi i parafiami¹⁵.

W kwietniu 1932 roku do Polski przybył ks. bp. Leon Grochowski, który miał być już stałym ordynariuszem PNKK w Polsce niestety na stałe w Polsce nie pozostał. W grudniu 1932 roku do Polski przybył bp. Hodur, w celu zorganizowania Synodu, który miałby rozwiązać dotychczasowe problemy i zakończyć czas rozbicia Kościoła. Jednak jak można się dowiedzieć się z wspomnień ks. Padewskiego Synod miał być przede wszystkim oficjalnym i publicznym zadeklarowaniem, że PNKK działa i nie jest na skraju upadku, a wręcz przeciwnie jest silny i popierany przez wielu, czym chciano wpłynąć na decyzję władz o legalizacji Kościoła.¹⁶

Bardzo szybko okazało się, że nie uda się zorganizować takiego Synodu, z braku wystarczających funduszy, a także ze względu na złą sytuację Kościoła, bowiem większość duchownych pozostawała w kręgu bp. Farena, natomiast parafie i duchowni wierni bp. Hodurowi stanowili mniejszość. Wkrótce jednak zmieniło się poprzez pracę misyjną oraz wsparcie Kościoła z Ameryki. Udało się tylko zwołać posiedzenie Rady Kościoła w styczniu 1933 roku, gdzie ustanowiono nowe kierownictwo Kościoła i uchwalono Memoriał o Kościele złożony przez bp. Hodura w celu przedstawienia go władzom wraz z kolejną prośbą o legalizację Kościoła. Powołano także „Fundusz Misyjny” Kościoła. Który miał być zasilany przez PNKK w Ameryce dla poprawy działalności Kościoła w Polsce oraz pomoc duchownym i świeckim. Przewodniczącym Rady Kościoła został ks. J. Padewski, który także faktycznie sprawował funkcję administratora PNKK w Polsce, gdyż bp. Grochowski powrócił do swojej diecezji w Chicago.

Zapowiadany Synod mógł się odbyć dopiero w 1935 roku w Warszawie, był to drugi Synod PNKK w Polsce. Po ponad trzech latach działalności ks. Padewskiego, polegającej na wizytacji parafii, wspieraniu materialnym duchownych czy działalności wydawniczej. Na Synodzie obecnych było 190 delegatów z 47 parafii, które pozostały pod jurysdykcją PNKK, bądź powróciły do PNKK z Kościoła bp. Farena, a także 34 duchownych. Synodowi przewodzili bp. Hodur i bp. Grochowski, którzy specjalnie przybyli na ten Synod. Ks. Padewski w swoim sprawozdaniu stwierdził,

że trzy lata pracy były trudne i naznaczone walką o legalizację i byt materialny Kościoła, wspomniął, że Kościół w tym czasie zyskał 14 nowych parafii¹⁷. Podczas Synodu pojawiła się sprawa kierowania Kościołem w Polsce, wysunięta zostaje propozycja przyjęcia zmian w Konstytucji Kościoła z 1928 roku, aby biskup posiadał obywatelstwo polskie, co było jawną próbą zakończenia ingerencji bp. Hodura w sprawy obsady kierownictwa Kościoła w Polsce. Także aby przenieść siedzibę wszystkich urzędów Kościelnych z Krakowa do Warszawy. Oba projekty zostały skrytykowane przez bp. Hodura¹⁸ (Włodarski. 1964, 300-301). Pokazuje to, że pojawiają się pierwsze nieporozumienia i antagonizmy pomiędzy Krakowem i Scranton, pomiędzy Kościołem w Polsce i Ameryce. Bp. Hodur stracił wiele w oczach wiernych po nieporozumieniach z bp. Faronem.

W trakcie Synodu delegacja Kościoła udała się do Ministra Spraw Wewnętrznych M. Zyndrama-Kościałkowskiego, aby przedstawić kolejną prośbę o legalizację Kościoła, przedstawiono Memoriał w którym proszono o zalegalizowanie wszystkich aktów stanu cywilnego PNKK, wspomniano o 5 tys dzieci ochrzczonych, 2 tys ślubów i 2 tys pogrzebów, które zostały sprawowane przez duchownych PNKK. Wybrano nową Radę Kościoła złożoną z sześciu duchownych, sześciu świeckich oraz bp. Hodura, ks. Padewskiego jako administratora Kościoła i ks. Fryderyka Lachmayra jako Rektora Seminarium. Podczas Synodu bp. Hodur zawnioskował o wybór administratora Kościoła, który by dodatkowo pozostawał do dyspozycji Pierwszego Biskupa, a także obiecał udzielenie takiemu administratorowi Sakry Biskupiej w przyszłości. Dotychczasowym Administratorem Kościoła pozostawał ks. J. Padewski od 1933 roku, dlatego też pojawiła się jego kandydatura, aby pozostał na tym stanowisku. Przyjęta została jednogłośnie i z entuzjazmem, co świadczyć może o pozytywnym odbiorze dotychczasowych działań ks. Padewskiego w Kościele w Polsce.

Zaraz po zakończeniu Synodu, bo już we wrześniu 1935 roku, ks. Padewski wyjeżdża do Ameryki po to aby zgodnie z zapowiedzią Pierwszego Biskupa otrzymać święcenia biskupie, z tymi jednak bp. Hodur zwleka aż do 26 października 1936 czyli przeszło rok. Podczas nieobecności ks. Padewskiego w Polsce

¹⁵ Porov.: WŁODARSKI, S.: *Historia Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa : Wydawnictwo Literatury Religijnej, 1964. s. 296.

¹⁶ Porov.: WŁODARSKI, S.: *Historia Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa : Wydawnictwo Literatury Religijnej, 1964. s. 297.

¹⁷ Porov.: WŁODARSKI, S.: *Historia Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa : Wydawnictwo Literatury Religijnej, 1964. s. 300.

¹⁸ Porov.: WŁODARSKI, S.: *Historia Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa : Wydawnictwo Literatury Religijnej, 1964. s. 300 - 301.

zastępuje go ks. Rene Zawistowski, skierowany do Polski przez bp. Hodura. Pozostawał w kontakcie z ks. Padewskim i nadal wprowadzał w Kościele postanowienia Synodu, podzielono wtedy Kościół na pięć senioratów, (warszawski, kielecki, lubelski, małopolski, poznańsko-pomorski)¹⁹ co było pierwszym podziałem administracyjnym po rozpoczęciu misji PNKK w Polsce. Z Ameryki ks. Padewski przyjechał w 1936 roku już jako biskup, aby kontynuować pracę jako ordynariusz PNKK w Polsce. Kościół rozpoczął się na nowo jednoczyć, wydawało się że problem z kierownictwem Kościoła zaczyna się rozwiązywać. Stan liczebny zaczyna mocno zmieniać się na korzyść bp. Padewskiego, bp. Faron zaś zaczyna tracić poparcie i podległe mu parafie powracają do łączności z PNKK. Zaznaczyć należy że Kościół rozwijał się dość dynamicznie i bardzo trudno jest podawać jakiegokolwiek dane. Widomo jest, że przed 1931 rokiem PNKK posiadał zorganizowanych ponad 60 parafii i organizowane były kolejne, natomiast kiedy bp Padewski przybył do Polski wspominał o ok. 30 parafiach, które pozostały wierne bp. Hodurowi. W marcu 1933 roku w „Posłannictwie” przytoczone są następujące dane 44 parafii, 36 duchownych i ok. ponad 60 tys. wiernych. Lata 1928-1935 to czas kiedy parafie były zakładane, a inne przestawały funkcjonować do tego dotykowym czynnikiem było zamieszanie przy kierownictwie Kościoła, duchowni bardzo często nie wiedzieli co robić więc stan liczebny duchownych także ulegał zmianie kilku wyjechało do Ameryki.

Oprócz bardzo trudnej sytuacji wewnętrznej działalność Kościoła ograniczał brak legalizacji PNKK co bp. Padewski próbował zmienić od 1936 roku, po uchwaleniu rok wcześniej nowej Konstytucji i zmianie rządów. Kościół także rozpoczął zbieranie podpisów aby dołączyć je do kolejnej prośby o legalizację Kościoła, które zakończyło się w 1938 roku złożeniem kolejnej prośby „Posłannictwo” podaje, że podpisy złożone były na papierze o łącznej wadze ok. 50 kg, w tym ok. 100 tys. podpisów przywieziono z Ameryki²⁰.

Lata trzydzieste były dla PNKK w Polsce czasem bardzo trudnym, po okresie rozwoju i budowania struktur Kościelnych przyszedł czas załamania, osobą która miała na nowo zjednoczyć Kościół miał być bp Padewski. Niestety wraz z problemami wewnątrz Kościoła nie ustawały problemy wynikające z braku

legalizacji przez władze. Warto wspomnieć o kilku incydentach także z tego okresu. Jednym z najbardziej utrudniających pracę duszpasterską elementów była konfiskata szat liturgicznych. Rozpoczęło się to od sądu grodzkiego w Radomiu, gdzie wydano polecenie konfiskaty sutann duchowych związanych z PNKK celem przesłania sądowi, jako dowodu na niestosowania się do prawa przez duchownych PNKK²¹. Podsumowano te incydenty w Posłannictwie z roku 1938 „Profanacja świątyń Pańskich, zdzieranie z kapłanów szat liturgicznych oraz setki kar administracyjnych, procesów i wyroków sądowych za sprawowanie świętych obrzędów i używanie szat liturgicznych przez księży PNKK miały świadczyć o panowaniu konstytucji i tolerancji religijnej w Polsce.”²²

Jednak największym utrudnieniem dla pracy duszpasterskiej było wydanie przez MSW w 1938 roku Okólnika, który przewidywał kary za niedopełnienie obowiązku meldowania w urzędach zmiany wyznania. Wierni, którzy chcieli przystąpić do PNKK musieli poinformować o tym władze, akta te były wykorzystywane przy zatrudnianiu do pracy i zwalnianiu z niej stąd wiele osób zwlekało z informacją o zmianie wyznania, bądź tego nie robiło, aby ustrzec się kar administracyjnych. W takich czasach Kościołowi przewodził bp Padewski, który starał się usprawnić działalność misyjną i poprawić stan Kościoła, oraz polepszyć jego położenie Prawne, wielu założeń nie udało się zrealizować jednak, PNKK przetrwał czas, kiedy niektórzy wątpili, czy Kościół Narodowy w Polsce przetrwa. O pracy bp. Padewskiego, świadczyć może to, że w roku 1939 PNKK liczył 56 parafii i 46 duchownych.

Po wybuchu II wojny światowej ze względu na nowy podział administracyjny terenów okupowanych przez III Rzeszę, parafie senioratu wielkopolsko-pomorskiego zostały odcięte od reszty Kościoła, zgodnie z obowiązującym prawem wszystkie nabożeństwa należało sprawować w języku łacińskim i niemieckim, niektórzy duchowni zostali aresztowani za nieprzestrzeganie tego prawa i sprawowanie nabożeństw w języku polskim. W 1942 roku osiem parafii pozostających pod jurysdykcją bp. Farona powróciło do Kościoła Narodowego, a sam bp Faron został aresztowany udzielenie rozwodu wbrew prawom III

¹⁹ Porov.: WŁODARSKI, S.: *Historia Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa : Wydawnictwo Literatury Religijnej, 1964. s. 303.

²⁰ Porov.: WŁODARSKI, S.: *Historia Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa : Wydawnictwo Literatury Religijnej, 1964. s. 316.

²¹ Porov.: WARCHOŁ, E.: *Polski Narodowi Kościół Katolicki w Polsce (1922 – 1952)*. Radom : brak wydawnictwa, 1995. s. 307.

²² Porov.: WARCHOŁ, E.: *Polski Narodowi Kościół Katolicki w Polsce (1922 – 1952)*. Radom : brak wydawnictwa, 1995. s. 317.

Rzeszy²³. Wraz z aresztowaniem bp. Farona zakończył się okres podziału Kościoła i powrót większości parafii do łączności z PNKK, niektóre parafie powróciły wcześniej w latach 1936-1939, niestety niektóre parafie nie przetrwały do tego czasu.

Niestety w trakcie II wojny światowej wielu duchownych straciło życie w obozie w Dachau zginęli ks. Stanisław Brzozowski, ks. Henryk Przastek. Natomiast księża Topiel, Piechulski zostali zamordowani przez okupanta, ks. Stanikowski i ks. Markiewicz zostali zastrzeleni za pomoc lekarską polskim partyzantom, a ks. Szwed za działalność w podziemnym ruchu oporu. Oprócz nich zginęli także ks. Dec, Gereś, Słotwiński i Skibiński²⁴.

W wyniku tych zdarzeń, a także śmierci naturalnej kilku duchownych w PNKK pozostało w styczniu 1945 roku tylko 25 duchownych z 46 we wrześniu 1939. Wraz z wybuchem wojny nie było możliwości dotowania Funduszu Misyjnego, stąd Seminarium Duchowne jak i „Posłannictwo” zawiesiły działalność. Niepewna sytuacja bp. Padewskiego była spowodowana tym, że posiadał także nabyte obywatelstwo amerykańskie w 1940 roku dostał ostrzeżenie o niepewnej sytuacji politycznej z likwidowanej ambasady amerykańskiej w Warszawie. Także tego samego roku 17 lutego bp Padewski otrzymał list od bp. Hodura, który pisał, że jeżeli bp Padewski będzie zmuszony do powrotu do Stanów Zjednoczonych, bp Hodur wyraża na to zgodę i przesyła środki na bilet okrętowy, oraz wyraża zgodę na to aby obowiązki administratora pod nieobecność bp. Józefa Padewskiego pełnili ks. Fryderyk Lachmayr i ks. Józef Kwolek. Jednak ks. bp Józef Padewski nie skorzystał z możliwości powrotu i pozostał w Krakowie pomimo zagrożenia.

Już dwa lata później czyli we wrześniu 1942 roku bp Padewski został internowany, najpierw przebywał w krakowskim więzieniu Montelupich, następnie został umieszczony w obozie jenieckim Tittmoning w Bawarii, gdzie przebywał półtora roku. W 1944 roku został uwolniony przez Szwajcarski Czerwony Krzyż w ramach wymiany jeńców wojennych. 17 marca z Portugalii wypłynął do Stanów Zjednoczonych.

Wracając do sytuacji prawnej 1 maja 1941 roku na terenie Generalnego Gubernatorstwa zostały rozwiązane wszystkie związki wyznaniowe, które nie posiadały do tej pory legalizacji, Polski Narodowy

Kościół Katolicki w Polsce nie był oficjalnie uznanym, więc przeznaczonym był do rozwiązania. Po interwencji bp. Józefa Padewskiego i ks. Lachmayr'a²⁵ **władze odroczyły rozwiązanie do czasu konsultacji z Kościołami Unii Utrechckiej**. 22 kwietnia 1941 Kościół został zalegalizowany jako Kościół Starokatolicki Unii Utrechckiej. Co spotkało się z niechęcią części duchowieństwa ze względu na sytuację polityczną, niektórzy w połączeniu z Kościołem Starokatolickim Niemiec w III Rzeszy upatrywali poddanie się okupantowi. Jednak kierownictwo Kościoła stanęło przed wyborem połączenia z Kościołem Starokatolickim Niemiec albo likwidacją PNKK. Stąd wybór podyktowany był troską o zachowanie Kościoła a nie sympatiami politycznymi. Po pierwszym aresztowaniu ks. bp. Padewskiego w 1942 roku obowiązki administratora zaczął pełnić ks. Lachmayr, który został zmuszony do opuszczenia Polski po Powstaniu Warszawskim. W listopadzie 1944 roku duchowni z terenów wschodnich zebrali się w Lublinie gdzie wybrano Tymczasową Radę Kościoła dla terenów pod okupacją radziecką. Podobnie w Krakowie w grudniu 1944 roku ustanowiono tymczasowy zarząd Kościołem dla terenów Generalnego Gubernatorstwa.

W marcu 1945 roku na zjeździe duchowieństwa w Warszawie, wobec zmieniającej się sytuacji politycznej, wybrana została nowa Rada Kościoła, kierownictwo Kościołem objęli księża Józef Kwolek i Jerzy Czerwiński, w zastępstwie bp. Józefa Padewskiego, który od 1944 przebywał w Stanach Zjednoczonych. W czerwcu 1945 roku kolejny zjazd duchowieństwa wybrał nową Radę Kościoła z przewodniczącym księdzem Edwardem Narbuttowiczem, który przejął kierownictwo w Kościele, do powrotu biskupa. Rada Kościoła złożyła we wrześniu 1945 roku do Ministerstwa Administracji Publicznej prośbę o uznanie prawne Kościoła. W piśmie z dnia 1 lutego 1946 MAP uznało na podstawie konstytucji marcowej Polski Narodowy Kościół Katolicki za prawny związek liturgiczny. Minister Administracji Publicznej zapewnił, że stosunek państwa do Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego zostanie określony w ustawie, projekt tej ustawy został opracowany w 1947 roku i przedstawiony Międzyministerialnej Komisji Prawniczej oraz Radzie Ministrów, a rok później w czerwcu 1948 roku wiceminister Władysław Wol-

²³ Porov.: WŁODARSKI, S.: *Historia Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa: Wydawnictwo Literatury Religijnej, 1964. s. 328.

²⁴ Porov.: WŁODARSKI, S.: *Historia Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa: Wydawnictwo Literatury Religijnej, 1964. s. 329.

²⁵ Ks. Fryderyk Lachmayr – duchowny PNKK pochodzenia austriackiego, związany z południową Polską, terenami byłej Galicji, biegle posługujący się językiem niemiecki.

ski polecił wycofać projekt, pozostawiając bez ustawy o stosunku do Kościoła²⁶. Biskup Józef Padewski wrócił do Polski 20 lutego 1946 roku²⁷. W ówczesnej sytuacji politycznej było to dość niebezpieczne i wymagało odwagi jeśli uwzględni się opinię nowych władz państwowych o krajach zachodnich. 2 kwietnia 1946 roku odbyło się posiedzenie Rady Kościoła, gdzie zostało dotychczas pełniący urząd Przewodniczącego Rady ks. Kwolek zrzekł się swojej funkcji na rzecz bp. Padewskiego. Rada oświadczyła także, że bp Padewski jest nadal prawnym biskupem PNKK w Polsce ze względu na to, że nigdy nie został z tego urzędu usunięty przez Synod bądź Radę Kościoła. Wszyscy poprzedni administratorzy pełnili tę funkcję tymczasowo wobec niemożności wypełniania funkcji kierowniczej Kościołem przez bp. Padewskiego. Jeszcze przed przybyciem do Polski w Scranton odbyło się posiedzenie Rady Kościoła pod przewodnictwem bp. Hodura, gdzie powzięto uchwałę o uporządkowaniu spraw PNKK w Polsce, zaplanowano zachować nazwę PNKK i związek a Scranton, złożyć wizytę przedstawicielom Rządu Polskiego, utrzymać siedzibę Kościoła w Krakowie, zapewnić pomoc materialną parafiom i wznowić wydawanie „Posłannictwa”.

Od roku 1947 stan zdrowia bp. Padewskiego zaczął się pogarszać, ks. Kwolek zaalarmował o tym bp. Hodura, pisał że bp Padewski leży ciężko chory z wysoką gorączką, ale gdy jego stan się poprawi będzie możliwy powrót do Stanów Zjednoczonych w celu rekonwalescencji. Ks. Kwolek zapewnił także, że zgodnie z pozwoleniem bp. Padewskiego będzie pełnił urząd administratora, gdyby nieobecność biskupa okazała się konieczna do czasów zwołania Synodu. Świadczyć to może o tym, że spora część duchownych liczyła się z konsekwencjami ciężkiego stanu zdrowia bp. Padewskiego²⁸.

Ciężki stan zdrowia biskupa spowodował coraz większe niezadowolenie z rządów biskupa Padewskiego już na posiedzeniu Rady Kościoła w 1947 roku część duchownych zarzucała biskupowi beczynność oraz zbytnią zależność od PNKK w Stanach Zjednoczonych. W 1948 roku część duchownych skierowała

do bp. Hodura skargę na bp. Padewskiego gdzie zarzucano mu między innymi skupienie całej władzy w swoich rękach, wadliwe gospodarowanie funduszami Kościoła, brak zainteresowania problemami duchowieństwa, lekceważenie kwestii statusu prawnego Kościoła, Seminarium Duchownego i wydawniczych. W tym samym piśmie pojawiła się prośba zmiany ordynariusza PNKK w Polsce.

Część duchowieństwa wiernego biskupowi Padewskiemu sugerowała, aby zrzekł się obywatelstwa amerykańskiego, co będzie sygnałem, że chce pozostać w Polsce na stałe poprawić panującą sytuację w Kościele.

Pod koniec 1950 roku biskup Padewski oświadczył, że zamierza w porozumieniu z Radą Kościoła zwołać Ogólnopolski Zjazd Duchowieństwa w Warszawie i rzec się swojego stanowiska, następnie opuścić kraj i udać się do Stanów Zjednoczonych. Wielu duchownych było zaskoczonych taką decyzją i nie kryło swojego zdziwienia. W styczniu 1951 roku na zjeździe duchowieństwa okazało się że sytuacja biskupa Padewskiego jest jednak bardzo skomplikowana. Jak wspomina ks. Kwolek okazało się, że biskup przebywa w swoim mieszkaniu w Krakowie pod nadzorem Ministerstwa Bezpieczeństwa, które kontroluje jego czynności. Ponadto aresztowania zostali ks. E. Narbutt-Narbuttowicz i ks. F. Koc.

Już w 21 stycznia 1951 roku, sam bp **Józef Padewski został aresztowany**, według oświadczenia prasowego Ambasady PRL w Waszyngtonie powodem zatrzymania było naruszenie postanowienia Prezydenta RP z 1936 roku o obrocie pieniężnym z zagranicą oraz zagranicznymi środkami płatniczymi²⁹. Najprawdopodobniej był to jedynie pretekst do podporządkowania sobie przez władzę PNKK w Polsce, wykorzystano obecnie w Kościele niezadowolenie z rządów biskupa Padewskiego, aby usunąć go ze stanowiska i wprowadzić osoby które będą bardziej podatne na współpracę ze stroną rządową oraz nie będą związane tak silnie z PNKK w Ameryce. Od 21 stycznia do 15 lutego Kościołem rządziła Tymczasowe Kolegium. 15 lutego na zjeździe duchowieństwa postanowiono uniezależnić Kościół w Polsce od PNKK w Ameryce i zwołać trzeci Synod Kościoła na kolejny rok celem uporządkowania sytuacji Kościoła. Na tym zjeździe okazało się jasne, że Kościół jest już inwigilowany i zmierza do celu który został już wyznaczony, a

²⁶ Porov.: WYSOCZAŃSKI, W.: *Status prawny Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa :STPK. Instytut Wydawniczy im A. F. Modrzewskiego. < http://www.polskokatolicki.pl/RODZINA/2007_04/status_prawny_Kosciola.htm.>. (15.04.2024).

²⁷ Porov.: PIĄTEK, T., PIĄTEK, J.: *Starokatolicyzm*. Warszawa : Krajowa Agencja Wydawnicza, 1987, s. 152-153.

²⁸ Porov.: WARCHOŁ, E.: *Polski Narodowi Kościół Katolicki w Polsce (1922 – 1952)*. Radom : brak wydawnictwa, 1995. s. 90.

²⁹ Porov.: WARCHOŁ, E.: *Polski Narodowi Kościół Katolicki w Polsce (1922 – 1952)*. Radom : brak wydawnictwa, 1995. s. 92.

każdy przejaw sprzeciwu zostanie ukarany, każdy kto zechce się sprzeciwić podzieli los bp. Padewskiego czy ks. Narbutt-Narbuttowicza czy Koca.

10 maja zmarł w więzieniu UB przy ul. Rakowieckiej w Warszawie³⁰, po ponad trzech miesiącach spędzonych w więzieniu na przesłuchaniach. Jako jedyny w Europie biskup, który padł ofiarą władz Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

Podsumowanie

Celem artykułu było przedstawienie PNKK w Polsce, czyli wspólnoty Kościelnej powstałej w specyficznych warunkach polskich emigrantów w Stanach Zjednoczonych oraz czołowej postaci wybranego okresu, czyli bp. Józefa Padewskiego, którego praca w PNKK w Polsce to lata 1931-1951). Polski Narodowy Kościół Katolicki powstał w wyniku problemów ekonomicznych i religijnych ludności pochodzenia polskiego w Stanach Zjednoczonych Ameryki. PNKK rozpoczął działalność w Polsce po zakończeniu I wojny światowej z początkami tej działalności kościelnej wiąże się bp Józef Padewski, jedna z czołowych postaci Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego. Jest to postać bardzo ważna z dwóch względów, przez swoją pracę misyjną w bardzo trudnych warunkach politycznych zyskał sobie szacunek i przychylność członków Kościoła. Zginął jako ofiara represji politycznych ówczesnych władz PRL przez co pamięć o nim przetrwała w Kościele.

REFERENCES

BAŁAKIER, E.: Z dziejów parafii PNKK w USA. In: *Kalendarz katolicki 1980*. Warszawa : Zakład Wydawniczy „Odrodzenie”, 1980. s. 73 – 110.

ELEROWSKI, E.: *Zarys historii Kościoła Narodowego Polskokatolickiego. (Historia, doktryna, ideologia*. Warszawa – Scranton – Kraków : brak wydawnictwa, 1997.

GROTHNIK, K.: Franciszek Hodur – Ośrodek w Scanto – Konsekracja. In: *Biskup Franciszek Hodur (1866 – 1952) życie – dokonania – znaczenie*, materiały seminarium naukowego Olsztyn 1-2 III, 2000. s. 51 – 67.

MAJEWSKI, T. R.: *Biskup Franciszek Hodur i jego dzieło*. Warszawa : Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1987.

PIĄTEK, T., PIĄTEK, J.: *Starokatolicyzm*. Warszawa : Krajowa Agencja Wydawnicza, 1987.

PTASZEK, A.: *Polska Odrodzona tygodnik, numery od 18 do 19*. Kraków : brak wydawnictwa , 1923.

WARCHOŁ, E.: *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Polsce (1922 – 1952)*. Radom : brak wydawnictwa, 1955.

WŁODARSKI, S., TAEOWSKI, W.: *Kościół chrześcijański*. Warszawa : Instytut Wydawniczy „Odrodzenie”, 1968.

WŁODARSKI, S.: *Historia Kościoła Polskokatolickiego*. Warszawa : Wydawnictwo Literatury Religijnej, 1964.

WYSOCZAŃSKI, W.: Patriotyczne, prawnokościelne i doktrynalne więzi Polskiego Narodowego Kościoła Polskokatolickim w Polsce. In: *Posłannictwo: Kwartalnik Teologiczno-filozoficzny*, 1987. S. 3-22.

WYSOCZAŃSKI, W.: *Polski nurt starokatolicyzmu*. Warszawa : Zakład Wydawniczy „Odrodzenie”, 1977.

WYSOCZAŃSKI, W.: *Posłowie do Kościoła starokatolickiego. Historia nauka dążenia*, Küry Urs, 425-459. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1996.

WYSOCZAŃSKI, W. Status prawny Kościoła Polskokatolickiego. 1-2. Warszawa: STPK. Instytut Wydawniczy im. A. F. Modrzewskiego. < http://www.polskokatolicki.pl/RODZINA/2007_04/status_prawny_Kosciola.htm.> (15.04.2024),

³⁰ WYSOCZAŃSKI, W.: *Posłowie do Kościoła starokatolickiego. Historia nauka dążenia*. Warszawa : Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1996. s. 454-456.

PROBLÉM SMRTI A 'BYTÍ' VE FILOZOFII HEIDEGGERA A LEVINASE

JIŘÍ KUČERA

Abstract: This article compares ontological-phenomenological views by Heidegger and Levinas about the concept of 'death' as the 'limit' of existence. Heidegger's ontology of Dasein together with Levinas' concept of 'desire after the Other' leads toward a reflection about the end of 'being-here-now'. 'Being thrown' into death by heideggerian Dasein, which leads through 'Vorgoing' (Vorlaufen) to nothingness, gets compared with a passive attitude by Levinas who presents the meta-ethical concept of the 'Other' ('Face'). In front of hopeless death, 'the Other' offers a hope for future life. Heidegger's philosophy leads toward 'nothingness' (nihilism) while the Levinas' position offers a possible future through the life of the 'Other', who was 'before us' and will exist after us, opening in this way the case for transcendence. Levinas' optimistic vision overcomes hopelessness of heideggerian view about the limit of human being in death.

Keywords: Dasein. Nothingness. The 'Other'. Es gibt. Il-y-a.

Úvod

Otázka smrti je adresována u Levinase skrze filozofický aspekt 'Druhého', zatímco u Heideggera je součástí existenciální analýzy bytí 'Pobytu' (Dasein). Levinas zpochybňuje Heideggerovu ontologii a nabízí etické pojetí k přepracování témat, spojených se smrtí a umíráním v metafyzicko-etickém pohledu. Adoptováním etiky jako 'první filozofie', Levinas usiluje o načrtnutí obtížné cesty člověka, který se 'Člověkem' musí stát. Překonáním sebe sama, může potom člověk potkat tvář 'Druhého' v bližním. Levinas tím poukazuje na přednost etiky před ontologií, jinými slovy neuznává metafyziku bez povinného etického pozadí. Jak pro Levinase, tak pro Heideggera je subjektivní vztah ke smrti a umírání základní filozofickou otázkou.¹ Heidegger považuje

je 'úspěšný' vztah ke smrti za předpoklad k vedení 'autentického' života v její 'odemčenosti' a jejím odvážném uchopení; jeho 'bytí-ke-smrti' (Sein zum Tode) má velmi důležitou úlohu v jeho strukturální analýze Daseinu.²

Konečnost a smrt hrají konstitutivní roli v 'Sein und Zeit'.³ Smrt je nepředstihnuteľná možnost pro Dasein, stejně jako nejvlastnější 'potencialita-pro-bytí'.⁴ Pro Heideggera je naše cesta k jisté smrti to, co představuje pravý způsob 'existence'. Jsme schopni eventuálně pochopit Dasein i v naší konečnosti právě proto, že smrtelnost je implicitní složkou našeho 'Pobytu'.⁵

Levinasův postoj k otázce smrti znamená rozpoznání absolutní 'jinakosti' (odlišnosti) smrti: „Vztah ke smrti, archaičtější než jiné zkušenosti, není představou bytí k nicotě.“⁶ Pokouší se eliminovat koncept 'bytí' jako pouhého zprostředkovatele mezi subjektem a 'Druhým'. Soustředěním se na druhé lidi navrhuje Levinas 'přežití' smrti v anonymních tvářích 'Druhého' ('Other').⁷ 'Tvář Druhého' je odrazem mystického 'Nekonečna' tran-

² BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Překl. J. Loužil. Praha : Mladá fronta, 1995.

³ „Je to skrze 'bytí-ke-smrti', kdy dočasnost jednoho vlastního bytí, spolu s historicko-ontologickým kontextem, v němž vlastní bytí nachází smysl, jsou odkryty.“ Srov s: COHEN, Richard A.: *Levinas: thinking least about death contra Heidegger*. 2006. Springer Link, s. 23. [online]. Dostupné na: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11153-006-9101>. Více v: HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. 2. vyd. Překl. I. Chvatík a kol. Praha : Oikoymenh. 2002. §50, s. 286-288

⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. 2. vyd. Překl. I. Chvatík a kol. Praha : Oikoymenh. 2002. §50, s. s. 282.

⁵ „Smrt by neměla být chápána jako nějaká přídavná, případková událost, bez které by struktura 'Pobytu' nemohla být pochopitelná, nebo bez níž by Dasein bylo neúplné, ale jako nevyhnutelný konec bytí 'Pobytu'.“ Srov s: CHANTER, T.: *Time, Death, and the Feminine – Levinas With Heidegger*. Stanford University Press, 2001. s. 105.

⁶ LEVINAS, E.: *God, Death, and Time*. CA : Stanford University Press, 2000. s. 15.

⁷ Více o konceptu 'Tváře': LEVINAS, E.: *Totalita a Nekonečno*. Praha : Oikúmené, 1997.

¹ Téma 'úzkosti' je fundamentálním předpokladem filozofie náboženství také u Kierkegaarda.

scendujícího naše chápání. Touto cestou se Levinas chce vyhnout zpětnému 'upadnutí' do 'ontického' bytí (jako u Heideggera) a tak 'osvobodit' smrt skrze předpřítomného 'Druhého', jenž nás volá k existenci (existents). Na rozdíl od Heideggerovy *ontologie* 'pobytu', Levinasova *metafyzika* 'touhy' po 'Druhém', přesahující smrt, se vždy snažila pojmut vše-jsoucí do nějakého celku či systému, a hlavně do jednoty myšlení. Levinas mění radikálně pořadí filozofického bádání: etiku zařazuje jako nutnou podmínku *metafyziky*. Přiřazuje *transcendenci* nutný *metafyzický* pohyb od 'já' k vyšším cílům, čímž nestaví svou filozofii na ontologii, nýbrž ji pojímá jako povinně etickou.

Heidegger a 'Pobyt ke smrti' jako limitu 'Dasein'

Smrt v „Bytí a čas“ (Sein und Zeit)

Fenomén 'smrti' hraje v Heideggerově knize centrální roli.⁸ Ve své analýze 'Pobytu' staví Heidegger do protikladu otázky ohledně přístupnosti 'Pobytu' (*Dasein*) jako 'jsoucím' s chápáním 'Pobytu' jako 'ukončeného' (*beendet*). 'Pobytu' je vlastní „stálá neuzavřenost ve smyslu vztahování se k 'příštímú“.⁹ V okamžiku, kdy se 'Pobyt' stane ukončeným, ztrácí 'bytí Pobytu', tudíž už není, nemá existenci a ztrácí i 'bytí ve světě'. Pokud tedy 'Pobyt' je, není 'celý'. Ztrátou existenciálního 'je' dosáhne sice celosti, avšak ztrácí tím své vlastní 'bytí ve světě'. Jsoucno 'Pobytu' není schopno zkoumat sebe samého v kompletnosti, neboť s 'naplněním bytí' (konec) je ztracena možnost sebezkoumání. Jinak řečeno, nikdy nepoznáme náš život úplně, protože jej poznáváme bez smrti, totiž částečně. Dosažením smrti umíráme, čímž ztrácíme možnost dále poznávat život. Heidegger nebere v úvahu možnost posmrtného života a jeho 'Pobyt' je vždy jen ve světě.¹⁰ Naše poznatky o smrti závisejí jen na naší zkušenosti se smrtí druhých. 'Pobyt' ve světě mizí tím, že člověku-jsoucnu už nejde o sebe samého v nemožnosti starat se o vlastní 'bytí-zde-nyní' (*Sorge*). Jeho tělo se náhle stává jen 'výskytovým jsoucnem', neschopným 'autentického bytí'.¹¹ Nikdo nemůže v okamžiku smrti prožít to, co prožívají umírající. „Nikdo nemůže druhému ode-

jmout jeho umírání. Smrt je bytostně vždy moje a jen já budu muset projít svou smrtí.“¹²

K 'Pobytu' stále patří 'ještě ne' (*noch nicht*), každý pobyt spěje k 'konci', a 'spění ke konci' (*Sein zum Ende*) je nezastupitelné. 'Neukončenost' znamená, že 'Pobytu' stále ještě něco chybí, něco je stále 'před ním', něco, čehož bude dosaženo v budoucnosti. Dokončováním nedokončeného jsoucna se naplňují 'ještě ne', které patří k existenci 'Pobytu'. 'Konec' neznamena pouze konec 'Pobytu', ale zahrnuje bytí k 'konci Pobytu' (*Sein zum Tode*). „Smrt je tudíž způsob 'bytí Pobytu', vlastní člověku, a zároveň podmínka 'Pobytu'“.¹³ Toto 'bytí Pobytu' chce Heidegger dále vyjasnit ze způsobu 'bytí Pobytu'. Život je způsob 'bytí', kterému je vlastní 'bytí ve světě' a který lze zkoumat jen z pohledu 'Pobytu' (*Dasein*). *Ontické* zkoumání života (o 'neautentickém' bytí) zahrnuje následně Heidegger do *ontologie* 'Pobytu', s popisem charakteristik jeho základní stavby, pokračujíc *ontologií* života, s existenciální analýzou smrti.

Umírání je dle Heideggera způsob 'bytí', který je 'pobyt ke smrti'. „Smrt je možností moci zde nebýt“.¹⁴ Smrt ve své podstatě není pouhé 'uhynutí' (*abgeschlossen*) představující jen biologický pojem. 'Úzkost' (*Angst*) je základním rozpoložením 'Pobytu'. V úzkosti chápe člověk vlastní 'vrženost' (*geworfen*) ke svému konci a jeho úzkost ze smrti je úzkost z 'bytí ve světě'.¹⁵ Možnost smrti je člověku vlastní hned od chvíle, kdy je do 'Pobytu' vržen a člověk si ji nemůže zvolit jako jednu z možností vlastního 'Pobytu'. Nejdříve o ní nemá žádné vědění, časem ji získává právě v úzkosti. Úzkost ze smrti je úzkost ze samotné 'vrženosti' do světa. Nicméně, 'vrženost k smrti' je člověkem popírána v každodennosti jeho 'neautentickým' způsobem všedního života, kdy je smrt záměrně vytlačována mimo vědomí a 'dušena' povrchními starostmi a aktivitami.¹⁶ Smrt je pak chápána jako něco neurčitého, co někdy přijde, co však není osobně v dohledu, a tudíž nás neohrožuje. Toto 'umřít se musí' (*dass man*) vzbuzuje dojem jako by se nás smrt vlastně netýkala. „Říká se, že umře každý, proto si tak každý druhý, tudíž i já, může říkat: Já

⁸ Porov.: HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. 2.vyd. Příkl. I. Chvatík a kol. Praha : Oikymenh. 2002. § 46 - § 53.

⁹ *ibidem*, s. 272.

¹⁰ *ibidem*, §46.

¹¹ Heidegger připisuje pozůstatkům člověka vyšší *statut* než výskytovému ('příručnímu') jsoucnu. Lidské pozůstatky lze zkoumat skrze optiku živého člověka, tedy skrze 'Pobyt'.

¹² *ibidem*, s. 276.

¹³ Porov.: HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. 2.vyd. Příkl. I. Chvatík a kol. Praha : Oikymenh. 2002. § 46

¹⁴ *ibidem*, s. 287.

¹⁵ *ibidem*. Více v: SOUSEDÍK, S.: *Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení*. Praha : Vyšehrad, 2014.

¹⁶ Porov.: HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. 2.vyd. Příkl. I. Chvatík a kol. Praha : Oikymenh. 2002. § 48.

zrovna ne; neboť každý není vlastně nikdo.“¹⁷ Zdánlivě je to tedy jakoby ‘nikdo’ neumíral.

Heidegger interpretuje smrt jako ‘bytí ke konci’, jako „možnost bytí, již musí každý ‘Pobyt’ sám projít.“¹⁸ Nabízí svou definici v *Sein und Zeit*: „Smrt je pochopena jako něco neurčitého, co jednou odněkud přijde, co však pro nás samé není ještě v dohledu, a tudíž nás neohrožuje. Toto ‘muset umřít’ vyvolává dojem, jako by smrt postihovala neurčité, ono se’ (es gibt). Obecný výklad ‘Pobytu’ tvrdí, že ‘umře každý’. „Proto si každý říká, že smrt se týká druhých, ne ještě mne osobně. Tímto je umírání chápáno jako něco, co sice ‘Pobyt’ potkává, ale nepatří přímo nikomu.“¹⁹

Bytí k smrti (*Sein zum Tode*)

Heidegger mluví o smrti jako o „nejvlastnější, bez-vztažné a nepředstížené možnosti“.²⁰ To znamená, že smrt představuje bytostnou možnost, jež je každému ‘Pobytu’ (*Dasein*) jeho nejosobnějším a nejvlastnějším ‘moci být’, protože ve smrti jde ‘Pobytu’ o jeho bytí/nebytí ve světě. Smrt je možnost absolutní ‘nemožnosti existence’ a je ve stejném čase ‘nepředstíženou možností’ pobytu, jelikož je tou nejzazší možností ‘Pobytu’. Z toho vyplývá, že nemůžeme chápat smrt v rámci nějaké budoucí možnosti, nýbrž smrt sama je rámcem porozumění. Možnost nebytí ‘Pobytu’ musí každý ‘Pobyt’ asimilovat do sebe. Tím je zároveň odpoután od vztahů s ‘druhými’, v čemž je právě tato možnost beze-vztažná. Smrt není ve skutečnosti nějakou událostí, která se ještě nevyskytuje, nýbrž, jak bylo řečeno, smrt je způsob bytí ‘Pobytu’ (*Dasein*). Protože je ‘Pobyt’ vždy svým ‘ještě ne’, je také nutně vždy již svým koncem. ‘Konec’ ve smyslu smrti neoznačuje však pouze okamžik, ve kterém ‘Pobyt’ přichází o život, neboť jednoduše ve smrti už není ‘Pobyt’, tudíž není-li *Dasein*, nemůže být ani smrti.²¹

¹⁷ *ibidem*

¹⁸ Porov.: BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Přkl. J. Loužil. Praha : Mladá fronta, 2001. s. 71.

¹⁹ Porov.: HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. 2.vyd. Přkl. I. Chvatík a kol. Praha : Oikoymenh, 2002. s. 289.

²⁰ *ibidem*, §50.

²¹ ‘Umírání’ označuje tudíž ‘způsob bytí, jímž pobyt jde ke své smrti’, ‘dožitím’ je míněn pouze ten přesný okamžik, v němž ‘Pobyt’ biologicky končí. ‘Bytí k smrti’ je bytí, které má vztah ke smrti jako ke své možnosti. ‘Pobyt’ umírá vždy, ať vědomě či nevědomě, a možnost ‘dožití’ závisí jen na umírání. Umírání potom patří velmi bytostně ke způsobu ‘bytí’ jsoucen. Lze důsledkem říci, že bytí ‘Pobytu’ je vždy umíráním. To je také důkazem, že filozofický aspekt smrti je důležitější než aspekty biologické či psychologické. Existenciální interpretace smrti převyšuje všechny přírodovědné poznatky o smrti jako takové.

‘Neautentické’ bytí k smrti se projevuje stálým útekem před smrtí. ‘Pobyt’ zakrývá vlastní smrt jako možnost a vztahuje se primárně k ‘dožívání’. Ze smrti se tak stává jen dožití, pouhá skutečnost, která se ve světě vyskytuje jako událost. Naopak, v ‘autentickém bytí’ zvažuje Heidegger řešení otázky po možnosti ‘Pobytu’ jako ‘být celý’. Je to právě smrt, jež rozlišuje autentické ‘Dasein’ od neautentického bytí. Neautentický pohled na smrt je, že se jedná o vzdálenou možnost, kdežto autentické ‘Bytí’ (*Dasein*) je nepřetržitě vnímané jako možnost skrze neustávající úzkost. Heidegger podtrhuje, že vědomí ‘bytí-ke-smrti’ proniká celé *Dasein* po celý život. ‘Dasein’ spěje ke smrti, avšak nemůže jít ‘za’ vlastní smrt.²²

Bytí k smrti se v ‘autentickém pobytu’ musí vždy nutně a vědomě vztahovat jako k možnosti. „Pobyt musí této možnosti neoslabeně jako možnosti rozumět, jako možnost ji plně rozvinout, odemknout, a jako možnost ji s odvahou vydržet.“²³ Pro tento vztah vyhrazuje Heidegger specifický způsob předstihu, označený termínem ‘před-běh’ (*Vorlaufen*) k možnosti. V ‘před-běhu’ se ‘Pobyt’ (*Dasein*) k možnosti smrti nepřibližuje, ale vlastně paradoxně vzdaluje. „Možnost smrti se v ‘před-běhu’ projevuje jako ‘možnost nemožnosti’ veškerého vztahování či porozumění, a jako možnost ‘nemožnosti’ existence“.²⁴ ‘Předstih’ je základním momentem ‘starosti’ (*Sorge*), v němž se *Dasein* vztahuje k nějakému vlastnímu ‘ještě ne’ (*noch nicht*), jež umožňuje ‘celost pobytu’ tím způsobem, že jedním z mnoha ‘ještě ne’, vztahujících se k ‘Pobytu’, je právě ‘smrt’. Tím ‘Pobyt’ zahrnuje do sebe právě i svůj konec. „Jestliže je tedy ‘Pobyt’ vždy ‘bytím ke smrti’, znamená to, že jeho nejzazší ‘ještě ne’ musí být v ‘Pobytu’ již zahrnuto a neobjevuje se tudíž až v okamžiku konečného dožití. ‘Pobyt’ by v takovém případě nebyl neukončený a mohl by být celý“.²⁵

Vědomí vlastní konečnosti otevírá ‘Pobyt’ pro možnosti druhých. ‘Před-běh’ tak zakládá autentické

²² Porov.: BROADBENT, R.: *The relation to death in Heidegger and Levinas*. [online]. [cit. 4/5/2023].

Dostupné na: https://www.academia.edu/679117/The_relation_to_death_in_Heidegger_and_Levinas.

²³ Porov.: HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. 2.vyd. Přkl. I. Chvatík a kol. Praha : Oikoymenh, 2002. s. 298.

²⁴ *ibidem*. Více v: TIETZ, J.: *An Outline and Study Guide to Martin Heidegger's Being and Time*. [online]. Ed. Humanities. Dostupné na: http://www.ms.lt/derlius/Tietz_Heidegger_ccl.pdf, s. 139-143

²⁵ Porov.: HEIDEGGER, M.: 2002. *Bytí a čas*. 2.vyd. Přkl. I. Chvatík a kol. Praha : Oikoymenh, 2002, §53.

spolubytí s druhým člověkem, který taktéž podléhá smrtelnosti. „Kolikrát je ‘Pobyt’ v ‘před-běhu’ k bezvztahné možnosti osamocen, tolikrát je také ‘otevřen pro druhé’, neboť ve smrtelnosti jsou všichni na stejné úrovni.“²⁶ Ze vztahu ke smrti, z nejvlastnější možnosti ‘Pobytu’ nevyplývá tudíž žádný sebe-centrovaný egoismus, nýbrž ‘Pobyt’ (*Dasein*) se ve smrti stává zároveň bytostně ‘spolubytím’.

Levinas a ‘Bytí v Druhém’

Existence (‘existence’) a ‘existující’ (‘existents’);

il-y-a

Heidegger pojímal existenci jako ‘bytí-k-smrti’. I když byl Levinas velmi ovlivněn Heideggerovým ‘Bytí a čas’, jeho myšlení se odděluje od linie slavného autora. Ve své knize ‘Existence a ten, kdo existuje’ (‘*Existence and existents*’) rozvíjí své téma ‘*il y a*’ (‘ono je’).²⁷ I když by se Lévinasovo ‘ono je’ (*il y a*) na první pohled zdálo být ekvivalentní s heideggerovským ‘ono je’ (*es gibt*), pravda je jiná. Heidegger chápe své ‘ono je’ jako způsob ‘dávání’ (*es gibt*), zatímco Levinasovo ‘*il y a*’ představuje něco neosobního, co není ani ‘bytím’, ani ‘nicotou’.²⁸ Děsivému neosobnímu ‘ono je’ je možno se vyhnout navázáním vztahu k ‘Druhému’ (*Other*), čímž ‘snižujeme’ své svrchované ‘já’. Vztah k ‘Druhému’ nabude povahy odpovědnosti, díky níž se vyprostíme z anonymního ‘bytí’ a osvobodíme se tím z ‘ono je’.²⁹

Dualita ‘existence’ (‘existence’) a ‘existujícího’ (‘existents’) se zá být paradoxem, jelikož to, co existuje, se nemůže ničím stát, dokud už neexistuje. Zdálo by se, že tyto dva pojmy nelze oddělit a že jeden pojem musí obsahovat ten druhý. Pravda duality je však potvrzena lidskou zkušeností: „Vůči své existenci je člověk schopen zaujmout nějaký postoj. Už v tom, čemu se říká boj o život, je nad věcmi vhodnými k uspokojení našich potřeb, které tento boj chce dobývat, cílem samé existence, možnost aby se čistá a prostá existence stala cílem.“³⁰ Oddělením ‘existujícího’ od ‘existence’ se existování stává životním bojem, který se projevuje jako boj o budoucnost existování či jako ‘starost o

uchování’. Všichni jsme obklopeni entitami, k nimž nás váží nějaké tranzitivní vztahy. Z toho vyplývá, že ‘vidíme’ ‘Druhého’, i když tím ‘Druhým’ nejsme a jeho ‘Tvář’ je zahalena.³¹ Jsme totiž sami ve svém ‘existents’ a naše bytí je zcela bez hlubších personálních vztahů. Tudíž, každodenní ‘být’ znamená ve skutečnosti izolovat se v existování (existents) od existence (existence).³²

Jak tedy Lévinas pojímá existenci? ‘Být’ znamená pro existujícího ‘vzít na sebe bytí’, což vede k lidské činnosti.³³ Je možné připustit existování bez ‘existujícího’ (existents): taková ‘anonymní existence’ patří k hlavním tématům Lévinasova díla. I kdyby se ‘anonymní existence’ obrátila v ‘nicotu’, něco by stále ‘zůstávalo’, což Levinas nazývá ‘neosobním bytím’ v existenci (‘ono je’).³⁴ „Když už není ‘nic’, zůstává fakt existování (existence), avšak jedná se o existování ‘anonymní’. Neexistuje nikdo, kdo by se ‘chopil’ této existence a vzal ji na sebe, protože tato existence je ‘neosobní’.“³⁵

Lévinasovo ‘*il y a*’ (ono-je) znamená fenomén ‘neosobního’ a má různé interpretace, včetně mytických a biblických.³⁶ Mytický je v jeho představě způsob existování bez ‘sebe-odhalování’, vně všeho bytí i světa. Ve vědomí se ‘*il y a*’ neodhaluje, není zjevné, a připomíná Heideggerovu ‘skrytou povahu bytí’. Lévinas nekonkretizuje toto ‘*il y a*’ (‘ono je’) a spíše se uchyluje k prostorovým metaforám, používajíc termín ‘šumící existenciální ticho’, kdy i v představě absolutního ‘prázdná’ jakoby něco všudypřítomně znělo. ‘*Il y a*’ není pro myslitele ani bytí, ani nicota. Jedná se o podklad či nutnou přítomnost něčeho za kategoriemi ‘bytí’. V autorově ‘Totalitě a nekonečnu’ je připsán fenoménu pomyslný limit neohraničenosti, s jistou připomínkou předsokratovského myšlení.³⁷ Eventuálně je konceptu ‘*il y a*’ připisován význam určitého ‘motoru jinakosti’, představujícího

³¹ ‘Druhý’ (*the Other*) je u Levinase anonymní tvář ‘bližního’, ne ‘alter ego’ ve smyslu personalismu Bubera či humanismu. I když náš život pokračuje po smrti právě skrze ‘Druhého’, ten zůstává vždy ‘jiný’ a nepoznatelný.

³² Porov.: LÉVINAS, E.: 1997. *Čas a jiné*. Praha : Dauphin, 1997.

³³ Zde je chápán rozdíl mezi Heideggerem a Levinasem: zatímco u Heideggera je ‘bytí’ ‘Pobytu’ dáno (*given*), Levinas bere (*take on*) ‘bytí’ na sebe.

³⁴ Jedná se o existenci bez ‘existujícího’, jenž je anonymní.

³⁵ *ibidem*

³⁶ Více v: LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Překl. V. Dvořáková, M. Rejchrt. Praha : Oikumené, 2009. s. 194-145. LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha : Oikumené, 1997. s. 151.

³⁷ Porov.: VAŠKOVIČ, P.: K Levinasově pojmu ‘*il y a*’, aneb cesta od hrůzy k etice. In: *Filosofický časopis* (1968) 2020/6, s. 819-838.

²⁶ *ibidem*

²⁷ LÉVINAS, E.: *Existence a ten, kdo existuje*. Praha : Oikoymenth, 1997.

²⁸ Levinasovo bytí v existenci si lze představit jako trvalý šum (*noise*) za existents, k němuž nemáme přístup.

²⁹ Porov.: LÉVINAS, E.: *Existence a ten, kdo existuje*. Praha : Oikoymenth, 1997. s. 19.

³⁰ *ibidem*

existenci 'bez existujícího', jakoby konstantě přítomné reality 'nesmyslnosti v neurčitosti', vůči níž Levinas vymezuje později smysluplnost vztahu k 'Druhému'.³⁸ Pojem je někdy interpretován v souvislosti s politicko-historickými událostmi. Levinas opakovaně zdůrazňuje historičnost konceptu 'il y a' a často jej vysvětluje jako 'dílo bytí', především v úvahách o subjektivní 'hrůze' a úzkosti v rámci existence a smrti.³⁹

Smrt a Levinasův 'Druhý' (the 'Other')

Metafyzika, která se *apriori* stává u Levinase zároveň etikou, je spjata s 'touhou po jiném', bližním, 'Druhým'.⁴⁰ „Tato touha netouží po návratu do země, kde jsme se vůbec nenarodili.“⁴¹ Ve své analýze existence poukazuje na osamělost člověka, který je osamělým proto, že je 'existujícím' (*existents*), jenž touží po 'Druhém', volajícím z minulosti do přítomnosti.⁴² Levinas navíc tvrdí, že sama smrt předpokládá nemožnost 'nicoty'“

„Neznámo smrti, jež se nenabízí jednorázově jako nicota, ale je souvztažné se zkušeností, že nicota není možná, neznámá, že smrt je oblastí, z níž se nikdo nevrátil a která tudíž zůstává fakticky neznámá. Nepoznatelnost smrti znamená, že sám vztah ke smrti se nemůže díť ve světle a že subjekt je ve vztahu k tomu, co nepřichází od něho. Je to vztah k *mystériu*.“⁴³

Mystérium však nelze pochopit ze zkušenosti. Pokud se tedy smrt neděje ve světle zkušenosti, znamená pro subjekt zkušenost s pasivitou. Zatímco Heidegger pojímal smrt jako svobodu a 'aktivitu' v činném zapojení se do světa v bytí 'Pobytu', Levinas chápe smrt jako 'pasivitu'. „Smrt je absolutně nepoznatelná situace, znemožňující jakýkoli předpoklad možnosti.“⁴⁴ Pasivita zde znamená, že smrt nás uchopuje a my nad ní nemáme žádnou

vládu. Smrt není přítomnost a náš vztah k vlastní smrti je vztah do budoucnosti. Smrt není nikdy 'ted' (*hic et nunc*), neboť až smrt přijde, 'já' už nejsem. To však neimplikuje heideggerovskou 'nicotu' či popření smrti, nýbrž fakt, že už nemohu smrt uchopit či pochopit 'zvenčí'. Smrt přichází a my ji nemůžeme 'vzít na sebe'. V tom se Levinas právě liší od Heideggera“ „Nicota, která by ponechala člověku možnost 'vzít smrt na sebe', není zkrátka možná.“⁴⁵

V blízkosti smrti jsme podle Levinase ve vztahu k něčemu, co je vcelku 'jiné'. *Existence* plodí 'jinakost' v *existents* 'Druhého', rozbíjejíc osobní samotu. Lévinas podtrhuje, že 'bytí' je pluralistické v mnohosti samotných *existents*. Ve smrti se tudíž 'existování existujícího' ('*existence in existing*') odcizuje a dává vznik vztahu k pozůstalému 'Druhému', který však byl přede mnou a volá mne do přítomnosti. Právě v okamžiku smrti, kdy člověk už nemá žádnou možnost chápat, je možné postihnout aspekt existence s 'Druhým'.

'Autentická' budoucnost znamená to 'jiné', nové a překvapivé v nových možnostech 'existujících'. V každém případě je vztah k budoucnosti vztahem k 'Druhému', jinému.⁴⁶ To 'jiné', které subjekt bere ve smrti na sebe, je 'Druhý'. Vztah k 'jinému' tituluje Levinas jako setkání s 'Obličejem' (*Face*), který je však nerozpoznatelný, jako něco nacházejícího se za všemi konkrétními obličejí mezilidských setkání.⁴⁷ „Tvář 'Druhého' sama sebou říká něco, co my sami říci nemůžeme. Proráží všechna vlastní *apriori* a nutí procitnout ze spánku, který poutal k sobě samému.“⁴⁸ Tvář 'Druhého' říká něco, co já sám říci nemohu, jelikož 'Druhý' je ten, který existoval přede mnou, který mne spícího 'probudil', v něhož 'já' pomalu 'přecházím' a kterým bych se měl v budoucnosti stát. 'Druhý' má prioritu před mým 'já'; tudíž mé 'já' (ego) se přesouvá z první pozice (*nominativ*) na místo volaného (*acusativ*).

Jaký je tudíž význam setkání s 'Druhým'? Budoucnost smrti neponechává člověku žádnou iniciativu. Mezi přítomností a budoucností, mezi 'já' a 'jinakostí' (jiným), je abyss.⁴⁹ Lévinas nedává důraz na to, že smrt přerušuje existenci, jež se stává 'nicotou', ale že 'já' je tváří v tvář smrti naprosto bez iniciativy

³⁸ *ibidem*, s. 823.

³⁹ Porov.: LÉVINAS, E: *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikoymenh, 1997.

⁴⁰ 'Touha' přichází na scénu s opuštěním 'starosti' (*Sorge*) o vlastní bytí a se zdůrazňováním primátu 'Druhého', jeho anonymní 'tváře'. 'Druhý' se svou 'jinakostí' je pramenem touhy 'toužícího', i když má anonymní tvář. Více v: SVOBODOVÁ, Z.: Pojetí touhy u Emmanuela Lévinase. In: *Paideia*: I/XI/2014.

⁴¹ Více v: LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1997. s. 20.

⁴² Samota je v existencialistické filozofii chápána jako 'izolace' v úzkosti. Lévinas se pokouší 'vyjít' z takové izolace existování, tak jako chce vyjít z neosobního 'ono je' směrem k 'Druhému'. Samota se tedy projevuje jako izolace, která poukazuje na samotnou událost 'bytí'.

⁴³ Porov.: LÉVINAS, E.: *Čas a jiné*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 103.

⁴⁴ *ibidem*

⁴⁵ Porov.: LÉVINAS, E.: *Čas a jiné*. Praha: Oikoymenh, 1997. s. 111.

⁴⁶ *ibidem*, s. 119.

⁴⁷ *ibidem*

⁴⁸ *ibidem*

⁴⁹ Levinasovo pojetí smrti však není slavná negace smrti v epikurejském pojetí: 'pokud žiji, smrt neexistuje, až smrt přijde, já už nбудu'.

a pasivní, i když nadále s odpovědností za 'Druhého'. 'Druhý' pokračuje svou existents, přičemž jeho 'Tvář' nejsem schopen rozpoznat. Zvítězit nad smrtí znamená pro Levinase udržet s 'jinakostí' osobní vztah skrze (anonymního) 'Druhého'. „Tváří v tvář čiré události, tváří v tvář čiré budoucnosti, již je smrt, kdy 'já' nemůže nic zmoci, to znamená, že už nemůže být 'já', jsme hledali situaci, v níž je přesto možné, aby zůstalo 'já', a tuto situaci jsme nazvali vítězstvím nad smrtí.“⁵⁰ Tou situací je podle Levinase vztah k 'Druhému' v bližních.

Levinas opakovaně zdůrazňuje své nejdůležitější tvrzení, že skrze zkušenost smrti jsme schopni potkat a zakusit 'jinakost' 'Druhého'. Ve smrti každý z nás zakouší explicitně schopnost jiné osoby nás změnit, změnit totiž náš svět. Navíc, kromě toho, skrze smrt zakoušíme, že se sami sebe stáváme 'druhými' k sobě, totiž stáváme se 'jinými' od nás. Ve zvláštním zakoušení vlastní smrti se tyto dva náhledy spojují.⁵¹ 'Já' se stávám druhým (bližním) k sobě samému skrze zkušenost toho, co zůstane jiným, překvapivým a schopným mne změnit, tím, co Levinas nazývá 'Druhým', jenž mi pomáhá najít cestu dopředu, kterou bych sám nalézt nemohl. Je to tudíž kvůli zkušenosti 'jinakosti' druhé osoby (bližního) ve smrti, kdy se učíme být 'jinými' sami k sobě, kdy se stáváme druhou osobou. V tom tkví velký rozdíl mezi Levinasem a Heideggerem. Levinas zpochybňuje Heideggerovo pojetí v tom, jak může 'samo-bytí' žít skrze smrt světa a poté se ke světu připojit. Jestliže je pro Heideggera nejlepší odpovědí na trvalou úzkost její překonání, Levinas podtrhuje fakt, že nikdo nemůže překonat vlastní depresi a úzkost a že každý člověk má naději být zachráněn skrze osobu bližního. Naše samo-bytí může být zachráněno spojením se světem jen darováním sebe sama jiné osobě, 'Druhému'.⁵² Levinas věří, že my se stáváme opravdu sebou samými, jen když jsme znovu zrozeni jako 'Druhý', jako druhá osoba, radikálně jiná od nás. To se uskuteční jen v jisté 'trans-substanci', v níž mé 'já' je znovu-zrozeno jako mé 'dítě' a tak transformováno k 'Druhému' uvnitř sebe sama. Jen taková etická transformace může způsobit a rozpoznat absolutní důležitost

'Druhého' a přeměnu do 'Druhého'.⁵³

Pro Levinase neznámá úzkost či strach ze smrti možnost absence *per se*, nýbrž 'prezence absence', totiž 'ilya'. Kritizující nihilistickou představu Heideggera, Levinas vymění úzkost plynoucí z *Dasein* před tváří nicotnosti s 'hororem' v 'ono je', 'il y a', k němuž se subjekt smrti přibližuje a před čímž je samotná smrt bezmocná. Levinas zpochybňuje heideggerovskou ontologii, která pojímá zlo jako defektní nedostatek 'bytí'.⁵⁴ Podává vysvětlení ve svém díle 'Existence a ten, kdo existuje':

„Není snad strach z 'Bytí' stejně originální jako strach pro 'Bytí'? Je snad ještě větší, jelikož ten první může existovat kvůli druhému. Nejsou snad 'Bytí' a nicota, jež jsou v Heideggerově filozofii ekvivalentní či koordinované, raději fáze obecnějšího stavu existence, jež není v žádném případě tvořena nicotností? Budeme to nazývat faktem, že 'ono je', v němž subjektivní existence v existenciální filozofii splývá s objektivní existencí realismu. Právě proto má 'ono je' takovou sílu nad námi, že se před nicotou a smrtí chvějeme. Strach z nicoty je mírou našeho zapojení do 'Bytí'. Existence obsahuje něco tragického, co není způsobeno jen svou konečností.“⁵⁵

Existuje jistá neutralita a indifferenc vůči smrti. Pro Levinase 'horor' netkví v úzkosti ze smrti. 'Il y a' je „studené a odosobněné, takže lidská bytost je doslova 'nahá' před ním, a v hrůze – nestojící v subjektivitě či identitě, bez vědomí kým a čím je, bez privátní existence.“⁵⁶ Horor je tímto účast na 'ono je', které nezná únikové 'východy'. Heideggerova úzkost před tváří nicotnosti se potkává s Levinasovým hororem před 'být uloven a předán něčemu, co není 'něco'.⁵⁷

Levinasova kritika heideggerovského solitárního *Dasein*

„Smrt 'singuluje' *Dasein*. Smrt je vždy 'moje vlastní', není mimo mne, vnějškově.“⁵⁸ Levinas převrací toto tvrzení ve své úvaze o smrti tvrzením, že setkání z vnějšku Bytí, vně mého 'místa ve

⁵⁰ *ibidem*, s. 155.

⁵¹ Porov.: THOMSON, I.: Rethinking Levinas on Heidegger on Death. [online]. In: *Contributions to Phenomenology*, s. 239–262. [cit. 10.6.2023]. Dostupné na:

Academia.edu. https://www.academia.edu/1999292/_Rethinking_Levinas_on_Heidegger_on_Death

⁵² *ibidem*, s. 34.

⁵³ *ibidem*

⁵⁴ Porov.: YILDIZ, I.: *Relating to Mortality. The Question of Death in Levinas and Heidegger*. Ed. Grin Verlag, 2019. s. 9.

⁵⁵ Srov. s: LÉVINAS, E.: *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikymen, 1997. s. 20.

⁵⁶ *ibidem*

⁵⁷ Porov.: YILDIZ, I.: *Relating to Mortality. The Question of Death in Levinas and Heidegger*. Ed. Grin Verlag, 2019. s. 10.

⁵⁸ *ibidem*, s. 5.

slunci', je možné. *Dasein* ztrácí svou strukturu, když přichází ke svému konci, tvrdí Levinas, čímž popírá osamocenost v *Dasein*, kdy autenticita by se nacházela pouze v osamoceném subjektu.⁵⁹ Keenan zdůrazňuje: „V okamžiku nabytého mistrovství, on či ona jsou najednou neschopní ... Takové přibližování se k smrti indikuje podle Levinase, že jeden je v relaci s absolutně druhým.“⁶⁰ Osamocené *Dasein* se nemůže podle Levinase naplnit sebe samo:

„Když *Dasein* umře, všechny jeho možnosti jsou mu odebrány. Skončit pro něj znamená nebýt naplněn... Konec smrti nemůže být pochopen ani jako završení a kompletnost, ani jako zmizení.“⁶¹

Dasein je možný pouze jako smrtelný, ačkoliv Levinas poznamenává, že 'nesmrtelná osoba' je rozporuplný termín.⁶² *Dasein* se nemůže nikdy přivlastnit sám sobě, neboť i přes svou konečnost není schopen dosáhnout svého konce. Je nemožné pro *Dasein* být někdy 'celý':

„V *Dasein* vždy něco schází, přesně to, čím může být a čím se může stát. K tomuto 'nedostatku', scházení, patří samotný konec; avšak konec bytí-ve-světě je smrt. Je to záležitost osvětlování otázky o *Dasein* jako být-schopen-být-celým, jehož konec 'bytí-ve-světě' je smrt. Je to skrze jistého vztahu ke smrti kdy *Dasein* bude 'celý'...“⁶³

Dasein je tudíž představen s nerealizovanými možnostmi. Důsledkem, takový nenaplněný potenciál znemožňuje pro *Dasein* kompletování, kromě poslední možnosti – ve smrti, jež ukončuje všechny potenciální možnosti. Navíc, smrt 'Druhého' je efektivní konečná událost, která nemůže zaručit přístup ke zkušenosti totality v *Dasein*.⁶⁴ Smrt uvádí *Dasein* k bytí-neschopného-být-více, zaručujíc *Dasein* jeho vlastní 'Bytí', i když to je právě něco, co si *Dasein* nikdy nemůže plně přivlastnit. *Dasein* nemá autoritu nad svou nejzákladnější možností, totiž smrti. Smrt učiní konec možnosti existence, avšak ve stejném čase dá existenci své možnosti.

Aby *Dasein* bylo samo sebou, musí se exponovat ke své ztrátě. „Moje nejvlastnější možnost je ta, která odřekne mě od sebe samého.“⁶⁵

Heideggerův pohled na 'bytí-pro-smrt' není adekvátní k názoru Levinase, má-li smrt být navždy mimo zkušenost. Smrt není možno pochopit skrze *Dasein*, tvrdí Levinas, na rozdíl od Heideggera, který ji pokládá za část vztahu mezi 'Dasein' a 'Bytí'. Není poznatelná. Umírání nelze 'aplikovat' na striktně existenciální struktury 'bytí-zde' a navíc jim odporuje, jelikož smrt je přesně 'nebyt-tady'.⁶⁶ Smrt u Heideggera nemůže být považována za součást existenciálního projektu člověka. Smrt ukončí všechny možné relace s druhými, přičemž není možné se o ní cokoli naučit ze zkušeností smrti u druhých. Levinas argumentuje, že neexistuje možný existencialismus v systému, v němž má člověk povinnost vzhledem k 'Bytí'. Na druhé straně, co existuje dle Levinase, je událost schopná zlomit struktury sebe-vlastnění, a tou je smrt 'Druhého', jehož já se stávám nenahraditelný náhradník.⁶⁷

Porovnání filozofických pozic Heideggera a Levinase

Otázka 'smrti' je adresována skrze filozofii 'Druhého' u Levinase a ve filozofii 'Bytí' u Heideggera. Levinas podrobuje kritice Heideggerovu *ontologii* jako 'první filozofii' a představuje etické pojetí k přepracování témat souvisejících se smrtí v ontologickém rámu. Adoptujíc etiku jako 'první filozofii', Levinas dává prioritu 'Druhému' před 'Bytím', čímž překlenuje *ontologické* rozdíly. Jeho filozofie tudíž vyplývá z nutnosti stát před 'tváří' epiky bytí a jeho překročením 'zachránit' 'Druhého'. Jak pro Levinase, tak pro Heideggera, patří subjektivní vztah ke smrti a smrtelnosti k základním filozofickým otázkám.

Heidegger považuje 'úspěšnou' relaci ke smrti jako základ autentického života. Jeho 'bytí-ke-smrti' má nenahraditelnou roli v celkové analýze *Dasein*. Konečnost, smrtelnost a smrt patří také k analytickým pilířům celého díla 'Sein und Zeit'.⁶⁸

⁵⁹ Levinas zakládá svou kritiku v termínech Prousta („Nicota hrdiny odkrývá jeho totální jinakost, rozdílnost. Smrt je smrtí druhých, v rozporu s tendencí současné filozofie, koncentrované na vlastní osamocenou smrt mne samotného.“). Porov.: LEVINAS, E.: *Proper Names*. Překl. M.B.Smith. Stanford : University Press, 2000.

⁶⁰ Porov.: KEENAN, K. D.: *Death and responsibility, the 'Work' of Levinas*. New York : University Press, 1999. s. 47.

⁶¹ Porov.: LEVINAS, E.: *God, Death, and Time*. CA : Stanford University Press, 2000. s. 40.

⁶² *ibidem*, s. 45.

⁶³ *ibidem*, s. 35.

⁶⁴ *ibidem*, s. 38.

⁶⁵ Porov.: HART, K., SINGER, A.: *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*. Fordham University Press, 2010. s. 118.

⁶⁶ Porov.: LEVINAS, E.: *God, Death, and Time*. CA : Stanford University Press, 2000. s. 47.

⁶⁷ Porov.: BROADBENT, R.: The relation to death in Heidegger and Levinas. [online]. In: Academia.edu. [cit. 24.4.2020], s. 7. Dostupné na: https://www.academia.edu/679117/The_relation_to_death_in_Heidegger_and_Levinas

⁶⁸ „Je to pouze v bytí-ke-smrti kdy dočasnost vlastního bytí a histo-

Dasein není úplný, není kompletní, a jelikož neústí k totalitě, znamená to, že existuje něco výjimečného a nenaplněného v subjektivní potencialitě-k Bytí.⁶⁹ Smrt je absolutní možnost pro *Dasein* a zároveň nejvyšší možnost potenciality pro 'Bytí' (*Dasein*). Jeho smrt představuje možnost 'ne-více-být-schopen-být-zde'.⁷⁰ '*Dasein*' se nachází v jedinečné pozici bytí, stojící mezi sebou a reprezentací všech možností. Smrt je možnost absolutní nemožnosti '*Dasein*'. Smrt nemůže být tudíž podle Heideggera vztahová, představuje zákaz a omezení. Pro Heideggera je to právě naše cesta k jisté smrti, která vytváří pravý způsob existence. Vidět ve smrti 'ještě ne' (*noch nicht*) je součástí toho, co znamená existence.⁷¹ Jsme schopni pochopit *Dasein* ve své totalitě, i když jsme časově omezení, protože smrtelnost je součástí '*Dasein*'. Smrt nelze chápat jen jako nějaký přídatný či *akcidentální* událost, bez níž by nebylo možné strukturu *Dasein* porozumět nebo bez níž by zůstal *Dasein* nekompletní, nýbrž představuje a je nevyhnutelný konec *Dasein*.⁷²

Levinas se přibližuje k problému umírání rozpoznáním absolutní 'jinakosti' smrti. „Vztah se smrtí, nejstarší ze všech zkušeností, se netýká vize o bytí či nicotě.“⁷³ Snaží se proto eliminovat všemi způsoby zprostředkovanost 'Bytí', jako zprostředkovatelem mezi subjektem a 'Druhým'. Soustředěním se na druhou osobu se chová ke konceptu smrti jako k absolutní 'jinakosti' *transcendující* naše chápání. Tato demarkační pomyslná čára otvírá 'sebe-poznání lidské subjektivity' umožňující transcendenci lidské subjektivity směrem k chápání.⁷⁴ Levinas se snaží opustit všechna pokušení sklouznout znovu do 'Bytí' a 'osvobodit' smrt jako absolutní 'Druhý'. Pro Levinase není smrt „možnost absolutní nemožnosti

Dasein, nýbrž 'nemožnost možnosti'...⁷⁵ Není to charakteristikou *Dasein* ovládat časovou dimenzi, raději subjekt má co dělat s neproniknutelnou silou: „V bytí pro smrt nestojím tvář v tvář nicotě, ale s tím, co stojí proti mně. Nutnost smrti neznámá nevyhnutelně zákon determinismu ovládajícího celou totalitu, nýbrž znamená spíše odcizení mé vlastní vůle 'Druhým'...“⁷⁶

K čemu Levinas otvírá prostor, je možnost duality mezi radikálně 'Druhým' a radikálním subjektem. Heideggerovský koncept 'Bytí-ke smrti' je vyměněn okamžitostí, jež je současně hrozba a odsunutí. Subjekt není 'bytí-ke-smrti': „Být dočasný je zároveň bytí pro smrt a mít ještě čas, být proti smrti.“⁷⁷ V podstatě, u Heideggera máme moc nad svou smrtí jako možností, zatímco u Levinase smrt „popisuje normativní i experimentální limit všem možnostem a silám. Můj vztah ke konečnosti limituje moji potencionalnost a schopnost být.“⁷⁸ Proto je smrt vždy a všude vraždou.

Závěr

Když Heideggerův 'Pobyt' (*Dasein*) spěje ke konci (nicotě), ztrácí svou strukturu, což vede k jeho ztracenosti v osamocení. Levinas odmítá takto samocení 'Pobyt', nevedoucí k jeho 'autenticitě'. Jisté je, že smrt není 'přítomnost', vztah ke smrti je vztah k 'budoucnosti'.⁷⁹ Smrt není nikdy 'zde a nyní', neboť až se smrt dostaví, už zde nebudeme, aby se nás smrt týkala. To, že zde už nebudeme, neznámá však 'nicotu', nýbrž jen fakt, že už nemůžeme smrt pochopit, a už vůbec ne 'uchopit'. Takové uvědomění otevírá dveře *mysticismu*. „Nicota, jež by člověku ponechala možnost odebrat 'otroctví existence' svrchovanou moc, už není možná.“⁸⁰ Blízkost smrti poukazuje na to, že jsme ve vztahu k něčemu, co je absolutně 'jiné', otvírající se *mystickému*.⁸¹ Existence

risko-ontologický kontext, v němž vlastní bytí nachází svůj smysl, jsou odhaleny.“ Srov. s: COHEN, A. R.: *Levinas: thinking least about death—contra Heidegger*. Springer Link. [cit. 1.5.2023]. Dostupné na: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11153-006-9101>.

⁶⁹ Porov.: HEIDEGGER, M.: *Being and Time*. překl. J. Macquarrie & E. Robinson. Blackwell House, 2001.

⁷⁰ Porov.: YILDIZ, I.: *Relating to Mortality. The Question of Death in Levinas and Heidegger*. Ed. Grin Verlag, 2019. s. 2.

⁷¹ Porov.: CHANTER, T.: *Time, Death, and the Feminine – Levinas With Heidegger*. Stanford University Press, 2001.

⁷² Naše konečnost nepředstavuje žádnou limitaci v pochopení *Dasein* ve své totalitě; konečnost a limitovanost jsou vlastnosti existence *Dasein*.

⁷³ Porov.: LEVINAS, E.: *God, Death, and Time*. CA : Stanford University Press, 2000. s. 15.

⁷⁴ *ibidem*, s. 30.

⁷⁵ Porov.: LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha : Oikúmené, 1997. s. 57.

⁷⁶ *ibidem*, s. 234.

⁷⁷ *ibidem*

⁷⁸ Porov.: DRABINSKI, E. J., NELSON, S. E.: *Between Levinas and Heidegger*, 2014. [online]. [cit. 4.4.2023]. Dostupné z: https://www.academia.edu/3849145/Between_Levinas_and_Heidegger_Albanys_SUNY_Press.

⁷⁹ Jestliže Heidegger pojímá smrt jako aktivní 'svobodu', Lévinas představuje smrt jako 'pasivitu'. Smrt je totálně nepoznatelná situace, která znemožňuje jakoukoliv možnost. Smrt nás uchvacuje a my nad ní nemáme žádnou moc.

⁸⁰ Porov.: LÉVINAS, E.: *Čas a jiné*. Praha : Dauphin, 1997. s. 111.

⁸¹ V tomto smyslu je Levinas oproti Heideggerovi spirituální a nábožensky založeným filozofem.

tvoří 'jinakost' a tím rozbíjí samotu. Ve smrti se tudíž existence 'existujícího' odcizuje a vzniká automaticky vztah k 'Druhému' (jinému).⁸² Ze 'situace smrti' lze tedy vyvodit rys existence s 'Druhým'. „To, co není žádným způsobem pochopeno, je budoucnost, naprosto odlišná od 'vnějškovosti' prostoru faktem, že je absolutně nečekaná. Budoucnost je to, co není uchopeno, co na nás upadá a zmocňuje se nás. Budoucnost je 'jiné' v 'Druhém'“.⁸³

Co znamená, že událost smrti dává vznik vztahu k 'Druhému'? To 'jiné', jenž subjekt bere na sebe ve smrti, je ten 'Druhý', totiž setkání s bližním 'z davu'.⁸⁴ Toto 'setkání' ve smrti je časoprostorově instantní.⁸⁵ Lévinas tedy nedává důraz na to, že smrt přerušuje existování, jež se tím mění v 'nicotu', ale že subjekt se nachází před tváří smrti bez osobní iniciativy či přičinění, přičemž je schopen přesáhnout sám sebe v pokračování 'Druhého', jinými slovy stát se 'Druhým'. Vítězství nad smrtí potom znamená udržovat co nejdéle vztah k 'Druhému', který je a bude 'osobní'. Tváří v tvář budoucnosti, již je smrt, kdy 'já' nemůže nic zmoci a nemůže být více 'já', je přesto možné, aby zůstalo 'já' v 'Druhém'.

Nevíme, kdy smrt přijde, což způsobuje logickou úzkost.⁸⁶ Tato nepředvídatelnost smrti je zaviněna tím, že nejsme schopni nějakým způsobem smrt uchopit, protože smrt se nenachází na osobním horizontu poznání. Smrt však nemůže vzít životu úplně všechen smysl jen proto, že jsme v celém životním jednání vystaveni 'cizí' vůli. Podle Levinase, naše vůle není odsouzena k smrti hned, tudíž má čas být pro 'Druhého', a tím najít smysl i navzdory smrti. Závěrem lze tvrdit, že zatímco Heidegger nenabízí po konci 'Pobytu' nic než nicotu, Levinasovo existování pokračuje v 'Druhém'. Levinas tak nabízí i posmrtnou naději ve spásu: „... svět nezahrnuje jen náš materiální život, ale všechny formy naší existence, kde byla

potřeba spásy předem smluvená.“⁸⁷ Pro Heideggera není smrt výskytová událost, nýbrž *fenomén*, který je třeba chápat existenciálně. Ztráta *Daseinu* znamená konec bytí 'Pobytu' ('*Dasein*') a vede k nicotě.

Lévinas nestaví smrt do nicoty, ani do bytí.⁸⁸ V názoru Levinase, pouze v mravním vědomí je subjekt schopen vnímat tvář 'Druhého'.⁸⁹ Vztah s 'Druhým' (bližním) pak pokládá Lévinas za vítězství nad smrtí. Závěrem lze shrnout, že zatímco Heideggerova 'smrt' vede k nicotě, Levinas nabízí pokračování života v 'Druhém' ('Obličej'), totiž v bližních. Tím přesahuje Levinas konečnost limitovanosti individuálního života a odkrývá možnost nové existence na prahu přesahujícím osobní bytí. Zásadní rozdíl mezi oběma filozofickými náhledy je ten, že pro Levinase znamená smrt v podstatě odpovědnost za smrt druhého. Smrt 'Druhého' mne osvobozuje od úzkosti a vede k lásce nezvratné jako sama smrt. Je to odpovědnost k 'Druhému', jež daruje mně samému, věří Levinas. Smrt tedy nelze separovat od vztahu k 'Druhému', který zahrnuje všechny subjekty existující, i ty kteří již existovali. „Strach pro bližního se nevrací ke mně ve formě strachu kolem mé smrti. Transcenduje *ontologii* Heideggerova *Dasein*.“⁹⁰ Smrt pro Levinase neznamena 'nicotu', nýbrž jen možnost nicoty, není-li orientováno k 'Druhému'. Umírání je vždy zaměřeno k 'Druhému'. Je nutné překlenout Heideggerovu uzavřenost *Dasein-u* a jít 'za' jeho chápání nicoty ve smrti, věří Levinas. Význam smrti je dán ve smrti druhé osoby. Smrt potkáme a překonáme v 'Tváří' druhé osoby, která se stává 'bližním'.⁹¹

⁸² Porov.: LEVINAS, E.: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Přkl. J. Kulka. Praha: UK P. Mervart, 2014. s. 205-220.

⁸³ *ibidem*, s. 119.

⁸⁴ Tvář konkrétního 'druhého' je na první pohled fotografovateľný 'předmět' mezi mnoha jinými. Ve skutečnosti je však tvář druhého především živý 'obličej' vystupující z pozadí anonymního beztvářého 'Obličej' 'Druhého', anonymního a neuchopitelného.

Porov.: LEVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenth, 1997. s. 50.

⁸⁵ Porov.: LEVINAS, E.: *Dall'esistenza all'esistente*. Itálie: Marietti, 2019. s. 15-30.

⁸⁶ Porov.: LEVINAS, E.: *God, Death, and Time*. CA: Stanford University Press, 2000. s. 46. Více v: BEZSTAROSTI, J.: *Fenomén úzkosti jako autentické 'moci být' v díle Martina Heideggera*. [online]. Pardubice UP FF, 2016. Dostupné z: <https://theses.cz/id/ihxmde>

⁸⁷ Porov.: LEVINAS, E.: *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: Oikoymenth, 1997. s. 76.

⁸⁸ „Smysl mé smrti záleží právě v odmítnutí této poslední alternativy...“ Srov. s: LEVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenth, 1997. s. 208.

⁸⁹ Je zřejmá rozdílnost v chápání lidské konečnosti. Oproti Heideggerově 'bytí k smrti' stojí 'ještě ne', jenž se staví na stranu života a jeho plnosti. Levinasovo 'ještě ne' je způsobem bytí 'proti smrti'. Naproti tomu, základním vztahem u Heideggera není vztah k druhému, ale k smrti, odhalující vše 'neautentické' ve vztahu k druhým, jelikož člověk umírá sám. 'Ještě ne' znamená u Heideggera ještě 'necelistvý', s neaplněnou konečností, zatímco u Levinase 'ještě žiji'. (*ibidem*) Více v: MELICHAROVÁ, K.: *Zranitelnost druhého jako výpověď o vlastní konečnosti*. [online]. Pardubice: UP FF, 2012. Dostupné na: <https://dk.upce.cz/handle/10195/47424>.

⁹⁰ Porov.: LEVINAS, E.: *On Thinking-of-the-Other*. Přkl. M. Smith. Londýn: Athlone Press, 1998. s. 131.

⁹¹ Porov.: LEVINAS, E.: *God, Death, and Time*, CA: Stanford University Press, 2000. s. 124.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- BEZSTAROSTI, J.: *Fenomén úzkosti jako autentické „moci být“ v díle Martina Heideggera*. [online]. Pardubice : UP FF, 2016. Dostupné z: <https://theses.cz/id/ihxmde>.
- BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Přkl. J. Loužil. Praha : Mladá fronta, 1995. ISBN 80-204-0268-3.
- BROADBENT, R.: *The relation to death in Heidegger and Levinas*. Durham Press, 2010. [online]. Dostupné na: https://www.academia.edu/679117/The_relation_to_death_in_Heidegger.
- CHANTER, T.: *Time, Death, and the Feminine – Levinas with Heidegger*. Stanford University Press, 2001.
- COHEN, R. A.: *Levinas: thinking least about death contra Heidegger*. Springer Link, 2006. [online]. Dostupné na: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11153-006-9101>.
- DRABINSKI, E. J., NELSON, S. E.: *Between Levinas and Heidegger*, 2014. [online]. Dostupné na: https://www.academia.edu/3849145/Between_Levinas_and_Heidegger_Alban_SUNY_Press.
- HART, K., SINGER, A. M.: *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*. Fordham University Press, 2010.
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. 2.vyd. Přkl. I. Chvatík a kol. Praha : Oikoymenh, 2002. ISBN 80-7298-048-3.
- HOFFMAN, P.: Dasein and „Its“ Time. In: *A Companion to Heidegger*. Wiley Online Library, 2005. [online] Ch. 20. Dreyfus H.L. & Wrathall, M.A. (Ed.). Dostupné na: <https://doi.org/10.1002/9780470996492.ch20>.
- KEENAN, K. D.: *Death and responsibility, the 'Work' of Levinas*. New York : University Press, 1995. ISBN 978-0791440780.
- LÉVINAS, E.: *Existence a ten, kdo existuje*. Praha : Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-36-4.
- LÉVINAS, E.: *Čas a jiné*. Praha : Dauphin, 1997. ISBN 80-86019-33-0.
- LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-20-8.
- LEVINAS, E.: *On Thinking-of-the-Other*. Přkl. M. Smith. Londýn : Athlone Press, 1998.
- LEVINAS, E.: *God, Death, and Time*. CA : Stanford University Press, 2000. ISBN 0-8047-3666-9.
- LEVINAS, E.: *Proper Names*. Přkl. M.B.Smith. Stanford : University Press, 2000.
- LEVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Přkl. V. Dvořáková, M. Rejchrt. Praha : Oikumené, 2009.
- LEVINAS, E.: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Přkl. J. Kulka. Praha : UK P. Mervart, 2014. ISBN 978-80-7465-127-4.
- LEVINAS, E.: *Dall'esistenza all'esistente*. Itálie : Marietti, 2019. ISBN 978-88-211-1209-6.
- MELICHAROVÁ, K.: *Zranitelnost druhého jako výpověď o vlastní konečnosti*. [online]. Pardubice : UP FF, 2012. Dostupné na: <https://dk.upce.cz/handle/10195/47424>.
- SOUSEDÍK, S.: *Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení*. Praha : Vyšehrad, 2014. ISBN 9788074294334.
- SVOBODOVÁ, Z.: Pojetí touhy u Emmanuela Lévinase. In: *Paideia*: 1/XI/2014. [online]. Dostupné na: <http://www.pdf.cuni.cz/paideia>.
- THOMSON, I.: Rethinking Levinas on Heidegger on Death. [online]. In: *Contributions to Phenomenology*, 2014. s. 239–262. [cit. 10.6.2023]. Dostupné na: https://www.academia.edu/1999292/Rethinking_Levinas_on_Heidegger_on_Death.
- TIETZ, J.: *An Outline and Study Guide to Martin Heidegger's Being and Time*. [online]. Ed. Humanities, 2001. Dostupné na: http://www.ms.lt/derlius/Tietz_Heidegger_ccl.pdf.
- VAŠKOVÍČ, P.: K Levinasově pojmu „il y a“, aneb cesta od hrůzy k etice. In: *Filosofický časopis* (1968) 2020/6, s. 819-838.
- YILDIZ, I.: *Relating to Mortality. The Question of Death in Levinas and Heidegger*. Ed. Grin Verlag, 2019. ISBN 9783346241627.

NÁBOŽENSKÝ HORIZONT V ŽIVOTĚ ŽÁKŮ STŘEDNÍCH ŠKOL

ADÉLA MALÁ

Abstract: *This article explores the potential of religious training as a multidisciplinary field that can enrich the high schools' curriculum, promoting critical thinking, ethical reflection and intercultural competence in pupils. I approach the topic with regard to the works of Konrad Liessmann, Jürgen Moltmann and Hans Küng, who in their works deal with issues of education, hope and ethics from theological perspectives. The text is based on a literature review of relevant theological, philosophical and educational theories, with the aim of identifying key arguments for the inclusion of theology in the high school educational process. I also analyze the results of the conducted quantitative research with the aim of providing practical examples of the opinions of selected pupils about religious, ethical and moral questions. Used method is analytical-deductive and the research part is quantitative, analytical-descriptive. I chose the written questionnaire method for the selected respondents.*

Key words: Religious training. Education. Pupils. Life values. Hope. Challenge.

Náboženský horizont v životě žáků středních škol

Vzdělávací systémy po celém světě čelí výzvě, jak efektivně začlenit náboženskou výchovu do středoškolského kurikula. Teologie chápána jako věda, je nauka o Bohu, bozích, náboženských tradicích a souvisejících tématech. Zde se zaměřím na náboženskou výchovu, která může přinést hluboké pochopení etických, filosofických a kulturních otázek. Tento příspěvek argumentuje ve prospěch integrace a prohloubení nabídky náboženských témat do vzdělávacího procesu na středních školách, s důrazem na rozvoj kritického myšlení, etické reflexe a mezikulturního porozumění.

Náboženský horizont v životě žáků středních škol je téma, které zkoumá míru praktikování křesťanských tradic v životě žáků střední školy bez teologického zaměření, potenciálního vlivu

křesťanských hodnot na jejich život a možnostmi implementace náboženských témat do středoškolského kurikula. Jaký vliv může mít studium pokládání náboženských otázek, prohloubení nábožensky a eticky laděných předmětů na vzdělávání a osobní rozvoj žáků středních škol? Autoři jako K. Liessmann, J. Moltmann a H. Küng, jsou významní teologové a filosofové, kteří se ve svých dílech zabývají otázkami vzdělání, naděje, lidské existence a náboženského přesvědčení z různých perspektiv. K. Liessmann je rakouský filosof a esejista známý svými kritickými pohledy na současné vzdělávací systémy. Jeho dílo „Vzdělání jako provokace“ se zaměřuje na kritiku současného stavu vzdělávání a navrhuje způsoby, jak by vzdělávání mělo být provokativním a smysluplným procesem, který rozvíjí kritické myšlení a nezávislý úsudek. Ve svých dílech poukazuje na důležitost kritického myšlení a nezávislého mínění v procesu vzdělávání. Liessmann tvrdí, že vzdělávání by mělo žáky provokovat k zamyšlení nad zavedenými přesvědčeními a podněcovat jejich intelektuální zvědavost. Má za to, že především v západních společnostech vzdělávací systém klade důraz na rozvoj kompetencí, konkurenceschopnost, na pouhou využitelnost a uplatnitelnost v budoucím zaměstnání, nikoliv na hlubší orientaci v současném světě. Ostře tak tituluje společnosti společností nevzdělanosti a nevědě. Dále poukazuje na důležitost kritického myšlení a nezávislého úsudku v procesu vzdělávání. Tvrdí, že vzdělávání by mělo žáky provokovat k zamyšlení. Teolog J. Moltmann se ve své knize „Teologie naděje“ zaměřuje na transformační sílu naděje, která může ovlivnit osobní i společenský život. Moltmannova práce nabízí perspektivu, jak teologie může přispět k řešení globálních problémů a podporovat sociální spravedlnost. Moltmann věří, že „Člověk je nepřímým zjevením Boha na zemi.“¹ Lidská podobnost Bohu spočívá v duši, neboť ta je nesmrtelná, dále ve vzpríme-

¹ Porov.: Moltmann, J.: Bůh ve stvoření. Praha: Vyšehrad, 1999. s. 175.

né chůzi a pohledu vzhůru, jako analogii podobnosti Bohu, vládou člověka nad zemí jako podobnost vlády Boha nad světem a ve společenství muže a ženy, které je trojičním společenstvím Boha.² Třetí autor, jehož jsem zvolila jako stěžejního pro tento článek je H. Küng, který ve svých pracích o globální etice, zdůrazňuje potřebu společného etického základu, který by překlenul náboženské a kulturní rozdíly. Küngova vize globální etiky může sloužit jako základ pro výuku teologie, respektive náboženských otázek, které podporují mezikulturní dialog a vzájemnou pomoc.

Integrace náboženské výchovy a vzdělávání do středoškolského kurikula podporuje rozvoj kritického myšlení u žáků tím, že je vystavuje komplexním otázkám víry, etiky a lidské existence. Diskuze náboženských a etických témat vyžadují od žáků, aby zpochybňovali předpoklady, analyzovali různé perspektivy a vyvíjeli vlastní argumenty. Tento proces nejen posiluje analytické schopnosti, ale také podporuje hlubší pochopení sebe sama a ostatních. Důležité je si uvědomit, že kritické myšlení není totéž co apriorní kritizování všeho a všech kolem nás. Integrace náboženských a přesažných témat přispívá k rozvoji mezikulturních kompetencí, neboť žáci se učí rozumět a respektovat různé náboženské a kulturní tradice. Prostřednictvím studia různých náboženských pohledů se žáci učí, jak vést rozhovor s lidmi odlišného přesvědčení, což je klíčové pro život v pluralitní společnosti. Studium náboženského myšlení nabízí žákům nástroje pro etickou reflexi, která je nezbytná v dnešním globalizovaném a multikulturním světě. Zabýváním se otázkami jako je spravedlnost, odpovědnost a společenské dobro, žáci rozvíjejí schopnost etického rozhodování a empatie. Právě Küngova idea globální etiky slouží jako východisko pro diskuse o univerzálních hodnotách a principech, které mohou vést k pozitivním sociálním změnám. Přestože implementace náboženské výchovy nabízí mnoho potenciálních výhod, existují také výzvy a omezení. Mezi hlavní patří nutnost zachování náboženské neutrality ve veřejných školách a riziko polarizace mezi žáky různého vyznání. Důležité je, aby veškeré náboženské a přesažné otázky byly prezentovány způsobem, který podporuje otevřený dialog a respektuje různost názorů. Integrace náboženských témat do vzdělávacího procesu na středních školách přináší mnoho výhod, včetně rozvoje kritického myšlení, etické reflexe

a mezikulturních kompetencí. Výše zmínění autoři poskytují teoretický rámec, který zdůrazňuje význam náboženství a náboženské pedagogiky pro osobní a společenský rozvoj. Aby byla integrace náboženských témat úspěšná, musí být provedena s citlivostí pro náboženskou a kulturní rozmanitost a s důrazem na podporu dialogu a vzájemného porozumění. Proto je podstatné i zjištění, na jaké úrovni je povědomí žáků co se teologických otázek týče. „Jde o zjištění nejen vědomostí u žáků, ale i jejich jednání a postojů. To se může dít ústním nebo písemným zkoušením nebo rozhovorem.“³ Nejpodstatnější však zůstává osobnost učitele a jeho přednes. „Učitel náboženství, na jehož osobnosti záleží v rozhodující míře, je reprezentantem poslání křesťanské církve v současných podmínkách demokratické společnosti.“⁴ Jak můžeme vidět, výzvy spojené s tímto procesem vyžadují pečlivé zvážení, ale potenciální přínosy pro vzdělávací systém a společnost jako celek jsou značné.

Interdisciplinární přístup k náboženským tématům ve vzdělávání: překlenutí mezi vědou a duchovnem

V dnešním rychle se měnícím světě je nezbytné, aby vzdělávací systémy připravovaly žáky na složité životní výzvy prostřednictvím rozvoje široké škály dovedností, od kritického myšlení po empatii. Lidstvo se právě nachází ve fázi individuace, vlastně izolace jednotlivců, přesto už ale víme, že to není nejlepší cesta k dosahování cílů. „Dnes, když už lidstvo vstoupilo do konvergentní fáze, začíná být zřejmé, že naopak právě jen syntézou, tedy personalizací, můžeme zachránit to skutečně posvátné, co se skrývá na dně našeho egoismu.“⁵ Jeden z efektivních způsobů, jak připravit žáky na budoucí život v moderní společnosti je začlenění náboženského myšlení do interdisciplinárního vzdělávacího procesu, která umožňuje překlenutí mezi vědou a duchovnem. Náboženská pedagogika se tradičně zabývá otázkami víry, existence a morálních hodnot z teologické perspektivy. Když je výuka náboženství začleněna do širšího vzdělávacího kurikula, může obohatit diskuse v oblastech vědy, literatury, historie a sociálních věd. Tento interdisciplinární přístup nejenže podporuje komplexní porozumění studovaným tématům, ale také posiluje schopnost žáků aplikovat teoretické koncepty na

² Porov.: MOLTSMANN, J.: *Bůh ve stvoření*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 175.

³ Porov.: LIGUŠ, J.: *Náboženská výchova a výuka*, s. 125.

⁴ Tamtéž, s. 125

⁵ Porov.: TEILHARD, P.: *Místo člověka v přírodě*, s. 89

praktické a osobní situace. Začlenění náboženských otázek do různých předmětů může probíhat mnoha odlišnými způsoby. Například ve vědeckých předmětech je náboženské myšlení schopno nabídnout prostor pro diskuzi o etických dilematech spojených s moderními technologiemi a vědeckým pokrokem, jako je genetické inženýrství nebo umělá inteligence. V literatuře a historii může pomoci žákům lépe porozumět motivaci a kontextu historických postav a literárních charakterů, zatímco v sociálních vědách dokáže poskytnout základ pro diskuzi o sociální spravedlnosti, lidských právech a mezikulturním dialogu. V některých školních systémech byly již úspěšně implementovány programy, které propojují náboženské koncepty s různými akademickými disciplínami. Tyto programy často využívají projekty založené na výzkumu, debaty, a reflexivní psaní, aby podpořily hlubší porozumění a osobní propojení s učivem. Například, projekt zkoumající vliv náboženství na formování historických říší může žáky vést k zamyšlení nad vlivem víry na politickou moc a sociální struktury. Halík dokonce věří, že „(...) křesťanství brzy znovu radikálně změní svou tvář tím, že se výrazně přenesse ze západní kultury do Asie, Afriky a Latinské Ameriky. Tato kulturní rekontextualizace nemůže nemít zásadní vliv na budoucí teologii a spiritualitu, protože doba poslušné koloniální nápodoby euroamerických modelů už je pryč.“⁶ Pokud by se jeho predikce naplnila, je ještě důležitější rozumět vzniku a kontextům náboženství v Evropě.

Začlenění náboženského myšlení do interdisciplinárního vzdělávání přináší určité těžkosti. Učitelé musí být vybaveni odpovídajícími znalostmi, zdroji a snad i charismatem, aby mohli efektivně implementovat náboženské perspektivy do svých lekcí, což může vyžadovat dodatečné školení nebo profesní rozvoj. Kromě toho jde o osobní motivaci, která však nesmí sklouznout v dogmatiku a mentorování. Navíc je důležité udržovat respekt a otevřenost vůči různorodosti náboženských přesvědčení ve třídě, aby se zajistilo, že diskuze zůstanou inkluzivní a podporující. Přestože existují tyto výzvy a úskalí, možnosti, které interdisciplinární přístup k náboženské pedagogice nabízí, jsou značné. Takový přístup může pomoci žákům vyvíjet hlubší pochopení složitých světových problémů, posílit jejich etické uvědomění a připravit je na život v globálně propojeném světě. A nejen to.

⁶ Porov.: HALÍK, T.: *Stromu zbývá naděje*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2009. s. 198

Potřebujeme posílit v mladých lidech naději, tu pravou transcendentní naději, která není jen povrchním doufám v lepší zítřky nebo v získání vysněných věcí či pozic. Moltmann k tomu dodává „The Christian hope is directed towards a novum ultimum, towards a new creation of all things by the God of the resurrection of Jesus Christ.“⁷ A proč se vůbec ptáme po nějakém Bohu? „(...) Jednoduše proto, že člověk je ze samé podstaty ‚náboženskou bytostí‘, nemůže se nevztahovat k tomu, co ho přesahuje (jakkoliv představy o tom, co to je, a rovněž způsoby onoho vztahování mohou být nejrozumnější). A Boha ‚potřebuje‘ proto, aby svou ‚náboženskou potřebu‘ neuspokojoval nějakým náhradním předmětem, ‚nějakým bohem‘ – případně dnes velmi rozšířenou iluzí, že on sám je Bůh.“⁸

Výuka náboženství ve vzdělávacím procesu na středních školách má potenciál nejen rozšířit akademické znalosti žáků, ale také podporovat jejich osobní a společenskou transformaci. Náboženská pedagogika zabývající se základními otázkami existence, morálky a smyslu, může poskytnout žákům nástroje pro reflexi nad vlastními hodnotami a přesvědčeními a motivovat je k aktivnímu angažmá ve společnosti. Studium náboženských a filosofických témat nabízí žákům prostor pro introspekci a osobní rozvoj. Prostřednictvím zkoumání filosofických a etických otázek, které náboženská pedagogika taktéž přináší, žáci reflektují nad vlastními životními postoji a hodnotami. Tento proces může vést k hlubšímu pochopení sebe samých a svého místa ve světě.⁹ Například, diskuze o konceptech jako jsou spravedlnost, láska a odpuštění mohou žákům pomoci formulovat vlastní etický rámec pro rozhodování ve složitých životních situacích. Náboženství a filosofie také nabízí nástroje pro pochopení a řešení společenských a globálních problémů. Studium náboženských přístupů k otázkám jako je chudoba, nerovnost a ekologická krize mohou žáci rozvíjet empatii a závazek sociální spravedlnosti. Náboženské perspektivy mohou inspirovat k hledání

⁷ Porov.: MOLTSMANN, J.: *Theology of Hope*. Minneapolis : Fortress Press, 1993. s. 33.

⁸ Porov.: HALÍK, T.: *Stromu zbývá naděje*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2009. s. 218.

⁹ K lidské existenci patří nejen činnost, ale také utrpení. Má svůj původ jednak v naší konečnosti, jednak v množství viny, jež se v průběhu dějin nakupilo a i v současnosti dále narůstá. Je třeba udělat všechno pro to, aby na světě bylo utrpení méně: zabránit – pokud to jen jde – utrpení nevinných; zmírnit bolesti; pomáhat při překonávání psychických utrpení. Tyto povinnosti, jež patří k základním požadavkům křesťanské existence a každého opravdu lidského života, vycházejí ze spravedlnosti a lásky. (Benedikt XVI.: *Spe Salvi, O křesťanské naději*. Praha : Paulínky, 2008. s. 44)

řešení těchto problémů, podporujících trvale udržitelný rozvoj a mír.

Projekty zaměřené na službu komunitě, jako jsou dobrovolnické programy nebo iniciativy sociální spravedlnosti, mohou být integrovány do náboženského vzdělávání, aby se žákům poskytly praktické zkušenosti s aplikací jejich znalostí a hodnot v reálném světě. Takové aktivity nejenže podporují osobní růst, ale také umožňují žákům vidět přímý dopad jejich činů na společnost. Začlenění náboženství a filosofie jako nástroje pro osobní a společenskou transformaci do středoškolského vzdělávání přináší různé požadavky, včetně potřeby citlivého a respektujícího přístupu k různorodosti náboženských a kulturních perspektiv ve třídě. Je důležité, aby učitelé byli skutečně vybaveni odpovídajícími znalostmi a dovednostmi pro řízení inkluzivních a produktivních diskusí. Přesto výhody, které náboženská pedagogika nabízí pro rozvoj žáků jako celostních osobností a aktivních členů společnosti, jsou velké. Studium náboženských předmětů na školách může poskytnout žákům nástroje, které potřebují pro navigaci ve složitém a rychle se měnícím světě, zatímco podporuje jejich osobní růst a závazek k pozitivní sociální změně. „Má-li být někdo úspěšný, musí být současně někdo neúspěšný.“¹⁰ Tato nejistota o přední pozici může být pro žáky motivující, nicméně v otázkách etiky a náboženství je příznivější týmová práce. „Ta vyžaduje dovednosti spolupráce, které jsou v našich školách zatím skutečně málo rozvíjeny. Kooperativní řešení konfliktů je vhodnou příležitostí, jak tento náš nedostatek napravovat.“¹¹ Protože „Kooperace se projevuje aktivní angažovaností, empatií, akceptací druhého, apod.“¹²

V současné době, kdy se společnost potýká s mnoha komplexními výzvami, od sociálních nerovností po ekologické krize, se stává zřejmým, že řešení těchto problémů vyžaduje nejen technické znalosti, ale také hluboké etické a morální úvahy. V tomto kontextu může náboženská pedagogika nabídnout cenný nástroj pro osobní a společenskou proměnu, poskytující žákům středních škol perspektivy a dovednosti potřebné pro navigaci v složitém světě. Ovšem člověk, který je schopen si zapamatovat mnoho informací, ještě není člověkem vědoucím ani moudrým. Do vzdělání se v průběhu postmoderny vkládaly

veliké naděje. „Cím více se však přísahá na hodnotu vědění, tím rychleji ztrácí vědění na hodnotě.“¹³ Studium náboženských otázek, kulturního myšlení a filosofie na středních školách předpokládá významný dopad na osobní rozvoj žáků. Nabízí jim prostor pro hluboké zamyšlení nad základními životními otázkami, jako jsou smysl života, hodnoty, a co to znamená žít etický život. Toto zamyšlení může vést k většímu sebepoznání a osobnímu růstu, umožňující žákům rozvíjet vlastní etické a morální kompas, které je povedou v jejich rozhodování a jednání. Podstatná je lidská spoluodpovědnost, třebaže Bůh jedná v dějinách a ne pouze v mimořádných událostech, nýbrž v každodenním životě a s nehlubším respektem vůči vlastní svobodě člověka.¹⁴

Rozvoj náboženského myšlení může také hrát klíčovou roli v rozvoji empatie a závazku k sociální spravedlnosti. Studium náboženských a etických textů a tradic se žáci učí chápat a ocenit rozmanitost lidských zkušeností a perspektiv. Toto porozumění může inspirovat žáky k aktivnímu angažmá ve prospěch sociální změny a k boji proti nerovnosti a nespravedlnosti ve svých komunitách a ve světě. Mladí lidé jsou nadějí planety. „Právě děti, které jednou budou samy vytvářet budoucnost, by totiž mohly potřebovat to, co před dvěma tisíci lety zvěstoval a žil Ježíš z Nazareta: toleranci, porozumění, laskavost, ochotu, schopnost rozdělit se, odpouštět a milovat. Ani po dvou tisících letech totiž rozhodně nejde o překonané ideály“¹⁵, jak velmi trefně dodává Küng. Podle něj se každý člověk musí snažit zachovat takové náboženství, které dodává důvěru a respekt a vyhýbat se všem deformacím náboženství. Jak dále Küng přiznává, že „Seriózní teologie už dnes bez problémů přijímá myšlenku, že svět i člověk se vyvíjeli z nižších forem“¹⁶ a „Je potěšitelné, že všude pocítujeme uvolnění dogmatické křečovitosti, a to jak na straně teologie a církve, tak na straně etnologie a religionistiky.“¹⁷ Kromě osobního a etického rozvoje může teologie stimulovat rozvoj kritického myšlení. Konfrontací s různými náboženskými a filosofickými perspektivami jsou žáci vyzváni k zpochybňování

¹⁰ Porov.: HOLEČEK, V.: *Psychologie v učitelské praxi*. Praha : Grada, 2014. s. 84.

¹¹ Porov.: HOLEČEK, V.: *Psychologie v učitelské praxi*. Praha : Grada, 2014. s. 84.

¹² Tamtéž, s. 84

¹³ Porov.: LIESSMANN, K.: *Hodnota člověka*. Praha : Malovaný kraj, 2020. s. 10

¹⁴ Porov.: GIBELLINI, R.: *Teologické směry 20. století*. Kostelní vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2011. s. 360

¹⁵ Porov.: KÜNG, H.: *Po stopách světových náboženství*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. s. 258

¹⁶ Porov.: KÜNG, H.: *Freud a budoucnost náboženství*. Praha : Vyšehrad, 2010. s. 61

¹⁷ Tamtéž, s. 61

předpokladů, analyzování argumentů a formulování vlastních, dobře promyšlených názorů. Tento proces nejen podporuje vzdělávací růst, ale také připravuje žáky na život v pluralitní a často rozdělené společnosti, kde je schopnost kriticky myslet a efektivně komunikovat nezbytná.

Jak již bylo řečeno, implementace náboženské pedagogiky jako nástroje pro osobní a společenskou transformaci ve vzdělávání není bez problémů. Vyžaduje pedagogy, kteří jsou dobře vybaveni pro vedení citlivých a inkluzivních diskusí o náboženství a etice. Také je důležité, aby vzdělávací programy respektovaly náboženskou a kulturní diverzitu žáků a byly navrženy tak, aby podporovaly otevřený dialog a vzájemné porozumění. Ovšem nabízí jedinečnou příležitost pro rozvoj žáků v mnoha klíčových oblastech: od osobního a etického růstu po rozvoj kritického myšlení a sociální angažovanosti. Poskytováním prostoru pro hlubokou reflexi nad základními životními otázkami a etickými dilematy, teologie připravuje žáky na aktivní účast ve světě plném výzev a rozdílů. Klíčem k úspěšné integraci náboženských a filosofických témat do vzdělávacího procesu je vytvoření prostředí, které podporuje otevřenost, respekt a zvědavost. Pedagogové musí být vybaveni nejen hlubokými znalostmi svých oborů, ale také schopností vést diskuzi způsobem, který podněcuje kritické myšlení a empatii, aniž by byla ohrožena náboženská neutralita. V současné době, charakterizované rostoucím pluralismem a interkulturním dialogem, se řeší otázka, jakým způsobem mohou být náboženské otázky integrální součástí vzdělávacího procesu na středních školách. „Kdo dnes mluví o vzdělání, věří v zázraky. Do žádné oblasti života se nekládá tolik nadějí jako do vzdělání, neexistuje žádná instance, od níž se čeká tolik, jako od vzdělání“¹⁸, jak uvádí Liessmann. Podobný názor sdílí i R. Palouš, protože „Škola se dnes chápe jako instituce, která vybavuje své absolventy do občanského a zaměstnaneckého života. Zdá se, že pro ochotného žáka nabízí ‚zboží‘ veškerého sortimentu a že nezná žádná omezení: všemu lze vyučovat! Je tomu skutečně tak?“¹⁹ Na to odpovídá N. Pelcová: „Vzdělání se rozpustilo v jednotlivostech, stalo se mnoho-věděním (polymatheia), obrátilo pozornost člověka k vnějšlosti a k řešení dílčích problémů, tak jak se postupně naskytají v životě každého. Běžná výchova

produkuje neautentické lidi, neboť programově rezignovala na dimenzi transcendence a věčnosti, neděje se sub specie aeterni (z hlediska věčnosti), nýbrž v parametrech hic et nunc (zde a nyní).“²⁰

Význam náboženského myšlení ve vzdělávacím procesu daleko přesahuje pouhé studium náboženských textů a tradic. Je to o vytváření prostoru, kde mladí lidé mohou zkoumat hlubší otázky identity, smyslu a závazku k lepšímu světu. Je o vybavení žáků nástroji potřebnými pro navigaci v komplexním světě s důrazem na etiku, empatii a společenskou odpovědnost. „Každý člověk ovlivňuje budoucnost, byť by jeho vliv nebyl přímo zjevný.“²¹ V době, kdy se globální společenství potýká s nepředvídatelnými výzvami, od klimatické krize po sociální nerovnosti, je teologie jako nástroj pro osobní a společenskou transformaci relevantnější než kdy jindy. Poskytuje důležitý rámec pro pochopení a řešení těchto problémů, zároveň podporuje vytváření smysluplných a odolných komunit. Začleněním náboženské výchovy do středního školního kurikula můžeme otevřít dveře k novým způsobům učení a růstu, které připraví žáky nejen na profesní úspěch, ale především na život plný smyslu, porozumění a angažovanosti.

Výzkumný záměr

V této praktické části příspěvku je vyhodnocení sociologického výzkumu, který se opírá o výsledky dotazníkového šetření provedeného mezi žáky. Jedná se o odpovědi na výzkumné otázky²² týkající se vztahu respondentů k náboženství, křesťanským hodnotám, dodržování křesťanských tradic a morálních hodnot. Dále se pokusím prokázat, že i žáci, u kterých nepředpokládáme náboženské zaměření z rodiny a především absenci náboženského vzdělání ve škole, tak přesto u nich lze definovat projevy víry, etiky, smyslu pro dobro, ochotu pomoc bližním a rozpoznání zla. Záměrem výzkumu je zjištění, zda je víra nutnou podmínkou pro intenci slavení křesťanských svátků, zda vykazují žáci, kteří uvádějí víru v Boha hlubší morální hodnoty než žáci, kteří tento příklon nepřiznávají a jestli náboženské otázky mohou na žáky působit provokativně, tedy že se dotýkají jejich nitra nebo je vše nechává chladné. Výzkum byl proveden mezi žáky Akademie řemesel v Praze - Střední školy technické,

¹⁸ Porov.: LIESSMANN, K.: *Vzdělání jako provokace*. Praha : Academia, 2018. s. 26.

¹⁹ Porov.: PALOÚŠ, R.: *Ars Docendi*. Praha : Univerzita Karlova, 2004. s. 113.

²⁰ Porov.: PELCOVÁ, N.: *Vzorci lidství*. Praha : Portál, 2010. s. 100.

²¹ Porov.: PALOÚŠ, R., SVOBODOVÁ, Z.: *Homo educandus: filosofické základy teorie výchovy*. Praha : Karolinum, 2011. s. 31.

²² Jedná se o otázky ke kvantitativnímu šetření formou dotazníků. PUNCH, K. F.: *Úspěšný návrh výzkumu*. Praha : Portál, 2015.

tedy mezi žáky, u kterých nepředpokládáme žádné náboženské vzdělání a u nichž nejsou předměty jako náboženství, etika ani filosofie součástí výuky.

Průběh výzkumu

Pro samotný výzkum jsem zvolila typ kvantitativní, techniku dotazníkového šetření.²³ Výzkum byl proveden ve dvou etapách a to v průběhu ledna 2023 a poté během ledna roku 2024. V lednu 2023 bylo osloveno 34 žáků druhých a třetích ročníků výučních oborů elektrikář, strojník, truhlář a automechanik. V lednu 2024 bylo osloveno 33 žáků prvních ročníků totožných oborů. Všichni oslovení respondenti byli mými žáky minimálně půl roku, tedy byl poskytnut dostatečný čas k navázání bližšího vztahu mezi žáky a učitelem. Je to jeden z důležitých bodů, aby žáci odpovídali co možná nejupřímněji a beze strachu, byť se jedná o dotazník anonymní. Žákům nebyly poskytnuty žádné návodné informace, jak mají odpovídat, ani výklad náboženských otázek, kromě informace o tématu, záměru výzkumu a požadavku autentičnosti odpovědí.

Výzkumné otázky

- 1) Věříš v jediného Boha?
- 2) Slavíte s rodinou Vánoce a Velikonoce?
- 3) Účastnil si se někdy křesťanského obřadu v kostele (křtiny, svatba, pohřeb, ...)
- 4) Myslíš, že existuje nějaká prapříčina (Bůh, energie), která ovlivňuje běh věcí na světě a je možné s ní komunikovat?
- 5) Myslíš, že můžeš změnit svůj život směrem k lepšímu jen svojí vlastní snahou?
- 6) Připouštíš, že moderní lékařství není všemocné a že jiné postupy, např. okultní praktiky mohou mít svůj význam?
- 7) Co tě napadne, když se řekne „Bůh“?
- 8) Jaký je smysl Tvé existence zde na Zemi?
- 9) Nyní jsi na začátku své životní cesty. Zamysli se a jmenuj několik pozitivních bodů, které chceš pro společnost vykonat a kterých se naopak nikdy nedopustíš.

Výzkumný vzorek a metoda výzkumu

Jako výzkumný vzorek jsem zvolila žáky Akademie řemesel ze Střední školy technické v Praze 4. Výzkumu se účastnilo 67 respondentů, z toho 100%

mužů ve věku 16-19 let. Jedná se o žáky prvních, druhých a třetích ročníků učňovských oborů. Žáci jsou pouze mužského pohlaví, žádná žena se výzkumu neúčastnila, protože žádná žena tyto obory aktuálně nestuduje. Důvodem mého výběru je především skutečnost, že na zmíněné škole několik let vyučuji a dále fakt, že učňovské obory nemají v RVP žádný náboženský předmět, ani se jejich zaměření nikterak náboženství nebo filosofie nedotýká. Přesto jsem stanovila hypotézu, jak je explicitě popsáno níže, že většina žáků, byť u nich nepředpokládáme náboženskou výchovu z rodiny a ani nemají náboženské vzdělání ze školy, kde navíc podstata jimi zvoleného a studovaného technického oboru tyto informace neposkytuje, lze u těchto žáků detekovat etické chování, úctu k rodině, k rodinným zvykům, rozhodnost pomoci druhým i náboženské smýšlení být neukotvené, které by se mělo tím správným směrem rozvíjet a podporovat. Jde o otázky smyslu jejich života i zkušeností, především těch negativních, jako nemoci, odmítnutí, bolest, selhání a dalších.²⁴ Dále je pro výzkum zajímavý fakt, že žáci ze všech oborů, které sem podrobila výzkumu, se dělí napůl na teoretickou a praktickou část. teoretická část tedy není kontinuální, tak jak to na středních školách bývá zvykem, nebo minimálně převládá, ale tito žáci mají týden školy a týden praxe. Je proto zapotřebí spoustu věcí opakovat, zdůrazňovat, ale především výukou zanechávat silný dojem, který nevypřehá v momentě, kdy vyjdou ze třídy nebo zavřou sešit s poznámkami. Hodnoty a informace, které těmto žákům chceme předat, musí přijmout za své, tedy porozumět jim a ztotožnit se s nimi nebo naopak žáky šokovat, burcovat a klást nepříjemné a provokující otázky, jako to navrhuje Liesmann.

Pro samotný výzkum jsem zvolila typ kvantitativní, techniku dotazníkového šetření. Dotazník je sestaven na základě stanovených cílů a hypotéz a je anonymní. Dotazníky byly rozdány v papírové formě a po vyplnění byly žáky odevzdány, čímž jsem docílila 100% návratnosti. Žádný žák výzkum nesabotoval, nikdo neodmítl jeho vyplnění. Žáci byli z oborů elektrikář, strojník, truhlář a automechanik. Výzkum byl proveden v průběhu ledna 2023 a ledna 2024, tedy o rok později, čistě z důvodů navýšení počtu respondentů.

²³ Porov.: například JEŘÁBEK, J.: *Úvod do sociologického výzkumu*. Praha : Karolinum, 1993.

²⁴ Srov. KÜNG, H.: *Freud a budoucnost náboženství*. Praha : Vyšehrad, 2010, s. 120.

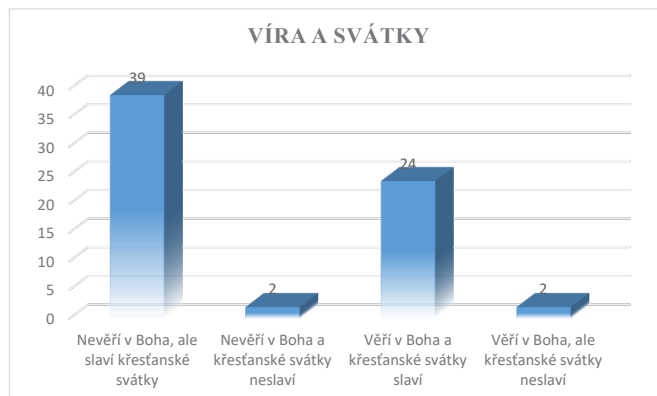
Hypotézy

- 1) Většina žáků v rodinách praktikuje křesťanské svátky, bez ohledu na to, zda jsou věřící či nevěřící.
- 2) Většina žáků má přímou zkušenost z křesťanskými obřady, přestože nejsou věřící.
- 3) Žáci připouštějí možnost zásahu „vyšších sil“ do životů lidí, ačkoliv většina respondentů je nevěřících.
- 4) U žáků se projevují hluboké morální zásady, bez ohledu na to, zda jsou či nejsou věřící.

Interpretace získaných dat

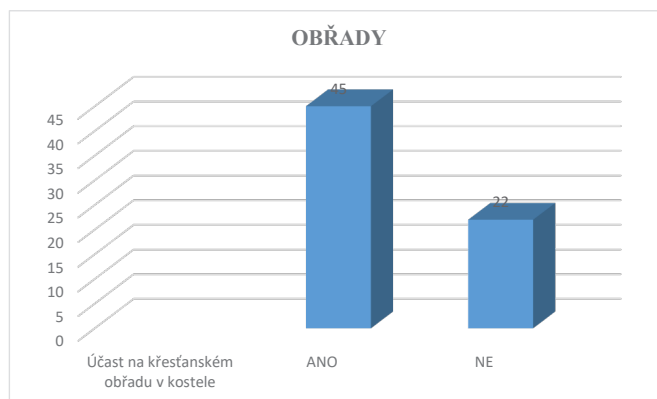
Pracovala jsem s celkovým počtem 67 vyplněných dotazníků. Data z nich jsou shrnuta v příložených grafech. Z výzkumu je patrné, že většina žáků je z rodin, kde křesťanské svátky slaví bez ohledu na to, zda jsou nebo nejsou věřící. Tím potvrzují hypotézu, že křesťanské svátky slaví ne pro víru v Boha, ale protože tento zvyk se osvědčil, přináší jim radost, potěšení, uskutečňují se příjemná setkávání, nabízí odpouštění, sdílení, veselí se. Přetrvává to, co je zábavné, snadné, zajímavé. V dotazníku nezohledňuji vyznání respondentů, přesto pouze čtyři respondenti uvádějí, že neslaví Vánoce nebo jiný z křesťanských svátků, přičemž dva z nich uvedli, že věřící jsou. Vysoký počet respondentů na dotaz ohledně konkrétní zkušenosti s křesťanskými obřady také uvedl, že „byli na půlnoční“. Při porovnání odpovědí opět vychází, že i nevěřící rodiny jdou o Vánočních svátcích na půlnoční mši. Účastní se výjimečně, avšak zaručeně ze své svobodné vůle, přejí si zažít něco hlubokého, jiného než každodenní rutinu. Pokud by žáci měli více informací o počátcích a dekadách křesťanství, kdyby rozuměli významům slov, jako jsou například Bůh, naděje, spása a měli více informací o praktikování křesťanství, dá se předpokládat, že by nepovažovali víru za cosi tajemného, možná zlého, ale přijali by ji veseleji do svého života nebo by k jiným věřícím byli shovívavější a dokázali druhým poskytnout útěchu a naději nejen v těžkých okamžicích.

Graf č. 1



Z grafu č. 1 je velmi dobře patrné, že nadpoloviční většina žáků (39 z 67) slaví s rodinou křesťanské svátky, přestože uvádějí, že nejsou věřící. Hypotéza číslo 1 byla potvrzena.

Graf č. 2



Z grafu číslo 2 je patrné, že většina žáků se účastnila nějakého typu křesťanských obřadů, bez ohledu na to, zda jsou či nejsou věřící a taktéž z výzkumu vyplývá, že přestože ne všichni ze 45 respondentů, kteří uvedli „ano“ je věřících, striktně neodmítají účast na křesťanských obřadech. Hypotéza číslo 2 byla potvrzena.

Graf č. 3



Podle grafu č. 3 vidíme, že většina respondentů (54 z 67) připouští, že může fungovat něco mimo empirickou zkušenost. Pouze pět respondentů striktně odmítlo vliv něčeho mimo vědu, co by mohlo mít zásadní vliv na lidský život. Ovšem z těchto pěti respondentů tři věří v boha a slaví křesťanské svátky, dva nevěří, ale svátky slaví. Hypotéza číslo 3 byla potvrzena.

Na konec uvádím ještě jeden bod z dotazníku „Jaký je smysl Tvé existence zde na Zemi?“ Z odpovědí respondentů vyplývají křesťanské či celkově dobré morální zásady, např. starat se o rodinu, podporovat blízké, apod. Cituji respondenty: „Chci, aby se lidé kolem mě měli lépe než já sám.“ „Posunout svět dál.“ „Vybudovat něco pro svoje potomky.“ „Přinést něco světu a sobě. Zjistit příčinu tu být.“ „To kdybych věděl, tak jsem šťastný, ale myslím si, že je to žít a naučit se více dovedností.“ „Žádná, smysl mé existence je si ji najít.“ „Abych neztrácel čas a naplno ho využil.“ „Být šťastným a snažit se o lepší život a práva na zemi, aby naši potomci měly krásnou zemi!“ „Přinášet radost, dosáhnout něčeho.“ „Abych rozšířil rodinu a vychoval další generaci.“ „Vydělat peníze a zabezpečit rodinu (děti, ženu) a aby moji rodiče nemuseli pracovat.“ „Abych něco vybudoval, abych se jen nenarodil a pak zemřel a nikdo o mě nevěděl.“ „Vytvořit si rodinu a vzpomínky na ně.“ „Zatím jsem na to nepřišel.“ „Prostě žít.“ „Přijde mi, že žiju spíše pro druhé, ale nějak mě to netrápí. Chci, aby se měli dobře lidé okolo.“

Neuvádím veškeré citace, ale z dotazníků vyplývá, že respondenti mají správné morální hodnoty bez ohledu na to, zda jsou či nejsou z věřící rodiny. Odpovědi byly v mnohém podobné, pouze čtyři

respondenti uvedli odpověď „žádný“ nebo „nevím“. Drtivá většina se ve svých úvahách projektuje do budoucnosti, zmiňují rodinu, lepší život, další generace, zachování planety, apod. Je to přinejmenším zajímavé zjištění u žáků, u kterých nepředpokládáme náboženské vzdělání a ani původ z křesťanských rodin a přesto mají „křesťanské“ nebo spíše všeobecně kladné morální hodnoty. V tom je obrovská naděje. Přestože se svět a společnost proměnila, když se dostáváme do hlubin člověka, nacházíme tam ty správné a udržitelné hodnoty, dobro, ochotu pomoci a s tím by se mělo pracovat.

Závěr

V tomto výzkumu se prokázalo, tak jak bylo očekáváno, že i u žáků, u kterých nepředpokládáme náboženské zaměření z rodiny a především absenci náboženského vzdělání ve škole, lze definovat projevy víry, etiky, smyslu pro dobro, ochotu pomoci bližním a rozpoznání zla. Záměrem výzkumu bylo taktéž zjištění, zda je víra nutnou podmínkou pro intenci slavení křesťanských svátků. To se neprokázalo, neboť i žáci, kteří uvádějí, že nevěří v Boha, křesťanské svátky, především Vánoce rádi a pravidelně slaví a dodržují tradice. Dále, zda vykazují žáci, kteří uvádějí víru v Boha hlubší morální hodnoty než žáci, kteří tento příklon nepřiznávají. Na tuto otázku v závislosti na výzkumu nemůžeme odpovědět kladně, neboť při porovnání dalších odpovědí respondentů jsem neshledala žádné výrazné nebo jiné projevy u žáků věřících a u žáků nevěřících. Otázky týkající se víry, náboženství, budoucnosti, jsou pro žáky převážně fascinující, vzbuzují v nich další dotazy, chtějí diskutovat anebo se naopak zatvrdí. Jestli proto, že tyto otázky považují za osobní a nechťejí je na technické škole a před spolužáky tvrdě rozebírat nebo to v nich vyvolává averzi vůči jakékoliv víře, už není předmětem tohoto výzkumu a překročilo by to jeho rámec. Z výzkumu však vyplývá, že nikdo z žáků není současně nevěřící, neslavící křesťanské svátky ani absolutně laxní k otázkám budoucnosti své i lidstva celkově. Proto integrace náboženské výuky a náboženských předmětů do středoškolského vzdělávání přináší jedinečnou příležitost pro rozvoj žáků v mnoha dimenzích od akademického poznání po osobní a společenskou transformaci. Přes výzvy, které tento proces může přinášet, potenciální přínosy pro žáky a společnost jako celek jsou neocenitelné. Využitím náboženské

pedagogiky jako nástroje pro hlubší pochopení světa a jako inspirace pro aktivní angažovanost ve světě, mohou školy připravit žáky na život plný smyslu a účelu. Bez ohledu na sekularizaci společnosti, z dotazníkových odpovědí vyplývá, že ačkoliv žáci explicitně nepotvrzují víru v Boha, z dalších odpovědí je patrné, že připouštějí existenci něčeho, co nás přesahuje, co nemůžeme rozumem pochopit, ale co může zasáhnout do našeho světa. Praktikování křesťanských tradic je podle výzkumu spíše důvodem komerčním, protože to co je zábavné, tak přetrvává. Svět se mění a přijmout změnu, tedy i důvod slavení křesťanských svátků jen pro radost, je nanejvýš dobrý. Právě proto, že z dotazníků vyplývá výše zmíněné, je zásadní, aby se studium náboženství dostalo do povědomí žáků zanesením povinnosti jejího studia do školského kurikula. Nejde o rozšíření křesťanství touto cestou, ale o jakési uvědomění, pochopení, zklidnění a ujištění, že náboženství není cesta k ovládnutí mas a proto je třeba se jí stranit (byť v historii takto použita či zneužita mnohokrát byla), ale že je to naše evropská kultura a způsob našeho vyjádření, naší komunikace, způsob utváření hodnot, jednoty, pomoci, projev lásky, odpuštění, radosti i naděje.

SEZNAM LITERATURY

- Benedikt XVI.: *Spe Salvi, O křesťanské naději*. Praha : Paulínky, 2008. 63 s. ISBN 978-80-86949-41-3.
- GIBELLINI, R.: *Teologické směry 20. století*. Kostelní vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2011. 644 s. ISBN 978-80-7195-177-3.
- HALÍK, T.: *Stromu zbývá naděje*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2009. 232 s. ISBN 978-80-7106-989-8.
- HOLEČEK, V.: *Psychologie v učitelské praxi*. Praha : Grada, 2014. 224 s. ISBN 978-80-271-3010-8.
- JERÁBEK, J.: *Úvod do sociologického výzkumu*. Praha : Karolinum, 1993. 162 s. ISBN 80-7066-662-5.
- KÜNG, H.: *Freud a budoucnost náboženství*. Praha : Vyšehrad, 2010. 160s. ISBN 978-80-7429-015-2.
- KÜNG, H.: *Po stopách světových náboženství*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. 306 s. ISBN 80-7325-059-4.
- LISSMANN, K.: *Hodnota člověka*. Praha : Malovaný kraj, 2020. 141 s. ISBN 978-80-903759-7-0.
- LISSMANN, K.: *Vzdělání jako provokace*. Praha : Academia, 2018. 148 s. ISBN 978-80-200-2875-4.
- LIGUŠ, J. a kol.: *Náboženská výchova a výuka*. Brno : L. Marek, 2005. 172 s. ISBN 80-86263-59-2.

MOLTMANN, J.: *Bůh ve stvoření*. Praha : Vyšehrad, 1999. 288 s. ISBN 80-85959-25-9.

MOLTMANN, J.: *Theology of Hope*. Minneapolis : Fortress Press, 1993. 352 s. ISBN 978-0-8006-2824-6.

PALOUŠ, R.: *Ars Docendi*. Praha : Univerzita Karlova, 2004. 131 s. ISBN 80-246-0855-3.

PALOUŠ, R., SVOBODOVÁ, Z.: *Homo educandus: filosofické základy teorie výchovy*. Praha : Karolinum, 2011. 168 s. ISBN 978-80-246-4572-8.

PELCOVÁ, N.: *Vzorce lidství*. Praha : Portál, 2010. 264 s. ISBN 978-80-7367-756-5.

PUNCH, F. K.: *Úspěšný návrh výzkumu*. Praha : Portál, 2015. 232 s. ISBN 978-80-262-09805.

TEILHARD, P.: *Místo člověka v přírodě*. Praha : Svoboda, 1967. 168 s. ISBN 25-095-67.

NEPRAVOSLAVNÉ IDEOVÉ VLIVY V POZADÍ SOUČASNÉHO SMĚŘOVÁNÍ RUSKÉ PRAVOSLAVNÉ CÍRKVE MOSKEVSKÉHO PATRIARCHÁTU: PROBLÉM STÁTNÍ CÍRKVE

ONDREJ RÁC

Abstract: One of the main challenges faced by the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate (MP) in the 20th century was the influence of the communist regime of the Soviet Union on its leadership. We focus on what preceded the largest Orthodox Church falling under this influence. For the analysis, we use primary sources and the reflections of theologians from the neo-patristic orientation. In addition to theological analysis, we incorporate a psychosocial approach that considers the impact of the events studied on the psyche of individuals. The historical events are arranged chronologically and analysed from a theological perspective to uncover the primary causal relations. The subjugation of MP structures to the communist regime has roots in the earlier subjugation of the Church by the Russian state, which was based on the importation of Western doctrines of absolutism, territorialism, and state church — collectively referred to as caesaropapism — which are incompatible with Orthodox tradition. These issues form part of the official self-reflection of the MP, though it is unclear what steps have been taken to remedy them. The study includes only one line of events and, due to its scope, a limited range of theological perspectives, particularly those we consider fully compatible with Orthodox tradition.

Keywords: Absolutism. Caesaropapism. Territorialism. State church. Symphony. Sergianism.

Úvod

„Světská moc a duchovenstvo k sobě mají stejný vztah jako tělo a duše — pro státní zřízení jsou nutné jako tělo a duše pro člověka. V jejich spojení a souladu spočívá blaho státu“.¹

Aktuální časné postoj vedení Ruské pravoslavné církve moskevského patriarchátu (dále jen

MP) mají své kořeny v různých ideologiích. Jedním z hlavních zdrojů je přetrvávající *sergianismus*,² což je termín, který se v Ruské pravoslavné církvi v zahraničí vžil pro označení vztahu mezi MP a režimem Sovětského svazu (dále jen SSSR). V projevech představitelů MP lze ovšem nalézt i jiné vlivy, které jsou v rozporu s pravoslavím. Ve své podstatě jsou rovněž západního původu, což silně kontrastuje s antizápadní rétorikou MP.³

Původ komunistické ideologie je zjevný a vyvstává otázka, jak je možné, že se tato ideologie v Rusku etablovala. Jak je možné, že země, která se celá staletí zaštiťovala tím, že je obráncem pravoslavlí se nakonec stala sídlem antikristovského režimu?⁴ Jak je možné, že Kristova církev, která má příslib nepřemožitelnosti,⁵ ztratila tak významnou pozici (tedy MP) na tak dlouhou dobu?

Specifická podoba sovětské komunistické ideologie byla vytvořena na míru tomuto prostředí,⁶ ze kterého si hojně vypůjčovala jak výrazové pros-

² Srov. RÁC, O.: Nepravoslavné ideové pozadí současného směřování Ruské pravoslavné církve moskevského patriarchátu: problém *sergianismu*. In: *Acta theologica et religionistica*. Prešov : Prešovská univerzita, 2023, roč. 12, č. 2. s. 35–46.

³ Srov. RÁC, O.: Metafyzický boj (uvnitř) Moskevského patriarchátu. Pokus o teologickou reflexi několika ideologií. In: *Acta Theologica et Religionistica*. Prešov : Prešovská univerzita, 2023, roč. 12, č. 1. s. 68–81.

⁴ Jedním z atributů Antikrista je vzdorování všemu co je považováno za boha, tedy náboženství obecně: „... ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον Θεὸν ἢ σέβασμα“ (2 Sol 2, 4). Tak danou věc vykládá např. sv. Jan Zlatoústý: „Nebot' on ... zruší všechny bohy a nařídí lidem, aby se klaněli jemu místo Bohu. Bude sedět v Božím chrámu, a to nejen v tom Jeruzalémském, ale i v každé církvi.“ (Kázání na 2. list Soluňanům 3, citováno z: GORDAY, P.J. – ODEN, T. C.: *Colossians, 1–2 Thessalonians, 1–2 Timothy, Titus, Philimon: Volume 9*. InterVarsity Press, 2014.) Sovětský režim, který měl ve svém programu vymýcení náboženství tím splňuje tuto definici, a proto může být nazván antikristovským.

⁵ Srov. Mt 16, 18.

⁶ Marxismus prodělal u Lenina hlubokou metamorfózu, kterou stalinská epocha dovršila další proměnou ve svém ideologickém produktu, marxisticko – leninské nauce ... současný výklad marxismu-leninismu připomíná spíše Danilevského než Lenina, natož pak Marxe. (SOCHOR, L.: Rusko a Evropa, In: *Listy*. Paríž : 1986, č. 2, s. 7.)

¹ Klasická byzantská formule o vztazích mezi státní a církevní mocí je obsažena v Epanagóge – druhá polovina 9. století. (TÉRA, M. (překl.): *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve. Pro Oriente: dědictví křesťanského Východu*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2009. s. 33.)

tředky,⁷ tak postoj k autoritám veřejné moci.⁸ Tato úcta k vládcům byla jedním z konstitutivních prvků stalinismu a později rovněž sergianismu.

Cílem této studie je rozebrat vznik konceptu státní církve v Rusku. Nastíníme některé antropologické (historické a psychosociální) aspekty tohoto vztahu a jejich teologické koreláty.

Takto nastavený interpretační rámec je předpokladem pro zhodnocení teologického významu zmíněných událostí. Vycházíme při tom z přístupu tzv. *umírněného paralelismu*,⁹ rozvinutého v kontextu doktríny milosti (cháris) předpokládající přirozenost (fýsis),¹⁰ dle kterého dysfunkce na přirozené úrovni může limitovat spirituální úroveň.¹¹

Bez nároku na úplnost sledujeme pouze jednu linii, po které se dané změny ve společnosti realizovaly. V teologické rovině se je následně snažíme eschatologicky a teologicky použít jako podklad pro rozlišování (diákrisis). To se následně může stát podnětem ke změně smýšlení (metanoia) a vést k opuštění konkrétních ideologických interpretací (pláne), které jsou ve své podstatě míjející cíl (hamartémata) křesťanství.

Tento přístup je inspirovaný oficiální sebereflexí MP, který ve vlastních dějinách identifikuje problematické události. Držíme se tedy takto

označených událostí a snažíme se rozvinout hlubší analýzu naznačených příčinných souvislostí.

Přenos myšlenek a impérií

Současná oficiální doktrína MP se v otázce vztahu Církve a státu hlásí k modelu *symfonie* jejíž

podstata spočívá v oboustranné spolupráci, vzájemné podpoře a vzájemné odpovědnosti, bez zasahování jedné strany do sféry výlučně náležející kompetencím druhé strany. Biskup se podřizoval státní moci jako poddaný, ale nikoliv proto, že by jeho biskupská moc vycházela od představitelů státní moci. Stejně tak se i představitel státní moci podřizoval biskupovi jako člen církve, hledající v ní spasení, a nikoliv proto, že by jeho moc vycházela z moci biskupa. Stát při symfonických vztazích s církví u ní hledá duchovní podporu, modlitbu za sebe a požehnání pro činnosti, směřující k dosažení cílů, které slouží blahu občanů. Církev získává od státu pomoc při vytváření podmínek vhodných pro kázání a duchovní péči o své děti, které jsou zároveň občany státu.¹²

Toto je ideál, ke kterému se MP hlásí a který byl opětovně definován na synodních jednáních těsně před komunistickou revolucí. Je na místě se ptát, zda a jak je tento model, který se původně zformoval *pro stát, který by byl Pravoslavnou církví uznán jako národní svatyně*,¹³ aplikovatelný v prostředí, které prošlo 70 lety trvající komunistickou totalitou. Totalitou, která zrušila veškeré předešlé zákonodárství, a po jejímž rozpadu se stále *právní systém v zemích Společenství nezávislých států a Pobaltí nachází v procesu tvorby*.¹⁴

Je to zvláště důležité, když uvážíme, že symfonie není bezproblémovým modelem.

Církev se nejednou stávala předmětem césaropapistických ambicí ze strany státní moci. Jejich podstata spočívala v tom, že hlava státu, císař, pretendoval na rozhodující slovo v církevních záležitostech. Kromě hříšných mocenských tendencí měly tyto ambice ještě historickou příčinu. Křesťanští císaři byli přímými potomky římských vládců, kteří kromě mnohých svých titulů měli i titul *pontifex maximus* – nejvyšší velekněz. Nejotevřenější a nejnebezpečnější pro církev se césaropapistické tendence projevovaly v politice heretických císařů, především během ikonoklastického období.¹⁵

⁷ Srov. ВИЛЬЧИНСКАЯ – БУТЕНКО, М. Э.: Публичное искусство как форма визуальной сублимации власти. In: Вестник славянских культур. 2021, roč. 59, s. 330–342. КАВАЛИАРО, А.: Религиозная образность в советском неофициальном искусстве. In: *Границы нормы: трансформация гуманизма в русской и европейской культуре Нового и Новейшего времени: сборник статей*. Государственный институт искусствознания, 2021, s. 405–415. Jedním ze zdrojů oficiální vizuální kultury SSSR byla pravoslavné ikonografie, vč. například Leninovy mrtvolky, která je uchovávána, vystavována a navštěvována podobným způsobem, jak je to v pravoslaví běžné u svatých ostatků. (Srov. БЫКОВА, Г.И. – ИВАНОВА, Е.И. – КОСТОЧКИНА, О.В. – КОРШУНОВА, Н.Н. – ЧИСТЯКОВ, Д.А.: Архитектурные особенности Мавзолея Ленина в Москве. In: Культура и цивилизация. 2020, roč. 10, č. 5A, s. 267–277.)

⁸ Dovedli se zbavit cara, nezbavili se carismu. (MASARYK, T. G.: *Světová revoluce za války a ve válce 1914–1918*. Praha : Orbis, 1936. s. 205–206.)

⁹ Který formuluje vztah lidského a duchovního zrání jako vztah dvou procesů, jež se navzájem ovlivňují, avšak nepřestávají být do značné míry samostatné, využívají vlastní dynamiky a postupují vlastním rytmem; obvykle kráčeji v souladu, avšak mohou nastat situace, kdy se rozcházejí či dokonce načas stojí proti sobě. (КОНУТ, В.: *Co je spirituální teologie? Malá teologie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. s. 84.)

¹⁰ BEUMER, J. B.: Gratia supponit naturam: Zur Geschichte eines theologischen Prinzips. In: *Gregorianum*. 1939, roč. 20, č. 4, s. 535–552.

¹¹ Limituje, ovšem ne determinuje.

¹² *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: III, 4.* citováno dle: TÉRA, M. (překlad.): *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2009. s. 33.

¹³ *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: III, 4.* citováno dle: TÉRA, M. (překlad.): *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2009. s. 33.

¹⁴ *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: IV, 4.* citováno dle: TÉRA, M. (překlad.): *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2009. s. 49.

¹⁵ *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: III, 4.* citováno dle: TÉRA, M. (překlad.): *Základy sociální koncepce*

O césaropapismu se často píše v souvislosti s Ruskem i u nás, ačkoliv hlubší analýza této problematiky do popularizační literatury nepronikne. Ruská federace (dále jen RF) je republikou, a tedy o césaropapismu zde *in stricto sensu* nemůže být řeči. Toto označení má tak nanejvýš metaforicko-historický význam.¹⁶ Teolog se ovšem může ptát, jak působí duch césaropapismu na současný MP. V duchu této metodiky může jít dál a ptát se, jak byly byzantské césaropapistické tendence přeneseny do Ruska. MP konstatuje, že nepochybné zkažení symfonické normy během dvou století církevních dějin je spojené s jasným vlivem protestantské doktríny teritorialismu a státní církve na ruské právo a politický život.¹⁷ Je na místě pojednat o tom více.

Státní církev: teritorialismus, absolutismus, césaropapismus

Smrtelnou ránu pravoslavnému konceptu vztahu státu a církve zasadil Petr Veliký, když začal realizovat revoluční projekt hluboké transformace Ruského impéria podle vzoru západní Evropy.¹⁸

Rozhodnutí nahradit individuální autoritu patriarchy kolektivní autoritou synodu dozrávalo v Petrově mysli mnoho let. Hlavním důvodem tohoto hnutí byla carova neochota podporovat potenciálně paralelní mocenské centrum (jak se to stalo v případě patriarchů Filareta a Nikona). Petr se rozhodl sám vést Církev a převzal za systém církevní správy protestantský model tak důkladně, jak jen to bylo možné. Ideový základ této reformy byl vypracován carovým oblíbencem, Pskovským arcibiskupem Feofanem Prokopovičem

(1681–1736),¹⁹ autorem Církevního řádu,²⁰ ve kterém píše o nebezpečí patriarchální autority pro stát.²¹

„Panovník, to je moc nejvyšší, on je skutečný dohlížitel, nejvyšší a všemocný, tedy mající sílu a moc rozkazu, také konečného soudu a trestu, a to nad všemi jemu podřízenými úřady a pravomocemi, jak světskými, tak církevními, A jelikož i nad církevní správou je státní dozor ustanoven od Boha, pak je každý zákonný panovník ve svém panství, státě, zcela jistě biskupem biskupů.“ Je to sofistikovaná hra s mnohoznačnými slovy. Vytváří se tak dojem, že i křesťanští biskupové se tak nazývají pouze na základě své povinnosti dohledu,²² a ne kvůli své hodnotě a důstojnosti. Feofan skutečně takto uvažoval. Feofan sdílel a vyznával typickou doktrínu století, navázal na Samuela von Pufendorfa (†1694), Huga de Groota (†1645), Thomase Hobbesa (†1679). Byli to v jistém smyslu skuteční ideologové Petrovy epochy.²³

Petr Veliký zrušil institut patriarchy a vedení církve svěřil do zodpovědnosti tzv. duchovního kolegia plně kontrolovaného státní mocí.²⁴ 25. ledna 1721 byl ustaven Nejsvatější vládnoucí synod (Святейший Правительствующий Синод).²⁵ V jeho čele místo patriarchy stál laik – úředník s příznačným germánsko-latinským označením funkce Oberprokurátor Nejsvatějšího vládnoucího synodu (Обер-прокурор Святейшего Правительствующего Синода). O svém záměru informoval Petr Ekumenický patriarchát (EP) v září 1721.²⁶

EP byl v té době ve vztahu k osmanskému státu *de iure* světským panovníkem. Muslimové nečinili rozdíl mezi náboženstvím a politikou. Pokud tedy mělo

Ruské pravoslavné církve. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2009. s. 34.

¹⁶ RÁC, O.: Nepravoslavné ideové pozadí současného směřování Ruské pravoslavné církve moskevského patriarchátu: problém sergianismu. *Acta Theologica et Religionistica*. Prešov : Prešovská univerzita, 2023, roč. 12, č. 2. s. 35–46.

¹⁷ *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: III, 4.* citováno dle: TÉRA, M. (překlad.): *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2009. s. 34.

¹⁸ JAN, J.: *Zeptejte se duchovního... - Orthodoxia Christiana*. [online]. orthodoxiachristiana.cz, 2018. Dostupné z: <https://web.archive.org/web/20230328234208/https://orthodoxiachristiana.cz/zeptejte-se-duchovniho/#comment-488> (Stiahnuté 2023-09-01).

¹⁹ Feofan měl vzdělání v Říme, odkud ale odešle jako nepřítel papismu. (Srov. FLOROVSKY, G. – PETROVICH, G.: *Ways of Russian Theology, Part One*. Belmont, Mass : Nordland Pub Intl, 1979. s. 123.)

²⁰ ФЕОФАН, П.: *Духовный регламент, тицанием и повелением всепресветлейшего, державнейшего государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийского, по соизволению и приговору всероссийского духовного чина и Правительствующего Сената, в царствующем Санктпетербурге, в лето от Рождества Христова 1721, сочиненный*. I. vyd. Москва: Синодальная типография, 1856. 198 s.

²¹ ALFEYEV, H.: *Orthodox Christianity Volume I: The History and Canonical Structure of the Orthodox Church*. I. vyd. Yonkers, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 2011. s. 172–173.

²² Tedy zcela redukcionistická interpretace biskupské funkce, pouze na základě etymologie názvu jeho úřadu. Protože se tato interpretace objevuje v období, kterému předcházeli doby kdy byl biskupský úřad chápán nepochybně plněji, jedná se příznak regresu. (pozn. OR)

²³ FLOROVSKIJ, G.V.: *Cesty ruské teologie*. 33. vydání. Roma : Centrum Aletti Velehrad-Roma, 2015. s. 127–128.

²⁴ JAN, J.: *Zeptejte se duchovního... - Orthodoxia Christiana*. [online]. orthodoxiachristiana.cz, 2018. Dostupné z: <https://web.archive.org/web/20230328234208/https://orthodoxiachristiana.cz/zeptejte-se-duchovniho/#comment-488> (Stiahnuté 2023-09-01).

²⁵ ZUBOV, A. B.: *Dějiny Ruska 20. století*. Praha : Argo, 2014. s. 92.

²⁶ CRACRAFT, J.: *The Church Reform of Peter the Great*. I. vyd. Stanford, Calif : Stanford Univ. Press, 1971. s. 223.

být křesťanství uznáno jako nezávislá náboženská víra, bylo nutné, aby křesťané byli organizováni jako samostatná politická jednotka. Jako stát ve státě. Pravoslavná církev se tedy stala občanskou i náboženskou institucí: proměnila se v *římský národ* (millet-i Rûm). Církevní struktura byla in toto převzata jako nástroj světské správy. Biskupové se stali státními úředníky, patriarcha byl nejen duchovním – hlavou řecké pravoslavné církve, ale i civilní *hlavou řeckého národa* (etnarchés, milletbaši),²⁷ což činilo jeho pozici kanonicky problematickou.²⁸ Kdyby v této situaci EP napadl konání ruského státu vůči MP jako nekanonické, bylo by to pokrytectví, když se sám EP nacházel v nekanonické situaci. Zároveň byl ruský imperátor hlavou jediné pravoslavné velmoci v té době. Zmíněné faktory, spolu s vojenskou, politickou a finanční pomocí ze strany Ruska vůči balkánským křesťanům, ztížily odpor EP.²⁹ Ten Petrovu změnu schválil, podmínil ji ovšem složením vyznání víry, které mělo korigovat uplatňování moci nad Církví.³⁰

Pokračující sekularizace církevních zemí za vlády Kateřiny II ... se setkala s velice energickým protestem ze strany Rostovského metropolity svatého Arsenija Maceeviče (1697–1772).³¹ V roce 1762 zaslal Synodu dvě zprávy, ve kterých ostře kritizoval dekrety imperátorky a tvrdil, že církevní majetek musí zůstat nedotknutelný. Císařovna byla rozhořčená obsahem těchto zpráv, vnímala jejich rebelantského ducha a nařídila synodu sesadit Arsenije, který byl poslán do exilu ve vzdáleném monastýru jako jednoduchý mnich. Neuspokojila se však pouze s tímto aktem pomsty a v roce 1767 nařídila, aby byl svlečen ze svého hábitu a uvězněn v pevnosti ve městě Revel (Tallin pozn. překl.) pod jménem „Andrej Lhář“. Zde byl držen v nelidských podmínkách.

Policejní světonázor se historicky vyvíjí z ducha reformace, kdy dohasíná mystický pocit církevnosti, kdy je v církvi viděna pouze

empirická instituce, v níž je organizován náboženský život národa. Z tohoto úhlu pohledu pak je církevnost součástí státní centralizace.³²

Policejní světonázor se historicky vyvíjí z ducha reformace, kdy dohasíná mystický pocit církevnosti, kdy je v církvi viděna pouze empirická instituce, v níž je organizován náboženský život národa. Z tohoto úhlu pohledu pak je církevnost součástí státní centralizace.³³

Důležité je zde ovšem zmínit, že v tomto období dochází rovněž ke snahám o teologickou obnovu. Významné je působení sv. Paisije Veličkovského, který svým překladem *Filokalie* přispívá k obnově patristické mnišské duchovnosti.³⁴ Optinský klášter se poté stává významným duchovním centrem.

Od reformy k revoluci

Proces podrobení Církve ruskému státu trval bezmála 200 let a byla to situace, kterou charakterizovalo, že pokud byli kněží státními úředníky, tak to mělo na jejich duchovenskou službu zásadní vliv. Vázala je totiž přísaha poslušnosti panovníkovi, kterou skládali jak členové Synodu,³⁵ tak prostí duchovní.³⁶ V ní se vůbec nepočítalo s tím, že by mohl být rozpor mezi učením Církve a vůlí panovníka. Synodní přísaha sice zavazovala k následování učení Církve, evangelia a plnění svatých kánonů, ale nijak se neuvádí, že by tyto normy měly mít přednost před vůlí monarchie v případě, že by se jím vzepřel. Ovšem zavedení ze Západu (a nikoliv z Byzance, jak jsme ukázali) importovaného *česaropapismu* v Ruském impériu takovým projevem panovnické svévole již bylo.

Toto sloužení Církve státu se mimo jiné stalo jedním z hlavních argumentů nejružnějších kritiků Církve, jak z bolševického, tak i jiného přesvědčení.

Navzdory tomu, že pro systém byla typická nepodpora zvnitřnění duchovního života,³⁷ objevuje

²⁷ KALLISTOS, W.: *The Orthodox Church*. New York : Penguin Books, 1997. s. 89.

²⁸ Сров. Апостольскý канон 83. а „Однако с канонической точки зрения вопрос о том, должен ли священнослужитель, занимающий государственный пост, работать на профессиональной основе, решается однозначно отрицательно.“ (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: V, 2.).

²⁹ MOSS, V.: *The Rise and Fall of the Russian Autocracy*. Vladimir Moss, 2021. s. 132.

³⁰ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Sv. 3. Санкт-Петербург: Синодальная типография, 1875. § 1115, s. 160–194.

³¹ МИТРОВ, О.: Священномученик Арсений (Мацевич), Митрополит Ростовский: Корпус письменных источников. In: *Вестник архивиста. Наро-Фоминск, Российская федерация: Российское общество историков и архивистов*, 2016, č. 1, s. 8–29.

³² ALFEYEV, H.: *Orthodox Christianity Volume I: The History and Canonical Structure of the Orthodox Church*. 1. vyd. Yonkers, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 2011. s. 175.

³³ FLOROVSKIJ, G. V.: *Cesty ruské teologie*. 33. vydání. Roma : Centrum Aletti Velehrad-Roma, 2015. s. 125.

³⁴ СОРКО, А. J.: *The Struggle for Patristic Theology in the Church of Russia*. In: *Italia Ortodossa*. 2007, roč. 31–32.

³⁵ Духовный регламент Всепрестольнаго, Государнаго Государя Петра Перваго, Императора и Самодержца Всероссийскаго М., 1897. s. 6.

³⁶ Свод законов Российской империи. Том 1. Приложение V. Санкт-Петербург: Издание Канцелярии Его Императорского Величества, 1857. s. 56. Dostupné z: https://web.archive.org/web/20240409131452/https://vk.com/wall-134770378_409.

³⁷ БРЯНЧАНИНОВ, И.: О необходимости Собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви. In: *О текущем моменте*. 2007, roč. 63, č. 3.

se zde množství světeckých osobností (stačí zmínit tzv. optinské starce, sv. Ignatije Brjančaninova, sv. Serafima Sarovského, sv. Jana Kronštadského). Což z teologického hlediska není překvapující, protože kanonicky pochybná církevní správa, jakkoliv sabotující duchovní život, nemůže zabránit Boží milosti (cháris) v tom, aby působila.³⁸ Tak se navzdory nepřátelskému prostředí projevuje Boží moc.³⁹

„Otevření nůžek“ mezi duchovně osvícenými osobnostmi a úpadkem církve⁴⁰ bylo hojně reflektováno ruskými intelektuály v období na přelomu století. V této době mnohé jejich predikce a analýzy vyznívaly jako prorocká varování.⁴¹

Změny se nakonec začaly dít v důsledku Rusko-japonské války, která vedla k revoluci v Rusku. Po prohrané válce udělal ruský imperátorský režim některé ústupky od *samovlády*. Byla to mimo jiné dekriminlizace staroobřadních skupin a odvolání *oberprokuratora* synodu K.P. Pobědonosceva,⁴² jehož praktiky byly pro danou dobu příznačné.

V pravoslavné tradici si cenil ne toho, co jí činí skutečně živou a silnou, ne odvahy duchovního zápasu, ale pouze jejich obvyklých, známých forem. Byl přesvědčen, že víra je pevná a upevňuje se neusuzováním a nemůže obstát ve zkoušce myšlení a reflexe. Více než pravdivého si váží všeho původního a základního. ... K hledání pravdy se vždy stavěl s nepřátelským a přezíravým posměchem. Duchovní život nechápal a bál se jeho prostoru a svobody. Odtud vyplývá jeho dvojakost církevní politiky. Cenil si venkovského duchovenstva, nekomplikovaných pastýřů naivního stáda, a také neměl v lásce skutečné vůdce.⁴³

Dnes je tento člověk v RF připomínán coby významná osobnost.⁴⁴ Doplnuje tak celou řadu jiných, pro pravoslaví podobně problematických činitelů, které ruské sekulární současné prostředí akceptuje. Dá se to vyložit jako příznak toho, že jejich duch v Rusku stále působí. Zde je ovšem nutné zmínit, že

je připomínán pouze jako významný právník,⁴⁵ ne jako církevní činitel. To je zajisté menší problém než otevřené velebení Petra Velikého, nebo Stalina ke kterému dochází v mnohem větší míře.

Podřízení Ruské církve státu nebylo pouhým právním aktem, ale mělo své duchovní následky. Ruský stát v té době totiž čerpal svou inspiraci ze západního, nepravoslavného prostředí. To se programově odkazovalo na předkřesťanské (renesanční) ideové a duchovní zdroje. Dochází zároveň k závažné deformaci klášterního života,⁴⁶ pronikání nepravoslavných vlivů do formální teologie,⁴⁷ ale i církevního výtvarného umění,⁴⁸ hudby⁴⁹ a filosofie.⁵⁰

Zejména v poslední zmíněné oblasti došlo v průběhu 19. století k rozvoji specificky ruských sekulárních ideologií, které zaplnily veřejný prostor. Komunistická ideologie ve své podobě marxismu-leninismu je jen nejzjevnější z nich.⁵¹

I současná ideologie ruského státu čerpá z idejích převzatých ze Západu:⁵² imperialismu, nacionalismu, militarismu, mezi které prosvitají původně ruské ideologie třetího Říma a idea ruského národního mesianismu. Ten měl historicky celé spektrum více či

³⁸ Rim 5, 20b.

³⁹ Ex 14, 17.

⁴⁰ Viz. BELLUISTIN, I. S. – FREEZE, G. L.: *Description of the clergy in rural Russia: the memoir of a nineteenth-century parish priest*. Ithaca; London : Cornell University Press, 1985.

⁴¹ БРЯНЧАНИНОВ, И.: О необходимости Собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви. In: *О текущем моменте*. 2007, roč. 63, č. 3.

⁴² CHISHOLM, H.: Pobědonostsev, Constantine Petrovich. In: *1911 Encyclopædia Britannica*. Volume 21. 1911. s. 871–872.

⁴³ FLOROVSKIJ, G. V.: *Cesty ruské teologie*. 33. vydání. Roma : Centrum Aletti Velehrad-Roma, 2015. s. 503.

⁴⁴ Srov. ФИРСОВ С. Л.: *Человек во времени: штрихи к портрету Константина Петровича Победоносцева*. Dostupné z: https://web.archive.org/web/20050515030426/http://russianway.rchgi.spb.ru/Pobedonoszev/02_firso.pdf (30.09.2022).

⁴⁵ Ex 14, 17.

⁴⁶ ALFEYEV, H.: *Orthodox Christianity Volume I: The History and Canonical Structure of the Orthodox Church*. 1. vyd. Yonkers, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 2011. s. 177.

⁴⁷ Dobře to vidět na obsahu skript ruských pravoslavných teologických fakult v té době. Viz např.: ДРОЗДОВ, Ф.: *Пространный христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви*. Москва : Сибирская благочинница, 2013. Více o dané problematice: KRIVOCHÉINE, B.: Symbolické texty v pravoslavné církvi. In: *Orthodoxní revue*. 2001, č. 4–5, s. 146–184. a SOPKO, A. J.: The Struggle for Patristic Theology in the Church of Russia. In: *Italia Ortodossa*. 2007, roč. 31–32.

⁴⁸ LÁŠEK, J. B. – LUPTÁKOVÁ, M. – ŘOUTIL, M.: *Ikona v ruském myšlení 20. století: sborník statí a studií*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2011. Porov. FLOROVSKY, G. – PETROVICH, G.: *Ways of Russian Theology, Part One*. Belmont, Mass : Nordland Pub Intl, 1979. s. 105.

⁴⁹ FLOROVSKY, G. – PETROVICH, G.: *Ways of Russian Theology, Part One*. Belmont, Mass : Nordland Pub Intl, 1979. s. 106.

⁵⁰ ALFEYEV, H.: *Orthodox Christianity Volume I: The History and Canonical Structure of the Orthodox Church*. 1. vyd. Yonkers, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 2011. s. 176.

⁵¹ Specifický charakter sovětského komunismu byl dán syntézou původních Marxových názorů s názory dalších teoretiků v ruskojazyčném prostředí. (Srov. BLAKELEY, N (ed.): *Soviet Russian Dialectical Materialism*. Softcover reprint of the original 1 ed. 1963 edition. Springer, 2011. s. 26, 51.)

⁵² Například ideový vliv Ivana Ilyna, (srov. SNYDER, T.: Ivan Ilyin, Putin's Philosopher of Russian Fascism. In: *The New York Review of Books*. www.nybooks.com, 2022, Dostupné na: <https://www.nybooks.com/daily/2018/03/16/ivan-ilyin-putins-philosopher-of-russian-fascism/>), který vychází ze zcela nekřesťanských zdrojů. (srov. TROITSKY, K. E.: Resistance to evil by the power of Ivan Ilyin as “spiritual immorality”. In: *Problems of Philosophy*. 2017, roč. 2, č. 2.)

méně destruktivních projevů od politicko-sociálních (např. sovětský export revoluce) až po duchovně-misijní (např. působení ruské emigrace, RPCvZ).

Diskuse

(V pravoslavné autokracii) neexistuje právo na moc, ale pouze povinnosti vyplývající z moci. Carská moc není v žádném případě mocí absolutní, neomezenou. Je autokratická, protože jejím zdrojem není vůle lidu a není lidem omezována. Je však omezena Církví a křesťanskou spravedlností, je duchovně podřízena Církvi, neslouží své vlastní vůli, ale vůli Boží. Car nesmí mít svou vlastní vůli, ale musí sloužit vůli Boží. Car a lid jsou spojeni jednou a touž vírou, jednou a touž podřízeností církvi a Boží spravedlnosti. Autokracie předpokládá širokou národní sociální základnu, žijící vlastním soběstačným životem; neznamená potlačení života lidu. Autokracie je ospravedlnitelná pouze tehdy, má-li lid přesvědčení, které opravňuje carskou moc. Nemůže být vnějším násilím páchaným na lidu. Car je autokratický pouze tehdy, je-li skutečně pravoslavným carem. Vadné pravoslaví Petra Velikého a jeho příklon k protestantismu z něj učinily absolutního, a nikoli autokratického monarchu. Absolutní monarchie je dítětem humanismu ... V absolutismu není car služebníkem církve. Znakem absolutní monarchie je podřízení církve státu. To se stalo Katolické církvi za Ludvíka XIV. Absolutismus vždy rozvíjí byrokracii a potlačuje společenský život lidu.⁵³

V normálních vztazích je moc pouze nástrojovou, ne cílovou hodnotou. Sama moc musí být orientována směrem k cíli, jinak se stává nutkáním, popsatelem jako nelátková závislost na moci, či mocenská posedlost.⁵⁴ Je projevem nedostatečně naplňované vůle ke smyslu,⁵⁵ tedy k cíli, ve vztahu, ke kterému by měla být moc uplatňována.

V případě, že člověk vizi smyslu měl, ale pak ji ztratil, můžeme v tom vidět ontogenetickou regresi, tedy sestup na nižší úroveň interakce s realitou. Něco podobného se může stát i společenskému systému. V tomto smyslu je absolutistické Rusko v regresivním postavení vůči předešlé epoše, kde byla moc panovníka aspoň formálně limitována hranicemi určenými učením církve.

Absence patriarchátu je při tom signifikantní a můžeme ji vnímat i v symbolické rovině. V populárním narativu o ruském sebepojetí se často vyskytuje slovní spojení "matka Rus". To odkazuje na mateřský aspekt

přítomný v daném kulturním prostředí.⁵⁶ Protiváhu k tomuto mateřskému principu tvořila postava otce, ať už jako vůdce kmene, nebo později knížete a konečně cara.⁵⁷ Alternativní mužskou postavou byl patriarcha. Tato přítomnost dvou formálně zakotvených „otcovských“ postav v tomto kulturním prostředí zákonitě vedla ke konfliktu mezi nimi. Z tohoto konfliktu vyšel patriarcha jako poražený, když jeho úřad byl nahrazen skupinou. Skupina, kolegium, podobně jako vlast (ruská země) je kulturně chápána jako mateřský princip.

Pro zdravý vývoj jedince je nezbytné, aby byl v jeho životě zastoupen jak otcovský, tak mateřský princip (v případě, že ho nemá u svých biologických rodičů, bude tyto vzory nevědomě hledat jinde).⁵⁸ Bez interakce s oběma principy není možné dozrát.⁵⁹ Symptomaticky se to může projevit, tak jak už jsme zmínili, neschopností přesáhnout formální rovinu reality.

Přenášení modelu individuálních ontogenetických potřeb na celou společnost je samozřejmě limitováno, nabízí se ovšem analogie. Ruská země, synod a později komunistická strana, to všechno jsou struktury, které jsou navzdory své zcela odlišené ideové náplni (která tvoří ontogeneticky vyšší úroveň) v rovině psychodynamiky (ontogeneticky nižší úroveň) strukturou vztahů podobné. Tyto interpretace by si zasloužili hlubší a daleko důkladnější rozbor, který by prověřil jejich relevanci pro pochopení duchovní situace v MP.

Jakkoliv může být konkrétní religiozita prospěšná, pouze pokud je zvnitřněná může pomáhat člověku neupadnout do nezdravého duševního rozpoložení.⁶⁰ Pokud zvnitřnění nenastává, člověk se může uchýlit k vnějším formám jako náhradě obsahu, což je

⁵³ БЕРДЯЕВ, Н.: *Царство Божие и царство кесаря*. In: *Путь*. 1925, roč. 1, s. 39–40.

⁵⁴ Srov. KOUKOLÍK, F.: *Mocenská posedlost*. Karolinum Press, 2010. s. 70.

⁵⁵ FRANKL, V. E.: *Man's search for meaning*. Simon and Schuster, 1985. s. 129.

⁵⁶ ЧИКАЕВА, Т. А.: Образное сравнение Родины и Матери в русском национальном менталитете. In: *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов : Грамота, 2017, roč. 7, č. 81, s. 207–210.

⁵⁷ НЕКИТА, А. Г.: Идеологические трансферы в истории русской ментальности: сублимация софийного матриархата в имперском патриархате. In: *Вестник Удмуртского университета. Серия «Философия. Психология. Педагогика»*, 2017, roč. 27 č. 1, s. 20–25.

⁵⁸ TRAPKOVÁ, L. – CHVÁLA, V.: *Rodinná terapie psychosomatických poruch*. Liberec : Portál, 2017. s. 75.

⁵⁹ TRAPKOVÁ, L. – CHVÁLA, V.: *Rodinná terapie psychosomatických poruch*. Liberec : Portál, 2017. s. 71, 73.

⁶⁰ Srov. RYAN, R. M. – RIGBY, S. – KING, K.: Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health. In: *Journal of Personality and Social Psychology*. Washington, D.C. : American Psychological Association, 1993, vol. 65, no. 3, s. 586–596.

ovšem forma modloslužby se všemi následky z toho plynoucími.⁶¹ To ostatně mělo vliv na společenskou atmosféru v předrevolučním Rusku, která nakonec vyústila v revoluci. Vliv komunistických myšlenek a následná revoluce by asi nikdy nedosáhly takových rozměrů, kdyby nedošlo u signifikantní části ruské populace k rozvoji psycho-sociální a spirituální deprivace.⁶²

Teologicky tedy můžeme pravoslavnou církev v tomto kontextu přirovnat k silnému muži, kterého nepřítel nemůže přemoci, dokud ho nejdříve nesváže, až pak mu může vyplnit dům.⁶³ Fáze podrobení církvi světské moci založením Synodu můžeme považovat za proces svazování. Následné pronásledování za již otevřené plenění.

Závěr

Současný MP se hlásí k odkazu symfonie, ačkoliv si je dobře vědom jeho limitů. Tyto identifikuje jako pokušení *cézaropapismu*. Jako hlavní zdroj tohoto pokušení vidí nedostatečné oproštění se od předchozí pohanské epochy v pojetí císařské moci. Můžeme zde vidět náznak pochopení pro působení ducha císařství a jeho vliv na pozdější formování politické praxe v pravoslavném prostředí. Model symfonie pochází z prostředí, kde existující monarchistické tradice přiznávala pravoslaví výjimečné postavení. To je ovšem zcela jiné prostředí než současná RF. Tuto skutečnost MP otevřeně přiznává.

V současné době je RF *de iure* republikou, a tak je otázkou nejen možná aplikovatelnost symfonie, ale i to jak v tomto kontextu působí *cézaropapismus*, absolutismus, teritorialismus a další projevy dřívějšího zestátnění církve. Jmenované ideologie jsou úpadkové jevy (regrese) ve vztahu k symfonii. MP nabízí stručný, ale správný popis jejich původu v západním prostředí. Takto je chápali i pravoslavní autoři, kteří se v 19. a

hlavně 20. století snažili překonat tzv. *pseudomorphosis* ruské teologie a církevního života. Varování před temnými stránkami zestátnění církve vyřčená svatými otci nebyla vyslyšena, nebo byla realizována již v čase, kdy nemohla situaci zvrátit (léta 1917–1918).

Navazující na metodiku, kterou MP naznačil (tj. dohledávání duchovních příčin současného stavu), docházíme k závěru, že *sergianismus* vznikl v prostředí státní církve. Absolutismus ovšem není důsledkem pravoslavné nauky, ale vlivu západního *cézaropapismu*. Zatímco se MP opatrně od petrovského absolutismu distancuje, jeho slabé pojmenování a odkazování se k historickým tradicím umožňuje, aby se duch tohoto absolutismu v oficiální ideologii a praxi RF nadále realizoval.

Upínání se k minulosti (ve smyslu Ruského impéria petrovské éry) tedy v tomto případě není cestou k prohlubování pravoslaví. Protože již v předrevoluční době byl vztah církve a státu deformován absolutismem.

Můžeme konstatovat, že *sergianismu* připravilo podmínky zestátnění církve. Ovšem i toto zestátnění, což je zastřešující termín pro působení idejí protestantského absolutismu, teritorialismu a nakonec *cézaropapismu*, bylo něčím umožněno. Co vytvořilo příhodné podmínky pro petrovskou transformaci?

V hledání odpovědi na tuto otázku se bude nutně vypořádat i s otázkou symfonie. V současnosti je totiž její realizovatelnost problematická. Absentuje totiž základní předpoklad – národní svatyně – pravoslavný stát. Když odhlédneme od současného stavu a podíváme se do minulosti, bude potřebné prozkoumat, jak byla symfonie realizována v kontextu různých společenských zřízení. Následně bude možné zodpovědět, zda idea symfonie není principiálně defektní, což by jí řadilo mezi další iluze politické teorie.

SEZNAM LITERATURY

ALFEYEV, H.: *Orthodox Christianity Volume I: The History and Canonical Structure of the Orthodox Church*. I. vyd. Yonkers, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 2011.

BELLUISTIN, I.S. – FREEZE, G.L.: *Description of the clergy in rural Russia: the memoir of a nineteenth-century parish priest*. Ithaca; London : Cornell University Press, 1985.

⁶¹ Religioholismus – jako závislost na náboženských úkonech bez vztahu k jejich obsahu. (Viz. MARTINICKÝ, G.: *Modloslužba moderného člověka*. Diplomová práce. Bratislava: Univerzita Komenského: Římskokatolická cyrilometodská bohoslovecká fakulta. 1997. s. 51–52.)

⁶² СИРОТКИНА, Е. В.: Психопатология общественного сознания и революционные события в России в начале XX века. In: *Чичеринские чтения. «Революционный 1917 год»: поиск парадигм общественно-политического развития мира : материалы международной научной конференции, 13-15 октября 2017 г.*; Тамбов : Издательский дом ТГУ им. Г. Р. Державина, 2018. s. 466–473.

⁶³ Ty samé řetězy, kterými Spasitel spoutal silného muže – satana, aby mu vyplnil dům (Mt 12, 29 & Mk 3, 27), jsou použity i d'ěblem, když jimi poutá lidstvo. (srov.: IRENEJ z Lyonu: *Proti herezím*. Kniha V, kapitola 22, odstavec 3.)

- BEUMER, J. B.: Gratia supponit naturam: Zur Geschichte eines theologischen Prinzips. In: *Gregorianum*. 1939, roč. 20, č. 4, s. 535–552.
- BLAKELEY, N (ed.): *Soviet Russian Dialectical Materialism. Softcover reprint of the original 1 ed. 1963 edition*. Springer, 2011.
- CRACRAFT, J.: *The Church Reform of Peter the Great*. 1. vyd. Stanford, Calif : Stanford Univ. Press, 1971.
- FLOROVSKIJ, G.V.: *Cesty ruské teologie*. 33. vydání. Roma : Centrum Aletti Velehrad-Roma, 2015.
- FLOROVSKY, G. – PETROVICH, G. *Ways of Russian Theology, Part One*. Belmont, Mass : Nordland Pub Intl, 1979.
- FRANKL, V. E.: *Man's search for meaning*. Simon and Schuster, 1985.
- GORDAY, P. J. – ODEN, T. C.: *Colossians, 1–2 Thessalonians, 1–2 Timothy, Titus, Philemon: Volume 9*. InterVarsity Press, 2014.
- CHISHOLM, H.: Pobêdonostsev, Constantine Petrovich. In: *1911 Encyclopædia Britannica*. Volume 21. 1911. s. 871–872.
- IRENEJ z Lyonu: *Proti herezím*. Dostupné taky z: <http://archive.org/details/SaintIrenaeusAgainstHeresiesComplete>.
- JAN, J.: *Zeptejte se duchovního... - Orthodoxia Christiana*. [online]. orthodoxiachristiana.cz, 2018. Dostupné z: <https://web.archive.org/web/20230328234208/https://orthodoxiachristiana.cz/zeptejte-se-duchovniho/#comment-488> (Stiahnuté 2023-09-01).
- KALLISTOS, W.: *The Orthodox Church*. New York : Penguin Books, 1997.
- KOHUT, V.: *Co je spirituální teologie? Malá teologie*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007.
- KOUKOLÍK, F.: *Mocenská posedlost*. Karolinum Press, 2010.
- KRIVOCHÉINE, B.: Symbolické texty v pravoslavné církvi. In: *Orthodoxní revue*. 2001, č. 4–5, s. 146–184.
- LÁŠEK, J. B. – LUPTÁKOVÁ, M. – ŘOUTIL, M.: *Ikona v ruském myšlení 20. století: sborník statí a studií*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2011.
- MARTINICKÝ, G.: *Modloslužba moderného člověka*. Diplomová práce. Bratislava : Univerzita Komenského: Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta. 1997.
- MASARYK, T. G.: *Světová revoluce za války a ve válce 1914-1918*. Praha : Orbis, 1936.
- MOSS, V.: *The Rise and Fall of the Russian Autocracy*. Vladimir Moss, 2021.
- RÁC, O.: Metafyzický boj (uvnitř) Moskevského patriarchátu. Pokus o teologickou reflexi několika ideologií. In: *Acta Theologica et Religionistica*. Prešov : Prešovská univerzita, 2023, roč. 12, č. 1. s. 68 – 81.
- RÁC, O.: Nepravoslavné ideové pozadí současného směřování Ruské pravoslavné církve moskevského patriarchátu: problém sergianismu. In: *Acta theologica et religionistica*. Prešov : Prešovská univerzita, 2023, roč. 12, č. 2. s. 35 – 46.
- RYAN, R. M. – RIGBY, S. – KING, K.: Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health. In: *Journal of Personality and Social Psychology*. Washington, D.C. : American Psychological Association, 1993, vol. 65, no. 3, s. 586–596.
- SNYDER, T.: Ivan Ilyin, Putin's Philosopher of Russian Fascism. In: *The New York Review of Books*. www.nybooks.com, 2022, Dostupné z: <https://www.nybooks.com/daily/2018/03/16/ivan-ilyin-putins-philosopher-of-russian-fascism/>.
- SOCHOR, L.: Rusko a Evropa, In: *Listy*. Paříž : 1986, č. 2.
- SOPKO, A. J.: The Struggle for Patristic Theology in the Church of Russia. In: *Italia Ortodossa*. 2007, roč. 31–32.
- TÉRA, M. (překl.): *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve. Pro Oriente: dědictví křesťanského Východu*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2009.
- TRAPKOVÁ, L. – CHVÁLA, V.: *Rodinná terapie psychosomatických poruch*. Liberec : Portál, 2017.
- TROITSKY, K. E.: Resistance to evil by the power of Ivan Ilyin as “spiritual immoralism”. In: *Problems of Philosophy*. 2017, roč. 2, č. 2. Dostupné z: <https://kinokak.ru/en/goroskop/ivan-aleksandrovich-ilin-i-ego-kniga-o-soprotivlenii-zlu.html>.
- ZUBOV, A. B.: *Dějiny Ruska 20. století*. Praha : Argo, 2014.
- Духовный регламент Всепресветлейшаго, Державнаго Государя Петра Перваго, Императора и Самодержца Всероссийскаго М., 1897. s. 6.*
- Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Sv. 3.*

Свод законов Российской империи. Том 1. Приложение V. Санкт-Петербург: Издание Канцелярии Его Императорского Величества, 1857. Dostupné z: https://web.archive.org/web/20240409131452/https://vk.com/wall-134770378_409.

БЕРДЯЕВ, Н.: Царство Божие и царство кесаря. In: *Путь'*. 1925, roč. I, s. 39–40.

БРЯНЧАНИНОВ, И.: О необходимости Собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви. In: *О текущем моменте*. 2007, roč. 63, č. 3.

БЫКОВА, Г.И. – ИВАНОВА, Е.И. – КОСТОЧКИНА, О.В. – КОРШУНОВА, Н.Н. – ЧИСТЯКОВ, Д.А.: Архитектурные особенности Мавзолея Ленина в Москве. In: *Культура и цивилизация*. 2020, roč. 10, č. 5A, s. 267–277.

ВИЛЬЧИНСКАЯ – БУТЕНКО, М. Э.: Публичное искусство как форма визуальной сублимации власти. In: *Вестник славянских культур*. 2021, roč. 59, s. 330–342.

ДРОЗДОВ, Ф.: *Пространный христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви*. Москва : Сибирская благовонница, 2013.

КАВАЛЛАРО, А.: Религиозная образность в советском неофициальном искусстве. In: *Границы нормы: трансформация гуманизма в русской и европейской культуре Нового и Новейшего времени: сборник статей*. Государственный институт искусствознания, 2021. s. 405–415.

КОМСА, Р.: № 2039-2041. *Выдающиеся юристы России. Продолжение серии. Н.В. Муравьев (1850–1908), К.П. Победоносцев (1827–1907), Н.С. Таганцев (1843–1923). Známka. 37mm x 37mm. 2015. Dostupné z: <http://catalog-marok.ru/1290-2039-2041-vydayuschiesya-yuristy-rossii-prodolzhenie-serii-nv-muravev-18501908-kp-pobedonoscev-18271907-ns-tagancev-18431923.html>. (30.09.2023).*

МИТРОВ, О.: Священномученик Арсений (Мацеевич), Митрополит Ростовский: Корпус письменных источников. In: *Вестник архивиста*. Наро-Фоминск, Российская федерация: Российское общество историков и архивистов, 2016, č. 1, s. 8–29.

НЕКИТА, А. Г.: Идеологические трансферы в истории русской ментальности: сублимация софийного матриархата в имперском патриархате.

In: *Вестник Удмуртского университета. Серия «Философия. Психология. Педагогика»*, 2017, roč. 27 č. 1. s. 20–25.

СИРОТКИНА, Е. В.: Психопатология общественного сознания и революционные события в России в начале XX века. In: *Чичеринские чтения. «Революционный 1917 год»: поиск парадигм общественно-политического развития мира : материалы международной научной конференции, 13-15 октября 2017 г.; Тамбов : Издательский дом ТГУ им. Г. Р. Державина, 2018. s. 466–473.*

ФЕОФАН, П.: *Духовный регламент, тицанием и повелением всепресветлейшего, державнейшего государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийского, по соизволению и приговору всероссийского духовного чина и Правительствующего Сената, в царствующем Санктпетербурге, в лето от Рождества Христова 1721, сочиненный. I. vyd. Москва: Синодальная типография, 1856. 198 s.*

ФИРСОВ С. Л.: *Человек во времени: итрихи к портрету Константина Петровича Победоносцева*. Dostupné z: <http://web.archive.org/web/20230930130850/http://ricolor.org/history/fil/pobedonoszev/3/>

ЧИКАЕВА, Т. А.: Образное сравнение Родины и Матери в русском национальном менталитете. In: *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота, 2017, roč. 7, č. 81, s. 207–210. Dostupné z: www.gramota.net/editions/3.html.

SEXUALITA A POSVÄTNÉ MANŽELSTVO V MYTOLOGICKÝCH PREDSTAVÁCH

ROBERT RYBANSKÝ

Abstract: *In mythological ideas, we often come across several sexual motifs, which could affect a person nowadays as something that does not logically fit into the sphere of religious ideas. This contradiction is caused by the development of mentality under the influence of contemporary religious ideas. For this reason, we can observe that modern society views the phenomenon of sexuality in a very contradictory way – depending on its ideological or religious orientation, it takes a conservative approach to this topic, however, it can also be oriented extremely liberally. Sexuality in mythological images is often expressed explicitly and shockingly, but to understand its position in mythological images correctly, we must focus on the dimension of fertility, which is characteristic of ancient myths. It is precisely fertility that has a dominant position in these selected myths and that points to an extremely rich symbolism.*

Keywords: Sexuality. Mythology. Fertility. Hieròs gámos.

Sexualita a náboženstvo

Sexualita je témou, ktorá v súčasnom diskurze rezonuje – je nesmierne kontroverznou a deliacou spoločnosť do niekoľkých táborov. Rozšíreným názorom je to, že liberálny pohľad na sexualitu garantuje liberálna postmoderná spoločnosť, a náboženstvo sa naopak k sexualite stavia konzervatívne, z čoho vo svojej podstate vyplýva, že sexualita by mala slúžiť vyslovene len k rozmnožovaniu potomstva. Naším zámerom však nie je primárne skúmať postavenie sexuality v súčasnej spoločnosti, ale jej posvätný charakter v starovekom svete. Práve z tohto dôvodu sa nebudeme v našom príspevku venovať podrobnejšie jednotlivým náboženským systémom (až na uvádzanie špecifických príkladov), ale zameriame sa na niektoré relevantné skutočnosti.

Prvotne sa nám však naskytá otázka: „Čo je to sexualita?“. Pri našom výskume sme sa stretli s nie-

koľkými definíciami tejto značne obsiahlej problematiky. Každá z definícií vyzdvihuje do popredia určité špecifické prvky, ktoré dotvárajú širokú paletu významu popisovaného termínu. Odborná literatúra sexualitu popisuje primárne ako komplex biologických a psychologických prejavov vzťahujúcich sa k pohlavnému životu, vyplývajúcich prevažne z telesných a psychologických rozdielov medzi pohlaviami. Obsah termínu sexualita v sebe zahŕňa aj faktory, akými sú fyziologické uspokojenie a psychologická slasť.¹ Sexualitu teda nemožno «ohraničiť» len jej významom pre plodenie potomstva, ale predstavuje súčasne aj značne výrazný stimulačný prvok,² pretože súvisí so stimuláciou erotogénnych zón jedinca, čo mu následne prináša zmienené formy prežívania slasti. Súčasná literatúra sa odvoláva aj na ďalšie charakteristické črty sexuality, ktorými sú rôzne aspekty sexuálneho správania (do tejto skupiny začleňujú fenomény, akými sú rodová identita, orientácia, postoje a iné),³ ktoré však v našom príspevku nebudeme bližšie skúmať, nakoľko ich popis nie je pre tento príspevok markantný. Naša pozornosť sa tak bude zameriavať predovšetkým na význam pohlavného spojenia muža a ženy smerujúceho k plodnosti, ktorý je – ako sme opakovane uviedli – jedným z najtypickejších prejavov sexuálneho správania jedincov. A práve v tomto vymedzení nachádzame významné postavenie sexuality v spektre náboženského prežívania.

Ako vo svojom článku *Sexualita a transcendence* poukazuje Remeš, spoločnosť má tendencie nahliadať na sexualitu ako na niečo, čo je vyslovene v rozpore s tradičnými náboženskými predstavami. Na sexualitu môže byť teda nahliadané ako na «mod-

¹ Porov. HARTL, P. – HARTLOVÁ, H.: *Velký psychologický slovník*. Praha : Portál, 2010. s. 523.

² Porov. MATSUMOTO, D. (ed.): *The Cambridge Dictionary of Psychology*. Cambridge : Cambridge University Press, 2009. s. 489.

³ Porov. VANDENBOS, G. R. (ed.): *APA Dictionary Of Psychology (2nd Edition)*. Washington : APA (American Psychological Association), 2015. s. 974.



Obrázok 1 Mezopotámsky reliéf zobrazujúci dvojicu milencov
(Zdroj: <https://www.mesopotamiangods.com/wpcontent/uploads/2014/08/3-Goddess-of-Love-Inannaspouse-Dumuzi.jpg>)

lu», ktorá zamedzuje človeku v jeho púti za duchovnom.⁴ Tento názor môžeme odvodzovať predovšetkým z náboženského prostredia, ktoré nás obklopuje a ktoré sexualitu situuje do súkromnej sféry. Avšak tento názor nezodpovedá mysleniu celej ľudskej spoločnosti či jednotlivým skupinám, a už vôbec nie v ich situovaní v rozličných historických etapách, počas ktorých sa vytvárala či transformovala mentalita ľudskej spoločnosti ako takej. Je to práve sexualita, ktorá je v starovekých náboženských systémoch vnímaná ako niečo, čo je «presýtené» náboženským významom. Už vyššie definované prístupy k sexualite však môžeme zhrnúť do dvoch zásadných prístupov, a to:

1. *Pozitívny* – prípadne *naturalistický*, ktorého význam je možné odsledovať v jeho prepojení s rituálmi plodnosti alebo rituálnymi orgiami.

2. *Negatívny* – nie v zmysle poukazovania na sexualitu ako na niečo neprirodzené, ale v zmysle asketizmu a sebaovládania pred vplyvom pohlavného pudu.



Obrázky 2 – 4 Figurálne zobrazenia ženských tiel so zvýraznenými anatomickými rysmi vzťahujúcimi sa k plodnosti
Věstonická Venuša nájdená na území Českej republiky (vľavo),
Figúrka z obdobia Halafskej kultúry z Mezopotámie (v strede),
Figúrka z archeologického náleziska Mehrgarh v údolí rieky Indus (vpravo)

(Zdroj: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b8/Vestonicka_venuse_edit.jpg; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/36/Female_Statuette_Halaf_Culture_6000-5100_BCE.jpg; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/23/Statuette_Mehrgarh.jpg)

Toto vnímanie sexualitu neprezentuje ako niečo *neprirodzené* či niečo vyslovene *tabuizované*, ale práve naopak – definuje ju ako niečo *posvätné* vnímajúc jej zásadné prepojenie s plodnosťou.⁵ V mnohých prípadoch simulované sexuálne spojenie predstavovalo napríklad aj rozklad stávajúcich sociálnych noriem a kontroly. Tento prístup, typický pre staroveké náboženstvá, je tak priamo v kontraste s etapou európskeho stredoveku a jeho «posadnutosťou» vidieť v sexualite (prevažne sexualite ženskej) príklon k moci diabla. Sexualita tak bola do značnej miery démonizovaná, bol jej vtlačený temný charakter čohosi, o čom sa v slušnej a bohabojnej spoločnosti «nehovorí nahlas».⁶ Avšak našim zámerom je poukázať práve na životne dôležitú spätosť sexuality s plodnosťou, v ktorej staroveký svet vnímal svoj vlastný počiatok, svoju vlastnú existenciu.

⁴ Porov. REMEŠ, P.: Sexualita a transcendence. In: *Dingir*. Praha : Karolinum, 2000, roč. 3, č. 1, s. 19.

⁵ Porov. JONES, L.: *Encyclopedia of Religion (15 Volume Set)*. Detroit : Macmillan Reference USA, 2004. s. 8 239.

⁶ Porov. JONES, L.: *Encyclopedia of Religion (15 Volume Set)*. Detroit : Macmillan Reference USA, 2004. s. 8 242.

Matka Zem a nebeský otec – božský pár par excellence

Ako nás v súbore diel nazvanom *Goddesses: Mysteries of the Feminine Divine* upozorňuje americký religionista Joseph Campbell, mytologické božstvá sú personifikáciou energií prírody, ktoré sú primárnymi veličinami.⁷ Stačí, ak sa bližšie zameriame na územie starovekej Mezopotámie, «kolísky civilizácie». Prvotné božstvá mali význam predovšetkým v oblastiach spätých s poľnohospodárskou činnosťou, a teda boli primárne prepojené s fenoménmi, akými sú sila zeme, slnka, neba či vody a s nimi súvisiaci rozvoj flóry a fauny.⁸ Prostredníctvom vyššie uvedeného môžeme pozorovať, aký markantný význam mali uvedené skutočnosti na existenciu spoločnosti. Poznanie nevyhnutnosti vplyvov prírody na vlastné prežitie nás upozorňuje na to, že v mytologických predstavách sú plodivé sily vyzdvihnuté na dôležité miesto. Z toho dôvodu sa v mytológii frekventovane stretávame s fenoménom božských dvojíc zastupujúcich určité sféry, ktorých pohlavné spojenie vedie k vzniku novej existencie (avšak výnimkou nie sú napríklad ani božstvá, ktoré vystupujú v úlohe obojpohlavných bytostí schopných plodiť bez účasti partnera⁹). Tento konkrétny fenomén je významným poukázaním na úlohu

jednotlivých pohlaví v rámci pravekých a starovekých náboženských predstáv spoločnosti.

Špecifickú funkciu v rámci pravekých a starovekých mytologických predstáv spojených s plodnosťou zohrávajú predovšetkým ženy a je pravdepodobné, že táto spojitosť bola symbolicky vyjadrovaná aj v rámci pravekého umenia. Keď sa pôvodné, kočovné skupiny obyvateľstva začali usádzať na konkrétnych územiach vhodných k dlhodobému pobytu, narástol význam postavenia žien ako pestovateľiek kultúrnych plodín. Z tohto obdobia nachádzame aj figurálne zobrazenia žien¹⁰ známejších aj pod súhrnným označením ako tzv. Venuše. Výrazné poprsie, pozadie, ohanbie a krivky tela pripomínajúce tehotenské brucho dominujúce vzhľadom k nevýrazným končatinám či hlave – znaky typické pre tieto jednotlivé figurálne či reliéfne zobrazenia nachádzané po celom svete (na rozdiel od zobrazení mužských postáv, ktoré sú v tomto kontexte pomerne vzácnejšie).¹¹ Samozrejme, nemôžeme nevyhnutne predpokladať, že jednotlivé nálezy svedčia len o význame týchto spodobnení v rámci rituálnej plodnosti a je teda pravdepodobné, že môžu poukazovať aj na iné skutočnosti (príbytky pre duchov, votívne dary, spodobnenia božstiev alebo aj náhrady za manželky či konkubíny, ktoré boli ukladané do hrobov so zosnulým mužom). I keď nedokážeme ich úlohu presne definovať, súčasní antropológovia vyjadrujú domnienky, že popisované figurálne spodobnenia súvisia so skutočnosťou, že postavenie ženy v spojitosti s plodnosťou je spojené s obdobím neolitickej revolúcie. Ženy, pôvodne zberačky, sa tak stali pestovateľkami plodín a táto špecifická úloha nadobúdala prepojenie s vegetačným cyklom prírody, ale rovnako aj s formovaním usadlého spôsobu života a úlohy matky v starostlivosti o rodinu a o domácnosť.¹² V dôsledku týchto skutočností sa vytvorilo silné prepojenie medzi ženou a zemou či so skutočnosťami, ktoré s týmito fenoménmi súvisia. Avšak plodnosť, ako sme uviedli vyššie, nezávisí len od žien, ale svoju úlohu zohráva aj mužský prvok. A ak je zem

⁷ Porov. CAMPBELL, J.: *Goddesses: Mysteries of the Feminine Divine*. Novato : Joseph Campbell Foundation; New World Library, 2013. s. 41.

⁸ Porov. WAKEMAN, M. K.: Sacred Marriage. In: *Journal for the Study of the Old Testament*. New York : SAGE Publications, 1982, roč. 22, č. 7, s. 22.

⁹ Pre bližšie pochopenie uvedieme niekoľko príkladov. Jedným z nich je úvod *Heliopolského mýtu o stvorení sveta* – podľa tejto egyptskej tradície sa mal z primordiálneho oceánu vynoriť ostrov s vrcholkom nazývaným *benben* (odvodené pravdepodobne od termínu *venben/žiarit*, označujúci tak počiatočný úsvit). Na tomto ostrove sa mal následne objaviť egyptský boh Atum – božstvo definované s mužskými, ale rovnako aj so ženskými vlastnosťami. Jeho popis nie je v mýtoch konzistentný, a tak sa môžeme stretnúť s tým, že býva stotožňovaný so samotným pahorkom, prípadne predstavuje hada obývajúcего prvotný oceán, z ktorého sa vynoril. Mýtus hovorí o tom, že toto prapôvodné božstvo malo masturbáciou a následnou konzumáciou vlastného semena splodiť prvý božský pár – boha Šua symbolizujúceho svetlo, priestor, vietor a život a jeho partnerku bohyňu Tefnut spájanú s vlhkým vzduchom, rannou rosou a poriadkom/chodom vecí. Podobnou samoplodiaceou bohyňou je napríklad aj mezopotámska Tiamát, nazývaná aj «Matka všetkého», zosobnenie slaného oceánu. Jej plodnosť je v mýtoch popisovaná ako obľudná a chaotická a napriek tomu, že vystupuje v prítomnosti svojho partnera Apsúa, zosobnenia sladkovodného oceánu, býva v mýtoch označovaná ako bytosť obojpohlavná. Porov. ELIADE, M.: *Dejiny náboženského myslenia, Svazek I. – Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Praha : OIKOMENTH, 2019. s. 83 – 84.; JANÁK, J.: *Staroegyptské náboženství. I, Bohové na zemi a v nebesích*. Praha : OIKOYMENH, 2009. s. 91.

¹⁰ Porov. BELLINGER, G. J.: *Sexualita v náboženstvích světa*. Praha : Academia, 1996. s. 23.

¹¹ Porov. VODÁKOVÁ, O.: Ženská božstva a jejich symboly. In: VODÁKOVÁ, A – VODÁKOVÁ, O. (Ed.): *Rod ženský – Kdo jsme, odkud jsme přišli, kam jdeme?*. Praha : Sociologické nakladatelství (Slon), 2003. s. 36.

¹² Porov. VODÁKOVÁ, O.: Ženská božstva a jejich symboly. In: VODÁKOVÁ, A – VODÁKOVÁ, O. (Ed.): *Rod ženský – Kdo jsme, odkud jsme přišli, kam jdeme?*. Praha : Sociologické nakladatelství (Slon), 2003. s. 37.



Obrázok 5 Nebeský otec a Matka Zem – božský pár *par excellence* zabezpečujúci plodnosť zeme a existenciu života prostredníctvom ich sexuálneho spojenia

(Zdroj: vlastné spracovanie; <https://www.freepik.com/>)

miestom, kde sme našli božskú matku, kde inde hľa-



Obrázok 6 Mezopotámsky reliéf zobrazujúci svadbu Inanny a Dumuziho

(Zdroj: <https://www.worldhistory.org/uploads/images/2636.gif?v=17103372>)

dať božského otca, ako na nebesiach?

Nebeská klenba je hierofániou (manifestáciou posvätna) sama o sebe – je oddelená od našej bežnej skúsenosti, vzdialená, tajomná a v mnohých mytologických systémoch taktiež reprezentuje atribúty sily, moci ale aj autority či miesto, kde božstvá s týmito vlastnosťami sídlia. Ideálne miesto na situovanie postavy božského otca, ktorého archetyp oplýva vyššie uvedenými vlastnosťami, avšak je rovnako spojený aj s pestrú sexuálnou symbolikou.¹³ Prečo sú však nebesá situované do protipólu k postaveniu zeme a zohrávajú významnú úlohu v božskom spojení predstaviteľov týchto sfér? Odpoveďou je súvislosť nebies a vody, a to predovšetkým vody vo forme dažďa. Voda je v mytologických systémoch staroveku kozmogonickou nevyhnutnosťou, univerzálnou matricou pre plodenie nového života. V mytologických predstavách uchováva plodivé zárodky existencie, čo znamená, že sa stáva nevyčerpatelným zdrojom pre existenciu ako takú, ale rovnako zohráva aj ďalšiu dôležitú úlohu, a to spôsob, akým veci naďalej uchovávať.¹⁴ A rovnako ako je tomu v prípade definovania postavenia ženy s jej spätosťou s pestovaním plodín a starostlivosťou o rodinu a domácnosť, aj tento náhľad na vývoj dominantných mužských božstiev sa odvíjal od vývoja ľudskej spoločnosti. Pastieri a chovatelia dobytky – tieto skupiny si cenili predovšetkým nebesia prinášajúce životodarnú vlahu, ktorá dávala život pastvinám. Bohyňa spätá so zemou je v tomto prípade «odsúvaná na okraj záujmu» a do popredia sa dostáva ono dominantné božstvo, ktoré si tieto spoločnosti projektovali (vzhľadom na vyššie definované skutočnosti) práve s postavou muža.¹⁵

Hieròs gámos – posvätný sobáš ako cesta k plodnosti

V mnohých príspevkoch sa stretávame s nesmierne zaujímavým termínom, ktorého definícia je častokrát strohá a nie veľmi výstižná. Týmto termínom je *hieròs gámos*, poslovenčene *hierogamia* (prípadne sa stretávame aj s pojmom *theogamia*). Význam tohto slovného spojenia pochádza z gréčtiny a je možné preložiť ho ako *posvätné manželstvo* – a teda manželský zväzok uzatvorený medzi dvoma bož-

¹³ Porov. ELIADE, M.: *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha : Argo, 2004. s. 59 – 60.

¹⁴ Porov. KALNICKÁ, Z.: *Archetyp vody a ženy*. Brno : Emitos, 2007. s. 35 – 36.

¹⁵ Porov. BELLINGER, G. J.: *Sexualita v náboženstvích světa*. Praha : Academia, 1996. s. 29.



Obrázok 7 Grécky reliéf zobrazujúci hieròs gámos/posvätné manželstvo Héry a Dia
(Zdroj: <https://ancientrome.ru/art/artworken/ing.htm?id=7930>)

stvami, prípadne medzi božstvom a smrteľníkom.¹⁶ Z akého dôvodu by sme mali považovať práve hieròs gámos za významný v rámci starovekých náboženských predstáv? Môže za to jeho spojenie s plodnosťou, na ktorú tento zväzok odkazuje, nakoľko sa jedná o posvätné spojenie (primárne) medzi bohom a bohyňou garantujúce plodnosť zeme,¹⁷ ale rovnako smerujúce aj k prosperite kmeňa či národa.¹⁸ Takýto prístup je prejavom komplexných ľudských kultúr, ktoré božstvá predstavujú nie ako jedincov, ale ako celok. Nebeský otec si za manželku berie matku Zem – práve tento zlom je dôležitý v nahliadaní na význam sexuality v náboženských predstavách. Zväzok týchto božstiev, hieròs gámos, je predstavený ako pôvodca všetkého bytia a ich neustála sexuálna aktivita zaručuje prežitie tým spôsobom, že poskytuje zemi vlahu, slnečné svetlo a teplo nevyhnutné pre ďalší rozvoj života.¹⁹ Ako príklad by sme mohli uviesť zväzok primordiálnych gréckych božstiev Gaie a Ourana

(prípadne Urana). Gaia bola zrodená (spolu s niekoľkými ďalšími božstvami) z prvopočiatočného Chaosu.²⁰ Spočiatku vystupuje ako parthenogénna bohyňa (dokázala počať potomstvo aj bez svojho božského náprotivku²¹), neskôr sa jej partnerom stáva jej syn, ktorého počala sama so seba – Ouranos. Ich sexuálne spojenie je počiatkom existencie, keďže Gaia predstavuje Zem a Ouranos naopak nebesia, a teda božstvo atmosférické. Práve vďaka ich nesmiernej plodivej sile sa následne rodia generácie gréckych božstiev, čo následne podmieňuje aj existenciu ľudského rodu.²²

Jednotlivé rituály spojené s posvätným manželstvom však neboli považované len za akýsi symbol nebeských skutočností, ale za božskú skutočnosť vo svojej podstate.²³ V dôsledku toho môžeme teda odvodzovať, že sexualita a jej význam mali v náboženských predstavách zásadné postavenie. Aj napriek tomu, že termín hieròs gámos je prevažne spojený s náboženskými smermi na Blízkom Východe,²⁴ predstavuje spojenie medzi mužom a ženou vo všeobecnosti. Zväzok, ktorý medzi sebou uzatvárajú je spojením protikladov, pričom tým najvýznamnejším je diametrálna odlišnosť medzi dvoma posvätnými sférami – zemou a nebesami, ktorej sme sa venovali v predchádzajúcej stati. A práve toto vyjadrenie, táto dualita, je pre mnohé náboženské smery nesmierne príznačná, pretože v sebe zahŕňa symboliku plodiacej funkcie. Vedecká obec vo všeobecnosti tento akt považuje ako vyjadrenie pohlavného spojenia akéhokoľvek

²⁰ Porov. HARD, R.: *The Routledge Handbook of Greek Mythology*. Londýn : Routledge, 2003. & New York : Routledge, 2003. s. 23.

²¹ Gaia nebola jedinou bohyňou gréckeho panteónu, ktorá bola schopná počať bez pomoci svojho partnera. Héra, vnučka Gaie, najvyššie postavená bohyňa gréckeho panteónu, patrónka manželstva a manželka vládcu bohov a atmosférického boha Dia, s ním mala počať celkovo troch potomkov – boha vojny Area, boha kováčstva a ohňa Hefaista a bohyňu večnej mladosti a čašníčku bohov Hebe. Na tento pôvod sa odvoláva množstvo autorov, avšak niektorí tvrdia aj to, že Héra bola parthenogénnou bohyňou, ktorá splodila svojich potomkov sama (po tom, ako sa mala dotknúť kvetiny, listov šalátu a iné). Porov. GRAVES, R.: *Řecké mýty*. Praha : Český spisovatel, 2010. s. 46.

²² Porov. HARD, R.: *The Routledge Handbook of Greek Mythology*. Londýn : Routledge, 2003. & New York : Routledge, 2003. s. 31.

²³ Jones uvádza tento motív prítomný napríklad aj v intronizácii keltských kráľov v predkresťanskom období, a to ako sexuálne spojenie panovníka a bohyne. Uvádza taktiež existenciu príbehov, v ktorých na seba preberá podobu krásnej devy bosorka, ktorá je kráľom oplodnená a následne privádza na svet potomka. Tieto príbehy tak slúžili ako forma deskripcie pôvodu či legitimizácie nároku na moc určitého rodu. Porov. JONES, L.: *Encyclopedia of Religion (15 Volume Set)*. Detroit : Macmillan Reference USA, 2004. s. I 492 – I 493.

²⁴ Porov. REMEŠ, P.: *Sexualita a transcendence*. In: *Dingir*. Praha : Karolinum, 2000, roč. 3, č. I, s. 19.

¹⁶ Porov. COLEMAN, J. A.: *The Dictionary of Mythology : An A-Z of Themes, Legends and Heroes*. Londýn – Arcturus Publishing Limited, 2007. s. 478.

¹⁷ Porov. The Editors of Encyclopaedia Britannica: *Hieros gamos*. <<https://www.britannica.com/topic/hieros-gamos>>. (22.09.2024).

¹⁸ Porov. REMEŠ, P.: *Sexualita a transcendence*. In: *Dingir*. Praha : Karolinum, 2000, roč. 3, č. I, s. 19.

¹⁹ 29 – 30.



Obrázok 8 Mezopotámsky reliéf
zobrazujúci pár počas milostného aktu

(Zdroj: <https://artsandculture.google.com/asset/ljwEMtv66FAIGXA?hl=it>)

božského páru pozostávajúceho z atmosférického mužského božstva a bohyně zosobňujúcej zem, ktoré má vo výsledku plodivý charakter – prevažne zameraný na fenomén poľnohospodárstva.²⁵ V súvislosti s tvorivým aktom božstiev ale nesmieme zabúdať aj na skutočnosť, že sa v rámci týchto náboženských predstáv dostávame aj do kontaktu s inou formou symboliky, a to so symbolikou chthonickou spojenou so smrťou a s umieraním. Jej priame prepojenie s agrárnou symbolikou nie je ničím neobvyklým, práve naopak. Uloženie semena plodiny do zeme na jednej strane síce umožňuje vznik nového života, avšak jedná sa o akúsi formu zmŕtvychvstania – semeno musí zaniknúť, aby sa mohlo zrodiť v obrodenej podobe, a to ako nová plodina prekypujúca životom.²⁶

Ako sme už vyššie zmieňovali, fenomén hieròs gámos bol typický predovšetkým pre náboženské predstavy starovekej Mezopotámie. Nesmierne špecifickým a značne diskutovaným fenoménom je v tomto ohľade symbolické uzavretie manželstva kráľa s bohyňou typické pre túto oblasť²⁷ – pred-

všetkým v predstavách, v ktorých kráľ tento sobáš uzatváral s bohyňou sexuality a reprodukcie, Inannou, a ktoré bolo hlboko prepojené s mýtom o plodnosti.²⁸ Konkrétna podoba rituálu je zachytená v lyrických skladbách popisujúcich vzťah Inanny a jej manžela Dumuziho. Dumuzi bol primárne spájaný s ročnými obdobiami, ale dráma vzťahu medzi ním a Inannou sa stupňuje jeho odchodom do podsvetia,²⁹ ktoré následne uvrháva na prírodu neúrodu. Jeho periodicky sa opakujúce prechody medzi svetom živých a svetom mŕtvych určovala práve Inanna z jej pozície patrónky prírody a plodnosti.³⁰ Najčastejším prostriedkom na zobrazenie priebehu daného rituálu bol simulovaný sexuálny akt medzi kráľom vystupujúcim v úlohe Dumuziho a kňazkou, ktorá naopak zastupovala bohyňu Inannu. Faktická existencia rituálu je však vo vedeckých kruhoch skôr spochybňovaná – to má bezprostrednú súvislosť aj s nedostatočným množstvom informácií o jeho priebehu, avšak napriek tomu mohol mať významný vplyv ako intelektuálny konštrukt. Prečo? Pretože mohol slúžiť pre iné účely, a to napríklad ako stabilná zložka mezopotámskej politickej teológie, v ktorej sa sústredili mýtické a historické diskurzy.³¹ Rituál ako taký mohol nadobúdať skutočné prvky sobášneho obradu – sprievod, výmenu darov, rituálnu očistu páru, prípravu svadobného lôžka, a rovnako aj už zmieňovaný milostný akt božského páru. Záverečný part rituálu mohol byť vykonávaný prostredníctvom niekoľkých foriem. V prvom prípade boli božstvá spodobnené sochami, v druhom prípade na seba preberal funkciu mužského božstva kňaz-kráľ. V treťom prípade sa jedná o vyššie defi-

Londýn : Routledge, 1998. s. 145.

²⁸ Porov. LEEMING, D.: *The Oxford Companion to World Mythology*. Oxford : Oxford University Press, 2005. s. 345.

²⁹ Opätovne upozorňujeme na prítomnosť chthonickej symboliky, ktorá si tento odchod vyžaduje a priamo odkazuje na smútok božstva odzrkadlený na tvári prírody. V gréckych mýtoch môžeme pozorovať dva významné príklady žiaľu božstiev – prvým z nich je únos Persefony, dcéry bohyně plodnosti zeme Deméter do podsvetia bohom Hádom. Druhým je tragická smrť nádherného mladíka Adonisa, milenca bohyně krásy, lásky a sexuality Afrodity. Obe bohyne sú prepojené s plodnosťou a ich žiaľ a nečinnosť sa následne prejavujú rovnakým spôsobom, a teda neúrodou prírody a nemožnosťou využívania jej plodivého potenciálu dovtedy, kým sa ich milovaní nenavracajú z podsvetnej ríše na vyhradené časové obdobie – ich návratom príroda opätovne oživa. Porov. MARCH, J.: *Cassell's Dictionary of Classical Mythology*. Londýn : Cassell & Co Wellington House, 2001. s. 34 – 36.; Tamže s. 614 – 616.

³⁰ Porov. McCAAL, H.: *Mezopotámské mýty*. Praha : Levné knihy KMa, 2006. s. 25.

³¹ Porov. JONES, L.: *Encyclopedia of Religion (15 Volume Set)*. Detroit : Macmillan Reference USA, 2004. s. 2 446.

²⁵ Porov. The Editors of Encyclopaedia Britannica: *Hieros gamos*. <<https://www.britannica.com/topic/hieros-gamos>>. (22.09.2024).

²⁶ Porov. BELLINGER, G. J.: *Sexualita v náboženstvích světa*. Praha : Academia, 1996. s. 28.

²⁷ Porov. LEICK, G.: *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*.

novanú zastupiteľskú funkciu kňaza-kráľa v úlohe mužského božstva a vybranej kňazky zastupujúcej bohyňu. Pohlavný styk medzi oboma aktérmi mohol byť v tomto konkrétnom prípade symbolickým, avšak rovnako mohol prebiehať aj ako reálny sexuálny styk.³²

Záver

Prepojenie fenoménov, akými sú sexualita a náboženstvo, môže byť pre jedincov v súčasnej spoločnosti pomerne nezrozumiteľným a mätúcim. Súčasná mentalita spoločnosti sa nás akoby pokúšala utvrdiť v tom, že sex a náboženstvo nemôžu predstavovať veličiny, ktoré spolu určitým spôsobom súvisia, ba čo viac – aby sa unikátnym spôsobom dopĺňali. Práve z tohto dôvodu sme v našom príspevku predstavili nesmierne zaujímavé prepojenie sexuality a náboženských predstáv, ktoré je vystavané na jednom styčnom bode s nepopierateľným významom – splodením nového života. Ako nasvedčujú mnohé náboženské predstavy pravekých a starovekých náboženských spoločností, existencia života bola nesmierne významným prvkom náboženských predstáv. Sexuálne spojenie bohyně spájanej najčastejšie so zemou a mužského božstva situovaného naopak do úlohy neba, bolo pre objasnenie pôvodu bytí kľúčovým fenoménom. Ak nahliadame na tento jav, nezobrazuje sa nám tak len sexualita v jej čistej podobe, ale komplex symbolických významov, akým je napríklad semeno zasadené do zeme, v ktorej následne umiera a vďaka ha pochádzajúca z nebies, ktorá prirodzene obsahuje plodivý potenciál. *Hieros gamos*, posvätné spojenie božstiev zaisťujúcich plodnosť, je teda mystickým obradom, ktorý dáva prírode silu existovať a zaisťuje jej trvácnosť. Sexualitu z tohto hľadiska nemôžeme vnímať ako nepodstatný fenomén, ale práve naopak – ukrýva v sebe množstvo symbolických významov s priamym odkazom na plodnosť zohrávajúcu významnú úlohu v každom jednotlivom náboženskom či spoločenskom prostredí.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BELLINGER, G. J.: *Sexualita v náboženstvách sveta*. Praha : Academia, 1996. 390 s. ISBN 80-200-0642-7.

CAMPBELL, J.: *Goddesses: Mysteries of the Feminine Divine*. Novato : Joseph Campbell Foundation; New World Library, 2013. 344 s. ISBN 978-1-60868-182-2.

COLEMAN, J. A.: *The Dictionary of Mythology : An A-Z of Themes, Legends and Heroes*. Londýn – Arcturus Publishing Limited, 2007. I 136 s. ISBN 978-0-572-03222-7.

ELIADE, M.: *Dejiny náboženského myšlení, Svazek I. – Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Praha : OIKOMENTH, 2019. 549 s. ISBN 978-80-7298-2.

ELIADE, M.: *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha : Argo, 2004. 460 s. ISBN 80-7203-589-4.

GRAVES, R.: *Řecké mýty*. Praha : Český spisovatel, 2010. 743 s. ISBN 978-80-87391-41-9.

HARD, R.: *The Routledge Handbook of Greek Mythology*. Londýn : Routledge, 2003. & New York : Routledge, 2003. 774 s. ISBN 0-203-44633-X.

HARTL, P. – HARTLOVÁ, H.: *Velký psychologický slovník*. Praha : Portál, 2010. 792 s. ISBN 978-80-7367-686-5.

JANÁK, J.: *Staroegyptské náboženství. I, Bohové na zemi a v nebesích*. Praha : OIKOYMENH, 2009. 325 s. ISBN 978-80-7298-314-8.

JONES, L.: *Encyclopedia of Religion (15 Volume Set)*. Detroit : Macmillan Reference USA, 2004. 10 017 s. ISBN 0-02-865997-X.

LEEMING, D.: *The Oxford Companion to World Mythology*. Oxford : Oxford University Press, 2005. 469 s. ISBN 978-0-19-515669-2.

LEICK, G.: *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*. Londýn : Routledge, 1998. 240 s. ISBN 0-415-19811-9.

MARCH, J.: *Cassell's Dictionary of Classical Mythology*. Londýn : Cassell & Co Wellington House, 2001. 831 s. ISBN 0-304-35788-X.

MATSUMOTO, D. (ed): *The Cambridge Dictionary of Psychology*. Cambridge : Cambridge University Press, 2009. 587 s. ISBN 978-0-521-85470-2.

McCAAL, H.: *Mezopotamské mýty*. Praha : Levné knihy KMa, 2006. I 17 s. ISBN 80-7309-320-0.

REMEŠ, P.: *Sexualita a transcendence*. In: *Dingir*. Praha : Karolinum, 2000, roč. 3, č. 1, s. 19 – 23. ISSN 1212-1371.

The Editors of Encyclopaedia Britannica: *Hieros gamos*. <<https://www.britannica.com/topic/hieros-gamos>>. (22.09.2024).

VANDENBOS, G. R. (ed.): *APA Dictionary Of Psychology (2nd Edition)*. Washington : APA (American

³² Porov. The Editors of Encyclopaedia Britannica: *Hieros gamos*. <<https://www.britannica.com/topic/hieros-gamos>>. (22.09.2024).

Psychological Association), 2015. I 204 s. ISBN 978-1-4338-1944-5.

VODÁKOVÁ, O.: Ženská božstva a jejich symboly. In: VODÁKOVÁ, A – VODÁKOVÁ, O. (Ed.): *Rod ženský – Kdo jsme, odkud jsme přišli, kam jdeme?*. Praha : Sociologické nakladatelství (Slon), 2003. s. 35 – 42. ISBN 80-86429-18-0.

WAKEMAN, M. K.: Sacred Marriage. In: *Journal for the Study of the Old Testament*. New York : SAGE Publications, 1982, roč. 22, č. 7, s. 21 – 31. ISSN 0309-0892.

OBRAZOVÉ PRÍLOHY (zoznam)

Obrázok 1 Mezopotámsky reliéf zobrazujúci dvojicu milencov. (Zdroj: <https://www.mesopotamiangods.com/wp-content/uploads/2014/08/3-Goddess-of-Love-Inanna-spouse-Dumuzi.jpg>).

Obrázky 2 – 4 Figurálne zobrazenia ženských tiel so zvýraznenými anatomickými rysmi vztáhujuúcimi sa k plodnosti; Věstonická Venuša nájdená na území Českej republiky (vľavo); Figúrka z obdobia Halafskej kultúry z Mezopotámie (v strede); Figúrka z archeologického náleziska Mehrgarh v údolí rieky Indus (vpravo). (Zdroj: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b8/Vestonicka_venuse_edit.jpg; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/36/Female_Statuette_Halaf_Culture_6000-5100_BCE.jpg; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/23/Statuette_Mehrgarh.jpg).

Obrázok 5 Nebeský otec a Matka Zem – božský pár par excellence zabezpečujúci plodnosť zeme a existenciou života prostredníctvom ich sexuálneho spojenia. (Zdroj: vlastné spracovanie; <https://www.freepik.com/>).

Obrázok 6 Mezopotámsky reliéf zobrazujúci svadbu Inanny a Dumuziho. (Zdroj: <https://www.world-history.org/uploads/images/2636.gif?v=1710337263-0>).

Obrázok 7 Grécky reliéf zobrazujúci hieros gamos/posvätné manželstvo Héry a Dia. (Zdroj: <https://ancientrome.ru/art/artworken/img.htm?id=7930>).

Obrázok 8 Mezopotámsky reliéf zobrazujúci pár počas milostného aktu. (Zdroj: <https://artsandculture.google.com/asset/JwEMtv66FAIGXA?hl=it>).

RECENZIE / REVIEWS

STILLE, Mark, *Leyte Gulf. A New History of the World's Largest Sea Battle*, Osprey Publishing, 2023. 320 s. ISBN 9781472851727.

JAN CHALOUPKA

Přestože téma druhé světové války je co do počtu dostupné literatury téma velmi bohaté, válce v Pacifiku nevěnujeme zde ve střední Evropě velkou pozornost. Tématem recenzované knihy je klíčová námořní bitva tohoto válčiště, bitva u Leyte. Americký historik Mark Stille ve své knize navázal na své předchozí práce, které věnoval výhradně jednotlivým bitvám a které vydal v předchozích letech. V této své nové knize se však Stille věnuje komplexně celému střetnutí a jde tak o ucelenou monografii. Knihu vydalo nakladatelství Osprey Publishing, se kterým Stille dlouhá léta spolupracuje a které vydalo značnou část jeho publikací, z nichž mnohé se věnují válce v Pacifiku.

Bitva u Leyte byla největší námořní bitvou pacifického válčiště a zlomovým momentem celé války s Japonskem. Bitva je do dnešních dnů opředená mýty a různými spekulacemi, které se Stille ve své knize pokouší vyvrátit. Jelikož během několikadenního střetnutí probíhaly mnohé události souběžně, je kniha koncipována částečně chronologicky a částečně tematicky.

Knihy je rozdělena do jedenácti kapitol, přičemž je možné je rozdělit na tři sekce. První dvě kapitoly, z nichž každá je věnována jedné z válčících stran, stručně shrnují jejich počínání před kampaní o Filipíny a v jaké situaci se tedy nacházely v předvečer operace. Více prostoru je pak věnováno plánování a struktuře velení, kde se autor výrazněji zaměřuje na vzájemnou nevěrohodnost dvou hlavních japonských ozbrojených složek, jež způsobovala problémy po dobu celé války, ale i animozitu mezi velením jednotlivých oblastí na americké straně a špatně nastavené komunikační kanály, které poté sehrály důležitou roli ve vývoji střetnutí. Kratší třetí kapitola pak relativně detailně analyzuje síly, jež Spojené státy a Japonsko vyčlenily pro toto střetnutí. První sekce je tak jednoduchým a účelným vstupem do daného tématu s dostatkem informací pro jasné pochopení událostí a souvislostí popisovaných v následujících sekcích.

Druhá sekce tvořená sedmi kapitolami se pak věnuje bojovým operacím. Čtvrtá kapitola je věnována akcím, jež proběhly bezprostředně před bitvou u

Leyte. Nejprve šlo o americký letecký úder na Formosu, poté samotné americké vyloďení na Leyte a nakonec aktivaci japonského plánu *SHO-I*, jehož cílem bylo napadnout invazní síly. Následující tři kapitoly se věnují prvním třem střetnutím, tedy bitvě v Sibuyanském moři, v Surigaoském průlivu a u ostrova Samar. Následující více teoretická kapitola je zaměřená na japonský svaz vedený viceadmirálem Takeo Kuritou po bitvě u ostrova Samar. Kapitola věnovaná bitvě u mysu Esperance je kombinací popisu bitvy samotné, ale také analýzy klíčových rozhodnutí v závěru bitvy u Leyte. Poslední kratší kapitola pak jen doplňuje celkový obraz bitvy o japonské letecké operace, zrod *Kamikaze* a akce japonských ponorek, jež probíhaly nezávisle na hlavním dění. Druhá sekce je tak více popisná, zaměřená na bojové operace a nijak zvlášť se neliší od dalších knih popisujících námořní boje, nicméně autor se přeci jen pokusil mezi jednotlivé bojové části vnést analytické prvky, které dále rozvíjí ve finální části knihy.

Poslední sekce je tvořena jedinou kapitolou, která má za cíl kriticky analyzovat a zhodnotit jednak jednotlivé bitvy, jednak celou operaci z perspektivy jak USA, tak Japonska a její dopad na další průběh války v Pacifiku. Tato poslední sekce je velmi dobře koncipovaná a přináší některé závěry, které jsou v rozporu s dřívějšími monografiemi, především těmi z minulého století, a dle mého názoru si je autor dokázal velmi dobře obhájit. Tato část knihy určitě mohla být obsáhlejší i více teoretizující.

Co do rozsahu použitých zdrojů kniha příliš nevyniká. V případě nevydaných pramenů autor použil téměř výhradně zprávy či deníky jednotlivých amerických válečných lodí či uskupení. V případě vydaných pramenů a memoárů je třeba zmínit rozhovory s japonskými důstojníky a japonské dokumenty vydané americkými ozbrojenými složkami po druhé světové válce. Z americké strany pak autor využil též vydané dokumenty, ale také memoáry a biografie amerických důstojníků. Ani v případě monografií nečerpá autor z nikterak velkého množství a v případě odborných článků a studií můžeme hovořit pouze o jednotkách.

Na druhou stranu autor využil jak starší monografie, tak velmi nová díla.

Svým rozsahem, odborností a koncepcí se jedná o monografii, která i běžnému čtenáři poskytne ucelený přehled o daném tématu. Na druhou stranu mohl autor využít více nevydaných pramenů a rozšířit především poslední část knihy. Stille popisuje dění povětšinou z určité úrovně, a to je velení na úrovni jednotlivých skupin lodí až po velení loďstev. Jen v menší míře sestupuje autor k velitelům jednotlivých lodí a pilotům, což je vzhledem k tématu knihy pochopitelné. Pokud jde o jednotlivé aspekty celého střetnutí či jednotlivé bitvy, existuje značné množství studií a monografií, jež je detailně popisují. Na druhou stranu jsem v knize postrádal pohled nejvyššího velení a určitý přesah do politiky, na což by jistě byl vzhledem k rozsahu prostor. Kniha přes tyto nedostatky rozhodně plní svůj účel.

MACHIDA, A.: *A History of Expulsionism (jói) in the Bakumatsu Period in Japan, 1853–1868*.
Kitakjušu: Amazon KDP, 2024, 262 S. ISBN 979-8321382646.

ALEŠ KOTVA

Kniha *A History of Expulsionism* je zajímavým oknem do jednoho z nejdynamičtějších a nejchaotičtějších období japonských dějin, tj. do období bakumacu (1853–1868), které lze ohraničit příjezdem komodora Perryho do Kanagawy, čímž došlo k ukončení politiky uzavření země (*sakoku*) a pádem šógunátu v roce 1868. Kniha je dílem japonského profesora Machidy Akihira, kterou do anglického jazyka přeložil Ian Ruxton, který tak čtenáři poskytl možnost pohlédnout na důležitou etapu dálněvýchodní historie očima japonské historiografie.

Japonský pohled na období bakumacu se v mnohém ohledu od západní interpretace liší. Machida svou knihu začíná líčením vstupu Země vycházejícího slunce na politiku *sakoku*, která je v západní historiografii tradičně označována za politiku naprosté uzavěry země, jež byla praktikována až do roku 1854, tedy téměř po celé období Edo (1603–1867), během kteréhož bylo Japoncům pod trestem smrti zakázáno opustit mateřskou zemi, stejně jako bylo všem cizincům znemožněno na japonské ostrovy vstoupit. Jedinou výjimku tvořili Nizozemci, kterým bylo umožněno z uměle vytvořeného ostrovu Dedžima vyslat do přilehlého přístavu v Nagasaki jednu obchodní loď ročně. Machida však koncept politiky *sakoku* coby politiky naprosté izolace od okolního světa odmítá a argumentuje několika fakty, které na sled událostí vnášejí relativně nové světlo. V první řadě čtenáři představuje samotný vývoj termínu „politika izolace“, kdy se odkazuje k německému historikovi Engelbertu Kämpferovi, jenž termín poprvé použil, a jemu analogické tradici Rankeho školy, která přejala termíny „*sakoku*“ a „izolace“ a spojila je do jedné myšlenkové struktury, v jejímž rámci začalo být na Japonsko pohlíženo jako na izolovanou zemi. Machida proti tradičnímu Rankeovskému výkladu argumentuje pohledem japonské historiografie, v jejímž rámci období Edo není považováno za období „naprosté uzavěry země“, poněvadž Japonsko udržovalo přes ostrov Cušima kontakty s Koreou, přes klan Macu-

mae s lidem Ainu sídlícím na ostrově Ezo (dnešní Hokkaidó) a přes ostrovní království Rjúkjú (dnešní Okinawa) s Čínou. Politika *sakoku* je pak v japonské historiografii chápána spíše jako prostředek ke kontrole domácího obyvatelstva za účelem konsolidace šógunovy moci nežli jako politický nástroj, jenž měl zamezit vstupu cizinců do Japonska a s ním spojenému pronikání ideologické konkurence neokonfucianismu v podobě křesťanství.

V líčení událostí 19. století již Machida sleduje poměrně zažitý vědecký narativ, který líčí pronikání cizinců do Japonska jako hlavní příčinu pádu šógunátu a proměny japonské společnosti směrem k modernizaci. Oproti západním dílům však nepřisuzuje příliš velkou roli cestám komodora Matthew Perryho k japonským břehům v letech 1853 a 1854, ale více se soustředí na ruskou politiku. V západní historiografii věnující se období bakumacu bývají ruské zájmy často opomíjeny, či omezeny pouze na figuru admirála Vasiljeviče Jefimije Putatina, avšak Machida čtenáři představuje skromný, byť rámcově poměrně bohatý vývoj rusko-japonských vztahů již od dob Petra I. Jeho pozornosti neuniká ruské pronikání do Sibiře a problematika Sachalinu, přičemž ruské velmocenské zájmy v Japonsku staví do kontextu s pronikáním ruského vlivu na území Číny. Na pozadí ruských snah o navázání kontaktů se Zemí vycházejícího slunce pak Machida čtenáři předkládá poměrně rozsáhlou analýzu problematiky japonské pobřežní obrany a s ní spojených ediktů, které měnily japonskou vnitropolitickou konstelaci sil.

Jádro knihy je pak zaměřeno na léta 1858 až 1864, kdy došlo k masivnímu nárůstu hnutí *sonnó džoi* (Ctěte císaře, vyžeňte barbary). V západní historiografii je hnutí *sonnó džoi* často přirovnáváno k teroristické organizaci, která po podepsání obchodních smluv se západními státy v roce 1858 (tzv. Smlouvy období Ansei) přijala xenofobní postoje, v jejichž rámci začala páchat atentáty jak na cizince pohybující se na japonské půdě, tak na představitelé režimu, kteří dle ideologického rámce or-

organizace zrazovali Japonsko (například atentát na liho Naosukeho v roce 1860). V tomto kontextu má celá řada západních autorů tendenci sklouzávat v líčení následujících událostí k dichotomickému rozdělení japonské společnosti a vnitropolitické scény na dvě základní frakce, tedy na frakci *sonnó džoi*, která časem z „teroristické“ organizace přerostla v politickou kliku podporující návrat císařské moci, a jí opoziční frakci *kóbu gatai* praktikující politiku otevření země a zachování šógunátu.

Machida toto vnímání politického vývoje v Japonsku podrobuje silné kritice. Rozdělení politické scény na dvě frakce považuje za silně zjednodušené, neboť nelze konstatovat, že by celý šógunát byl pro otevření země, stejně jako nelze přijmout tvrzení, že by celé hnutí *sonnó džoi* bylo pro vyhnání cizinců. Machida sleduje motivy jednotlivých politických aktérů a dochází k závěru, že prakticky obě frakce časem začaly sledovat stejný cíl, a to sice otevření země s cílem přijetí západního učení a s ním spojeného potenciálu k modernizaci, protože až ekonomicky prosperující Japonsko se silnou armádu mělo šanci se cizincům postavit. Zaostalá země, kterou Japonsko v 50. a 60. letech 19. století bezpochyby bylo, neměla sebemenší možnost se cizincům bránit. V určitém slova smyslu tak Machida vnímá i uzavření smluv se zahraničím za určitou formu *džoi*; bakufu smlouvy uzavřelo, protože mu docházelo, že mu nezbyvá nic jiného, avšak dosazování proticizineckých politiků do vysokých funkcí ruku v ruce se zdržovací taktikou vládnoucí elity působí dojmem, že se japonská politická garnitura získáváním času pouze připravovala na moment, kdy nabyde dostatečně potřebné síly k tomu, aby mohla cizince z Japonska vyhnat. Otevření přístavů a pronikání cizinců pak mělo být pouze jedním z nástrojů, který měl k politice expulze přispět. Otevíráním škol, přebíráním západních znalostí a technologií a s tím pojící se modernizací mělo Japonsko pouze dosáhnout bodu, ze kterého by mohlo cizincům vzdorovat. Šlo o myšlenky, které však do zdárného konce dotáhlo až období Meidži.

Autor v myšlence *džoi* hledá i kořeny budoucího japonského expanzionismu, neboť mnohé z návrhů tehdejších intelektuálů (Rjóma, Kondó) v rámci *džoi* propagovaly myšlenku opřenou o nacionalismus orámcovaný neokonfucianismem a šintoismem, v jehož rámci Japonsko, coby země bohů, nemělo cizince pouze vyhnat, ale současně by si je mělo i podmanit a donutit je platit tribut. Tyto teorie často kalkulovaly

s invazí do Koreje, Číny, na Takešimu, ale i do Ruska, přičemž se staly jakýmsi ideologickým východiskem pro nacionalistické hnutí, které se v Japonsku zrodilo ve 20. letech 20. století a jenž položilo základy japonské agresivní imperiální expanzi ve 30. a 40. letech 20. století. Japonsko mělo nejdříve ovládnout Koreu, coby vstupní bránu do Číny, následně podniknout expanzi do Mandžuska, podrobit si Čínu, učinit z ní svého „spojence“ (politickou loutku) a posléze porazit západní barbary.

Kniha je ve výsledku velmi dobrým počinem, který nabízí čerstvý pohled na japonské dějiny, byť bohužel trpí určitými dílčími nedostatky. V díle jsou obsaženy formulace, které v západní historiografii nejsou zcela běžné, jako například přímá promluva k čtenáři, či domněnky nepotvrzené archivním výzkumem. Mimo jiné se lze čas od času setkat i s určitými rysy populárně naučné literatury a narazit na chyby a nepřesnosti, popřípadě překlepy (jednou autor uvádí, že Abe Masahiro zemřel v roce 1857, podruhé uvádí rok 1854).

Nutno podotknout, že zmíněné překlepy a nepřesné formulace se v knize nevyskytují v množství, jež by snižovalo celkový dojem z publikace. Hlavní přínos knihy, tedy pohled japonského profesora na poměrně důležitou část dějin, je tak ve výsledku zachován.

ADRESÁR AUTOROV / ADDRESSES OF AUTHORS

JANA FERENCOVÁ

Prešovská univerzita,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov
jana.ferencova@smail.unipo.sk

MARCEL HANIŠ

Katolícka univerzita v Ružomberku,
Teologická fakulta,
Hlavná 89,
041 21 Košice
marcel.hanis869@edu.ku.sk

ADRIÁNA HARČARIKOVÁ

Prešovská univerzita,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov
adriana.harcarikova@smail.unipo.sk

DAMIAN HERATYM

Szkoła Doktorska Chrześcijańskiej
Akademii Teologicznej w Warszawie,
ul. Broniewskiego 4
01-771 WARSZAWA

JIŘÍ KUČERA

Katolícka univerzita v Ružomberku

ADÉLA MALÁ

Husitská teologická fakulta
Univerzita Karlova
Pacovská 350/4, P.O.BOX 56
Praha 4, 140 21
adela.mala@email.cz

ONDŘEJ RÁC

Univerzita Karlova,
Katolícka teologická fakulta,
Thákurova 3,
Praha 6
raco@ktf.cuni.cz

ROBERT RYBANSKÝ

Prešovská univerzita,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov
robert.rybansky@smail.unipo.sk

POKYNY PRE AUTOROV / INSTRUCTIONS FOR CONTRIBUTORS

POKYNY PRE AUTOROV

Acta theologica et religionistica (EV 170/23/EPP) je internetový vedecký recenzovaný akademický časopis doktorandov a mladých vedeckých pracovníkov Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. Časopis uverejňuje výlučne vedecké štúdie, odborné články, recenzie a anotácie doktorandov a mladých vedeckých pracovníkov zo spoločensko-vedných a humanitných odborov. Sústreďuje sa najmä na publikovanie a prezentovanie najnovších výsledkov vedeckého výskumu doktorandov a mladých vedeckých pracovníkov z domácich i zahraničných univerzít, vysokých škôl, vedeckých a vedecko-výskumných pracovísk a inštitútov.

Acta theologica et religionistica vychádza dvakrát ročne v elektronickej podobe. Príspevky v časopise sa uverejňujú v slovenskom, českom, anglickom, talianskom, poľskom a ukrajinskom jazyku. Zahraničné príspevky sa redakčne neupravujú.

Vedecké práce v rubrike **Štúdie** sú recenzované, pre knižnice na Slovensku uvádzané v kategórii V2.

V prípade záujmu publikovať v časopise Acta theologica et religionistica posielajte svoje príspevky v elektronickej podobe vo formáte MS WORD na emailovú adresu redakcie: ater@gmail.com najneskôr do 31. marca, resp. 30. septembra príslušného kalendárneho roka.

Prípadné prílohy (fotografie, ilustrácie, mapy, materiály a pod.) zasielajte preskenované (formát jpg; min. 300 dpi).

Formálna úprava príspevkov

- normostrana: cca 30 riadkov, cca 60 úderov, resp. cca 1800 znakov, riadkovanie 1,15
- veľkosť písma v celom príspevku (aj všetky nadpisy) „12“ (poznámky pod čiarou „10“)
- typ písma v celom príspevku Times New Roman
- veľkosť stránky A4 (210 x 297 mm), horný a dolný okraj 2,5 cm, pravý a ľavý okraj 2,5 cm, záhlavie a päta 1,25 cm
- okraje zarovnané v celom príspevku do bloku
- nedeliť slová
- citácie a bibliografické odkazy: používajte spôsob citovania poznámkami pod čiarou na príslušnej strane, nie vysvetlivkami, alebo iným spôsobom (musia byť v súlade s normou STN ISO 690, STN ISO 690-2 a medzinárodnými štandardmi, inak nebudú príspevky pre formálnu stránku zaradené do recenzentského konania). Pri písaní poznámok pod čiarou (nie na konci príspevku) používajte príkaz Vložiť – (Odkaz) – Poznámka pod čiarou.

• rozsah: **minimálne 10 normostrán**, t. j. 18 000 znakov s medzerami – **maximálne 20 normostrán**, t. j. 36 000 znakov vrátane medzier (recenzie, anotácie, glosy, správy – maximálne 5 normostrán, t. j. 9 000 znakov vrátane medzier).

- štruktúra príspevku:

Nadpis príspevku: zarovnaný na stred, veľkosť písma „12“, tučné (bold), v slovenskom a anglickom jazyku.

Autor(i): Meno, priezvisko bez titulov, zarovnané na stred, v ďalšom riadku názov univerzity, fakulty (pracoviska), adresa pracoviska a e-mailová adresa.

Resumé (Abstrakt): v rozsahu 10 – 15 riadkov v anglickom a slovenskom jazyku

- vystihuje odbornú stránku príspevku (metódy, prostriedky výsledky), písať bez odstavcov.

Kľúčové slová: Jedno a viacslovné výrazy (maximálny počet 10) v anglickom a slovenskom jazyku – vyjadrujú hlavné témy príspevku. Označenie „Kľúčové slová (Key words)“: začať písať od ľavého okraja, oddeľovať bodkou a medze-

rou, slová nedeliť. Text: „prvý riadok“ odseku odsadiť o 0,7 cm, medzi odstavcami nenechávať 1 voľný riadok, nad nadpisom nechať 1 riadok voľný, nadpisy zarovnané napravo, hrubým písmom (bold).

Zoznam použitej literatúry: zoradiť v abecednom poradí prvého autora, odsadené „opakovanou zarážkou“ 0,7 cm, pri každom prameni uviesť základné bibliografické údaje (autor, názov, miesto vydania, vydavateľ, rok vydania, počet strán publikácie, a pod. podľa STN ISO 690).

- vydavateľ umožňuje autorovi publikovať jeho dielo v internetovom časopise *Acta theologica et religionistica* a na základe toho sa autor v súlade so zákonom č. 618/2003 Z. z. o autorskom práve a právach súvisiacich s autorským právom (autorský zákon) zaväzuje, že sa vzdáva nároku na odmenu, t. j. príspevky nie sú honorované,

- redakcia si **nevyhradzuje** právo na jazykovú úpravu, t. j. za odbornú a jazykovú úpravu príspevkov zodpovedajú autori,

- zaslaním príspevku do redakcie nevzniká autorovi právny nárok na jeho uverejnenie,

- nevyžiadané príspevky vydavateľ nevracia,

- **doktorand posieľa svoju štúdiu spolu so súhlasným stanoviskom svojho školiteľa (prostredníctvom formuláru Recenzentský posudok).**

Príklady popisu dokumentov citácií podľa ISO 690 a ISO 690-2

1. Knihy / Monografie

Prvky popisu:

Autor(i): Názov : *podnázov (nepovinný)*. Poradie vydania. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania. Rozsah strán. ISBN. Ak sú traja autori oddeľujú sa pomlčkou, ak je viac autorov ako traja, uvedie sa prvý autor a skratka a kol. alebo et al. ak je to zahraničné dielo.

V poznámke pod čiarou sa uvádza rozsah strán (s. 15 – 19) a v zozname bibliografických odkazov sa uvádza celkový počet strán publikácie (175 s.).

ISBN sa uvádza iba v zozname bibliografických odkazov (v poznámkach pod čiarou ho nie je potrebné udávať).

Príklady:

OBERT, V.: *Návraty a odkazy*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2006. s. 122 – 125. ISBN 80-8094-046-0.

TIMKO, J. – SIEKEL, P. – TURŇA, J.: *Geneticky modifikované organizmy*. Bratislava : Veda, 2004. s. 96. ISBN 80-224-0834-4.

HORVÁT, J. a kol.: *Anatómia a biológia človeka*. Bratislava : Obzor, 1999. s. 321. ISBN 80-07-00031-5.

2. Článok v časopise

Prvky popisu:

Autor(i): Názov. In: Názov zdrojového dokumentu (*noviny, časopisy*). Miesto vydania : Vydavateľ, rok, ročník, číslo zväzku, rozsah strán (strana od – do). ISSN XXXX-XXXX.

ISSN sa uvádza iba v zozname bibliografických odkazov (v poznámkach pod čiarou ho nie je potrebné udávať).

Príklady:

STEINEROVÁ, J.: Princípy formovania vzdelania v informačnej vede. In: *Pedagogická revue*. Bratislava : PF UK, 2000, roč. 2, č. 3, s. 8 – 16. ISSN 1335-1982.

BEŇAČKA, J. et al.: A better cosine approximate solution to pendulum equation. In: *International Journal of Mathematical Education in Science and Technology*. 2009, vol. 40, no. 2, p. 206 – 215. ISSN 0020-739X.

3. Článok zo zborníka a monografie

Prvky popisu:

Autor(i): Názov článku. In: Názov zborníka. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania. Rozsah strán (strana od – do). ISBN.

ISBN sa uvádza iba v zozname bibliografických odkazov (v poznámkach pod čiarou ho nie je potrebné udávať).

Príklady:

ZEMÁNEK, P.: The machines for "green works" in vineyards and their economical evaluation. In: *9th International Conference : proceedings. Vol. 2. Fruit Growing and viticulture*. Lednice : Mendel University of Agriculture and Forestry, 2001. p. 262 – 268. ISBN 80-7157-524-0.

BOĐOVÁ, M. et al.: An introduction to algorithmic and cognitive approaches for information retrieval. In: *18. Informatické dni : sborník referátů z mezinárodní vědecké konference o současných poznatcích informačních a komunikačních technologiích a jejich využití*. Praha : Univerzita Karlova, 1990. s. 17 – 28. ISBN 80-01-02079-7.

4. Elektronické zdroje z internetu**Prvky popisu:**

Autor(i): Názov. Úplná adresa zdroja. (Dátum stiahnutia zdroja z internetu).

Príklad:

SPEIGHT, J. G.: *Lange's Handbook of Chemistry*. http://www.knovel.com/web/portal/basic_search/display?_EXT_KNOVEL_DISPLAY_bookid=1347&_EXT_KNOVEL_DISPLAY_fromSearch=true&_EXT_KNOVEL_DISPLAY_searchType=basic. (15.10.2021).

5. Elektronické dokumenty - monografie**Prvky popisu:**

Autor(i): Názov [Druh nosiča]. Vydanie. Miesto vydania : Vydavateľ, dátum vydania. Dátum aktualizácie. [Dátum citovania]. Dostupnosť a prístup. ISBN.

ISBN sa uvádza iba v zozname bibliografických odkazov (v poznámkach pod čiarou ho nie je potrebné udávať).

Príklad:

SPEIGHT, J. G.: *Lange's Handbook of Chemistry* [online]. London : McGraw-Hill, 2005. 1572 p. [cit. 06. 10. 2023]. Dostupné na internete: <http://www.knovel.com/web/portal/basic_search/display?_EXT_KNOVEL_DISPLAY_bookid=1347&_EXT_KNOVEL_DISPLAY_fromSearch=true&_EXT_KNOVEL_DISPLAY_searchType=basic>. ISBN 978-1-60119-261-5.

6. Články v elektronických časopisoch a iné príspevky**Prvky popisu:**

Autor(i): Názov. In: Názov časopisu. [Druh nosiča]. rok vydania, ročník, číslo [dátum citovania]. Dostupnosť a prístup. ISSN.

Príklad:

HOGGAN, D.: Challenges, Strategies, and Tools for Research Scientists. In: *Electronic Journal of Academic and Special Librarianship* [online]. 2002, vol. 3, no. 3 [cit. 01. 10. 2023]. Dostupné na internete: <http://southernlibrarianship.icaap.org/content/v03n03/Hoggan_d01.htm>. ISSN 1525-321X.

7. Príspevok v zborníku na CD-ROM (DVD-ROM)**Prvky popisu:**

Autor(i): Názov. In: Názov zborníka [Druh nosiča]. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania, Rozsah strán (strana od – do). ISBN.

Príklad:

ZEMÁNEK, P.: The machines for "green works" in vineyards and their economical evaluation. In: *9th International Conference : proceedings. Vol. 2. Fruit Growing and viticulture* [CD-ROM]. Lednice : Mendel University of Agriculture and Forestry, 2001, p. 262-268. ISBN 80-7157-524-0.

8. Vedecko-kvalifikačné práce**Prvky popisu:**

Autor: Názov práce. Označenie druhu práce. (dizertačná, rigorózna práca). Miesto vydania : Názov vysokej školy, rok vydania. Rozsah strán.

Príklad:

MIKULÁŠIKOVÁ, M.: *Didaktické pomôcky pre praktickú výučbu na hodinách výtvarnej výchovy pre 2. stupeň základných škôl*. Diplomová práca. Prešov : GTF PU, 1999. 62 s.

9. Výskumné správy**Prvky popisu:**

Autor(i): Názov práce : druh správy (VEGA, priebežná správa). Miesto vydania : Názov inštitúcie, rok vydania. Rozsah strán.

Príklad:

BAUMGARTNER, J. a kol.: *Ochrana a udržiavanie genofondu zvierat, šľachtenie zvierat : výskumná správa*. Nitra : VÚŽV, 1998. 78 s.

10. Normy**Popis prvku:**

Označenie a číslo normy : rok vydania (nie rok schválenia, alebo účinnosti) : Názov normy.

Príklad:

STN ISO 690:1998 : Dokumentácia – Bibliografické odkazy – Obsah, forma a štruktúra.

11. Odkaz na archívny dokument**Popis prvku:**

Archív (1x celý názov archívu, následne už iba zaužívaná skratka), názov fondu, rok, signatúra (prípadne inventárne číslo, škatuľa, číslo mikrofilmu, a pod.). Možno je uviesť aj špecifikáciu dokumentu.

V zozname bibliografických odkazov sa uvádza iba archív a názov fondu.

Príklad:

Štátny archív Košice (ŠA Košice), fond Abovsko-Turnianskej župy III. obdobie 1882 – 1922, Od. Sborové orgány župy, A. Župný municipiálny výbor, inv. č. 266, sign. 255.

ŠA Košice, Fond: Hlavný župan, Odd. I. Prezidiálne a dôverné písomnosti, inv. č. 8, sign. 18.

Štátny archív Prešov (ŠA Prešov), fond Cirkevné matriky, č. mikrofilmu 282. *Matrika zomrelých evanjelickej a. v. farnosti Hanušovce nad Topľou z rokov 1824 – 1842.*

Archív Ústavu pamäti národa v Bratislave (AÚPN Bratislava), fond KS ZNB S ŠtB Košice, inv. č. 235, sign. V-235. *Protokol o výpovedi. Košice 26. 07. 1954.*

Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove (AGAP), fond Bežná agenda, inv. č. 247, sign. 1057. *Intimát obsahujúci domáce lieky proti cholere.*

Podmienky uverejňovania príspevkov

Internetový časopis *Acta theologica et religionistica* je vedeckým akademickým recenzovaným periodikom, a preto publikované príspevky musia spĺňať odborné i formálne kritériá.

Redakcia pokladá recenzentské konanie za kľúčový predpoklad pre uverejnenie vedeckej štúdie a odborného článku v časopise. Z týchto hodnotení nezávislých odborníkov vychádza redakčná rada, ktorá na svojich zasadnutiach posudzuje vhodnosť uverejnenia vedeckých štúdií a odborných článkov v časopise. Konečné rozhodnutie o publikovaní vedeckých štúdií a odborných článkov je v kompetencii šéfredaktora a redakčnej rady časopisu. O zaradení ostatných príspevkov (recenzie, anotácie) do jednotlivých čísel časopisu rozhoduje redakčná rada.

Za obsah vedeckých štúdií a odborných článkov zodpovedajú ich autori. *Acta theologica et religionistica* uverejňuje aj také vedecké štúdie, odborné články a názory, ktoré nemusia byť v súlade s mienkou všetkých členov redakčnej rady. Nevyžiadané príspevky sa nevracajú.

Adresa redakcie:

Acta theologica et religionistica

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta ,

Ulica biskupa Gojdiča 2

080 01 Prešov, SLOVAKIA

Tel.: +421910625043

Fax: +421517732567

E-mail: redakcia.ater@gmail.com

Web: <http://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/hlavne-sekcie/acta-theol-relig>

