ACTA theologica et religionistica

ročník 9

Internetový časopis doktorandov
GRÉCKOKATOLÍCKEJ TEOLOGICKEJ FAKULTY
Prešovskej univerzity v Prešove

2/2020

ACTA THEOLOGICA ET RELIGIONISTICA 2/2020

INTERNETOVÝ ČASOPIS DOKTORANDOV GTF PU V PREŠOVE

E-JOURNAL GRADUAND OF GTF PU IN PREŠOV

REDAKČNÁ RADA

Predseda: Mons. prof. ThDr. PETER ŠTURÁK, PhD. *(Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)*
Podpredsedovia: Dr.h.c. prof. PhDr. PAVOL DANCÁK, PhD. *(Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)*, prof. ThDr. PaedDr. Ing. GABRIEL PAĽA, PhD. *(Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)*, doc. ThDr. Mária Kardis, PhD. *(Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)*, Mgr. MAREK FATĽA *(Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)*

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

Redakcia
Šéfredaktor: Mgr. MAREK FATĽA *(Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)*
Výkonný redaktor: Mgr. ĽUBICA LENARTOVÁ *(Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)*
Vedeckí redaktori: Mons. prof. ThDr. PETER ŠTURÁK, PhD. *(Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)*, PhD. Dr.h.c. prof. PhDr. PAVOL DANCÁK, PhD. *(Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)*, prof. ThDr. PaedDr. Ing. GABRIEL PAĽA, PhD. *(Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)*, doc. ThDr. Mária Kardis, PhD. *(Prešovská univerzita v Prešove, Prešov)*

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

Prešov 2020

ISSN 1338-7251

EDITORIAL BOARD

Chairman: Mons. prof. ThDr. PETER ŠTURÁK, PhD. *(University of Prešov in Prešov, Prešov)*
Vice-chairmans: Dr.h.c. prof. PhDr. PAVOL DANCÁK, PhD. *(University of Prešov in Prešov, Prešov)*, prof. ThDr. PaedDr. Ing. GABRIEL PAĽA, PhD. *(University of Prešov in Prešov, Prešov)*, doc. ThDr. Mária Kardis, PhD. *(University of Prešov in Prešov, Prešov)*, Mgr. MAREK FATĽA *(University of Prešov in Prešov, Prešov)*

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

Editors
Editor in chief: Mgr. MAREK FATĽA *(University of Prešov in Prešov, Prešov)*
Executive editor: Mgr. ĽUBICA LENARTOVÁ *(University of Prešov in Prešov, Prešov)*
Science editors: Mons. prof. ThDr. PETER ŠTURÁK, PhD. *(University of Prešov in Prešov, Prešov)*, PhD. Dr.h.c. prof. PhDr. PAVOL DANCÁK, PhD. *(University of Prešov in Prešov)*, prof. ThDr. PaedDr. Ing. GABRIEL PAĽA, PhD. *(University of Prešov in Prešov, Prešov)*, doc. ThDr. Mária Kardis, PhD. *(University of Prešov in Prešov, Prešov)*

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

Prešov 2020

ISSN 1338-7251

OBSAH
ŠTÚDIE

KS. KRZYSZTOF MYJAK - KS. RAFAŁ ŻELAZNY
MAŁŻEŃSTWO PODNIESIONE PRZEZ CHRYSTUSA DO GODNOŚCI SAKRAMENTU 13

BARBORA WERNEROVÁ
FILOSOFICKÉ ASPEKTY ZÁVISLOSTI 25

ĽUBICA FEČKOVÁ
SPOLUNAŽÍVANIE V SPOLOČENSTVE CIRKVI 31

ĽUBICA LENARTOVÁ
DREVENÉ CENTRÁ EVANJELICTVA V REGIÓNOCH LIPTOVA A ORAVY 39

JANA PULIKOVÁ
RODINNÉ VZŤAHY, HROZBY A VÝZVY NOVÝCH MÉDIÍ 47

JOZEF POLAČKO
MOHOL EXISTOVAŤ SOVIETSKY PRAVOSLÁVNY ŠTÁT? - ABSURDNÝ KONCEPT AKO VÝSLEDOK POLITICKEJ TAKTIKY 57

ROMAN STANČO
MYŠLIENKOVÉ EXPERIMENTY AKO ŠPECIÁLNA METÓDA FILOZOFIE 65

ANDREA SOTÁKOVÁ
ŠÍRENIE BUDHISTICKÉHO HNUTIA SOKA GAKKAI NA ÚZEMÍ ŠPANIELSKA V KONTEXTE DOBY 77

STANISLAV ŠVEDA
LEGENDY A ZAUJÍMAVOSTI SPIŠSKÉHO ŠTVRTKA II. 89

RÓBERT TOPORCER
RODINNÁ MEDIÁCIA, JEJ DÔLEŽITÁ ÚLOHA A PRÍNOS V SÚČASNEJ DOBE 105

OBSAH
STUDIES

KS. KRZYSZTOF MYJAK - KS. RAFAŁ ŻELAZNY
MAŁŻEŃSTWO PODNIESIONE PRZEZ CHRYSTUSA DO GODNOŚCI SAKRAMENTU..... 13

BARBORA WERNEROVÁ
PHILOSOPHICAL ASPECTS OF DEPENDENCE.....25

ĽUBICA FEČKOVÁ
COHABITATION IN THE COMMUNITY CHURCH..... 31

ĽUBICA LENARTOVÁ
WOODEN CENTRES OF LUTHERANISM IN LIPTOV AND ORAVA REGIONS..... 39

JANA PULIKOVÁ
FAMILY RELATIONS, THREATS AND CHALLENGES OF THE NEW MEDIA..... 47

JOZEF POLAČKO
MAY A SOVIET ORTHODOX-CHRISTIAN STATE HAVE EXISTED? - ABSURD CONCEPT AS A RESULT OF POLITICAL TACTICS.....57

ROMAN STANČO
THOUGHT EXPERIMENTS AS A SPECIAL METHOD OF PHILOSOPHY..... 65

ANDREA SOTÁKOVÁ
SPREAD OF THE BUDDHIST MOVEMENT SOKA GAKKAI IN SPAIN IN THE CONTEXT OF TIME.....77

STANISLAV ŠVEDA
LEGENDS AND INTERESTING FACTS OF SPIS STVRTOK II. 89

RÓBERT TOPORCER
FAMILY MEDIA, ITS IMPORTANT ROLE AND CONTRIBUTION CURRENTLY.....105

OBSAH
RECENZIE / ANOTÁCIE

PAWEŁ SZPUNAR
KRZYSZTOF, M.: „Problematyka małżeńsko – rodzinna w ujęciu ks. Jerzego Bajdy na łamach „Naszego Dziennika", Tarnów 2017. 219 s. ISBN 978-83-947506-1-9..... 115

JANA LUKÁČOVÁ
CORANIČ, J. a kol.: Náboženská situácia na Slovensku II. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2019. 253 s. ISBN 978-80-555-2205-0..... 117

DANIELA NGUYEN TRONG
BAUMAN, Z.-DONSKIS, L.: Tekuté zlo – život bez alternatív. Praha : Pulchra, 2018. 256 s. ISBN 978-80-7564-028-4..... 119

JOZEF POLAČKO
HARARI, Y.N.: Sapiens. Stručná história ľudstva. PBratislava: AKTUELL, 2018. 424 s. ISBN 978-80-89873-06-7. 121

DOMINIKA TLUČKOVÁ
LENARTOVÁ, L.: Dubova Valachorum. Dejiny, religiozita a etnografia obce Valaská Dubová. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018. 118 s. ISBN 978-80-555-2153-4..... 123

RÓBERT TOPORCER
KUTLÍK, F.: Mediácia a riešenie konfliktov v pracovnej oblasti. Turany, Slovenský inštitút pre mediáciu a alternatívne riešenie sporov- SIMARS, 2020. 246 s. ISBN 978-80-973506-1-1.....125

ADRESÁR AUTOROV 129

ADRESÁR RECENZENTOV 131

INFORMÁCIE PRE AUTOROV 133

CONTENTS
REVIEWS / ANNOTATIONS

PAWEŁ SZPUNAR
KRZYSZTOF, M.: „Problematyka małżeńsko – rodzinna w ujęciu ks. Jerzego Bajdy na łamach „Naszego Dziennika", Tarnów 2017. 219 s. ISBN 978-83-947506-1-9..... 115

JANA LUKÁČOVÁ
CORANIČ, J. a kol.: Náboženská situácia na Slovensku II. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2019. 253 s. ISBN 978-80-555-2205-0..... 117

DANIELA NGUYEN TRONG
BAUMAN, Z.-DONSKIS, L.: Tekuté zlo – život bez alternatív. Praha : Pulchra, 2018. 256 s. ISBN 978-80-7564-028-4..... 119

JOZEF POLAČKO
HARARI, Y.N.: Sapiens. Stručná história ľudstva. PBratislava: AKTUELL, 2018. 424 s. ISBN 978-80-89873-06-7. 121

DOMINIKA TLUČKOVÁ
LENARTOVÁ, L.: Dubova Valachorum. Dejiny, religiozita a etnografia obce Valaská Dubová. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018. 118 s. ISBN 978-80-555-2153-4..... 123

JRÓBERT TOPORCER
KUTLÍK, F.: Mediácia a riešenie konfliktov v pracovnej oblasti. Turany, Slovenský inštitút pre mediáciu a alternatívne riešenie sporov- SIMARS, 2020. 246 s. ISBN 978-80-973506-1-1.....125

ADRESSES OF AUTHORS 129

ADRESSES OF REVIEWERS 131

INFORMATION FOR CONTRIBUTORS 133

ŠTÚDIE / STUDY

MAŁŻEŃSTWO PODNIESIONE PRZEZ CHRYSTUSA DO GODNOŚCI SAKRAMENTU

KRZYSZTOF MYJAK – RAFAŁ ŻELAZNY

Abstract: *Matrimony, basic reality of human existence, has been an object of studies for multiple disciplines. Each one of them dealing with the question of marriage makes individual assumptions and uses unique methods. Theology, studying the complex nature of marriage uses the criteria provided by the light of Divine Revelation, which allows to discover both religious and saving reality in marriage itself. For catholic theological studies, multifaceted and complex as they are, the baseline has always been the recognition of sacramental nature of matrimony. The author of the present article has attempted to show the institution of marriage and its development, starting from God's act of creation and participating in God's act of redemption. Subsequently, we will discuss the vision of marriage emerging from the Old Testamentas an image of God's love towards people and from the New Testament as an image of Christ's love towards his Church. Instituted by Christ, the sacramental matrimony is characterized as unique and inseparable. Finally, we discussed and recalled the teaching of the Church concerning matrimony as one of the seven sacraments.*

Key words: *Family. Marriage. Sacrament. The attributes of marriage. The unity of marriage. The indissolubility of marriage. The covenant with God. God's love for man.*

Wstęp

Małżeństwo, chociaż powstaje mocą wolnej decyzji dwóch miłujących się osób, nie jest tylko dziełem człowieka. Jest rzeczywistością daną z góry, czymś uprzednim w stosunku do ludzkiej decyzji, ale nierozdzielnie związanym z ludzką egzystencją.[1] *„Bóg-Stwórca ustanowił je mądrze i opatrznościowo w tym celu, aby urzeczywistnić w ludziach swój plan miłości"*[2] . Pismo Święte na samym początku ukazuje dwa opisy stworzenia człowieka – jako mężczyzny i niewiasty – na obraz i podobieństwo Boże(por. Rdz 1,26n; 2,18-24). *„«Oblicze» Boga Stwórcy odbija się w zwierciadle stworzonego świata, szczególnie jednak wyraża się w człowieku istniejącym jako mężczyzna i kobieta"*[3] . Obydwa opisy wyrażają prawdę, że to sam Bóg zróżnicował ludzi od samego początku ich istnienia pod względem płci. Podkreślają one, że godność człowieka, jako obrazu Bożego, przysługuje tak samo mężczyźnie jak i kobiecie oraz, że istnieje zasadnicza równość mężczyzny i kobiety.[4]

Przymierze małżeńskie obrazem miłości Boga do ludzi

Pierwszy, kapłański opis szczególnie podkreśla ideę płodności. Obraz Boży w człowieku ma uwidaczniać się w panowaniu nad światem, a jest to możliwe do spełnienia przez dar przekazywania życia. Nakaz rozmnażania się łączy ludzi z innymi istotami żywymi, ale tylko do człowieka Bóg zwraca się w sposób osobowy jako do partnera dialogu .[5] Opis jahwistyczny ukazuje stworzenie niewiasty w celu przezwyciężenia samotności mężczyzny. Gdy Bóg stworzył mężczyznę, zauważył iż *„nie jest dobrze, aby mężczyzna był sam"* (Rdz 2,18), dlatego dał mu istotę do niego podobną. Przez stworzenie kobiety *„został usunięty pewien brak, którego doznawał ów pierwszy człowiek"* .[6] Wyrażenie określające kobietę jako «pomoc» nie oznacza podporządkowania kobiety mężczyźnie, ma ono charakter osobowy. Kobieta okazuje się jego partnerem, towarzyszką życia w pełni odpowiadającą jego personalnym potrzebom. *„Tak rozumiana wzajemna «pomoc» kobiety i mężczyzny to warunek spełnienia bytowej pełni człowieka"* .[7] *„Tylko w zjednoczeniu mężczyzny i kobiety człowiek może stać się «kompletny»"* .[8] *„Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem"* (Rdz 2,24).

Obraz Boży zawarty jest w komunii osób: mężczyzny i kobiety, która to komunia jest świadectwem

[1] Por. J. GRZEŚKOWIAK.: *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi,* Poznań 1996. s. 13.
[2] HV 8.
[3] J. GRZEŚKOWIAK.: *Centralne idee teologii małżeństwa*, w: Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii, A. Szafrański [red.], Lublin 1985. s. 23.
[4] Por. M. FILIPIAK.: *Biblijne podstawy teologii małżeństwa*, ŻM 30 1980, s. 12.
[5] Por. L. STACHOWIAK.: *Biblijny obraz małżeństwa: od Starego do Nowego Testamentu*, ZN KUL 23 1980. s. 19.
[6] J. GRZEŚKOWIAK.: *Centralne idee...*, art. cyt., s. 23.
[7] M. FILIPIAK, art. cyt., s. 14.
[8] Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 11.

miłości Boga Stwórcy. Nie zatrzymuje On życia dla siebie, ale przekazuje ten dar poza siebie. Ta komunia jest także świadectwem miłości Boga Trójcy, Wspólnoty Osób – Źródła wszelkiej miłości, także tej małżeńskiej.[9] Bóg, który jest Miłością, stworzył człowieka z miłości, która jest podstawowym powołaniem człowieka, a wzajemna miłość mężczyzny i kobiety staje się obrazem niezniszczalnej i absolutnej miłości Boga do człowieka. Miłość małżeńska wypływa z miłości Bożej i jest bardzo dobra w Jego oczach, dlatego ją błogosławi i kieruje do płodności.[10] Nie jest ona tylko i wyłącznie dążeniem do siebie dwóch osób, ale ze swej natury jest dążeniem ku transcendencji, przez wzajemne oddaniei powierzenie się sobie w wierności. Naśladując płodną miłość Boga, małżonkowie mają zadanie napełniania świata nowymi istotami ludzkimi, aby wszystko podporządkować człowiekowi. Przez płodność i związane z nią życie seksualne, przekazując dar życia i powołując do niego nowego człowieka, w jeszcze większym stopniu upodabniają się do Boga Stwórcy.[11]

Jak zauważa J. Grześkowiak „istnieje jednak także radykalna granica tych wszystkich analogii. Uwidacznia się zwłaszcza, gdy poddajemy analizie pojęcie natury i osoby w Bogu i człowieku, gdy dostrzegamy dystans, niepokonalną różnicę, jaka istnieje między tym, który jest bez początku i końca, a człowiekiem w jego historycznym stawaniu się i wielorakiej ograniczoności. Przeprowadzenie paraleli między kobietą, mężczyzną i dzieckiem w małżeństwie i rodzinie a Ojcem, Synem i Duchem Świętym w Trójcy Świętej napotyka granice, uzasadnione różnicą między Stwórcą a stworzeniem, różnice wypływające z radykalnej odrębności Boga, który jest «całkowicie inny»".[12]

«Przymierze» jest w terminologii biblijnej określeniem więzi Boga ze stworzeniem. Wewnętrzną jedność stworzenia i przymierza ukazuje droga jaką doszedł Izrael do wiary w stworzenie, jest to droga od doświadczenia zbawienia do wiary w stwórcze dzieło Boga. Badania nad poszczególnymi księgami Starego Testamentu dowodzą, że umieszczony na początku Biblii opis stworzenia jest stosunkowo późną refleksją, która wyrasta z doświadczenia przymierza i zbawienia. Wiara Narodu Wybranego zaczynała się nie od namysłu nad stwórczą mocą Boga, ale od doświadczenia Bożej opieki. Obietnica potomstwa licznego jak piasek nadmorski, wyprowadzenie z Egiptu i opieka podczas wędrówki po pustyni prowadziły do refleksji, że Bóg może wszystkiego dokonać, ponieważ jest Panem wszystkiego co istnieje, Bóg-Zbawca został również odkryty jako Bóg-Stwórca.[13] Małżeństwo, będące rzeczywistością należącą do porządku stworzenia, ma od samego początku charakter religijny i również od początku zostało włączone w nurt zbawienia. Te dwa porządki – stwórczy i zbawczy – stanowią nierozłączną jedność i ciągłość, gdyż stworzenie jest początkiem, pierwszym aktem, dzięki któremu możliwe było zawarcie przymierza między Bogiem a ludźmi, a celem stworzenia jest przymierze.[14] Akt stwórczy Boga był wyrazem wszechmocy, mądrości i udzielającej się Miłości, a przymierze nie zostało tylko dodane do tego aktu, lecz było już niejako wewnętrznie wpisane w ten akt. W biblijnej idei przymierza „chodzi zawsze o jeden plan Bożej miłości, zapoczątkowany w akcie stworzenia, a realizowany poprzez zbawcze interwencje Boga w dziejach człowieka".[15]

Przymierze Boga z ludźmi posiada trzy charakterystyczne cechy: opiera się na miłości, jest radykalne i całkowite, gdyż Bóg ofiarowuje się człowiekowi całkowicie i takiego też daru żąda od człowieka; jest strukturą trwałą historii świata, gdyż Bóg jest Bogiem wiernym; oraz ma trwać i rozwijać się przez wszystkie pokolenia, gdyż Bóg jest Bogiem płodnym, rodzącym życie. Te trzy cechy posiada również małżeństwo, gdyż jest wyrazem miłości mężczyzny i kobiety, charakteryzującym się całkowitym darem z siebie i radykalnością, jest trwałe oraz rodzi nowe życie.[16]

Teologia przymierza w Starym Testamencie od początku rozwijała się w ścisłym powiązaniu z obrazem małżeństwa. Związek mężczyzny i kobiety dotyczy związku Boga i ludzi, a małżeństwo jest jego objawieniem. Na symbolikę tę wskazuje cały Stary Testament, a najbardziej została ukazana w nauczaniu proroków.[17] *„Zdumiewa realizm obszarów i żarliwość z jaką prorocy przemawiają do Izraela posługując się symbolizmem małżeństwa. Miłosna więź mężczyzny i kobiety, której twórcą jest sam Bóg, jest ujmowana przez proroków jako odblask i obraz nierozerwalnego przymierza Boga z Jego ludem".*[18]

Prorok Ozeasz[19] wprowadza ten temat do literatury biblijnej na podstawie własnych doświadczeń małżeńskich.

[9] Por. B. TESTA.: *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 330..
[10] Por. KKK 1604.
[11] J. GRZEŚKOWIAK, Centralne idee..., art. cyt., s. 33-34.
[12] Tamże, s. 35-36.
[13] Por. J. GRZEŚKOWIAK.: *Misterium małżeństwa...,* dz. cyt., s. 79-80..
[14] Por. J. GRZEŚKOWIAK.: Sakramentalność małżeństwa w świetle Adhortacji Apostolskiej „Familiaris consortio" Jana Pawła II, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, A. Szafrański [red.], Lublin 1985, s. 64.
[15] J. NAGÓRNY.: Małżeńskie przymierze miłości, w: *Jan Paweł II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała,* T. Styczeń [red.], Lublin 1998, s. 208.
[16] Por. J. GRZEŚKOWIAK.: *Misterium małżeństwa...,* dz. cyt., s. 82.
[17] Por. C. MURAWSKI.: *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945-1980*, Sandomierz 1988, s. 38. Więcej o małżeństwie jako przymierzu zob.: J. Szlaga, Małżeństwo jako przymierze, w: Jan Paweł II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała, T. Styczeń [red.], Lublin 1998, s. 199-206.
[18] J. GRZEŚKOWIAK.: *Misterium małżeństwa...,* dz. cyt., s. 110.
[19] Prorok Ozeasz należy, obok Amosa, do najstarszych proroków-pisarzy, a jego działalność miała miejcse w Królestwie Północnym i jest datowana na lata 752-722 przed Chr.; zob. więcej: T. Brzegowy, Prorocy Izraela, cz. II, Tarnów 1997, s. 35-40.

Kobieta izraelska – Gomer, którą poślubił prorok jest cudzołożnicą. Grzech Gomer jest złamaniem zobowiązania wynikającego z umowy małżeńskiej, ale pomimo jej grzechów Ozeasz kocha ją i jest gotów na nowo z miłością przyjąć ją do siebie. Jeszcze bardziej niezrozumiałe dla Izraelitów i niezgodne z obowiązującym w tym okresie prawem – które mówi, że kobieta po rozwodziei ponownym małżeństwie nie może wrócić do pierwszego męża – jest ponowne przyjęcie Gomer i odnowienie wspólnoty małżeńskiej. Podobnie jak cudzołóstwo żony Ozeasza tak i upadek życia religijno-moralnego ludu wybranego, przenikanie zwyczajów pogańskich do kultu izraelskiego jest złamaniem umowy jaką było przymierze zawarte na Synaju.[20] *„Ten sam grzech, który może zranić przymierze małżeńskie, staje się obrazem niewierności ludu wobec swego Boga; bałwochwalstwo jest prostytucją, niewierność jest cudzołóstwem, nieposłuszeństwo wobec prawa jest odrzuceniem miłości oblubieńczej Pana. Jednakże niewierność Izraela nie niszczy odwiecznej wierności Pana, a zatem miłość Boża zawsze wierna staje się wzorem więzów wiernej miłości, jakie powinny łączyć małżonków".*[21] Małżeństwo Ozeasza wyrażało bardzo dobrze tę prawdę, że Bóg nie porzuci swej miłości do Izraela, ponieważ jest Bogiem, a nie człowiekiem. Wierność proroka, nawet dla pobożnych Izraelitów, była czymś zdumiewającym, wymownym i znaczącym. Dlatego J. Grześkowiak widzi w małżeństwie Ozeasza *„zarodek nowotestamentalnej koncepcji małżeństwa".*[22]

Również inni prorocy, mówiąc o wynikającym z przymierza obowiązku wierności narodu wobec Boga, posługiwali się symbolem małżeństwa. Bóg staje się Oblubieńcem dla Izraela-oblubienicy. Jeremiasz[23], dokonując refleksji nad ideą Boga Oblubieńca wnosi swój wkład w stopniowe dojrzewanie idei wierności Boga «wbrew wszystkiemu». Do tej symboliki nowy akcent dodaje Ezechiel . Przymierze małżeńskie potwierdzone przysięgą, złożonymi podarunkami i pogłębione przez narodzenie potomstwa jest ważnie zawarte, przepełnione miłością i nierozerwalne. Ezechiel[24] ukazuje również, że historia zbawienia, będąca wymianą wzajemnej miłości między Bogiem a Izraelem, ma być nauką dla Izraelitów i ma wpłynąć na poprawę moralną ich życia małżeńskiego i rodzinnego. W Księdze Izajasza[25] zasadnicze znaczenie i fundament uzyskuje zaufanie do Boga, który niczym nie związany może wszystko odnowić, oddać się w służbie zbawienia, aby podtrzymać stabilność przymierza małżeńskiego między Nim a Izraelem. Prorok Malachiasz[26] , w porównaniu z innymi prorokami, odwraca użycie obrazu małżeństwa, gdyż stara on się przede wszystkim pokazać naturę małżeństwa na podstawie przymierza Boga z Jego ludem. Z jego nauki płyną następujące wnioski: Bóg chciał małżeństwa przy stworzeniu, jedność małżeństwa jest podobna do jedności ducha i ciała w człowieku oraz należy odrzucić małżeństwa mieszane i rozwody.[27]

W Księdze Tobiasza ukazany jest moralny ideał małżeństwa, które to małżeństwo ma niemal sakramentalny charakter.[28] Współżycie Tobiasza i Sary rozpoczyna się od modlitwy o wzajemną miłość i wytrwanie we wspólnocie aż do śmierci.[29] Jak zauważa M. Filipiak *„Księga Tobiasza wyraża trzy zasadnicze prawdy o małżeństwie: 1) małżeństwo jest związkiem opartym na miłości i wierności; 2) małżeństwo jest związkiem jednego mężczyzny z jedną kobietą; 3) małżeństwo jest związkiem dwóch partnerów równorzędnych".*[30]

Powyższe rozważania świadczą o tym, że przypisywano Bogu nie tylko ustanowienie związku małżeńskiego, ale także gwarancję jego nienaruszalności oraz świętości. Potwierdzeniem są tu nie tylko pisma prorockie, ale także literatura mądrościowa, która szczególny nacisk kładzie na osobisty i indywidualny aspekt miłości, uwidoczniony zwłaszcza w Księdze Pieśni nad Pieśniami.[31] Autor księgi, dla którego punktem wyjścia była pierwsza biblijna pieśń miłosna (por. Rdz 2,15-24), kontynuuje i rozwija naukę starotestamentalnych tekstów opiewając miłość ludzką jako rzecz dozwoloną, a nawet świętą, przez Boga ustanowioną i nakazaną człowiekowi. Istotną rolę w pogłębieniu teologii małżeństwa odgrywa na podkreślenie partnerstwa w sferze przeżywania miłości, gdyż wcześniejsze teksty o pożyciu małżeńskim traktowały jedynie o doznaniach mężczyzny, a zupełnie pomijały przeżycia kobiety. Zwrócono także uwagę na własną wartość stosunków małżeńskich, które przynoszą satysfakcję małżonkom i służą ich rozwojowi psychicznemu, a nie tylko są środkiem prokreacji.[32] I chociaż autorzy nie są do końca zgodni czy nadać tej księdze interpretację dosłowną, sławiącą ludzką miłość, czy alegoryczną, jako pieśń miłości Jahwe do swego ludu[33] to „Tradycja zawsze

[20] Por. M. FILIPIAK, art. cyt., s. 16.
[21] FC 12.
[22] J. GRZEŚKOWIAK.: *Misterium małżeństwa...*, dz. cyt., s. 115..
[23] Działalność Jeremiasza przypada na lata 627-586 przed Chr.; zob. więcej: T. Brzegowy, Prorocy Izraela, cz. I, Tarnów 1997, s. 172-181..
[24] Ezechiel jest prorokiem okresu niewoli babilońskiej, a jego działalność przypada na lata 593 do ok. 571 przed Chr.; zob. więcej: T. BRZEGOWY, Prorocy Izraela, cz. I, dz. cyt., s. 228-237.
[25] Chodzi tu przede wszystkim o Deutero-Izajasza. Por. A SARMIENTO, Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny, Kraków 2002, s. 94.
[26] Malachiasz działał ok. roku 460 przed Chr.; zob. więcej: T. Brzegowy, Prorocy Izraela, cz. II, dz. cyt., s. 239-245.
[27] Por. A SARMIENTO.: dz. cyt., s. 92-95.
[28] Por. M. FILIPIAK, art. cyt., s. 20..
[29] Por. J. HOMERSKI.: Małżeństwo i rodzina w starotestamentalnych przekazach biblijnych, w: *Jan Paweł II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała,* T. Styczeń [red.], Lublin 1998, s. 168.
[30] M. FILIPIAK, art. cyt., s. 20.
[31] Por. L. STACHOWIAK, dz. cyt., s. 21.
[32] Por. M. FILIPIAK, art. cyt., s. 21..
[33] Por. A SARMIENTO, dz. cyt., s. 95. *O różnych interpretacjach symboliki Pnp w tradycji i współcześnie zob. także*: J. Salij, Królestwo Boże w was

widziała w Pieśni nad Pieśniami jedyny w swoim rodzaju wyraz miłości ludzkiej, będącej odzwierciedleniem miłości Bożej, miłości «potężnej jak śmierć», miłości, której «wody wielkie nie zdołają ugasić» (Pnp 8,6-7)".[34]

„Idealna wizja małżeństwa, ustalona przez Boga dla pierwszej pary, lecz zniekształcona przez grzech, zostaje stopniowo odrestaurowana przez funkcję, jaką pełni małżeństwo w historii przymierza zmierzającej do jej szczytowego etapu - Nowego Przymierza. W ten sposób małżeństwo jest w Starym Testamencie uprzywilejowanym obrazem przymierza, by w Nowym Testamencie stać się nośnikiem jego treści i miejscem realizacji".[35]

Sakrament małżeństwa w misterium Chrystusa i Kościoła

Historia przymierza Boga z ludźmi osiągnęła swój szczyt we wcieleniu. Przez to wydarzenie więź Boga z ludźmi, stanowiąca istotę przymierza, osiągnęła punkt kulminacyjny i przybrała nowy, konkretny kształt. To Jezus, będący w jednej osobie równocześnie Bogiem i człowiekiem, «stał się przymierzem» Boga z ludźmi. On sam jest najdoskonalszym objawieniem, pełnym wyrazem i realizacją przymierza. Istota Jego bytu jest wyrażona także w Jego egzystencji i posłannictwie. Chrystus sam jest Przymierzem, ale także ustanawia Nowe Przymierze, a będąc objawieniem miłości Boga do ludzi, którzy popadli w moc grzechu i śmierci, jest do końca, aż do złożenia ofiary z własnego życia, wierny tej miłości, czyli służbie przymierzu. Gromadzi uczniów, aby w swoim nauczaniu i działalności przekazać im mandat głoszenia i aktualizowania przymierza. Ma to zwłaszcza miejsce w najbardziej istotnych dla nowego przymierza wydarzeniach, takich jak ostatnia wieczerza, śmierć, zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego, które zmierzają do ukształtowania ludu przymierza – oblubienicy Chrystusa, czyli Kościoła. Podczas ostatniej wieczerzy, w której Chrystus antycypuje sakramentalnie ofiarę krzyżową zostaje ustanowione Nowe przymierze i konstytuuje się nowy lud Boży – Kościół. To nowe przymierze jest kontynuacją przymierza zawartego na Synaju, które Chrystus przyszedł wypełnić[36]. „*Oblubieńcze przymierze Boga z Jego ludem – Izraelem było przygotowaniem do nowego i wiecznego Przymierza, w którym Syn Boży przez wcielenie i oddanie swego życia złączył ze sobą w pewien sposób całą zbawioną przez siebie ludzkość, przygotowując ją w ten sposób na «Gody Baranka»*".[37] Różnica między jednym, a drugim przymierzem polega na tym, że pierwsze Bóg zawarł z narodem izraelskim, natomiast drugie zostało zawarte w wieczerniku z całą ludzkością w samym Chrystusie, jako Bogu i człowieku. Chrystus był reprezentantem zarówno Boga jak i wszystkich ludzi. Apostołowie, przez swój bezpośredni udział w kielichu krwi nowego przymierza, dali początek nowej społeczności Boga – Kościołowi. Kościół zrodzony w wieczerniku i w ofierze krzyżowej jest ciałem i narzędziem Chrystusa, który kontynuuje Jego zbawczą misję i głosi prawdę, że Jezus jest przymierzem Boga z ludźmi, z każdym poszczególnym człowiekiem. Dlatego też Kościół przyjmuje postać przymierza i jemu służy, a poszczególne sakramenty są formą aktualizowania i realizowania tego przymierza, w którym szczególną rolę odgrywa sakrament małżeństwa.[38]

W Nowym Testamencie nie ma słów ustanowienia sakramentu małżeństwa, brakuje również całościowego ujęcia jego teologii. Znajdują się natomiast nieliczne wypowiedzi Jezusa dotyczące niektórych aspektów małżeństwa, takich jak: małżeństwo jako forma życia w świecie doczesnym, niemoralność, cudzołóstwo i rozwody oraz wypowiedzi św. Pawła dotyczące wzajemnych relacje między mężczyzną a kobietą i małżeństw mieszanych. Jezus głosi Królestwo Boże, które rządzi się prawem miłości. W świetle tego prawa Jezus ukazuje także małżeństwo jako rzeczywistość, która ma swój początek w porządku stworzenia. Chrystus przychodzi, aby przywrócić ten porządek, który został utracony przez grzech.[39] I chociaż w pismach nowotestamentalnych nie ma zbyt wielu wzmianek o małżeństwie, to na podkreślenie zasługuje fakt, że według św. Jana, Jezus zaczyna swoją publiczną działalność od obecności na uroczystości weselnej w Kanie Galilejskiej (por. J 2,1-11), przez co podkreśla godność małżeństwa.[40] Scena ta zawiera bogatą symbolikę małżeństwa. «Oblubieniec» symbolizuje postać Jezusa, Oblubieńca godów mesjańskich, «wino» jest symbolem dóbr Nowego Przymierza, natomiast «uczta weselna» jawi się jako mesjańskie zaślubiny Chrystusa z Kościołem. Ponadto Ewangelie posługują się językiem i terminami z życia małżeńskiego i rodzinnego, a królestwo niebieskie porównywane jest do przyjęcia weselnego. Znajdują się tam też odniesienia do Żydów, w których przypomina im pierwotny porządek małżeństwa, który został zatracony przez zatwardziałość ich serc.[41]

Temat małżeństwa podejmuje św. Paweł, który nakazuje zawieranie małżeństwa „w Panu" (1 Kor 7,39). Z pozoru ten tekst może wydawać się mało znaczący, jednak już Kościół pierwotny zwracał na niego szczególną uwagę. Wskazuje on, że małżeństwo chrześcijan nie jest

jest, Poznań 1980, s. 222-234.

[34] KKK 1611.

[35] J. GRZEŚKOWIAK.: *Misterium małżeństwa...*, dz. cyt., s. 122..

[36] Por. J. GRZEŚKOWIAK.: *Misterium małżeństwa...,* dz. cyt., s. 123-124.

[37] KKK 1612..

[38] Por. J. GRZEŚKOWIAK.: *Misterium małżeństwa...,* dz. cyt., s. 124-125.

[39] Por. J. GRZEŚKOWIAK.: *Sakramentalność małżeństwa...,* art. cyt., s. 68.

[40] Por. A. SARMIENTO, dz. cyt., s. 96-97.

[41] Por. A. VAZ.: *Małżeństwo w świetle biblijnej metafory oblubieńczej, Com 1* (1998), s. 18-19; zob. także: G. Del Pozo Abejon, Małżeństwo na horyzoncie Nowego Przymierza, Com 1 (1998), s. 8-9.

tylko zwyczajną sprawą «tego świata», lecz włączone w «nowego człowieka Chrystusa» zyskuje nowy wymiar, a zawierane w duchu nauki Jezusa, ma się nią kierować i w jej świetle kształtować. W małżeństwie chrześcijan jest obecny już nie tylko Bóg-Stwórca, ale także Chrystus-Odkupiciel, który ukazuje małżonkom wartość i cechy prawdziwej miłości małżeńskiej oraz wspiera ich swoją łaską, aby mogli realizować zadania zgodnie z ideałem Stwórcy, nadane im przez Niego w akcie stworzenia.[42]

W tym kontekście należy także odczytać tekst Pawłowy Ef 5,21-32, w którym zwykło się widzieć wskazanie na sakramentalność małżeństwa chrześcijan, zwłaszcza w w. 32: *„Tajemnica to jest wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła"*. Wulgata zawierała tłumaczenie słowa mysterion na sacramentum co prowokowało do interpretacji prowadzącej bezpośrednio do pojęcia «sakramentu». Jednak z egzegetycznego punktu widzenia jest oczywiste, że nie wolno podkładać pod to słowo późniejszego «technicznego» pojęcia sakramentu. Nie zanurzając się w szczegółowe kwestie egzegetyczne[43] trzeba widzieć w nim określenie relacji Chrystus — Kościół. U św. Pawła i w tradycji chrześcijańskiej, Mysterion oznacza przede wszystkim odwieczny plan zbawienia nakreślony przez Boga, zrealizowany w historii przymierza, zwłaszcza w Jezusie Chrystusie, który to uobecnia się poprzez Kościół. Mysterion oznacza więc fundamentalny kontekst chrześcijańskiego zbawienia, w którą to rzeczywistość zbawienia włączone jest także małżeństwo. I nawet jeśli mysterion w analizowanym tekście nie oznacza bezpośrednio małżeństwa, to z opisanego tam misterium, jakim jest relacja Chrystus — Kościół, małżeństwo zyskuje decydujące światło.[44] Staje się ono *„obrazem przymierza miłości większej i wyższej; dar męża dla żony jest obrazem daru, jaki Chrystus uczynił ze swego życia, a dar żony dla męża obrazem stosunku Kościoła do Chrystusa"*.[45]

Małżeństwo chrześcijańskie jest w ten sposób formą, poprzez którą Bóg urzeczywistnia swoją odwieczną miłość, objawioną w Jezusie Chrystusie. Dlatego używane dosyć często pojęcia, ukazujące małżeństwo jako «obraz», «podobieństwo», czy «znak» nie są całkowicie bezproblemowe, gdyż wyrażają za mało. A przecież w Ef 5, 32 chodzi wyraźnie o głębokie powiązanie małżeństwa z tajemnicą Chrystusa i Kościoła, o udział małżeństwa w Ich zespoleniu. Przymierze małżeńskie jest aktualizacją więzi Chrystus – Kościół, jest znakiem jedności Chrystusa z Kościołem, czyli jest sposobem, narzędziem, formą, przez którą odwieczna miłość i wierność Boga, dana raz na zawsze w Chrystusie, jest aktualizowana i historycznie uobecniana w Kościele.[46]

Nauka Kościoła na temat sakramentalności małżeństwa sięga Ojców Kościoła, którzy duży nacisk kładli na moralną nowość chrześcijańskiego życia małżeńskiego, szczególnie podkreślając jego jedność i nierozerwalność. Św. Augustyn stwierdza, że Chrystus podniósł małżeństwo do rangi znaku wskazującego na jego złączenie z Kościołem, a w łacińskich tekstach liturgii rzymskiej znajdują się wskazania, iż zespolenie rąk narzeczonych należy do biskupa, księdza lub diakona. Ponadto, przeciwstawiając się poglądom niektórych sekt Kościół, w ciągu wieków, wypowiadał się broniąc godziwości i prawowitości zaślubin[47] oraz sakramentalności małżeństwa[48] , którą to naukę potwierdził uroczyście i ostatecznie Sobór Trydencki.[49] Sobór postanawia, że małżeństwa, które dotąd były zawierane bez świadków i obowiązującej formy trzeba uznać za ważne, jednak od tej pory do ważności zawarcia małżeństwa będzie należało zawieranie go w obecności przedstawiciela Kościoła i świadków. O sakramentalności małżeństwa wypowiedzieli się także papieże: Leon XIII i Pius XI.[50]

Tę prawdę potwierdza również nauczanie Soboru Watykańskiego II w słowach: *„Chrystus Pan szczodrze pobłogosławił tej przyjmującej wiele postaci miłości, zrodzonej ze źródła miłości Bożej i ustanowionej na wzór Jego zjednoczenia z Kościołem. Jak bowiem niegdyś Bóg wyszedł na spotkanie swojemu ludowi poprzez przymierze miłości i wierności, tak teraz Zbawiciel ludzi i Oblubieniec Kościoła przez sakrament małżeństwa wychodzi na spotkanie chrześcijańskim małżonkom. Pozostaje nadal z nimi, aby jak On sam ukochał Kościół i wydał za niego siebie samego, tak też i małżonkowie we wzajemnym oddaniu kochali się nawzajem z nieustanną wiernością. Prawdziwa miłość małżeńska włączana jest w miłość Bożą, kierowana i obdarzana odkupieńczą mocą Chrystusa oraz zbawczym działaniem Kościoła, aby małżonkowie byli*

---

[42] Por. J. GRZEŚKOWIAK.: *Misterium małżeństwa...,* dz. cyt., s. 126..

[43] Szczegółową analizą tego fragmentu zajmuje się: J. Kudasiewicz, Chrześcijańskie małżeństwo „wielką tajemnicą"(Ef 5,21-33), w: Jan Paweł II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała, T. STYCZEŃ [red.], Lublin 1998, s. 175-197; zob. także: A. Jankowski, Tajemnica to wielka (Ef 5,32), RBL 14(1961), s. 32-42; J. GRZEŚKOWIAK, Misterium małżeństwa..., dz. cyt., s. 129-159; H. Langkammer, Małżeństwo w Nowym Testamencie, ZN KUL 23(1980), s. 33-43..

[44] Por. M. FIGURA.: *Chrystus i Kościół – wielka tajemnica* (Ef 5,32), Com 103(1998), s. 77.

[45] J. GNILKA.: *Der Epheserbrief,* Freiburg i Br. 1971, s. 289; cyt. za: J. Grześkowiak, Centralne idee teologii małżeństwa, art. cyt., s. 43.

[46] Por. J. GRZEŚKOWIAK.: *Centralne idee...*, art. cyt., s. 43..

[47] Synod w Toledo (400 r.), Synod I w Braga (563 r.).

[48] Sobór Laterański II (1139 r.), Sobór Lyoński II (1274 r.), papieże: Lucjusz III i Innocenty III, oraz Sobór Florencki w *Dekrecie dla Ormian* (1439 r.).

[49] Nauka na temat małżeństwa została zawarta podczas Sesji XXIV (1563 r.); por. BF VII, 594-607.

[50] Por. B. TESTA, dz. cyt., s.338-345. Pius XI poświęcił małżeństwu encyklikę Casti connubii, w której zawarł syntezę nauczania Kościoła o małżeństwie. Zob.: J. Szkodoń, *Nierozerwalność małżeństwa w nauczaniu Kościoła w Polsce, w: Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, A. SZAFRAŃSKI [red.], Lublin 1985, s. 161.

skutecznie prowadzeni do Boga i wspomagani oraz pokrzepiani we wzniosłym zadaniu bycia ojcem i matką. Dlatego małżonkowie chrześcijańscy w obowiązkach i godności swojego stanu są utwierdzani i jakby uświęcani szczególnym sakramentem; wypełniając jego mocą swoje zadanie małżeńskie i rodzinne, napełnieni duchem Chrystusa, dzięki któremu całe ich życie jest przeniknięte wiarą, nadzieją i miłością, coraz bardziej dochodzą do właściwej sobie doskonałości i wzajemnego uświęcenia, a stąd wspólnie do chwalenia Boga".[51]

Kodeks Prawa Kanonicznego, a za nim Katechizm Kościoła Katolickiego podają następującą definicję małżeństwa: *„Przymierze małżeńskie, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury dla dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu".*[52]

Stwierdzenie, że małżeństwo *„zostało podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu"* nie oznacza, że Jezus ustanowił jakiś nowy znak sakramentalny, lecz zaakceptował taki porządek jaki wyszedł spod ręki Stwórcy, przywrócił małżeństwu jego jedność i nierozerwalność. Jednak dla współczesnej teologii nie jest konieczna wola Jezusa do czynienia jakiegoś konkretnego obrzędu skutecznym znakiem łaski. Nie jest też konieczne materialne i formalne ustanowienie sakramentów dla uznania, iż zostały ustanowione przez Chrystusa. Wystarcza to, że Kościół został przez Niego założony jako sakrament podstawowy, czyli trwały i widzialny znak zbawczej obecności Chrystusa w świecie. A o tym, że cała działalność Kościoła ma charakter sakramentalny decyduje fakt, że jest On takim sakramentalnym organizmem uobecniającym uwielbionego Chrystusa. Chrystus jest twórcą sakramentów, ponieważ jest założycielem powszechnego sakramentu Kościoła. W tym też kontekście należy rozumieć ustanowienie sakramentu małżeństwa.[53]

Należy też zwrócić uwagę na to, że sakrament nie jest czymś dodanym do małżeństwa, bo o ile przeżywa się go w perspektywie wiary w Chrystusa i zjednoczenia z Nim to właśnie samo małżeństwo jest sakramentem, który niczego nie odrzuca ani nie pomija, lecz poprzez relacje do Chrystusa i Kościoła udoskonala, pogłębia i dopełnia naturalną rzeczywistość małżeństwa.[54]

„Istota sakramentalności małżeństwa staje się bardziej wyraźna, gdy usiłuje się wyodrębnić specyficzny rys każdego sakramentu nie tylko w aspekcie sytuacji egzystencjalnej, w jakiej się go przyjmuje, lecz także od strony określonego aspektu misterium Chrystusa, który przy poszczególnych sakramentach wysuwa się na pierwszy plan. [...] Ta specyfika właściwa każdemu sakramentowi ujawnia się też w małżeństwie, które jest szczególnym sposobem partycypowania w oblubieńczym misterium Chrystusa, specyficznym istnieniem w Chrystusie jako Oblubieńcu Kościoła. Sakramentalność małżeństwa polega na specjalnej, tylko małżonkom właściwej, partycypacji w misterium odkupienia ujmowanym jako głęboka więź oblubieńcza Chrystusa z Jego umiłowanym Kościołem. Każdy wierzący w Chrystusa i włączony w Niego przez chrzest, poślubiając drugiego chrześcijanina dostępuje w sposób szczególny, dostosowany do jego nowej sytuacji życiowej, uczestnictwa w więzi, która tworzy z Chrystusa i Kościoła «jedno ciało». [...] Sakrament jest dany obojgu małżonkom, którzy stanowią odtąd nową jedność w Bogu. Oboje jako jedna rzeczywistość, jako «jedno ciało» i «komunia osób», «razem» partycypują w nowy sposób w więzi łączącej Chrystusa i Kościół".[55]

Mówiąc o sakramentalności małżeństwa zawartego między ochrzczonymi, należy zwrócić uwagę, iż Kościół nie neguje sakralnego charakteru małżeństwa zawartego poza Kościołem czy też w religiach niechrześcijańskich. Bo chociaż w pełnym stopniu charakter sakramentalny wyraża się w małżeństwie zawartym w Kościele katolickim, to pozostałe małżeństwa w jakimś stopniu znamię sakramentu również posiadają, na co wskazuje nauka Soboru Watykańskiego II o stopniach i kręgach przynależności do powszechnego sakramentu zbawienia jakim jest Kościół.[56] Niektórzy teologowie kanadyjscy[57] proponują wyróżnienie trzech stopni sakramentalności małżeństwa. Sakramentalność ukryta, ale realna polega na tym, że miłość jako rzeczywistość ludzka ma odniesienie do Boga, a każda prawdziwa miłość ma swe źródło w absolutnej miłości Boga, więc szczególnie ta, która łączy dwoje ludzi. Sakramentalnością fundamentalną, opierającą się na fundamencie chrztu świętego, odznaczają się małżeństwa, których związek z jakichś przyczyn nie został potwierdzony w obrzędowym akcie Kościoła. Sakramentalność pełną posiadają natomiast wszystkie małżeństwa proklamowane i zawarte w Kościele. Takie małżeństwo oparte na żywej wierze jest znakiem pewnej łaski, którą Bóg przez sakramentalną posługę Kościoła obdarza małżonków.[58]

Małżeństwo, podobnie jak Kościół, jako wspólnota życia i miłości, nie jest celem samym w sobie, ale włączone w tajemnicę Kościoła wskazuje na eschatyczną pr-

[51] KDK 48.

[52] KPK, kan. 1055 § 1; KKK 1601.

[53] Por. J. GRZEŚKOWIAK.: *Misterium małżeństwa...,* dz. cyt., s. 160-162. Na temat sakramentalności małżeństwa zob. także: J. Ostynowicz, *Małżeństwo chrześcijańskie jako sakrament*, Novum 8(1980), s. 60-77; J. GRZEŚKOWIAK, *W sprawie znaku sakramentalnego małżeństwa chrześcijańskiego,* RTK 6(1981), s. 21-43. Artykuł J. Grześkowiaka zawiera także obszerną bibliografię na ten temat.

[54] Por. J. GRZEŚKOWIAK.: *Centralne idee...,* art. cyt., s. 44-45.

[55] J. GRZEŚKOWIAK.: *Misterium małżeństwa...*, dz. cyt., s. 167-168.

[56] Por. A. KOKOSZKA.: *Moralność życia małżeńskiego*. Sakramentologia moralna, Cz. III, Tarnów 2005, s. 20.

[57] V. BOULANGER, G. BOURGEAULT, G. DURAND, L. HAMELIN.

[58] Por. J. GRZEŚKOWIAK.: *Misterium małżeństwa...,* dz. cyt., s. 177-187.

zyszłość i jest znakiem eschatycznej nadziei. Uroczysty charakter zawarcia przymierza małżeńskiego jest obrazem radości i spełnienia wszystkich tęsknot w czasach ostatecznych. Ten eschatyczny rys małżeństwa wypływa z samej istoty miłości, która ma wartość sama w sobie, a jej ukierunkowanie ku Nieskończoności sprawia, że przełamuje obszar immanencji i przekraczając granice świata, zmierza w kierunku Absolutu od którego pochodzi. Dlatego w małżeństwie istnieje doświadczenie braku pełnej wspólnoty, niedosyt upragnionej jedności, które to doświadczenie kieruje małżonków ku pełni jaką jest Bóg. To eschatyczne ukierunkowanie małżeństwa wydaje się być skierowane jakby przeciw niemu samemu, o czym świadczy wypowiedź Pana Jezusa: *„Gdy bowiem powstaną z martwych, nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, ale będą jak aniołowie w niebie"* (Mk 12,25).[59] Interpretacja tego fragmentu, iż w niebie nie będzie małżeństwa, bo przeminie wraz z porządkiem tego świata byłaby zbyt daleko idąca. Jezus nie ma zamiaru kwestionować jedności małżeństwa nakazanej przez Boga, lecz chce ukazać porządek tego świata jako niedoskonały w porównaniu z porządkiem przyszłego świata, w którym nie będzie niedoskonałości i wad tego świata, a ludzie osiągną doskonałość, która ich upodobni do aniołów.[60] Na nowy porządek wskazują również teksty z Apokalipsy św. Jana: *„I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową"* (Ap 21,1) oraz *„Oto czynię wszystko nowe"* (Ap 21,5). J. Grześkowiak tak interpretuje eschatyczną specyfikę małżeństwa: *„Jeśli Bóg czyni coś «nowego», to nie w sensie, że to, co przedtem zostało stworzone zapada się w nicość, a na jego miejsce pojawia się coś zupełnie nowego. To «nowe stworzenie» polega na tym, że dla «starego stworzenia» zostają otwarte całkowicie nowe perspektywy, że «stare» zostaje wprowadzone w jakiś zupełnie nowy obszar, w nowy sens i znaczenie, które stworzenie zawsze mgliście przeczuwało i do którego w swych głębiach tęskniło, lecz nigdy własną mocą nie mogło tego osiągnąć, a nawet nie było zdolne sobie tej przyszłości i pełni wyobrazić. Tak jak relacji Kościół — królestwo Boże nie należy sobie wyobrażać ani na zasadzie tożsamości lub ciągłości, ani na zasadzie przeciwstawienia, podobnie miłość i małżeństwo w niebie nie będzie po prostu tylko jakimś dopełnieniem ziemskiego ich kształtu; to, czym będzie na wieki miłość małżeńska, będzie wypełnione obecnością Boga, Jego miłością, która traktuje człowieka tak poważnie, że nie ignoruje, nie przekreśla tego, co ukształtowało się w życiu doczesnym aż do takiej niezmiennej postaci. Można chyba się spodziewać, że małżeństwo doczesne w jego istocie, czyli w miłości, będzie miało coś wspólnego z tą ostateczną pełną wspólnotą obojga małżonków skierowanych ku sobie i ku innym zbawionym w Bogu. [...] Doświadczenie ograniczeń, zawiedzenia się, konfliktów i banalności, jakie są losem każdego małżeństwa, pozwala przeczuć, w jakim kierunku jego nędza i ubóstwo musi się w niebie przekształcić w bogactwo i pełnię, jeżeli powszechna tęsknota za doskonałością i szczęściem nie ma być zbiorową pomyłką, a szczęście małżeńskie pustą obietnicą, która nie miałaby być nigdy spełniona"* [61].

Jedność i nierozerwalność małżeństwa

Analizując zagadnienie małżeństwa, należy zastanowić się również nad jego przymiotami, czyli charakterystycznymi cechami, które są konieczne, aby związek mężczyzny i kobiety był prawdziwym małżeństwem. Kodeks Prawa Kanonicznego podaje, że *„istotnymi przymiotami małżeństwa są jedność i nierozerwalność, które w małżeństwie chrześcijańskim nabierają szczególnej mocy z racji sakramentu"*[62] .

Jedność jest przymiotem małżeństwa, który głosi, że małżeństwo ze swej natury powinno być monogamiczne, czyli zawierane wyłącznie między jednym mężczyzną a jedną kobietą . Jedność sprawia, że zamiar zawarcia małżeństwa, który nie jest między jednym mężczyzną i jedną kobietą[63] jest nieważny; oraz, że dopóki trwa jedno małżeństwo nie można zawrzeć kolejnego. Czynnikami, które domagają się, aby wspólnota małżeńska była wyłączna są: miłość małżeńska, równość i godność małżonków, ich osobowa kondycja oraz dobro dzieci[64] . Jedność, jak naucza Jan Paweł II, *„owa komunia małżeńska ma swoje korzenie w naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety, i jest wzmacniana przez osobistą wolę małżonków dzielenia całego programu życia, tego co mają i tego, czym są. Stąd taka komunia jest owocem i znakiem potrzeby głęboko ludzkiej"*[65] . Chrystus, przychodząc na świat i podnosząc małżeństwo do godności sakramentu nadał mu nowy sens i znaczenie, czyniąc go *„żywym i rzeczywistym obrazem tej najszczególniejszej jedności, która czyni z Kościoła niepodzielne Ciało Mistyczne Chrystusa Pana"*.[66] Małżeństwo chrześcijan jest w swej najgłębszej prawdzie znakiem i urzeczywistnieniem miłości Boga do ludzi, w pełni ukazanej w oddaniu się Chrystusa Kościołowi, a jednym z istotnych rysów tego oddania i zjednoczenia w miłości jest jedność niepodzielna, wyłączność.[67] Podobnie jak Bóg jedyny z absolutną jednością kocha swój lud, a Chrystus kocha swój Kościół, że oddał się mu i że złączył się z nim i miłuje tylko jego, tak też tylko między jednym

[59] Por. J. Grześkowiak.: *Centralne idee...,* art. cyt., s. 49-51.

[60] Por. W. Moliński.: *Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Novum 9 (1980), s. 43-44.

[61] J. Grześkowiak.: *Centralne idee...,* art. cyt., s. 53.

[62] KPK, kan. 1056.

[63] Por. P. M. Gajda, Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego, Tarnów 2005, s. 32-33.

[64] Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, Traktat o sakramentach, w: Dogmatyka, t. 5,
A. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski [red.], Warszawa 2007, s. 485-487.

[65] FC 19.

[66] Tamże.

[67] Por. K. Majdański.: *Wspólnota życia i miłości. Zarys teologii małżeństwa i rodziny,* Poznań-Warszawa 1979, s. 48-51.

mężczyzną a jedną kobietą może zostać ustanowiona miłość małżeńska i niepodzielna jedność.[68]

Pismo Święte przytacza wiele argumentów wskazujących na jedność małżeństwa.[69] Szczególne znaczenie ma analizowany wyżej opis stworzenia człowieka (por. Rdz 2,18-24), a także teksty prorockie mówiące o symbolizmie przymierza małżeńskiego. Również Chrystus staje w obronie jedności małżeństwa wobec zarzutów faryzeuszy i powołując się na fragment Rdz 2,24 stwierdza: *„Na początku stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwojgiem lecz jednym ciałem"* (Mk 10,6-8).[70] Choć cytowany wyżej tekst należy do perykopy mówiącej bezpośrednio o nierozerwalności małżeństwa, to jednak zawiera też naukę o jego jedności. Wskazuje on, iż komunia małżeńska jest niepodzielną jednością. Postawiony przez faryzeuszy problem rozwodów, na które zezwolił Mojżesz (por. Pwt 24,1-4), i potępienie rozwodów przez Jezusa stało się afirmacją jedności małżeństwa. Chrystus, odpowiadając w ten sposób, głosi na nowo początkowy plan Boga co do małżeństwa, który zakłada: aby małżeństwo było jedno, to znaczy, aby zawierane było między jedną kobietą i jednym mężczyzną; przepis Mojżesza pozwalający na oddalenie żony był spowodowany «zatwardziałością serca»; tym co nadal obowiązuje jest pierwotny plan Boga zakładający jedność małżeństwa.[71] Kontynuacją nauczania Jezusa są teksty św. Pawła (por. 1Kor 7 i Rz 7). Odpowiadając na konkretne pytania dotyczące małżeństwa i dziewictwa św. Paweł stwierdza, że dopóki oboje żyją, to ani mąż ani żona nie mogą się pobrać po raz drugi ponieważ małżeństwo jest jedno i ta jedność uniemożliwia zawarcia innego małżeństwa.[72]

Opierając się na wyżej wymienionych fragmentach Pisma Świętego Ojcowie Kościoła[73] są jednomyślni w twierdzeniu, że jedność jest przymiotem małżeństwa. Także Magisterium Kościoła głosi doktrynę o jedności tego sakramentu. Sprzeciwiając się protestanckiej nauce i nawiązując do wcześniejszych wypowiedzi na ten temat, Sobór Trydencki w sposób uroczysty definiuje tę doktrynę.[74] Papież Pius XI zwraca uwagę, że jedności małżeństwa domaga się przede wszystkim wierność i świętość związku małżeńskiego,[75] a Sobór Watykański II dodaje, iż ten przymiot jest wymagany ze względu na naturę miłości małżeńskiej, godność małżonków oraz dobro dzieci.[76] Idąc za wykładnią Soboru Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza: *„Miłość małżonków ze swej natury wymaga jedności i nierozerwalności ich osobowej wspólnoty, która obejmuje całe ich życie. [...] Ta wspólnota ludzka jest potwierdzona, oczyszczona i dopełniona przez jedność w Jezusie Chrystusie, udzieloną przez sakrament małżeństwa".*[77]

Charakterystyczną cechą tej wspólnoty małżeńskiej, tej głębokiej komunii, oprócz jedności jest jej nierozerwalność. Ta głęboka komunia, wzajemne oddanie się sobie dwóch osób wymaga pełnej wierności oraz jedności ich wzajemnego życia.[78]

Jedność i nierozerwalność, choć różnią się między sobą to jednak są przymiotami, które domagają się i implikują wzajemnie. Nierozerwalność jest przymiotem małżeństwa, który odnosi się do jego trwałości i zakłada, że małżeństwo raz zawarte nie może być rozwiązane. Nie jest to tylko coś dodanego do małżeństwa z zewnątrz, ale należy do istoty małżeństwa, a wypływa z wzajemnego zjednoczenia małżonków. Jest to wewnętrzny wymóg miłości ujmowanej jako całkowity dar z siebie jednej osoby dla drugiej, który ogarnia całą osobę w perspektywie całego jej życia. Jest to także wewnętrzny wymóg osobowej godności małżonków oraz dobra dzieci.[79]

W małżeństwie chrześcijańskim nierozerwalność nabiera nowego sensu i znaczenia przez to, że małżeństwo jest sakramentem. Jak naucza Jan Paweł II: *„Na mocy sakramentalnego charakteru małżeństwa, wzajemny związek małżonków staje się tym bardziej nierozerwalny. Poprzez sakramentalny znak ich wzajemna przynależność jest rzeczywistym obrazem samego stosunku Chrystusa do Kościoła"*[80]. Ponieważ Chrystus nie rozłącza się nigdy z Kościołem, tak samo małżonkowie nie mogą rozłączyć się ze sobą, bo jest to więź nieodwołalna. Tak więc najgłębsze i ostateczne uzasadnienie trwałości i nierozerwalności małżeństwa wypływa z jego sakramentalnego charakteru.[81]

---

[68] Por. A. SARMIENTO, dz. cyt., s. 250.

[69] Należy zauważyć, że oprócz tekstów wskazujących na jedność małżeństwa Stary Testament zawiera wiele opisów gdzie ta jedność nie była zachowywana przez Izraelitów. Poligamia, praktykowana wśród ludów ościennych, miała miejsce również w Izraelu, a za czasów Patriarchów była nawet postrzegana za coś normalnego. Rozciągnęła się również na czasy Sędziów i Królów. Jednak prorocy i księgi mądrościowe nawołują do nawrócenia się od poligamii oraz powrotu do pierwotnego porządku. Por. A. SARMIENTO, dz. cyt., s. 252-254.

[70] Zob. tekst paralelny: Mt 19,4-6.

[71] Por. A. DROŻDŻ.: *Człowiek człowiekowi. Teologia moralna szczegółowa,* Część II, Tarnów 2001, s. 20-22; zob. szerzej: R. BARTNICKI, *Nauka Jezusa o małżeństwie, w: Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr hab. Janowi Łachowi,* M. Wojciechowski [red.], Warszawa 1997, s. 41-46..

[72] Por. A. SARMIENTO, dz. cyt., s. 251-252.

[73] Do najbardziej reprezentatywnych, którzy mówią o jedności małżeństwa należą: św. Justyn, Klemens Aleksandryjski, Tertulian, św. Hieronim i św. Augustyn.

[74] Por. BF VII, 597.

[75] Por. BF VII, 609.

[76] Por. KDK 48.

[77] KKK 1644.

[78] Por. FC 20.

[79] Por. A. SARMIENTO, dz. cyt., s. 267-268.

[80] FC 13.

[81] Por. J. GRZEŚKOWIAK.: *Sakramentalność małżeństwa...,* art. cyt., s. 93-97.

Pierwotnym Bożym zamysłem, była nierozerwalność małżeństwa, toteż Pismo Święte wspomina już na samym początku: *„Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”* (Rdz 2,24). Ten fragment wyraźnie wskazuje, że małżeństwo ma być wspólnotą intymną, pełną i trwałą, a nie tylko związkiem zewnętrznym i czasowym. Choć Biblia mówi o nierozerwalności małżeństwa, to znajduje się w niej również prawo umożliwiające rozwód. List rozwodowy, o którym mowa w Księdze Powtórzonego Prawa (por. Pwt 24,1-4) nie jest zezwoleniem na rozwody, jak interpretował to późniejszy judaizm[82], a jedynie zakazem małżeństwa z rozwiedzioną.[83]

Nauka Nowego Testamentu na temat nierozerwalności małżeństwa jest wyraźna i bezpośrednia, a ma na celu przypomnienie pierwotnego zamysłu Boga o małżeństwie oraz przeciwstawienie się starotestamentalnym praktykom pisania listu rozwodowego.[84] Ewangelie zawierają wyraźne wskazania na ten temat, choć przedstawione w kilku wariantach (por. Mt 5,32; 19,3-9; Mk 10,2-10; Łk 16,18). Chrystus odpowiadając na pytania faryzeuszy, jak interpretować prawo Mojżeszowe pozwalające na rozwód, wskazuje na przyczynę tego prawa, którą była «zatwardziałość serc». Wymaga On jednak stanowczo powrotu do pierwotnego zamysłu Stwórcy. I choć te radykalne stwierdzenia wywołują zdumienie u Jego uczniów, to jednak On ich nie łagodzi, ale potwierdza i uznaje za definitywne.[85]

Pewnym problemem mogą się wydawać słowa, wtrącenia zawarte w Ewangelii Mateuszowej, tzw. «klauzule rozwodowe»: *„poza wypadkiem nierządu”(*Mt 5,32) oraz *„chyba że w wypadku nierządu”*[86] (Mt 19,9), według których można by dopuścić do rozwodu w przypadku nierządu . Na ich podstawie rodzi się pytanie: Czy jest to wyjątek od reguły nierozerwalności małżeństwa? Kościół katolicki zawsze nauczał, że tak nie jest, choć niektórzy teologowie opowiadają się za takim rozwiązaniem. Twierdzą oni, że nierozerwalność była prawem powszechnym, jednak w niektórych określonych przypadkach miałaby istnieć możliwość rozwodu. Takim przypadkiem miało być cudzołóstwo. Powyższe wyjaśnienia nie znajdują jednak poparcia w kontekście omawianego fragmentu i nie są spójne z nauczaniem o nierozerwalności małżeństwa.[87] Zatem należy się zastanowić nad znaczeniem tych «klauzul rozwodowych». Kluczowym będzie wyjaśnienie użytego terminu «nierząd» (gr. porneia). Termin nie miałby oznaczać cudzołóstwa, do określenia którego w tym samym wersecie użyto słowa moicheia, a które oznaczało wszystkie wykroczenia natury seksualnej. Natomiast termin porneia miałby oznaczać wszystkie nielegalne związki i był raczej używany do określenia występków osób wolnych.[88] Taka interpretacja terminu «nierząd» potwierdza nierozerwalność małżeństwa oraz wzywa do rozwiązania związków nie będących prawdziwymi małżeństwami.[89]

Także św. Paweł jasno przedstawia naukę Chrystusa o nierozerwalności małżeństwa[90]: *„Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: Żona niech nie odchodzi od swego męża! Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotna, albo niech się pojedna ze swoim mężem. Mąż również niech nie oddala żony”* (1 Kor 7,10-11). Z tego tekstu wynika niemożliwość powtórnego małżeństwa.[91]

Wyjątkiem w nauce św. Pawła jest tekst z 1 Kor: *„Lecz jeśliby strona niewierząca chciała odejść, niech odejdzie! Nie jest skrępowany ani «brat», ani «siostra» w tym wypadku. Albowiem do życia w pokoju powołał nas Bóg”* (1 Kor 7,15). Zezwala on na odejście strony niewierzącej po przyjęciu chrztu, gdyby niemożliwe było życie w zgodzie i pokoju. Nie ma jednak w tym tekście wyraźnej zgody na zawarcie ponownego małżeństwa.[92]

Na tej podstawie od XII w. została unormowana w Kościele praktyka rozwiązywania małżeństwa w przypadku osób nieochrzczonych, gdy jedna z nich przyjęła chrzest, a druga nie chciała z nią żyć w pokoju. Ta praktyka zwana «przywilejem Pawłowym», oparta na tekście 1 Kor 7,15, jest unormowana również w najnowszym Kodeksie Prawa Kanonicznego.[93]

Nauka Kościoła, na przestrzeni wieków, zawsze stawała w obronie nierozerwalności małżeństwa. Ojcowie Kościoła opierając się na Piśmie Świętym nauczają, że jedność małżeńska nie może zostać zerwana za życia małżonków, rozwód jest zabroniony, a jedynie pozostaje małżonkom, którzy nie chcą być razem możliwość sepa-

[82] W Izraelu za czasów Jezusa istniało prawo pozwalające mężczyźnie wręczyć list rozwodowy żonie jeśli stwierdził u niej coś odrażającego. Istniały też dwie szkoły interpretacji Tory: szkoła Hillela i szkoła Szammaja. Pierwsza szkoła zezwalała na rozwód z każdego nawet najmniejszego powodu, natomiast druga dopiero gdy nastąpiło jakieś poważne naruszenie przeciwko małżonkowi; por. W. Moliński, art. cyt., s. 33

[83] Por. A. SARMIENTO.: dz. cyt., s. 270-271.

[84] Por. tamże, s. 271-272.

[85] Por. W. MOLIŃSKI.: art. cyt., s. 33-39.

[86] Por. M. BLAZA, D. KOWALCZYK.. dz. cyt., s. 487.

[87] Por. A. SARMIENTO.: dz. cyt., s. 274-275..

[88] Por. J. ZAŁĘSKI.: *Problem „rozwodu” na tle nauki Nowego Testamentu o małżeństwie,* w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”. O Jana Pawła II teologii ciała, T. Styczeń* [red.], Lublin 1998, s. 198-199..

[89] Por. A. SARMIENTO.: dz. cyt., s. 276-277..

[90] Dokładną analizą Pawłowych tekstów o małżeństwie zajmuje się: W. Moliński, art. cyt., s. 46-58. .

[91] Por. A. SARMIENTO.: dz. cyt., s. 273.

[92] Por. A. SKOWRONEK, *Sakramenty wiary. Spotkania z Chrystusem w Kościele. W profilu ekumenicznym. T.3. Małżeństwo i kapłaństwo jako spotęgowanie chrześcijańskiej egzystencji,* Włocławek 1996, s. 83-85. Szeroko na ten temat zob.: J. ZAŁĘSKI, *Problem „wyjątku” w 1 Kor 7,15-16,* CT 53(1983), s. 43-63.

[93] Por. KPK, kan. 1143-1147; A. SARMIENTO, dz. cyt., s. 300-302.

racji.[94] Św. Augustyn stwierdza, że ponieważ małżeństwo jest «obrazem» tajemnicy wiernej i nierozerwalnej miłości Chrystusa do swego Kościoła, dlatego jest nierozerwalne.[95] Trzeba też zaznaczyć, że istnieją niektóre teksty Ojców Kościoła, w których jednoznaczna interpretacja nierozerwalności małżeństwa jest wątpliwa. Jednak nie są one wystarczającą podstawą do zaprzeczenia jednomyślności Ojców Kościoła w tej kwestii.[96]

W Średniowieczu nauka o nierozerwalności rozwijała się i była potwierdzana przez różne synody. Szczególnym umocnienie i potwierdzeniem tej nauki był Sobór Trydencki. Wskazał on, iż węzeł małżeński nie może być rozwiązany z powodu cudzołóstwa, a żadna ze stron nie może zawrzeć ponownego małżeństwa. Sobór, potępiając tezy protestanckie pośrednio stwierdził nierozerwalność małżeństwa.[97] Kontynuując to nauczanie Sobór Watykański II[98] oraz papież Jan Paweł II[99] kładą nacisk zwłaszcza na miłość małżeńską, która domaga się wierności, a przeciwna jest wszelkiemu cudzołóstwu i rozwodowi[100] A Benedykt XVI dodaje, że tym co wzmacnia w sposób niewyczerpalny jedność i nierozerwalną miłość jest Eucharystia.[101] Unormowanie prawne nauki o nierozerwalności małżeństwa zawiera Kodeks Prawa Kanonicznego, który stwierdza, że *„małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci”*.[102]

Podsumowanie

Podsumowując należy stwierdzić, że małżeństwo osiąga swoją pełnię na fundamencie chrztu, gdy jest zawarte w Kościele przez żywą wiarę i miłość do Chrystusa. Wówczas na mocy zakorzenienia w Chrystusie i Kościele znak sakramentalny udziela w sposób pewny, skuteczny i nieodwołalny łaski Bożej, a takie małżeństwo staje się konkretnym znakiem i sposobem urzeczywistniania i realizacji Kościoła w świecie oraz zapowiedzią nowego, lepszego porządku w czasach ostatecznych.

Małżeństwo – obraz przymierza Boga z ludźmi – przedstawione jako wspólnota miłości i wierności dwojga ludzi, od samego początku było nierozerwalne. Chrystus potwierdził tę prawdę, ukazując w małżeństwie Jego relacje do Kościoła i nadając mu godność sakramentu. Prawdę tę podkreśla również Kościół, stając na przestrzeni wieków w obronie jego godności, jedności i nierozerwalności.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

BV - Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 1998.

KD - K Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes

KKK - Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

KPK - Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1984.

BENEDYKT XVI.: Deus caritas est (25 grudnia 2005), encyklika, Kraków 2006.

BENEDYKT XVI.: Sacramentum caritatis (22 lutego 2007), adhortacja apostolska, Kraków 2007.

JAN PAWEL II.: Familiaris consortio (22 listopada 1981), adhortacja apostolska, Wrocław 2000.

PAVEL VI.: Humanae Vitae (25 lipca 1968), encyklika, Kraków 2003.

OPRACOWANIA

BARTNICKY R.: *Nauka Jezusa o małżeństwie,* w: Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr hab. Janowi Łachowi, M. Wojciechowski [red.], Warszawa 1997, s. 41-54.

BLAZA M., KOWALCZYK D.: *Traktat o sakramentach*, w: Dogmatyka, t. 5., A. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski [red.], Warszawa 2007, s. 215-502.

BRZEGOWY T.: *Prorocy Izraela*, cz. I, Tarnów 1997.

DEL POZO ABEJON G.: *Małżeństwo na horyzoncie Nowego* Przymierza, w: Com 1(1998), s. 3-12.

Drożdż A.: *Człowiek człowiekowi. Teologia moralna szczegółowa,* Cz. II, Tarnów 2001.

FIGURA M.: *Chrystus i Kościół – wielka tajemnica* (Ef 5,32). Sakramentalność małżeństwa chrześcijańskiego, w: Com 1(1998), s. 71-83.

FILIPIAK M.: *Biblijne podstawy teologii małżeństw*a, w: ŻM 30(1980), s. 12-22.

GAJDA P. M.: P*rawo małżeńskie Kościoła katolickiego,* Tarnów 2005.

GRZEŚKOWIAK J.: *W sprawie znaku sakramentalnego małżeństwa chrześcijańskiego,* w: RTK 6(1981), s. 21-43.

Centralne idee teologii małżeństwa, w: Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii, A. Szafrański [red.], Lublin 1985, s. 19-54.

Sakramentalność małżeństwa w świetle Adhortacji Apostolskiej „Familiaris consortio” Jana Pawła II, w: Małżeństwo i rodzina

[94] Por. A. MŁOTEK.: *Nierozerwalność małżeństwa w nauczaniu* Ojców Kościoła,
CS 10 (1978), s. 183-186.

[95] Por. A. SARMIENTO, dz. cyt., s. 273..

[96] Por. A. MŁOTEK.: art. cyt., s. 183-186. Autor artykułu dokładnie analizuje w nim nauczanie Ojców Kościoła. Kościół na zachodzie stał cały czas w obronie nierozerwalności małżeństwa. Jednym z bardzo nielicznych, który opowiadał się za rozwodem z powodu cudzołóstwa i powtórnym małżeństwem był nieznany autor tak zwany Ambrozjaster. W Kościele Wschodnim, gdzie był większy wpływ władzy świeckiej, było więcej zwolenników rozwodu, co miało wpływ na ich późniejsze zalegalizowanie w niektórych przypadkach..

[97] Por. BF VII, 600-602.

[98] Por. KDK 49.

[99] Por. FC 18-20.

[100] Por. A. SARMIENTO, dz. cyt., s. 283-285.

[101] Por. SaC 27.

[102] KPK, kan. 1141. *Małżeństwo niedopełnione może być rozwiązane, jedynie ze słusznej przyczyny, przez Biskupa* Rzymskiego; por. KPK, kan. 1142.

w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii, A. Szafrański [red.], Lublin 1985, s. 55-98.

Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi, Poznań 1996.

JANKOWSKI A.: *Tajemnica to wielka* (Ef 5,32), w: RBL 14(1961), s. 32-42.

KOKOSZKA A.: *Moralność życia małżeńskiego. Sakramentologia moralna*, Cz. III, Tarnów 2005.

KUDASIEWICZ J.: *Chrześcijańskie małżeństwo „wielką tajemnicą"* (Ef 5,21-33), w: Jan Paweł II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała, T. Styczeń [red.], Lublin 1998, s. 175-197.

LANGKAMMER H.. *Małżeństwo w Nowym Testamencie,* w: ZN KUL 23(1980), s. 33-43.

MAJDAŃSKI K.: *Wspólnota życia i miłości.* Zarys teologii małżeństwa i rodziny, Poznań-Warszawa 1979.

MŁOTEK A.: *Nierozerwalność małżeństwa w nauczaniu* Ojców Kościoła, w: CS 10(1978), s. 181-196.

MOLIŃSKI W.: *Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu,* w: Novum 9(1980), s. 31-59.

MURAWSKI C.: *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945-1980*, Sandomierz 1988.

NAGÓRNY J.: *Małżeńskie przymierze miłości,* w: Jan Paweł II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała, T. Styczeń [red.], Lublin 1998, s. 207-230.

OSTYNOWICZ J.: *Małżeństwo chrześcijańskie jako sakrament,* w: Novum 8(1980), s. 60-77.

SALIJ J.: *Królestwo Boże w was jest*, Poznań 1980.

SARMIENTO A.: *Małżeństwo chrześcijańskie*. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny, Kraków 2002.

SKOWRONEK A:, *Sakramenty wiary. Spotkania z Chrystusem w Kościele*. W profilu ekumenicznym. T.3. Małżeństwo i kapłaństwo jako spotęgowanie chrześcijańskiej egzystencji, Włocławek 1996.

STACHOWIAK L.: *Biblijny obraz małżeństwa: od Starego do Nowego Testamentu,* w: ZN KUL 23(1980), s. 17-24.

SZKODOŃ J.: *Nierozerwalność małżeństwa w nauczaniu Kościoła w Polsce w latach 1945-1982,* w: Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii, A. Szafrański [red.], Lublin 1985, s. 145-200.

SZLAGA J.: *Małżeństwo jako przymierze,* w: Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała, T. Styczeń [red.], Lublin 1998, s. 199-206.

TESTA B.: *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.

VAZ A.: *Małżeństwo w świetle biblijnej metafory oblubieńczej,* w: Com 1(1998), s. 13-25.

FILOSOFICKÉ ASPEKTY ZÁVISLOSTI

BARBORA WERNEROVÁ

Abstract: *In this paper, we focus on the overlooked philosophical origins of addiction. Looking at addiction from only one point of view is a widespread mistake that ignores the fact that addiction is not just a disease, acquired or inherited. If we label addiction as a disease, it will mean that we have classified it only as a health problem. „At the same time, addiction has its biological, chemical, neurological, psychological, health, emotional, social, political, economic and spiritual aspects."*[1] *perceived as relevant. However, the concept of philosophical aspects is so broad that I decided to focus on philosophical aspects from the perspective of the Canadian physician Gabor Maté, who in his books presents, among other things, philosophical views of addiction.*

Key words: *Addiction. Gabor Maté. Philosophy. Trauma. Emptiness.*

Úvod

Velmi často se domníváme, že víme, co závislí lidé dělají a také proč to dělají, přitom je závislost velmi obsáhlým a komplexním problémem, který si s sebou nese také spousta chybných a stereotypních definicí. Vzhledem k povaze naší industriální společnosti se velmi často zapomíná na problémy plynoucí z globalizace jako jsou například dislokace, socio-ekonomické aspekty a tím pádem možné předávané trauma z jedné generace na druhou. Původní význam anglického slova addiction můžeme najít v jazyce latinském od slova addicere, jemuž je v českém jazyce nejblíže slovo přisoudit. Sám Gabor Maté ve své knize v Říši hladových duchů zdůrazňuje stereotypní vidění závislého, kterému má většinová společnost tendence přisuzovat často neoprávněné nálepky. Je zajímavé uvědomit si, jak lidé vnímají různé druhy závislostí, například závislost na mobilních telefonech se jistě vyhnula takové stigmatizaci, jakou můžeme spatřovat u drogově závislých. Právě závislost na internetu, dnes již zařazená do pátého vydání seznamu mentálních poruch The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders.[2] Tento druh závislosti víc kdy jindy ukazuje na potřebu úniku, která se promítá na pozadí každého prapočátku závislosti. *„Naše společnost, v níž se lidé stále zoufaleji snaží uniknout izolaci a běsům svého každodenního života, je ideálním podhoubím pro bujení všemožných závislostí a neustále se objevují nové."*[3] U každé závislosti můžeme najít onu sžírající prázdnotu, kterou nezaplní ani virtuální přátelé na facebooku, protože i tak jsme čím dál více sami sobě odcizení.

Vznik závislosti

V první řadě bychom se měli ptát, co můžeme označit za závislost? Gábor Maté odpovídá, že závislost je *„jakékoliv opakované chování, ať už spojené s užíváním nějakých látek či nikoliv, v němž má daná osoba nutkání pokračovat, přestože m negativní dopad na její vlastní život či životy druhých."*[4] Zcela zásadní otázkou při řešení závislostí je zodpovězení otázky proč? Proč lidé užívají drogy? Co se v jejich životech stalo, že touží utéct z reality? Známý nizozemský psychiatr Bessel van der Kolk říká, že lidé, kteří se sami s sebou cítí dobře, nemají potřebu sami sebe ohrožovat.[5] Sám Gabor Maté se svých pacientů neptá, na čem jsou závislí, ale co vám poskytovalo to, na čem jste byli závislí. Ve většině případech si byli odpovědi velmi podobné. Drogy jim pomáhaly utéci od emoční bolesti, dostat věci pod kontrolu, navázat vztah s druhým člověkem. *„Vycházejí ze zoufalé snahy lidské bytosti vyřešit problém. Problém emoční bolesti, nezvladatelného stresu, ztráty kontroly a spojení s druhými, hluboce zakořeněnou nespokojenost se sebou samými. Stručně řečeno, jde o marné pokusy vyřešit problém lidské bolesti."*[6] Po této úvaze se Maté dostává ke své nejzásadnější otázce, kterou je *„z čeho ona bolest pramení?"* Gabor Maté se shoduje s Kolkem, když říká, že za závislost je většině případů odpovědné především zažité trauma v raném dětství. Maté ukazuje na jistý paradox vidění společnosti, protože právě tito lidé, kteří jsou dnes vystavováni ostrakizaci jsou ti samí lidé, co

[1] MATÉ, G.: *V říši hladových duchů, blízká setkání se závislostí*. Praha: PeopleComm, 2020. s. 161.
[2] Tamtéž. s. 19.
[3] Tamtéž. s. 19.
[4] Tamtéž. s. 246.
[5] BESSEL van der Kolk at al.: *Childhood Origins of Self-Destructive Behavior,* 1991, The American Journal of Psychiatry.
[6] MATÉ, G.: *V říši hladových duchů, blízká setkání se závislostí.* Praha : PeopleComm, 2020. s. 21.

byli v dětství nejvíce zanedbáváni a utlačováni. Je až zarážející, jaké represivní postupy se proti drogově závislým zavádějí, neboť zapomínáme, že dospělý narkoman byl v dětství možná sexuálně zneužívaný, zanedbávaný, nemilovaný. Maté samozřejmě zdůrazňuje, že netvrdí, že úplně všechny závislosti mají svůj původ v týrání či traumatu, ale je přesvědčen, že všechny pramení z bolestných zážitků. Bolestné zážitky nemusí být ani tak hluboké a trýznivé, mohou být dokonce skryté, ale jsou v těchto lidech zakořeněny a formují jak psychologické, tak neurobiologické faktory závislosti v mozku závislého.[7] Židovský spisovatel Primo Levi, který přežil koncentrační tábor, hovoří o neschopnosti člověka vnímat zážitky druhých, pokud jsou natolik vzdálené naší vlastní realitě. *„Všechny z nás dokáže dojmout tragédie hladomoru, byť na nějakém vzdáleném kontinentě, protože každý z nás zažil pocit fyzického hladu, byť jen dočasný. K tomu, abychom se dokázali vcítit do situace závislých, je však potřeba mnohem usilovnější emoční představivost. Soucítit s trpícím dítětem je pro nás snadné, ale už nedokážeme toto dítě vidět v dospělém člověku, jehož duše je roztříštěná a osamocená, a on musí bojovat o holé přežití pouhých pár ulic od míst, kde pracujeme a nakupujeme.“*[8] Jak jsme již zmínili výše, trauma vzniklé v raném dětství může mít značný vliv utváření náklonosti k závislostem, podobně jako další aspekt, kterým je stres. Pozitivně naladěné interakce mezi rodiči a dítětem aktivují přirozené uvolňování přírodních opiátů v mozku kojenců, zatímco vlivem stresu dochází ke snížení opiátových i dopaminových receptorů. Pokud je dítě vystaveno stresovému prostředí od svých rodičů a nemá bezpečné interakce, jejichž součástí nejsou základní jednotky jako láska, spojení, potěšení a motivace, je dítě tím pádem vystaveno nesprávnému vývoji.[9] Hladina dopaminu v mozku totiž u kojenců kolísá vlivem přítomnosti a nepřítomnosti rodiče, která později může vést až ke špatné aktivaci mysli. Přítomnost trvalého kontaktu rodičů v kojeneckém věku je jedním z faktorů normálního vývoje mozkových neurotransmiterových systémů; jeho neexistence způsobí, že dítě bude později v životě zranitelnější vůči *„potřebě“* užít drogy, které doplní to, co jejich mozku chybí. Další klíčovým faktorem je kvalita kontaktu dítěte s rodičem, přičemž kvalita kontaktu je z velké části závislá na náladě a úrovně stresu rodičů. Například u předčasně narozených dětí, které jsou dány do inkubátorů, bylo prokázáno, že pokud jej matka deset minut denně hladí, jejich mozek roste rychleji. Děti, které utrpí narušení ve svých vazebních vztazích, nebudou mít ve svých mozcích stejné biochemické prostředí jako jejich dobře připojení vrstevníci. V důsledku toho budou jejich zkušenosti a interpretace jejich prostředí a jejich reakce na něj méně flexibilní, méně přizpůsobivé a méně příznivé pro zdraví a zralost. Zvýší se jejich zranitelnost, a to jak účinkům drog zvyšujících náladu, tak i tím, že se stanou závislými na drogách. Vrozené temperamentní rysy interagují s deficity v rozvíjejícím se prostředí a vedou k náchylnosti k závislosti. Tato interakce je zvláště důležitá ve vývojových kritických obdobích prvních let života, během kterých je zrající mozek nejcitlivější na vlivy prostředí.[10] Maté zdůrazňuje, *„že ne všichni závislí byli vystaveni traumatům z dětství, stejně jako ne všechny těžce týrané děti vyrostly v závislost. Klinické zkušenosti však ukázaly, že většina tvrdých injekčních uživatelů injekcí byla vystavena traumatu v dětství.“*[11] Jedním z dalších běžných stereotypů je přesvědčení, že závislí si své životní příběhy vymýšlení či jej přehání, avšak opak je pravdou. Velmi často závislí nevidí žádnou spojitost mezi svými traumaty z raného dětství a jejich aktuální situací. Narkomani se často svěřují se svými příběhy až po navázání důvěry, což může často trvat měsíce i roky. Velmi často dochází k úplnému popření traumatu, závislí se jej snaží záměrně zapomenout, vytěsnit. Tímto popíráním se často závislí dostávají k tomu, že se za každou cenu snaží uniknout sami sobě, což mnohdy vede ke znásobení strachu z oné prázdnoty. *„Na procesu závislosti se nejčastěji podílejí tyto rysy osobnosti: špatná seberegulace, nedostatek základní diferenciace, chybějící zdravé povědomí o vlastním já, pocit vnitřní prázdnoty a omezená regulace impulzů. Průběh vývoje těchto rysů není žádnou záhadou – přesněji řečeno, tajemné nejsou okolnosti, které způsobují nesprávný vývoj seberegulace, pocitu vlastní hodnoty, diferenciace a regulace impulzů. Každý zahradník ví, že pokud nějaká rostlina nevyrostla správně, je to většinou způsobeno nevhodnými podmínkami. Totéž platí u člověka. Osobnost náchylná k závislostem jen nezralá osobnost. Když přijde na léčení, bude klíčovou otázkou, jak můžeme podporovat vyzrávání v sobě nebo v druhých, jimž prostředí v raném dětství sabotovalo jejich emoční růst.“*[12] Závislost je komplexním problémem, jehož kořeny můžeme spatřovat v úplně raném dětství, jehož průběh může ovlivnit celý náš budoucí život. Z úhlu pohledu doktora Gabora Matého vidíme, že určitě predispozice byly člověku dány, ale nemusí nás vždy určovat bytostně. I přesto, že se někteří narodili do nevyhovujících podmínek, neznamená to, že je člověk neschopen změny. *„Často druhé učíme tomu, čemu bychom se potřebovali nejvíce naučit my sami, a někdy rozdáváme to, co bychom sami nejvíce potřebovali dostávat.“* [13] Rakouský psychiatr a filosof Viktor Frankl ve své knize Vůle ke smyslu zmiňuje,

[7] MATÉ, G.: *V říši hladových duchů, blízká setkání se závislostí.* Praha: PeopleComm, 2020. s. 71.
[8] Tamtéž. s. 70.
[9] MATÉ, G.: Addiction: Childhood Trauma, Stress and the Biology of Addiction. *Journal of Restorative Medicine*, 2012. DOI 10.14200/jrm.2012.1.1005.
[10] Tamtéž. s. 58.
[11] Tamtéž. s. 59.
[12] MATÉ, G.: *V říši hladových duchů, blízká setkání se závislostí.* Praha : PeopleComm, 2020. s. 260.
[13] Tamtéž. s. 366.

že nezáleží na rysech naší povahy ani nutkání či instinktech, ale spíše na postoji, který k nim zaujmeme, a tato schopnost zaujímat takový postoj z nás činí lidské bytosti.

Proč filosofický pohled na závislost?

Jak může filosofie souviset se závislostí? Gabor Maté ukazuje na fakt, že závislost nemůžeme vztahovat pouze na zdravotní problém, protože závislost je směsicí problémů, které často odkazují na jednu zásadní otázku, jež je zároveň jednou ze základních otázek filosofie. *„Závislost je hluboce existenciální podmínkou."*[14] Doktorka P. O´Conner píše, že celé lidské bytí je především o tom, jak lidé dokáží žít se svými rozhodnutími. Doktorka používá Platonovu alegorii z Platonovy republiky, tedy alegorii o jeskyni. Vězni, jež jsou připoutáni v jeskyni vidí pouze stíny, které představují zkreslenou realitu, ale tato zkreslená realita je pro vězně skutečná. Vězni poté našli svobodu, ale byli vyděšeni a zmateni oslepujícím světlem vnějšího světa – stejně tak jako mnoho závislých. Jen někteří z nich ustojí světlo a přijmou novou a mnohdy těžší realitu, která je pro zcela cizí. Ti, kteří se vrátí zpět do jeskyni, můžeme připodobnit k těm, kteří se znovu napili, či užili, tzn. relapsovali. Ale většina závislých, kteří se zotavují, může svědčit o tom, že závislost nelze porazit pouze na základě znalostí; filosofie není odpovědí na závislost, i když určitě, jak naznačuje O'Connor, může působit jako orientační průvodce.[15] Závislost je často spojována s nutkavostí, se kterou se můžeme setkat u Sókrata, když vede debatu se svým učitelem Protágorem. Hlavním tématem v diskuzi byl pojem Akrasia, což můžeme z řečtiny přeložit jako pojem pro společnou zkušenost. Profesor z Harvadské univerzity Brendan de Kenessey se snaží připodobnit tuto společnou zkušenost všedním zážitkem, který si můžeme sami jednoduše představit. Přijdeme domů a víme, že bychom měli jít raději do posilovny či si jít zaběhat, ale místo toho si sedneme k filmu či seriálu. Tento rozpor mezi soudem a činem je u závislosti o to živější a zřetelnější. Závislí si neustále říkají, že užívat nechtějí, ale přesto jdou a užijí. Pro Sókrata neexistuje nic jako jednání proti nejlepšímu úsudku. Existuje jen špatný úsudek. Kreslí analogii s optickými iluzemi. Jako dítě, které si myslí, že její palec je větší než Měsíc, přeceňujeme hodnotu nedalekých radostí a podceňujeme závažnost jejich vzdálených důsledků.[16]

Filosofie má stabilní vztah s rozumem, emocemi i vůlí. Již Sókrates vyslovil větu „Poznej sám sebe". Pokud jde o závislost tak je toto spojení víc, než na místě a otázkou po důležitosti poznání sebe sama si stále kladou mnozí psychiatři, psychologové i adiktologové. Definování závislosti je stále předmětem mnohých zkoumání a doposud neexistuje obecně komplexní definice. Jak jsem již zmínila v úvodu, v tomto příspěvku se budeme věnovat především pojetím závislosti u Gabora Matého. Maté označuje závislost za něco, co nás i přes očividně špatné následky pro nás samotné i naše okolí, nutí stále opakovat. Závislost označuje za únik před sebou samým, svou myslí a především bolestí. Většina tvrdých drog jako jsou heroin a další opiáty umožňují utlumit bolest, a to nejen tu fyzickou. Doktor Maté pracuje na lékař ve čtvrti Downtown Eastside v kanadském Vancouveru, kde pracuje s těžce závislými pacienty a podle jeho zkušeností, většina jejich pacientů tlumí za pomocí drog emoční bolest, kterou prožili v raném dětství či v dospívajícím věku. Jeho mladí pacienti byli sexuálně zneužívaní, emočně týráni a zanedbáváni. Jako sociální pracovnice v neziskové organizaci Prevent v Českých Budějovicích, mohu tuto zkušenost s takovýmto traumatem potvrdil u většiny svých klientů. Gabor Maté svou teorií přesahuje do filosofických otázek, když se ptá, kde se ona bolest bere? Co poskytují a simulují drogy závislému člověku? Útěk před sebou samým, vzpomínkami a myslí jsou základní pilíře závislost, které existenciálně souvisí s každým z nás. Jak sám Gabor Maté zmiňuje existuje řada závislostí, které nepovažujeme za závažné a nemáme k nim dané stigma, jako je to právě u drogové závislosti. Člověk v dnešní přetechnizované a uspěchané době utíká před sebou samým různými způsoby a různými formami závislostí – prací, nakupováním, přehnanými aktivitami, hraním her atd. Přijmout a snažit se pochopit drogové závislé je velmi obtížným úkolem, možná zejména proto, že bychom se museli podívat blíže na vlastní život, na vlastní postoj k našim myšlenkám, obavám a trápením. Závislí ztrácejí všechno, svou krásu, zdraví, zuby, majetky i lidské vztahy, a přesto nic z toho nezastaví jejich touho po úlevě. Tato úleva přichází jako reakce na utrpení, kterým si tito lidé prošli. Maté si pro svou teorii zapůjčuje buddhistické bytosti, které se vyznačují především velkými, prázdnými břichy a úzkými tvářemi, které se označují za hladové duchy, nikdy totiž nemají dost a nejsou zcela zasycení. Je to tak i s celou společností, která trpí nutkavou potřebou zaplňovat svou vnitřní prázdnotu zvenčí. Ještě před Matém se pojmu vnitřní prázdnoty věnovat především rakouský psychiatr a filosof Viktor Frankl. Filosof hovoří o existenciální prázdnotě, jako o jedné z přímých příčin závislosti. Lidstvo v průběhu svých dějin zažil velké hladomory, války, genocidy, ale paradoxně doba nadbytku nás dostala do neznámé situace, kdy i přesto, že máme všeho dostatek, trpíme vnitřní prázdnotou, kterou se snažíme zaplňovat stejně tak prázdnými prožitky. Jak ale zjistíme, co je tedy dobré a co špatné chování? Frankl říká, že morálku je potřeba začít ontologizovat, což znamená, že

[14] O´CONNOR. P.: *Why Philosophy and Addiction? Looking for the Meaning of Life, Psychology Today,* 2013.
[15] WALKER, L.: *The Philosopherś Approach to Addiction*, 2012.
[16] KENESSEY, B.: *People are dying because we misunderstand how those with addiction thing, A philosopher explains why addiciton isn't a moral failure*. 2018.

dobré a špatné chování nebude definováno ve formě, co mám dělat, či nemám, ale za dobré budeme považovat to, co podporuje naplnění smyslu. Morálku je nezbytné nejen ontologizovat, ale i existencializovat, protože hodnoty nemůžeme učit, ale musíme je přímo žít. „Na otázku po posledním smyslu lidského utrpení, lidského života nemůže už být intelektuální, nýbrž pouze existenciální odpověď: Neodpovídáme slovy, nýbrž odpovědí je celá naše existence."[17] Maté dodává, že pokud skutečně chceme zjistit příčinu závislosti, nemůžeme ji hledat pouze v genetice, ale musíme se podívat zejména na konkrétní životní příběhy. V problematice závislosti, jak jsme již zmínili výše hraje roli i lidský mozek, který vytváří interakce s vnějším prostředím, to znamená, že tedy není geneticky naprogramován. Vnější okolí ovlivňuje náš mozek, tudíž nemůže být závislost otázkou pouze genetickou. Co je v procesu mozku důležité je správná funkce příjmu dopaminu, která podporuje naší motivaci, nadšení, zvědavost a chuť do života. Nyní se dostáváme k odpovědi, co drogy dávají tak dobrého, že závislí mají nutkavou potřebu opakovat užití i přes jasné škodlivé následky. S užitím drog jako kokain, pervitin, heroin se dostává mozku obrovská dávka dopaminu, kterou nejsou schopni závislí získat jinak. Drogou dostanou dopaminovou dávku, jež dodává motivaci a chuť žít. Maté ukazuje zajímavý paradox, když říká, že drogy samy o sobě závislost nezpůsobují, protože někteří se po požití drog nestávají závislými. Je to stejné jako například s jídlem, jíme a konzumujeme všichni, ale jsou jedinci, kteří se na jídle stali závislými. Kde se tedy bere ona náchylnost? Závislost na tvrdých drogách funguje, tak, že dodává mozku endorfiny, které dodávají pocity štěstí a lásky. Náchylnost na získávání endorfinů z vnějších prostředků, ukazuje na to, že vlivem týrání, zneužívání a zanedbávání se tato spojení nevytvořila přirozeně. Pokud v mládí nemáte dostatečné poutu a lásku, bude váš mozek náchylnější na vytvoření závislosti. Jedna z Matého pacientech popisuje své první užití heroinu: „bylo to jako bych dostala láskyplné objetí."[18] Ona vnitřní prázdnota, vždy plyne z toho, co jsme jako malí nedostali. Sám Gabor Maté při své práci narazil na své problémy a uvádí svůj životní příběh jako potvrzení jeho teorie. Maté se narodil v roce 1944 v Budapešti a když. Německé vojska v trhly do města byly mu teprve dva měsíce. V té době jako dítě velmi plakal, a tak se jeho matka rozhodla zavolat lékaři, který jí odpověděl, že všechny židovské děti nyní pláčou. Co mohl malý Maté vědět o Hitlerovi, či válce? Nic, ale jeho pláč byla reakce na stres jeho matky, který v něm vyvolal pocit, že je nechtěný. Tento pocit nechtění si Maté nesl celý život s sebou a jak sám uvádí, byl to i důvod proč se stal lékařem, protože usoudil, že když je nechtěný, bude alespoň potřebný. To pro něj znamenalo, že svou vnitřní prázdnotu zaplnil prací a potažmo nákupem hudby, což zapříčinilo, že i jeho vlastní děti se cítili být nechtění, a tím nevědomě předal trauma svým vlastním dětem.[19] Gabor Maté jde ve svých úvahách ještě o něco dále, když říká, že odsuzováním a nechtěním pochopit závislého odsunujeme pohled na nás samotné. Pořád dokola se ptáme, proč si závislí dává další dávku, o které ví, že ho zabíjí a stejně chování opakuje. Maté používá paralelu, ve které znázorňuje naše vlastní chování vůči Zemi. Naráží zde na etiku životního postoje, na hodnoty, sebereflexi. Co naše závislost na konzumu, na spotřebě, na ropě, na technologiích? I přesto, že víme, jak náš konzumní způsob života znečišťuje a ničí životní prostředí, stále se toho dopouštíme. Možná proto se bojíme podívat se na závislého člověka zblízka, protože bychom viděli odraz nás samotných, a to je pro většinu velmi znepokojivý a nechtěný pohled. Chemie mozku je důležitou součástí závislosti, avšak vědecké vysvětlení se dotýká pouze jedené dimenze závislosti. Další dimenze závislosti jsou z vědeckého hlediska často přehlíženy. Gabor Maté nahlíží na závislost z více dimenzí a neopomíjí ani důležitost spirituálního významu, který z velké části zasahuje do filosofie samotné. Maté ukazuje především na to, že závislostní chování ať už jde o drogy, alkohol či nakupování, má vždy stejný základní problém. Pro Matého při práci s klienty důležitá zejména odpověď na to, co drogy člověku dávají. Podle Matého ve většině případech zaplňují vnitřní prázdnotu a simulují lásku, kterou závislí postrádají či jí nejsou schopni přijímat. Právě zde můžeme vidět, jak lze vidět závislost s přesah do filosofického myšlení. Ještě před Matém se k tématu vnitřní prázdnoty vyjádřil již zmiňovaný Viktor Frankl, který vnitřní prázdnotu neboli existenciální vakuum považuje za jedno z hlavních příčin závislosti. Jedno z mnohých stigmatizujících náhledů na závislost, je názor, že závislí lidé se pro svou závislost rozhodli. Maté se snaží toto stigma vyvrátit a říká, že závislost není věc rozhodnutí, ale je to odpověď na prostředí, ve kterém vyrůstáme. Z Matého zkušenosti, se závislí lidé bojí více života než smrti, což je jeden z důvodů proč ani blízkost smrti mnohdy nepřesvědčí závislé přestat. Gabor Maté nabízí zajímavou paralelu mezi mocí závislosti a závislosti na moci samotné, čímž také představuje jistý filosofický přesah.

Závěr

Sílou filosofie je především snaha vyhnout se redukcionistickým tendencím a rovněž se nesnaží závislost vysvětlit pouze jako odraz špatných chemických procesů v mozku člověka. Filosofie přispívá k otázce problematiky závislosti především svým přesahem do otázek existen-

[17] FRANKL, V. E.: *Vůle ke smyslu*. Brno : Cesta. 2006.

[18] MATÉ, G.: *V říši hladových duchů, blízká setkání se závislostí.* Praha : PeopleComm, 2020. s. 366.

[19] MATÉ, G.: *The power of Addction and The Addiction of Pow*er: Gabor Maté at TEDxRio [online]. TEDxTalks: 2012.

ciálního rázu. Jak jsme si ukázali výše závislost je komplexním problémem, v jehož jádru ve většině případech můžeme spatřovat vnitřní prázdnotu, která jak se pokouší vysvětlit i Maté může pramenit zejména z raných traumat, jež mohou mít nemalý vliv na naše chování a rozhodování. Maté se snaží ukázat, že právě traumata, a to především v podobě zneužívání, zanedbávání a týrání mohou ovlivňovat funkci mozku, která částečně podmiňuje naše svobodné rozhodování. Je velmi důležité přestat nahlížet na závislého jako na člověka, který si za svou závislost může sám, je potřeba brát v úvahu a přemýšlet o příčinách závislosti v širším kontextu. Filosofie soucitu, jak někteří Matého teorii nazývají je ukázkou toho, že by člověk neměl zapomínat na to, že je tvor společenský a jeho přirozeností má být především sounáležitost, empatie a bytostně naplněné vztahy s druhým člověkem.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BESSEL van der Kolk at al.: *Childhood Origins of Self-Destructive Behavior,* 2006, The American Journal of Psychiatry.

FRANKL, V. E.: *Vůle ke smyslu,* Brno : Cesta, 2006.

KENESSEY, B.: *People are dying because we misunderstand how those with addiction thing, A philosopher explains why addiciton isn't a moral failure*. 2018.

MATÉ, G.: Addiction: Childhood Trauma, Stress and the Biology of Addiction. *Journal of Restorative Medicine*, 2012. DOI 10.14200/jrm.2012.1.1005

MATÉ, G.: *V říši hladových duchů, blízká setkání se závislostí.* Praha : PeopleComm, 2020. s. 161. ISBN 978-80-87917-62-6

O´CONNOR. P.: *Why Philosophy and Addiction? Looking for the Meaning of Life*, Psychology Today, 2013.

WALKER, L.: *The Philosopherś Approach to Addiction,* 2012.

MATÉ, G.: The power of Addction and The Addiction of Power: Gabor Maté at *TEDxRio* [online]. TEDxTalks: 2012. [cit. 2020 26.08.] Dostupné na webu: <https://www.ted.com/talks?sort=newest&q=gabor+mate >.

SPOLUNAŽÍVANIE V SPOLOČENSTVE CIRKVI

ĽUBICA FEČKOVÁ

Abstract: *The Catholic Church, as the largest religious institution in the world, plays an important role in interdenominational dialogue. For the Church, dialogue is a way of developing its activities in today's world. The dialogue of the Church must be a dialogue of salvation. Brotherhood and dialogue are interrelated because we have a dialogue with those we perceive in a friendly and fraternal spirit. The proclamation and celebration of communion of the Church must culminate in a concrete ministry of love responding to the urgent needs of our times. The highest way of proclaiming hope will always be a testimony and a concrete service of love and solidarity. When we draw the strength from God to love, forgive, and serve, when we pass it on to others, when everyone in the community does the same, then we will endow one another with God's love and wisdom. Love is the optimal point of maturity for every person, whether or not he is a Christian. The family is a place where love is revealed in an extraordinary way. It is the first school of human virtues and a privileged place to preach the gospel.*

Key words: *Dialogue. Faith. Family. Love. Church.*

Úvod

Slovami modlitby sa prihovárame Bohu, slovami tvoríme večný dialóg medzi nami, Jeho stvorením a ním samotným. Komunikácia je alfou a omegou šírenia Jeho posolstva medzi ľuďmi, pretože Slovo je Boh. Pristupujme preto k hovorenému i písanému slovu tak zodpovedne, ako by sme rozdávali kúsky samotného Boha.

Cirkev na Slovensku stavia na komunikácii a spolupráci, ktorej sa musíme všetci učiť. Chceme byť komunikatívnejší smerom do vnútra Cirkvi, ale aj smerom k spoločnosti. Cirkev sa snaží pozorne počúvať spätnú väzbu, aby lepšie spolupracovala a tvorila otvorenejšie, pevnejšie a trvalejšie vzťahy. Snahou Katolíckej cirkvi na Slovensku bolo a stále je, hľadať nové cesty pre každodenné ohlasovanie evanjelia nádeje. Zároveň dáva prednosť celistvému, jasnému a obnovenému ohlasovaniu zmŕtvychvstalého Krista a večného života v ňom, v každom kresťanovi vzbudzovať misionárske povedomie, ekumenicky spolupracovať a evanjelizovať spoločenský život.[1]

Vzájomná komunikácia

Sú rôzne definície dialógu. Záleží od toho, na čo sa dáva dôraz. Predsa však existujú niektoré spoločné znaky, ktorými sú podmet, predmet a cieľ dialógu. Podmetom dialógu sú partneri, ktorí sa často nazývajú spolutvorcovia. Predmetom dialógu môžu byť pravdy, doktríny a hodnoty, praktiky. Hovoríme o dialógu teoretickom a praktickom, doktrinálnom a pragmatickom. Cieľom dialógu je zdokonalenie života jednotlivca a spoločenstva, budovanie trvalej hodnoty, vzrast lásky, tvorivé spolupôsobenie. Všetky tieto prvky patria ku každému dialógu. Pojem dialóg má veľa spoločného s takými pojmami, ako sú diskusia, rokovanie, debata. Dialóg je ale omnoho viac. Nedotýka sa len výmeny názorov, nie je len vzájomným komunikovaním o nejakej téme, ale je realizáciou prirodzenosti človeka, jeho dialogickej podstaty. Aby bol dialóg prínosný, je potrebné splniť isté podmienky. Patrí k ním úprimný úmysel a dobrá vôľa, tolerancia, dôstojné zaobchádzanie s druhým, sloboda, otvorenosť.[2]

Dialóg sa chápe ako metóda a prostriedok na vzájomné poznanie a obohatenie. Kresťanstvo nemôže chrániť jednotu ľudstva, ak Cirkev v plnosti neprežíva svoju jednotu, ktorú jej daroval Kristus. Communio - jednota Cirkvi nikdy neprestala jestvovať a všetci kresťania sú skutočne, hoci nedokonale, spojení medzi sebou navzájom aj s Katolíckou Cirkvou, a to bez ohľadu na to, či ju prijímajú alebo odmietajú. Cirkev chce byť znakom každého bratstva, ktoré umožňuje čestný dialóg. Toto si vyžaduje kultiváciu dialógu v samotnej Cirkvi a vzájomnú úctu, svornosť a taktnú otvorenosť pre rozdielnosti všetkých, ktorí tvoria Boží národ. Nemožno o pojme Communio len hovoriť a teoreticky o ňom premýšľať, ale je tiež dôležité klásť dôraz na komunionálnu prax. Nejde predsa o abstraktné vysoké idey, ale skôr o nutnosť realizácie v každodennosti.

---

[1] Porov. KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007-2013*. Trnava : 2007. s. 58 - 59.

[2] TRSTENSKÝ, J.: *O činnosti cirkvi v dnešnom svete*. Ružomberok : 2011. s. 114.

Katolícka cirkev, ako najväčšia náboženská inštitúcia sveta, zohráva dôležitú úlohu v medzináboženskom dialógu. Zmenu postoja Cirkvi k nekresťanským náboženstvám priniesol Druhý vatikánsky koncil (1962 – 1965). Pri Apoštolskom stolci vznikli inštitúcie, ktoré mali napomáhať dialógu. Na lokálnej a národnej úrovni boli konštituované komisie pre dialóg. Katolícka cirkev prvý raz v dejinách oficiálne vyjadrila svoj postoj k nekresťanským náboženstvám a ohlásila éru medzináboženského dialógu: *„Katolícka cirkev nezavrhuje nič z toho, čo je v týchto náboženstvách pravdivé a svätéS úprimnou úctou hľadí na tie spôsoby konania a správania, na pravidlá a učenia, ktoré sa síce v mnohom líšia od toho, čo ona sama zachováva a učí, no predsa sú nezriedka odbleskom tej Pravdy, ktorá osvecuje všetkých ľudí. Cirkev však ohlasuje a je povinná neprestajne ohlasovať Krista, ktorý je Cesta, Pravda a Život (Jn 14, 6), v ktorom ľudia nachádzajú plnosť náboženského života a v ktorom Boh zmieril so sebou všetko. Preto Cirkev povzbudzuje svojich synov a dcéry, aby s múdrosťou a láskou vydávali svedectvo o viere a kresťanskom živote, nadviažuc dialóg a spoluprácu s vyznávačmi iných náboženstiev, a uznávali i zveľaďovali duchovné, mravné a spoločensko-kultúrne hodnoty, ktoré sa v nich nachádzajú.“*[3]

Dialóg je pre Cirkev spôsobom rozvíjajúcim svoju činnosť v súčasnom svete. Keďže jej poslaním je osvietiť celý svet evanjeliom a zhromaždiť v jednom Duchu všetkých ľudí, jednou zo základných povinností Cirkvi aj dnes zostáva spravodlivý dialóg zameraný na znovuzrodenie každého človeka pomocou pokánia a vnútorného odvrátenia od hriechu. Tento pastorálny dialóg sa vždy vedie postupne, s trpezlivosťou a s hlbokým rešpektom voči svedomiu dotyčného.[4]

Viera kresťanov zaväzuje ohlasovať evanjelium. Kresťanstvo je misijné náboženstvo. Misia nie je pre kresťanov možnosťou, ale povinnosťou. Ako však uviesť do súladu misiu a dialóg, keď, ako sa zdá, stoja v priamom protiklade? Evanjelizácia sa podľa všetkého zakladá na exkluzívnom modeli medzináboženských vzťahov, kým dialóg na modeli dialogickom.[5]

Dnes stojí pred Cirkvou a jej predstaviteľmi výzva pozornejšie počúvať celý Boží ľud a vytrvalo viesť vo vnútri Cirkvi i navonok úprimný a otvorený dialóg. Ak chce Cirkev ostať verná poslaniu tvoriť spoločenstvo cez dialóg s Bohom i s ľuďmi, potrebuje si k tomu vytvoriť aj vhodné štruktúry. Pri dialógu sa treba naučiť mať v ňom určitú prax. Keď zanedbávame schopnosť komunikovať, tak postupne stratíme predošlý návyk i dôveru toho druhého, ktorá napomáha pozitívne prijímať vypovedané. Vzťahy a dialóg dávajú možnosť nielen dobre sa cítiť, ale aj príležitosť rásť vo všetkých oblastiach. Preto si prehlbovanie spolupatričnosti spoločenstva vyžaduje praktizovanie dialógu, ktorý je súčasťou pastoračnej lásky.[6]

Konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu Lumen gentium, Gaudium et spes a Dei verbum predstavujú záväznú teologickú reflexiu výzvy sv. Jána XXIII.: „Otvorte okná dokorán!“ Vyhlásenie o náboženskej slobode Dignitatis humanae a Dekrét o apoštoláte laikov zasa reprezentujú najmarkantnejšie svedectvo koncilového obratu k otvorenosti. „Otvorenie sa Cirkvi dovnútra a navonok sa malo uskutočniť predovšetkým pomocou dialógu: zásadne medzi Cirkvou a svetom (porov. GS 23, 43, 85, 90, 92), v Cirkvi medzi všetkými (porov. GS 92), v dialógu kňazov a rehoľných osôb i biskupov s ľuďmi vo vnútri a mimo Cirkvi (GS 43, CD 13), s nekresťanmi a ateistami (AG 11, PO 19, GS 28, OE 11, AA 41), s odlúčenými kresťanmi a cirkvami (UR 9,11,14,18,19,21–23), so všetkými ľuďmi dobrej vôle (porov. AA 14), medzi židmi a kresťanmi (NA 4), inak zmýšľajúcimi a príslušníkmi nekresťanských náboženstiev (porov. GS 28, NA 2, AG 41, DH 3). Schopnosť viesť dialóg bola vytýčená za smerodajný výchovný cieľ (porov. GS 1, OT 19), ktorý sa ukázal ako naliehavo nutný pre rozvoj ľudskej rodiny (porov. GS 25).“[7]

Dialóg Cirkvi musí byť dialógom spásy. Takýto dialóg je špecifický pre Cirkev, ktorá sa z vôle Krista stala spásnym spoločenstvom. Dialóg spásy sa môže uskutočňovať na rôznych stupňoch a rovinách. Nie vždy sa musí priamo dotýkať náboženskej problematiky. Ak sa vedie dialóg na témy politické, ekonomické, kultúrne a pod. tento dialóg môže byť dialógom spásy, keď sa v ňom snažíme priniesť Boží uhol pohľadu na pozemské skutočnosti.

Dialóg spásy má byť preto inšpirovaný láskou k ľuďom a starostlivosťou o ich spásu. Vyžaduje si, aby sme rešpektovali zásady evanjeliovej pedagogiky, ktorá zohľadňuje existencialistický kontext človeka a jeho intelektuálne možnosti. Vzhľadom na slobodu človeka nie je možné druhému nanucovať vlastné názory. Pravda si pripravuje cestu do ľudských sŕdc vlastnou vnútornou silou. Preto si treba poslúžiť silou argumentov a nie argumentom sily. Náboženský dialóg potrebuje trpezlivosť, pretože vo veciach viery človek dozrieva postupne (RH 16).

Dialóg spásy uskutočňovaný v spoločenstve Cirkvi sa zvykne volať vnútrocirkevný. Tento dialóg sa dotýka rôznych medziľudských vzťahov. Je dialógom hierarchie s laikmi, dialógom nadriadených s podriadenými, dialógom medzi pokoleniami.

---

[3] GÁLIK, S.: Mystika ako univerzálna reč náboženstiev. In: Acta Philosophica Tyrnaviensia6–2001. *Fundamentálnaúlohaláskyv dialógu medzi civilizáciami.* Zborník z medzinárodného vedeckého kolokvia. Trnava : 2001. s. 53.

[4] Porov. ŠMIDRIAK, O.: *Perspektívy pastorácie na Slovensku*. Ružomberok : Verbum, 2011. s. 72-75.

[5] Porov ŠTAMPACH, O. I.: *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie. 1. vyd*. Praha : Portál, 1998. s. 191.

[6] Porov. ŠMIDRIAK, O.: *Perspektívy pastorácie na Slovensku.* Ružomberok : Verbum, 2011. s. 72 – 75.

[7] Porov. LEHMAN, K.: *Dialog jako forma komunikace v církvi dnes*. In: Teologické texty. 1996. č.1. s. 2 – 3.

V týchto dialógoch nie je zachovaná adekvátnosť pozície partnerov. O rovnosti môžeme hovoriť v prirodzenom zmysle, kde je rozhodujúca podstata človeka, ktorú tvorí rozumnosť a sloboda. Rôznorodosť, vstupuje k tejto základnej rovnosti, ale druhotná a menej dôležitá. Všetci ľudia boli stvorení na obraz a podobu Božiu, vykúpení Ježišom Kristom a povolaní k spáse. Táto rovnosť sa v Cirkvi zakladá krstom. Aby sa stal dialóg v Cirkvi spásnym, je potrebné splniť isté požiadavky. Podstatou dialógu je na všetkých stranách živá viera v posolstvo, ktoré odovzdáva Cirkev. Dialóg neutralizuje antagonizmy, ale aj vyvoláva vojny, lebo dialóg nesie v sebe čosi sporné, konfrontáciu protichodných pohľadov a postojov. V dialógu musí byť človek vážený, lebo dialóg nie je vojnou proti človeku, ale o človeka. Vnútrocirkevný dialóg je ťažkou cestou realizácie prikázania lásky. Vyžaduje štúdium, aby Cirkev spoznala, akú ju chcel mať Kristus. Toto jej dovoľuje rásť v apoštolskej zodpovednosti. Nestačí mať poklad viery, treba ho verne a tvorivo interpretovať a odovzdať ho novým pokoleniam. Dôležitým prvkom dialógu musí byť otvorenosť pre ľudské potreby. Už Pavol VI. zdôrazňoval, že žiadnej ľudskej spoločnosti sa nedá priniesť spása zvonka. Ale podľa príkladu Ježiša Krista treba prijať formu života tých, ktorým chceme zvestovať Krista. Dialóg v tomto zmysle sa stane dialógom viery s kultúrou.[8]

Medzináboženský dialóg predstavuje pre všetkých zúčastnených výzvu na premyslenie tradičných postojov a doktrín. Kresťania sú konfrontovaní predovšetkým s dvoma základnými problémami. Prvý sa týka vzťahu medzi dialógom a ohlasovaním, druhý spásy. Oficiálne stanovisko Katolíckej cirkvi k týmto problémom priniesol dokument Dialóg a ohlasovanie, ktorý 19. mája 1991 vydali dve dikastérie rímskej kúrie – Mystika ako univerzálna reč náboženstiev. Pápežská rada pre medzináboženský dialóg a Kongregácia pre evanjelizáciu národov. Viera kresťanov zaväzuje ohlasovať evanjelium. Kresťanstvo je misijné náboženstvo. Misia nie je pre kresťanov možnosťou, ale povinnosťou. Ako však uviesť do súladu misiu a dialóg, keď, ako sa zdá, stoja v priamom protiklade? Evanjelizácia sa podľa všetkého zakladá na exkluzívnom modeli medzináboženských vzťahov, kým dialóg na modeli dialogickom.[9]

Základné úlohy Katolíckej cirkvi vychádzajú z Ježišovho poslania zvestovať svetu evanjelium (Mt 28,19 n), slúžiť v láske druhým (Jn 13,14 n, Jn 13,34 n), obracať sa k Bohu v Ježišovom mene (Jn 16,26) ako k milovanému Otcovi (Mt 6,9-13) pod vedením Ducha Svätého (Jn 16,7-15) v očakávaní konečného naplnenia v Božej sláve a vo svetle Vzkrieseného Krista, Baránka Božieho (Zjv 21,1-22,5). Veľký dôraz Cirkev kladie na jednotu (Jan 17,11) a trvalú kontinuitu (Mt 16,18), ktorá je zaručená petrovskou službou rímskych biskupov (Jn 21,15-17). Viditeľnou hlavou Cirkvi je pápež, neviditeľnou hlavou je sám Ježiš Kristus.[10]

Bratstvo a dialóg navzájom súvisia, lebo dialóg vedieme s tými, ktorých vnímame v priateľskom a bratskom duchu. Do života ľudí s rozvinutým duchovným životom podstatne patrí rozmer bratstva, ktorý otvára človeka pre tajomstvo priateľstva. Priateľstvo je možné len medzi málo ľuďmi, ale je žiadúce, aby bolo základom ľudských vzťahov, lebo je šľachetným kvasom celej spoločnosti. Základom všetkého je opravdivá bratská láska, ktorá sa vie prispôsobiť, sprevádzať, trpezlivo čakať na vhodnú chvíľu, usmerniť či ponúknuť možnosti. Nesmie sa príliš naliehať na legálnu stránku pravidiel spoločného života, ktoré nie sú cieľom, ale prostriedkom bratského života v Kristovi. Cirkevné spoločenstvo nepozostáva zo svätých a dokonalých ľudí, ale z osôb, ktoré sú rozhodnuté pokračovať v procese vlastnej konverzie. Cirkevné spoločenstvo nie je luxus, ale rodina, potrebná pre každého, kto sa znovu narodil a chce rásť v živote Svätého Ducha. V spoločenstve život nevzniká sám od seba, ale je potrebné k nemu viesť a vychovávať. Postoje Ježiša Krista v spoločenstve jeho učeníkov pripomínajú aj dnešnej formácii v Cirkvi, že život v spoločenstve vyžaduje niektoré dôležité postoje, a to postoj pokory a jednoduchosti ako u detí (porov. Mt 18), starostlivosť o najslabších (Mt 18,12), zvláštna pozornosť je venovaná tým, ktorí sa vzdialili, bratské napomenutie (porov. Mt 18,15), spoločná modlitba (Mt 18,19), vzájomné odpustenie (porov. Mt 18, 22). Všetky tieto princípy zjednocuje bratská láska.[11]

Služba lásky

Cirkev potrebuje svetu ukázať spoločenstvá naplnené láskou, radosťou a Duchom Svätým, ktoré sú žiarivým znamením nového Jeruzalema, Božieho stánku medzi ľuďmi. Tak si Boh vytvára cez živé kresťanské spoločenstvá horiace kríky, ktoré priťahujú ľudí zo sveta. Potvrdzuje sa, že život sa rodí v spoločenstve tam, kde sú dobré vzťahy.

A potom môžeme cez evanjelizačné ohlasovanie tento život odovzdať iným. Máme prinášať ľuďom tajomstvo živého Krista a jeho lásku, nielen vedomosti o ňom. Ponúknuť priateľstvo, niesť si bremená, pomôcť prekonať rivalitu a strach. Je tu dnes výzva pozornejšie počúvať celý Boží ľud, lebo táto perspektíva spoločenstva Cirkvi v jej rôznych dimenziách je úzko spojená so schopnosťou dať priestor všetkým darom Ducha Svätého, predovšetkým daru lásky. „Kto ostáva v láske, ostáva v Bohu a Boh ostáva v ňom“ (1Jn 4,16). Slová apoštola Jána nám pripomínajú, že láska je jadrom života a poslania kresťana a patrí medzi

[8] TRSTENSKÝ, J.: *O činnosti cirkvi v dnešnom svete.* Ružomberok : 2011. s. 116.

[9] Porov. ŠTAMPACH, O. I.: *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie.* 1. vyd. Praha : Portál, 1998. s. 191.

[10] TRSTENSKÝ, J.: *O činnosti cirkvi v dnešnom svete.* Ružomberok : 2011. s. 117.

[11] Porov. ŠMIDRIAK, O.: *Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo a evanjelizáciu*. Ružomberok : Verbum, 2012. s. 46 – 47.

základné princípy pastorálnej trilógie a na nej stojí a padá celá pastorácia.[12]

Participáciou na celom spoločenstve Cirkvi na základe určitých prvkov jednoty je možné vytvárať rôznorodé spoločenstvá. Cirkev ako spoločenstvo je predovšetkým tajomstvom prebývania Boha na tejto zemi. Duch Svätý je vnútornou silou, ktorá zosúlaďuje srdcia kresťanov s Kristovým srdcom a podnecuje ich, aby milovali bratov tak, ako ich miloval On. Láska predstavuje optimálny bod vyzrievania každého človeka, či je alebo nie je kresťan. Láska v nás vytvára schopnosť objaviť a pocítiť Boha a náboženstvo bez lásky odďaľuje od Boha. Láska k blížnemu zakorenená v láske k Bohu má viesť k ustavičnému nasadeniu tak jednotlivcov, ako aj miestnych i všeobecných cirkevných spoločenstiev. Patriť do cirkevného spoločenstva a učiť sa v ňom dávať a prijímať lásku je veľmi dôležité pre duchovný rast a duchovnú formáciu každého človeka. Ak chce človek duchovne rásť a nechce svoj duchovný život len pozvoľna udržiavať, nemá inú voľbu. Najvyšším požehnaním po tom, čo nájdeme živý vzťah s Ježišom Kristom, je nájsť osobu, s ktorou môžeme svoj život, vieru a Božiu múdrosť zdieľať hlbšie. Cirkevné spoločenstvá nám pomáhajú rásť v láske, vzájomnej úcte a službe, ktorým sa učíme pomocou vzťahov a pestujeme nový životný štýl. Kresťanstvo nie je len vzťah „ja a Ježiš Kristus". Kristus nás chce vteliť do svojho tajomného tela, Cirkvi. Keď sa človek rozhodne pre život s Ježišom Kristom, rozhodne sa aj pre spoločenstvo a jeho nasledovníkov. Spoločenstvo Cirkvi by sa stalo „karikatúrou", ak by bolo spoločenstvom bez lásky a keby sa v ňom neuskutočňovala vzájomná láska, ktorú Druhý vatikánsky koncil nazval zákonom nového Božieho ľudu. Táto láska sa však musí stať viditeľnou, musí prenikať a riadiť všetky oblasti života spoločenstva. Cirkev sa musí naučiť dozrievať v spoločenstvo lásky.[13]

Ohlasovanie a slávenie spoločenstva Cirkvi musí byť završené konkrétnou službou lásky odpovedajúcou na naliehavé potreby našich čias. Privilegovanou cestou ohlasovania nádeje bude vždy svedectvo a konkrétna služba lásky a solidarity. Súčasná doba prináša mnoho výziev v podobe bied, nedostatkov a ťažkostí, ktoré sa stávajú výzvou pre overenie autentickosti našej viery. Ona nás nabáda zapojiť sa do všetkého, čo buduje a posilňuje pravé ľudské hodnoty vo svetle Božieho zjavenia.[14]

Tým, že Boh stvoril človeka na svoj obraz a podobu, stvoril ho pre spoločenstvo. Stvoriteľ, ktorý sa zjavil ako láska, Trojica, spoločenstvo, povolal človeka k tomu, aby vstúpil do lásky, do čo najužšieho vzťahu k nemu a k medziľudskému spoločenstvu. Boh teda stvoril svet kvôli účasti na svojom božskom živote, pozývajúc vo svojom Synovi všetkých ľudí cez spoločenstvo Cirkvi, ktorá zhromažďuje ľudí v Kristovi.[15]

Spoločenský ráz ľudskej osoby znamená, že človek realizuje svoj rozvoj v medziľudských vzťahoch, najmä v rodine, kde má byť prostredie lásky. Láska k blížnemu tak usmerňuje celý spoločenský život a dáva mu záruku mravnosti vo všetkých rovinách. Ľudská činnosť pri ovládaní sveta má byť v súlade so zámermi Stvoriteľa. Pritom je potrebné očisťovať úmysel človeka, aby dosiahnutý vedecký a technický pokrok nebol príčinou pyšnej nezávislosti ľudí od Boha. Cirkev môže z výkladu evanjelia pomôcť človekovi a ľudstvu pri vytváraní spravodlivejšieho sveta. Na druhej strane aj svetská spoločnosť svojou mnohorakou kultúrou, jazykom a inými spôsobmi obohacuje vzájomný výmenný dialóg.[16]

Hlboká osobná účasť na potrebách a utrpeniach druhého znamená totiž dať podiel na utrpení Ježiša Krista. Ponúknuť nielen niečo zo seba, ale seba samého, aby dar nikoho neponížil. A to naplno dokáže iba človek, ktorý sa cíti vo svojom živote objatý Bohom. Služba lásky núdznym preto bola a musí byť rozhodujúcou charakteristikou kresťanskej komunity, Cirkvi. Cirkev považuje za samozrejmé, že jej starostlivosť nie je obmedzená len na veriacich, ale týka sa každého človeka bez ohľadu na jeho názory alebo národnosť. V kresťanskej rodine by nemal zostať trpiaci človek nepovšimnutým.[17]

Láska predstavuje optimálny bod vyzrievania každého človeka, či je alebo nie je kresťanom. Výchovné úsilie sa snaží priviesť osobu k tomu, aby bola schopná darujúcej lásky. Nielen Ježiš Kristus, ale aj psychológovia tvrdia, že kompletná a šťastná osoba je schopná byť veľkodušnou a nezištnou. Zrod lásky je tajomstvom a milosťou, neprichádza z našej iniciatívy, ale vzniká vďaka účasti na Božom živote a predstavuje účinnosť prítomnosti Ducha Svätého. Láska v nás vytvára schopnosť objaviť a pocítiť Boha a náboženstvo bez lásky odďaľuje od Boha. Skutočná láska, i keď len ľudská, privádza vzdialených od Boha k viere a k náboženskému prostrediu - spoločenstvu, na základe ktorého človek nájde cestu k Bohu. Preto láska nie je iba jedna osobitná čnosť, ale forma a podstata všetkých čností a všetko čo sa podieľa na budovaní ľudskosti: *„Keby som hovoril ľudskými jazykmi aj anjelskými... a keby som mal dar proroctva… a keby som rozdal celý svoj majetok ako almužnu... a keby som mal takú silnú vieru, žeby som vrchy prenášal a lásky by som nemal, ničím by som nebol"*(1Kor 13,1-3).[18]

[12] ŠMIDRIAK, O.: *Pastoračná spolupráca kňazov a laikov*. Ružomberok : Verbum, 2012. s. 47.

[13] Porov. ŠMIDRIAK, O.: *Perspektívy pastorácie na Slovensku.* Ružomberok :Verbum, 2011. s. 62 – 63.

[14] KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007-2013*. 2007. s. 60.

[15] ŠMIDRIAK, O.: *Pastoračná spolupráca kňazov a laikov.* Ružomberok : Verbum, 2012. s. 35.

[16] Porov. AKIMJAK, A.: *Pastorácia vo farnosti cez liturgiu a spoločenstva*. Prešov : Michal Vaško, 2015. s.11 – 12.

[17] KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007-2013*. 2007. 58.

[18] ŠMIDRIAK, O.: *Pastoračná spolupráca kňazov a laikov.* Ružomberok

Keď budeme čerpať od Boha silu milovať, odpúšťať a slúžiť, dávať ju druhým a každý v spoločenstve urobí to isté, budeme sa navzájom obdarúvať Božou láskou a múdrosťou. Potom môžeme uplatniť svoje práva voči spoločenstvu - právo na lásku, na prijatie, na odpustenie, na požehnanie, na pokarhanie. Len vtedy, keď robíme to isté pre ostatných, uplatňujeme svoje povinnosti voči spoločenstvu. Láska, ktorá zjednocuje, je tá istá láska, ktorá nás nabáda deliť sa s druhými o skúsenosť communia s Bohom a bratmi. Je to láska, ktorej nás učil Ježiš Kristus, ktorú sám žil, ktorú nám odovzdal prostredníctvom svojho Ducha, a ku ktorej nás vyzýva apoštol Pavol: „Ale nad toto všetko majte lásku, ktorá je zväzkom dokonalosti" (Kol 3,14). Cirkevné spoločenstvo musí byť otvorené tomu, kto je v núdzi, alebo osobitne zamerané na tých, ktorí trpia bolesťou a tiesňou. Bez toho by skúsenosť spoločenstva rýchlo viedla k privlastňovaniu druhých a úsiliu využiť ich na vyplnenie svojej vlastnej prázdnoty, k tendencii zmanipulovať skúsenosť tak, aby slúžila k uspokojeniu našich vlastných potrieb, aby zodpovedala našim rozmarom a túžbam. Ale skúsenosť lásky je dar, ktorý si nikdy nemôžeme privlastniť.[19]

Láska v službe ľuďom bude vždy potrebná aj v najspravodlivejšej spoločnosti. Vždy tu budú utrpenia, ktoré si vyžadujú útechu a pomoc. Vždy tu bude samota. Vždy tu budú aj rôzne situácie, v ktorých je nevyhnutná pomoc formou konkrétnej lásky k blížnemu. Štát, ktorý by chcel všetko zabezpečiť, by všetko vzťahoval na seba, stal by sa byrokratickou inštanciou, ktorá nemôže zabezpečiť to najpodstatnejšie, čo trpiaci a každý jeden človek potrebuje - láskyplnú osobnú starostlivosť. V oblasti sociálnej angažovanosti Cirkvi je dôležité držať istých zásad. Charitatívne organizácie Cirkvi vytvárajú vlastný *„opus proprium"*. Cirkev nikdy nemôže byť oslobodená od charitatívnej činnosti ako organizovanej aktivity veriacich. Na druhej strane nikdy nenastane situácia, v ktorej nebude potrebná služba lásky každého jednotlivého kresťana, pretože človek napriek všetkej spravodlivosti potrebuje a vždy bude potrebovať lásku. Láska je zadarmo, nekoná sa na dosiahnutie iných cieľov. To však neznamená, že charitatívna činnosť by mala takpovediac nechať bokom Boha. Kresťan vie rozoznať, kedy je čas hovoriť o Bohu a kedy je lepšie o ňom mlčať a nechať hovoriť len lásku. Samotný zdroj lásky apoštol stotožňuje s Bohom: *„Boh je láska a kto ostáva v láske, ostáva v Bohu a Boh ostáva v ňom"* (1 Jn 4,16).[20]

Duch Svätý je vnútornou silou, ktorá zosúlaďuje srdcia kresťanov s Kristovým a podnecuje ich, aby milovali bratov tak, ako ich miloval on. Nie náhodou apoštol Pavol, keď vypočítava rôzne súčasti ovocia Ducha, kladie na prvé miesto lásku: *„Ale ovocie Ducha je láska, radosť, pokoj…"* (Gal 5,22). V perspektíve tohto Božieho plánu lásky cieľom všetkých Božích činov od počiatku je, aby konečným spôsobom zobrazovali spoločenstvo trojjediného Boha a dosiahli schopnosť raz a navždy vojsť do života Boha ako spoločenstva lásky.[21]

Miesto, kde rastie viera

Pojem rodina ako domáca Cirkev je možné postrehnúť už v knihách Nového zákona. Osobitne je to viditeľné v listoch sv. Pavla, ktorý zdôrazňoval, že Cirkev existuje v rodinách. Rodina plnila relatívne náboženské funkcie, lebo odovzdávala pravdy viery aj mravnosti. Podobne ako v apoštolskej dobe, aj v patristickej dobe sa rodine pripisovala významná úloha. Vďaka silnému zdôrazňovaniu hierarchickej štruktúry Cirkvi v stredoveku sa pojem „domáca cirkev" dostal do úzadia. V novoveku vzhľadom na to, že ho začali používať aj protestanti, sa nepoužíval. Až po druhej svetovej vojne sa termín domáca cirkev vrátil do teologicko-pastoračnej literatúry v Katolíckej cirkvi. Kresťanská rodina sa stretáva nielen v mene Ježiša Krista, ale aj z moci spojenia s ním. Manželstvo je sviatosť, ktorá uskutočňuje poslanie Cirkvi a uskutočňuje Cirkev. Označenie manželstva a rodiny pojmom domáca cirkev vychádza z tejto sviatosti. Rodina ako domáca Cirkev je prirodzeným miestom ľudského a kresťanského rozvoja. V nej má človek dospieť k svedectvu o Cirkvi a rozvíjať zmysel pre Cirkev. Rodina sa nerozvíja izolovane, ale s inými domácimi cirkvami, inými spoločenstvami a v spoločenstve farnosti lokálnej i všeobecnej Cirkvi.[22]

Rodina je miestom, kde sa mimoriadnym spôsobom zjavuje láska. Je prvou školou ľudských čností a privilegovaným miestom ohlasovania evanjelia. Rodina budovaná v manželstve chápanom ako celoživotné spoločenstvo muža a ženy zamerané na dobro manželov, darovanie života a výchovu detí, je základnou bunkou Cirkvi i spoločnosti. Je zdrojom ich stability a rozvoja a zároveň predmetom starostlivosti pri zachovaní vlastnej autonómnosti rodiny. Starostlivosť o stabilitu a rozvoj inštitúcie rodiny je komplexný, a preto si vyžaduje vzájomnú spoluprácu všetkých, nakoľko presahuje možnosti samotných rodín, štátu i Cirkvi ako samostatných subjektov. Zlepšenie kvality rodín je predovšetkým úlohou samotných rodín, pričom sa oprávnene spolieha na podporu štátu a Cirkvi, zvlášť pri plnení úloh, ktoré presahujú jej možnosti. Vlastná starostlivosť Cirkvi o rodinu má pastoračný charakter. V záujme dobra rodín musí však tiež spolupracovať s ostatnými subjektmi a odpovedať na pozvania na spoluprácu v oblastiach, kto-

: Verbum, 2012. s. 45.

[19] Porov. ŠMIDRIAK, O.: *Perspektívy pastorácie na Slovensku.* Ružomberok :Verbum, 2011. s. 64 – 65.

[20] Porov. KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007- 2013*. 2007. s. 54 – 55.

[21] Porov. ŠMIDRIAK, O.: *Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo a evanjelizáciu*. Ružomberok :Verbum, 2012. s. 40 – 41.

[22] Porov. TRSTENSKÝ, J.: *O činnosti cirkvi v dnešnom svete*. Ružomberok : 2011. s. 105 – 106.

ré presahujú hranice jej možnosti a kompetencií, vyzývať kompetentných k plneniu ich úloh voči rodine a postaviť sa na obranu práv rodiny proti akémukoľvek priamemu ohrozeniu alebo proti takému konaniu, ktoré rodinu paralyzuje svojimi dôsledkami. Trvalou úlohou pastorácie je sprevádzanie jej členov po ceste spásy, zvlášť pomocou pri plnení ich úloh (budovanie jednoty v rodine, výchova detí). Táto úloha sa však konkretizuje v jednotlivých historických etapách života Cirkvi na základe poznania situácie, v ktorej sa rodina v danom období nachádza. Sústredená pozornosť Cirkvi je zameraná na obnovu rodiny cez utvrdenie teológie manželstva a rodiny, počnúc Druhým vatikánskym koncilom cez pontifikát Jána Pavla II. až po prvú encykliku pápeža Benedikta XVI., poukazuje na nevyhnutnosť vidieť prehĺbenie pastorácie rodín vo svete povolaním človeka k láske a považuje ju za jednu z najdôležitejších úloh Cirkvi v súčasnej dobe.[23]

Prioritou pri realizácii obnovenej pastorácie je formácia jej protagonistov, pritom tak u kňazov, ako aj u laikov je zrejmá potreba integrálneho formovania, ktoré zahŕňa ľudskú, duchovnú, intelektuálnu a apoštolskú výchovu. Táto špeciálna príprava má byť permanentná, pretože je spojená s neustálou prácou na sebe a má mať systematický charakter. Základným miestom integrálnej formácie je rodina ako klubové miesto, ktoré má byť podporované v naplnení nenahraditeľnej saturácie láskou pri rozvíjaní každého človeka. V rodine človek dostáva prvé a určujúce poznatky o pravde a dobre, učí sa, čo je milovať a byť milovaný a čo konkrétne znamená byť osobou. Preto rodina ako spoločenstvo osôb je v spoločnosti najlepšou zárukou proti každému individualistickému odklonu, pretože tam je osoba stále v centre pozornosti ako cieľ, a nikdy nie ako prostriedok. V rodine sa vštepujú morálne hodnoty už v prvých rokoch života, tu spoznávame vznešenosť medziľudských vzťahov i práce, v rodine sa členovia zaúčajú do sociálnej zodpovednosti a solidarity a tu sa prenáša duchovné dedičstvo náboženského spoločenstva i kultúra národa. Preto verejné autority majú povinnosť podporovať rodinu tým, že jej zaistia každú pomoc, ktorú potrebuje, aby primeraným spôsobom vzala na seba všetky svoje úlohy pozitívnej formácie pamätajúc na to, že spoločnosť a štát sú tu pre rodinu a nie naopak.[24]

Kľúčovým poslaním rodiny je strážiť, prejavovať a sprostredkúvať lásku, na ktorej je založená, ktorou je oživovaná a ktorá je aktuálnou ozvenou a skutočnou súčasťou Božej lásky k ľuďom. Vďaka láske v rodine Cirkev môže a má nadobúdať domáckejší, čiže rodinnejší rozmer, a to, osvojovaním si ľudskejších a bratskejších vzájomných vzťahov. Láska však prekračuje hranice okruhu bratov vo viere, objavuje Kristovu tvár na tvári každého blížneho, ktorému treba slúžiť a usiluje sa napomáhať povzneseniu ľudstva. Kresťanská rodina sa stáva spoločenstvom zúčastnenom na poslaní a živote Cirkvi prijímaním evanjelia, dozrievaním vo viere a následne sa sama stáva spoločenstvom hľadajúcim evanjelium. Všetky zložky rodiny ohlasujú evanjelium. Nielen rodičia svojim deťom, ale aj deti môžu prenášať pôsobivosť živého evanjelia na rodičov. Kresťanská rodina vedie svojich členov k individuálnej i spoločnej modlitbe, v ktorej majú byť zvlášť rodičia vytrvalí, lebo zjednocujú všetkých členov rodiny v Božej láske. Kresťanská rodina vedie svojich členov ku charitatívnej láske voči chudobným a je nápomocná iným rodinám, zvlášť ak sú v nejakej núdzi. Každá kresťanská rodina je zo svojej prirodzenosti apoštolská, lebo v nej sa odohráva neustále stretávanie sa Boha so svetom, preto je dôležitým podnetom apoštolátu laikov.[25]

V rodine dieťa získava prvé skúsenosti so zdieľaním viery s inými, s evanjelizáciou od svojich rodičov a súrodencov, a tieto sú základom pre jeho neskoršie apoštolské angažovanie sa vo svetskom prostredí školy, práce, politiky, kultúry a v cirkevnom prostredí. Rodina je dôležitým miestom pre dozrievanie viery, ktoré sa následne i súbežne s rodinou odohráva aj v ďalších prostrediach. Medzi kritéria zrelosti viery zaraďujeme samostatnosť života viery, ktorá premieňa všetky oblasti života človeka. Realisticky nefalšovaný obraz Boha napomáha zdravej duchovnosti. Hlboká viera je schopnosť rozoznávať podstatné a vedľajšie prvky vo viere a náboženských postojoch, dispozícia prekonávať náboženské krízy vnútorného i vonkajšieho charakteru, samostatnosť náboženského presvedčenia ako vlastný a svedomitý výber hodnôt a postojov prejavujúcich sa v živote.[26]

Egoizmus je dnes diagnózou ľudstva a príčinou takého stavu je hľadanie povrchnej radosti. Ľudstvo sa ocitá v antropologickej kríze, ktorá je výsledkom nezdravého postoja k peniazom. Pápež František si uvedomuje, že nespravodlivosť a prílišné nerovnosti ekonomického alebo sociálneho rázu zhubne pôsobia medzi ľuďmi, národmi a neprestajne ohrozujú mier a vyvolávajú vojny. Len úplná a zdravá rodina je schopná vychovať dobrých a uvedomelých občanov, ktorí zabezpečia jej bezproblémové fungovanie.[27]

Pastorácia rodín musí práve tu nadobudnúť misijný charakter. V záujme Cirkvi je starať sa o všetky rodiny. Potrebné je hľadať cesty, ako vstúpiť do dialógu s týmito rodinami a ako im ponúknuť pomoc, keď ju potrebujú. Ide

[23] KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007-2013*. 2007. s. 33.

[24] Porov. ŠMIDRIAK, O.: Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo a evanjelizáciu. Ružomberok: Verbum, 2012. s. 79 – 80.

[25] Porov. ŠMIDRIAK, O.: *Perspektívy pastorácie na Slovensku.* Ružomberok : Verbum, 2011. s. 206 – 207.

[26] ŠMIDRIAK, O.: *Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo a evanjelizáciu*. Ružomberok : Verbum, 2012. s. 81.

[27] SEDLÁKOVÁ, J.: *Apoštolská exhortácia Evangelii Gaudium ako výzva pre novú evanjelizáciu.* Prešov : Vydavateľstvo PU, s. 32.

predovšetkým o citlivé vstupovanie do verejného života a podporu laikov pri zakladaní iniciatív na podporu hodnoty rodiny. Ďalším prostriedkom je spolupráca kresťanov aj s občianskymi štruktúrami, hlavne s miestnou samosprávou pri realizovaní aktivít na podporu rodín a jej iniciovanie pri príprave verejných podujatí zdôrazňujúcich hodnotu manželstva a rodiny, a to aj cez aktívnu prítomnosť vo svete masmédií.[28]

Duchovné vedenie potrebujú všetci ľudia, každý veriaci, čiže dieťa, dospievajúci aj dospelý. Ak chceme, aby dieťa vyrastalo v kresťanskom duchu, musíme ho duchovne viesť už od útleho veku. Najdôležitejšiu úlohu tu zohrávajú rodičia. Už v lone matky dieťa cíti lásku svojich rodičov, potom, keď sa narodí, rodičia mu majú zabezpečiť sviatosť krstu, keď začne rozprávať, majú mu zabezpečiť prvé modlitby, keď začne chodiť, majú ho priviesť do Božieho chrámu. Dieťa musí vedieť rozoznávať dobro od zla a vedieť, čo je hriech. Rodičia pomáhajú dieťaťu, aby sa chránilo hriechu a cvičilo sa v čnostiach. Dieťa napodobňuje dospelých a duchovné vedenie vníma vizuálne. Naším hlavným poslaním je urobiť všetko pre to, aby sa ľudia niečím odlišní cítili nami prijatí, a milovaní. Preto si musíme počínať tak, aby v každom kresťanskom spoločenstve boli akceptovaní. Nebol by tento štýl najkrajším a najúčinnejším predstavením blahozvesti Božieho kráľovstva? Bez tejto formy evanjelizácie, vykonávanej prostredníctvom dobročinnej lásky a svedectva kresťanskej skromnosti, by hrozilo ohlasovaniu evanjelia, ktoré je tiež prvým skutkom lásky nebezpečenstvo, že sa mu nebude rozumieť, alebo že zapadne do toho mora slov, ktorým nás dnešná spoločnosť komunikácie každodenne zaplavuje. Láska skutkov dáva láske slov nespochybniteľnú silu.

Záver

Cirkev ako spoločenstvo je predovšetkým tajomstvom prebývania Boha na tejto zemi. Láska predstavuje optimálny bod vyzrievania každého človeka. Ak prežijeme skúsenosť spoločenstva Cirkvi ako jedného tela, do ktorého nás povolal Kristus, aby sme sa navzájom milovali, delili sa o svoje dary, objavíme, že sme navzájom zodpovední za svoj rast a rozvoj darov druhého. Je v našej moci dary všetkých rozvíjať alebo ich ničiť. Stojí nás to vždy obetu, ak chceme druhým ponechať priestor pre ich rozvoj, ak neposudzujeme, neodsudzujeme, nezávidíme. Je ťažké zvládať odlišnosti iných, zvlášť vtedy, keď prejav s temperament sa celkom líši od nášho. Nie uniformné spoločenstvo je Kristovým ideálom, ale rôznorodé spoločenstvo, kde žije Kristom inšpirovaná vzájomná láska.

[28] Porov. KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007-2013*. 2007. s. 35 – 36.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

AKIMJAK, A.: *Pastorácia vo farnosti cez liturgiu a spoločenstva.* Prešov : Michal Vaško, 2015. 220 s. ISBN 978-80-7165-965-5.

DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKEHO KONCILU. Trnava : SSV, 2008. 835 s. ISBN 978-80-7162-738-8.

GÁLIK, S.: Mystika ako univerzálna reč náboženstiev. In: *Acta Philosophica Tyrnaviensia6–2001.Fundamentálnaúlohaláskyv dialógu medzi civilizáciami.* Zborník z medzinárodného vedeckého kolokvia. Trnava : Katedra filozofie Fakulty humanistiky Trnavskej univerzity v Trnave, 2001. s. 47–54. ISBN 80-89074-08-1.

KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava : SSV, 1999.

KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007-2013.* 2007. 80 s. ISBN 978-80- 7162-695-4.

LEHMAN, K.: Dialog jako forma komunikace v církvi dnes. In: *Teologické texty*. 1996. č.1. s. 26. ISSN 0862-6944.

SEDLÁKOVÁ, J.: *Apoštolská exhortácia Evangelii Gaudium ako výzva pre novú evanjelizáciu.* Prešov :Vydavateľstvo PU, 2016. 116 s. ISBN 978-80-555-17-18-6.

SVÄTÉ PÍSMO Katolícky preklad starého a nového zákona. Trnava: SSV, 2017. 1618

ŠMIDRIAK, O.: *Perspektívy pastorácie na Slovensku*. Ružomberok: Verbum, 2011. 310 s. ISBN 978-80-8084-740-1.

ŠMIDRIAK, O.: *Pastorácia s dôrazom na spoločenstvo a evanjelizáciu.* Ružomberok :Verbum, 2012. 353 s. ISBN 978-80-8084-871-2.

ŠMIDRIAK, O.: *Pastoračná spolupráca kňazov a laikov.* Ružomberok : Verbum, 2012. 242 s. ISBN 978-80-8084-872-9.

ŠTAMPACH, O. I.: *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky teologie.* 1. vyd. Praha : Portál, 1998. 208 s. ISBN 80-7178-168-1.

TRSTENSKÝ, J.: *O činnosti cirkvi v dnešnom svete, Úvod do fundamentálnej pastorálnej teológie*. Ružomberok : 2011. 148 s. ISBN 978-80-8084-726-5.

DREVENÉ CENTRÁ EVANJELICTVA V REGIÓNOCH LIPTOVA A ORAVY

ĽUBICA LENARTOVÁ

Abstract: *The contribution is devoted to the sacral wooden church architecture in the evangelical locality of Liptov and Orava regions. The aim is to point out the existence and importance of these monuments, their origin, location, architecture and current state. Some of the objects no longer exist, because they disappeared due to time, fires and weather conditions or were the previous of curent brick of stones churches of the Evangelical Church of the Augsburg Confesion. The contribution describes the temples thet the author learned about during her previous research in Liptov and Orava regions.*

Key words: *Sacral architecture. Wooden churches. Evangelical Church of the Augsburg Confesion. Lutheranism. Edict of Toleration. Sopron declaration. Liptov. Orava.*

Úvod

Na Liptove i na Orave je dodnes živá evanjelická viera, ktorá sa tu zachovala približne 500 rokov, hoci v historických obmenách. V týchto rázovitých regiónoch vznikli akési „ostrovy", kde sa postupom času skoncentrovali evanjelickí veriaci. V rámci Oravy ide o oblasť dolnej Oravy, ktorá sa sústreďuje okolo mesta Dolný Kubín. V prípade Liptova je to hlavne oblasť horného Liptova, hoci aj stredný Liptov[1] patril k tzv. centrám evanjelictva a dnes sa vyznačuje zmiešanou konfesionalitou.[2]

Liptov i Orava sú regiónmi, ktoré ukrývajú fascinujúce drevené stavby, zachované buď len v podobe písomností, plánov alebo skíc, či v podobe dodnes fyzicky existujúcej architektúry. V tomto príspevku budú predstavené niektoré evanjelické chrámy, ktoré sa podieľali na formovaní evanjelictva a samotnej evanjelickej religiozity v lokalitách daných regiónov. Dnes je možné nechať sa unášať fascinujúcou drevenou architektúrou týchto chrámov a skúmať ich, ak sa zachovali. Ak sa nezachovali, je nutné pripomenúť ich zašlú slávu a význam pre veriaceho človeka nielen v danej lokalite, v zbore či komunite, ale v kontexte doby, umenia a chápania sacrum.

Vznik drevených evanjelických chrámov

Počas 16. storočia sa takmer celý Liptov a celá Orava stali protestantskými. To sa udialo vďaka významným podporovateľom evanjelického vierovyznania (šľachte) i vďaka polohe odľahlejších a horských regiónov[3] , kde sa evanjelická viera udržala aj počas rekatolizácie.[4] Svoj prínos na tom mali aj úzke kontakty hospodárskeho a kultúrneho charakteru, ako aj napr. v prípade Liptova i vplyv Spiša, ktorý sa veľmi rýchlo stal evanjelickým.[5] Túžba evanjelikov mať vlastné chrámy však bola naozaj silná a dve historické udalosti im to umožnili. Išlo o tzv. Šopronský snem a tzv. Tolerančný patent, vďaka ktorým nastal v Uhorsku rozmach sakrálnej, ale hlavne pre Liptov a Oravu typickej drevenej sakrálnej architektúry.

Artikulárny typ kresťanských kostolov začal vznikať v čase tzv. protireformácie a rekatolizácie, v období 17. až 18. storočia.[6] Keďže to samotní evanjelici mali ťažké a postupne stratili svoje postavenie na slovenskom území, vývoj tohto hnutia sa posunul inde. V roku 1681 sa konal tzv. Šopronský snem[7], ktorý na základe svojich výsledkov – tzv. artikúl (zákonných článkov) dovoľoval postaviť v každej stolici len dva chrámy vyro-

[1] Liptov sa rozdeľuje na horný a dolný Liptov, hoci existoval, resp. stále existuje časť stredného Liptova. Ide o pomenovanie podľa toku rieky Váh, ktorá preteká regiónom a jej tok určuje lokalitu. V súčasnosti sa však hovorí už len o hornom Liptove, nakoľko veľká časť stredného Liptova padla za obeť vodnému dielu Liptovská Mara, vďaka čomu sa Liptov obyčajne rozdeľuje na dolný a horný. MATLOVIČ, R.: Geografia relígií. Náčrt problematiky. Prešov : Fakulta humanitných a prírodných vied, PU, 2001. s. 291.

[2] MATLOVIČ, R.: *Geografia relígií. Náčrt problematiky.* Prešov : Fakulta humanitných a prírodných vied, PU, 2001. s. 291.

[3] Takýmto regiónom bola napr. horný Liptov či dolná Orava. MATLOVIČ, R.: *Geografia relígií. Náčrt problematiky.* Prešov : Fakulta humanitných a prírodných vied, PU, 2001. s. 287.

[4] MATLOVIČ, R.: *Geografia relígií. Náčrt problematiky*. Prešov : Fakulta humanitných a prírodných vied, PU, 2001. s. 205.

[5] DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 77.

[6] DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 40. MATLOVIČ, R.: *Geografia relígií. Náčrt problematiky*. Prešov : Fakulta humanitných a prírodných vied, PU, 2001. s. 204.

[7] KÓNYA, P.: Lutherská konfesionalizácia. In: KÓNYA, P. a kol.: *Konfesionalizácia na Slovensku v 16. – 18. storočí.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. s. 60. CORANIČ, J. a kol.: *Náboženská situácia na Slovensku II.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2019. s. 29.

bené z dreva.[8] Avšak tvrdenie, že malo ísť len o drevenú stavbu nie je až také presné. Dôvodom na použitie tohto materiálu bola zrejme skutočnosť, že drevo bolo v oblastiach Liptova i Oravy úplne bežným a dostupným, možno i pomerne lacným materiálom. Istotne bolo v oboch regiónoch jednoduchšie nájsť šikovných tesárov a stolárov, ako murárov a kamenárov.[9] Na druhej strane treba nezabúdať aj na skutočnosť, že v každej stolici boli zostavené komisie na čele so stoličným komisárom, ktorý mal dohliadať na výber miesta, stavbu a architektúru daného sakrálneho objektu. Tak sa stávalo, že obmedzenia boli vlastne pokynmi ku stavbe od jednotlivých komisárov, nie ako dôsledok Šopronského snemu.[10] Vznik artikulárnych kostolov aj na území Liptova a Oravy má teda súvis s výsledkami tzv. Šopronského snemu, resp. len s jeho dvoma článkami/artikulami[11], ktoré sa venovali náboženskej otázke protestantov.[12] Čo sa týka architektúry väčšiny artikulárnych drevených chrámov, takmer všetky tieto kostoly mali/majú centrálnu dispozíciu v tvare gréckeho kríža a empory zodpovedajúce kazateľnému typu chrámu. Pôvod týchto artikulárnych sakrálnych stavieb z dreva pochádza z renesančných architektonických princípov.[13]

Tolerančné chrámy začali vznikať po období vovedenia platnosti tzv. Tolerančného patentu v roku 1781. Ten sa do platnosti dostával pomaly, čo prebiehalo nasledujúce roky. Znenie dokumentov patentu bolo však rozličné. Na Východe dokumenty obsahovali minimálne obmedzenia protestantov, no na Západe išlo o pomerne rozsiahle obmedzenia. Už samotný názov Tolerančný patent informuje o tom, že dokumenty patentu protestantov vlastne len tolerovali, ale nijako im nezaručoval rovnocenné postavenie s dominantnou rímskokatolíckou cirkvou. Čo sa týkalo výstavby tolerančných chrámov z počiatku nariadenia usmerňovali aby sa nestavala veža, nepoužívali zvony a ani verejný vstup z ulice. Neskôr však došlo k uplatneniu postupne vydávaných dodatkov, resp. dokumentov tohto patentu, ako napr. povolenie stavať veže, používať zvony, zriaďovať vlastné cintoríny. Ale hlavne začal nebývaný rozmach výstavby modlitební, chrámov, či prestavba starších, niekedy aj artikulárnych kostolov.[14] Sídla, ktoré mali viac ako 100 evanjelických rodín si mohli vybudovať kostol, faru, dokonca i školu. V prípade kostolov išlo o tzv. tolerančné chrámy, z ktorých sa niektoré stavali už z kameňa.[15] Na Liptove i na Orave si evanjelici začali stavať tzv. tolerančné kostoly z kameňa, ale i z dreva.[16] Drevo bolo v regiónoch ako Liptov a Orava najlacnejšou a najdostupnejšou komoditou. Riešenie architektúry chrámov vychádzalo z predchádzajúcich drevených artikulárnych kostolov, ich výzdoby a samozrejme z protestantského princípu všeobecného kňazstva. Ten bol v architektúre naďalej podporovaný centrálnym pôdorysom a stratou oddelenia medzi svätyňou a loďou.[17]

Pri vzniku drevených evanjelických chrámov na Liptove a Orave zohrával úlohu aj fakt, že oba regióny sú bohaté na lesy a drevo, ktoré sa tak stalo základným materiálom pre akúkoľvek architektúru. Samozrejme aj v nasledujúcom období po tzv. Tolerančnom patente vznikali evanjelické chrámy, dokonca i drevené. Drevo bolo predsa pomerne dostatkovým artiklom v lokalitách Liptova a Oravy z čoho vyplýva, že vznik ďalších drevených chrámov nebol limitovaný artikulami ani požiadavkami, ale reflektoval prírodné prostredie a bohatstvo lesov týchto regiónov. To čo sa však z drevených evanjelických chrámov zachovalo je len kvapkou v mori, nakoľko zub času, nedbanlivosť veriacich, požiare či iné dôvody udávali budúcnosť týchto drevených centier evanjelictva.

Artikulárny kostol zo zaniknutej obce Paludza

Obec Paludza patrila medzi mimoriadne významné a aj historicky najstaršie obce Liptova. Vznikla pravdepodobne v poveľkomoravskom období, čo dokladajú archeologické pamiatky z 10. – 12. storočia, avšak existujú aj archeologické dôkazy z obdobia praveku.[18] Prvá písomná zmienka radí obec do obdobia 13. storočia (1246), keď patrila zemianskemu rodu Plathyovcov.[19] Obec Paludza v súčasnosti už neexistuje, pretože zanikla pri výstavbe vodného diela Liptovská Mara a pri výstavbe diaľnice

[8] MATLOVIČ, R.: *Geografia religií. Náčrt problematiky*. Prešov : Fakulta humanitných a prírodných vied, PU, 2001. s. 287.

[9] Tu je nutné poznamenať aj ďalšie nepresné tvrdenie, podľa ktorého sa na stavbu artikulárneho kostola nemohli používať klince či iný kovový spojovací materiál. Realita bola však taká, že tesárske spoje a technika narábania s drevom nepotrebovali žiadne kovové komponenty určené na spájanie. Avšak v prípade potreby si každý šikovný tesár vedel vyrobiť malé kolíky alebo drevené klince/kliny z tvrdého dubového či bukového dreva. DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 200 – 201.

[10] BIATHOVÁ, K.: *Drevený panteón*. Bratislava : Tatran, 1980. s. 26 – 28..

[11] ULIČNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia.* Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 282 – 283.

[12] DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 79.

[13] MATLOVIČ, R.: *Geografia religií. Náčrt problematiky*. Prešov : Fakulta humanitných a prírodných vied, PU, 2001. s. 204.

[14] DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 207 – 210.

[15] CORANIČ, J. a kol.: *Náboženská situácia na Slovensku II.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2019. s. 33 – 34...

[16] ULIČNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 283.

[17] DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 211...

[18] PIETA, K: Archeologický výskum Liptova v rokoch 1965 – 1968. In: Kol.: *Liptov 1. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1970. s. 116. ULIČNÝ, F.: Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 231.

[19] VÍTEK, P.: Erby miest a obcí Liptova. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2008. s. 68. HÚŠČAVA, A.: *Kolonizácia Liptova do konca XIV. Storočia.* Bratislava : Filozofická fakulta univerzity Komenského, 1930. s. 21.

D1, ktorá vznikala súbežne s vodným dielom. Zostalo len pusté miesto na okraji tzv. Galovanskej zátoky a premiestnený drevený artikulárny kostol.[20]

Z pohľadu religionistiky obec Paludza zastáva naozaj silnú pozíciu a dopĺňa dejiny Liptova o fenomény či už z obdobia praveku a stredoveku, ale aj z časov reformácie. V tom poslednom období totiž vznikol v Paludzi drevený artikulárny kostol, ktorý sa podarilo pri výstavbe diaľnice D1 a vodného diela Liptovská Mara našťastie zachrániť. Ešte pred ním existovala menšia drevená evanjelická modlitebňa, ktorá bola postavená pravdepodobne pred rokom 1693[21] alebo v danom roku. Išlo zrejme o pôvodný evanjelický artikulárny chrám, na ktorý sa vzťahovali tzv. artikuly.[22] Artikulárny[23] chrám vznikol v 17. storočí, čím predurčil nasledujúce storočia v Paludzi za storočia evanjelictva.[24] Obec Paludza mala aj evanjelické lýceum, ktorého dejiny však v 19. storočí poznačila strata štatútu lýcea a v 20. storočí výstavba vodného diela Liptovská Mara i diaľnice D1.[25] Obec bola od 17. storočia centrom evanjelictva dolného a stredného Liptova.

Pôvodný artikulárny kostolík, prestal plniť svoj účel zrejme začiatkom 70. rokov 18. storočia z dôvodu neustálych nákladných rekonštrukcií a nedostatku miesta pre veriacich. Preto vznikol v rokoch 1773 – 1774 nový drevený chrám.[26] Drevený artikulárny kostol po dlhých úvahách o presídlení, premiestnili do obce Sv. Kríž,[27] kde stojí dodnes. Je jedinečnou sakrálnou pamiatkou, ktorá reprezentuje mimoriadne silný vplyv evanjelickej religiozity. Miesto, kde kostol pôvodne stál sa nachádza v blízkosti železničnej trate, na brehu zátoky pri Galovanoch. Miesto, kde stál pripomína jednoduchý pamätník. Na mieste sú ešte krypty, ktoré ukrývajú telá nebohých, ktoré nebolo možné premiestniť. Kostol z Paludze bol prevezený a znovu postavený v lokalite Lazisko v obci Svätý Kríž.[28] Architektom kostola bol *Jozef Lang*,[29] ktorý navrhol zrubovú konštrukciu v tvare kríža a dohliadal na stavbu tohto diela. Kostol spočíva na nízkej podmurovke, ktorú stoličný komisári určili zrejme na výšku jednej stopy. Je vytvorený z jedľového a smrekového dreva, z vonkajšej strany obitý dreveným debnením. Strecha je šindľová s vikiermi. Pôdorysné riešenie chrámu s chórmi zabezpečuje to, že dokáže obsiahnuť až 6000 ľudí. V interiéri prekvapuje drevená oblúková klenba a centrálny drevený oltár s plastikami a maľbami, ktorý pochádza z pôvodného artikulárneho kostola. Interiér dotvára aj akusticky umiestnená barokova kazateľnica a celkove hodnotné maľby na inventári i architektúre chrámu.[30] V roku 1781 bola ku kostolu pristavaná tzv. tolerančná veža,[31] ktorá je čiastočne kamenná a čiastočne drevená. Jej strešné zakončenie je tvorené cibuľovitým tvarom s lucernou a krížom.[32] Kostol i spolu s vežou sú impozantným reliktom svojej doby a poukazujú na religiozitu i sociálne postavenie evanjelikov v časoch rekatolizácie.

Drevené chrámy v obci Pribylina

Obec Pribylina vznikla pravdepodobne na začiatku 14. storočia, pričom prvá písomná zmienka pochádza z roku 1332. Počas dejín bola obec ohrozovaná vodným tokom Belá a tak pravdepodobne v 15. – 16. storočí došlo k delokácii dediny. Novopostavená obec vznikla viac na západ – ďalej od často rozvodnenej divokej rieky Belá.[33]

V 20. rokoch 17. storočia si (pravdepodobne) evanjelici v Pribyline postavili drevený kostol. V roku 1689 sa dostal do rúk katolíckej cirkvi, ktorá ho využívala až do začiatku 20. storočia. Kostolík bol drevený s rovným stropom a nemal vežu. Bola však pri ňom postavená zvonica s dvoma zvonmi. V prvej polovici 18. storočia došlo k rekonštrukcii kostola, resp. k postaveniu nového dreveného kostola, na mieste ktorého v roku 1910 vznikol súčasný murovaný rímskokatolícky kostol.[34] Keďže evanjelici v Pribyline

[20] VÍTEK, P.: *Erby miest a obcí Liptova.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2008. s. 68.

[21] ULIČNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia.* Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 160. VÍTEK, P.: Erby miest a obcí Liptova. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2008. s. 68.

[22] BIATHOVÁ, K.: *Drevený panteón*. Bratislava : Tatran, 1980. s. 28, 65.

[23] BEL, M.: *Liptovská stolica*. Čadca : Kysucké múzeum, 2019. s. 233.

[24] Už v skoršom období v Paludzi stál kostol sv. Trojice, ktorý je doložený rokom 1397, avšak v priebehu 17. – 18. storočia pravdepodobne zanikol, pričom obec sa stala protestantskou. VÍTEK, P.: Erby miest a obcí Liptova. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2008. s. 92. PIETA, K.: Slovanské osídlenie Liptova v 2. – 12. storočí. In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PAVLÍK, J. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 2. Vlastivedný zborník.* Martin : Osveta, 1972. s. 91 – 92.

[25] FIAČANOVÁ, D.: *Škola.* https://paludza-zatopena-obec.webnode.sk/products/skola/. (4.4.2019).

[26] HORVÁTH, P.: K dejinám drevenej architektúry v Liptove. (Drevené kostoly a zvonice) In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 9. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1987. s. 192 – 193. VÍTEK, P.: Erby miest a obcí Liptova. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2008. s. 68.

[27] MATLOVIČ, R.: *Geografia relígií. Náčrt problematiky.* Prešov : Fakulta humanitných a prírodných vied, PU, 2001. s. 204...

[28] HORVÁTH, P.: K dejinám drevenej architektúry v Liptove. (Drevené kostoly a zvonice) In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 9. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1987. s. 193.

[29] Jozef Lang zrejme nebol gramotný, avšak svojimi zručnosťami, ktoré získal remeslom a praxou dokázal pracovať ako skúsený a učený architekt. Spoliehal sa tak na svoje statické pocity, nie na výpočty, nákresy a plány. BIATHOVÁ, K.: *Drevený panteón*. Bratislava : Tatran, 1980. s. 36

[30] BIATHOVÁ, K.: *Drevený panteón*. Bratislava : Tatran, 1980. s. 36 – 48, 66.

[31] HORVÁTH, P.: K dejinám drevenej architektúry v Liptove. (Drevené kostoly a zvonice) In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 9. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1987. s. 193.

[32] BIATHOVÁ, K.: *Drevený panteón*. Bratislava : Tatran, 1980. s. 38.

[33] ULIČNÝ, F.: Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 178 – 179. ULIČNÝ, F.: Dejiny osídlenia Liptova do konca 16. storočia. (2. časť) In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): Liptov 8. Vlastivedný zborník. Martin : Osveta, 1985. s. 206. VÍTEK, P.: *Erby miest a obcí Liptova.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2008. s. 74.

[34] HORVÁTH, P.: K dejinám drevenej architektúry v Liptove. (Dreve-

stratili spomínaný kostol už počas rekatolizácie, rozhodli sa pre stavbu nového. Ten si postavili v roku 1812.[35] Išlo o jednoduchú drevenú stavbu bez veže, ktorá stála v obci do roku 1902.[36] Vtedy na mieste evanjelického dreveného kostolíka vznikol novorománsky murovaný kostol podľa projektu M. Harminca. Z uvedeného vyplýva, že v obci Pribylina existovali dva drevené kostolíky, z ktorých jeden čiastočne a druhý úplne patril evanjelikom.[37]

Toleračný kostol v obci Liptovská Kokava

Prvá písomná zmienka o obci Liptovská Kokava pochádza z roku 1469, ale sídlisko nazýva Malé Dovalovo. Táto osada zrejme zanikla a v mieste jej lokalizácie vznikla v 16. storočí, aj pričinením valaských rodín, nová dedina s názvom Nové Dovalovo, alebo inak Kokava. Obec zrejme bola pôvodne založená poddanými z Dovalova a doosídlená obyvateľstvom počas tzv. valaskej kolonizácie.[38]

V Liptovskej Kokave si evanjelici v rokoch 1816 – 1817[39] postavili drevený kostol.[40] V danom rozmedzí rokov zrejme došlo k rekonštrukcii a drevená modlitebňa vznikla už koncom 18. storočia. Išlo o jednoduchú stavbu s polygonálnym záverom svätyne, ktorá podčiarkovala ľudový ráz regionálnej architektúry. Sedlová strecha objektu bola pomerne vysoká a jej hrebeň z oboch strán zdobil kovový symbol kohúta. Interiér dreveného kostola prekrýval doskový obklad, ktorý dotvárali nástenné maľby. Centrom kostola bol barokovo-klasicistický oltár so scénami Poslednej večere, Ukrižovania, výjavom Svätej Trojice a s plastikami Mojžiša a Árona.[41] Kazateľnicu zdobil obraz Martina Luthera, latinské citáty z Biblie a erb niektorej významnej zemianskej rodiny.[42] Drevený kostolík v obci stál zrejme istý čas aj po tom, ako si evanjelickí veriaci postavili nový murovaný novorománsky chrám v rokoch 1923 – 1927 podľa projektu *M. Harminca.*[43] Neskôr zrejme kostolík zanikol[44], resp. na jeho mieste sa domáci rozhodli postaviť školu. Pokusy o záchranu tejto pamiatky údajne stroskotali a aj napriek tomu, že sa našiel vhodný pozemok na jej presťahovanie (do parku Lesníckej školy v Liptovskom Hrádku). Došlo k demolácii kostola miestnymi veriacimi. Drevo z kostola sa použilo ako lešenie pri stavbe školskej budovy. Týmto počinom prišla obec Liptovská Kokava o jednu z najvýznamnejších pamiatok v dejinách i religiozite regiónu.[45]

Toleračný chrám v obci Kráľova Lehota

Obec Kráľova Lehota sa datuje do konca 13. storočia, príp. začiatku 14. storočia. Vznikla z iniciatívy kráľa, na kráľovskom majetku,[46] pričom ju vybudoval pravdepodobne šoltýs a ďalší usadlíci, ktorí využívali práva poddaných podľa zákupného práva.[47]

Vydanie tzv. Tolerančného patentu stálo aj za vznikom dreveného chrámu v Kráľovej Lehote. Ten bol postavený v roku 1784 zásluhou rodiny Lehockých. Vedľa dreveného kostola stála aj drevená fara a neskôr bola pristavaná aj budova školy. Kostol s polygonálnym záverom svätyne mal približne rozmer 9x5x4 siahy (1 siaha predstavuje asi 1,96 metra). Bol zrubovej konštrukcie obitý dreveným doskovým debnením. V jeho tesnej blízkosti (možno aj ako jeho súčasť) bola pristavaná drevená zvonica. Počas rozsiahleho požiaru 17. mája 1881 kedy zhorela takmer celá dedina Kráľova Lehota, zhorel aj drevený toleračný kostol spolu s drevenými budovami fary, školy i zvonice.[48] Na jeho mieste v rokoch 1886 – 1894 postavili evanjelickí veriaci nový murovaný kostol.[49] Autorom projektu nového kostola bol architekt Blažej *F. Bulla.*[50]

Artikulárny kostol v obci Hybe

Prvá písomná zmienka o obci Hybe pochádza z roku 1239, avšak existencia dediny sa predpokladá už pred 13.

---

né kostoly a zvonice) In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 9. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1987. s. 194.

[35] ULIČNÝ, F.: Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 179. DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 215.

[36] DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 215.

[37] HORVÁTH, P.: K dejinám drevenej architektúry v Liptove. (Drevené kostoly a zvonice) In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 9. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1987. s. 194.

[38] ULIČNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia.* Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 98.

[39] Peter Vítek vo svojej publikácii udáva, že daný drevený kostolík/ drevená modlitebňa vznikol už v roku 1794. VÍTEK, P.: *Erby miest a obcí Liptova*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2008. s. 39.

[40] ULIČNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia.* Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 99.

[41] Časť oltárnej výzdoby a maľby apoštolov z parapetu empory sú uložené v SNM – v Etnografickom múzeu v Martine. DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 212.

[42] DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 211 – 212.

[43] Kol.: *Súpis pamiatok na Slovensku II.* Bratislava : Obzor, 1968. s. 227. HORVÁTH, P.: K dejinám drevenej architektúry v Liptove. (Drevené kostoly a zvonice) In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 9. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1987. s. 194.

[44] HORVÁTH, P.: K dejinám drevenej architektúry v Liptove. (Drevené kostoly a zvonice) In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 9. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1987. s. 194.

[45] DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 212 – 214.

[46] VÍTEK, P.: *Erby miest a obcí Liptova.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2008. s. 35.

[47] ULIČNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia.* Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 84.

[48] DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 214 – 215.

[49] HORVÁTH, P.: K dejinám drevenej architektúry v Liptove. (Drevené kostoly a zvonice) In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 9. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1987. s. 197.

[50] DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 215.

storočím. [51] Dôkazom je aj názov obce, ktorý svojou starobylosťou poukazuje na slovanský pôvod.[52] Obec v 1265 získala mestské práva, avšak zostala len na úrovni mestečka.[53]

Artikulárny kostol,[54] ktorý mal slúžiť evanjelikom na hornom Liptove, vznikol v obci, presnejšie v mestečku Hybe. Bol určený pre protestantský horný Liptov a bol vystavaný hneď po roku 1681,[55] teda koncom 17. storočia.[56] Išlo o pôvodnú drevenú modlitebňu, ktorú v 30. rokoch 18. storočia začali upravovať a prestavovať do podoby,[57] ktorá je známa z kresby hybského farára Augustína Doležala. Tú vyhotovil na titulnú stranu farskej matriky a tak je známy dobový výjav tejto sakrálnej pamiatky. [58] Pôdorys dreveného kostola bol zrejme v tvare rovnoramenného kríža s drevenou šindľovou strechou. Podľa kresby sa usudzuje, že kostol mal aj viac vchodov a interiér bol doplnený o chór.[59] Drevené steny boli zrejme omietnuté a obielené, ako zobrazuje spomínaný nákres na titulnej strane matriky. Veža barokového charakteru bola zrejme dostavaná neskôr.[60] Drevený kostol pretrval do roku 1822, kedy na jeho mieste začali stavať nový (súčasný) murovaný kostol.[61] Drevený artikulárny kostol v mestečku Hybe úplne zanikol údajne až požiarom v roku 1823 a na jeho mieste postavili nový, murovaný klasicistický chrám.[62]

Toleračný chrám v obci Važec

Obec Važec patrí k obciam horného Liptova a jej religiózny potenciál je v súčasnosti primárne sústredený na evanjelickú cirkev a. v. Prvá písomná zmienka pochádza z roku 1267/1269, kedy sa spomína v darovacej listine.[63] Už nejaký čas existujúcu obec spomína listina z roku 1286.[64]

Protestantizmus zasiahol celý Liptov, ale najviac sa udomácnil práve na hornom Liptove. Horno-liptovská obec Važec nebola výnimkou a bolo pravdepodobné, že tzv. Toleračný patent spôsobí aj tu záujem o stavbu kostola pre evanjelických veriacich. V roku 1783 bol vo Važci postavený drevený toleračný kostol[65] na mieste, ktoré dodnes nesie názov Na Piesku. Ide o dnešné hlavné námestie obce kde stojí evanjelický murovaný chrám z rokov 1889 – 1892.[66] Pôvodný toleračný kostol bol postavený na kamenných základoch, tak isto aj hlavné piliere chrámu. Zvyšok kostola bol zhotovený z dreva, strechu pokrýval drevený šindeľ. Rozmery kostola boli nasledovné: dĺžka 22 metrov, šírka 15 metrov, výška 6 metrov. Vežu kostolík nemal,[67] zrejme bola neskôr pristavaná, taktiež bol neskôr dokúpený organ a zrealizovaná výmaľba interiéru Jozefom Lerchom z Levoče. Kostol bolo nutné počas nasledujúcich rokov opravovať a nakoľko bol drevený pomerne rýchlo začal podliehať poškodeniu. Drevo napadla hniloba čo možno spôsobovala aj blízkosť vodného toku Biely Váh. V celom Uhorsku sa vykonala zbierka na výstavbu nového kostola a tak sa v roku 1890 začal stavať nový (súčasný) evanjelický chrám vo Važci, potom čo pôvodný toleračný chrám bol zbúraný.[68]

Artikulárny chrám v obci Istebné

Obec Istebné je prvýkrát doložená rokom 1382, avšak sa predpokladá, že vznikla skôr, nakoľko aj starobylý názov dediny svedčí o jej historickosti, čo dokladajú archeologické nálezy a prítomnosť hrádku s rovnomenným pomenovaním.[69] Názov s predpokladanou formujúcou sa osadou sa spomína už skôr v roku 1316, ale rozhodne ešte nejde o vyvinutú dedinu.[70]

Vznik drevenej sakrálnej pamiatky sa datuje do obdobia po tzv. Šopronskom sneme a to do roku 1686,[71] kedy sa v Istebnom začal stavať drevený artikulárny kostol.[72]

---

[51] VÍTEK, P.: Erby miest a obcí Liptova. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2008. s. 27. ULIČNÝ, F.: Dejiny osídlenia Liptova do konca 16. storočia. (1. časť) In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 7. Vlastivedný zborník.* Martin : Osveta, 1983. s. 75.

[52] STANISLAV, J.: *Odkryté mená slovenských miest a dedín*. Bratislava, 1947. s. 33.

[53] ULIČNÝ, F.: Dejiny osídlenia Liptova do konca 16. storočia. (1. časť) In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 7. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1983. s. 75 – 76.

[54] BEL, M.: *Liptovská stolica. Čadca* : Kysucké múzeum, 2019. s. 203.

[55] DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a toleračné chrámy na Slovensku.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 90.

[56] ULIČNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia.* Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 69.

[57] DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a toleračné chrámy na Slovensku.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 90.

[58] BIATHOVÁ, K.: *Drevený panteón.* Bratislava : Tatran, 1980. s. 28.

[59] HORVÁTH, P.: K dejinám drevenej architektúry v Liptove. (Drevené kostoly a zvonice) In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 9. Vlastivedný zborník.* Martin : Osveta, 1987. s. 193.

[60] DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a toleračné chrámy na Slovensku.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 90.

[61] Kol.: *Súpis pamiatok na Slovensku I.* Bratislava : Obzor, 1967. s. 474.

[62] KLEIN-TESNOSKALSKÝ, B.: Oppidum Hybe.[online]. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1942. 198 s. [cit. 2018.01.25.] Dostupné na internete: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1551/Klein-Tesnoskalsky_Oppidum-Hybbe. BIATHOVÁ, K.: Drevený panteón. Bratislava : Tatran, 1980. s. 28. HORVÁTH, P.: K dejinám drevenej architektúry v Liptove. (Drevené kostoly a zvonice) In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 9. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1987. s. 193.

[63] ILAVSKÝ, J. a kol.: *Z dejín evanjelictva v obciach Važec a Východná.* Kežmarok : Ing. M. Lipták, 1997. s. 7.

[64] VÍTEK, P.: *Erby miest a obcí Liptova.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2008. s. 87..

[65] ULIČNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. s. 212.

[66] Kol.: *Súpis pamiatok na Slovensku III.* Bratislava : Obzor, 1969. s. 363.

[67] HYBEN, M.: Z dejín obce do roku 1945. In: HYBEN, M. (ed.): *Važec*. Martin : Osveta, 1981. s. 45.

[68] ILAVSKÝ, J. a kol.: *Z dejín evanjelictva v obciach Važec a Východná.* Kežmarok : Ing. M. Lipták, 1997. s. 49 – 50.

[69] KAVULJAK, A.: *Historický miestopis Oravy.* Bratislava : SAV, 1955. s. 110.

[70] RUSNÁK, M. – KOLLÁR, D.: *Orava na starých pohľadniciach.* Bratislava : Dajama, 2010. s. 44.

[71] Kol.: *Súpis pamiatok na Slovensku I.* Bratislava : Obzor, 1967. s. 494.

[72] JANURA, T.: Šľachta oravskej stolice v 17. a 18. storočí. In: BADA, M. – BARTLOVÁ, A. a kol.: *Putovanie dejinami pod múrmi Oravského hradu.*

Išlo zrejme o menšiu modlitebňu, nakoľko výskumy potvrdili, že súčasný kostol v Istebnom pochádza z rokov 1730 – 1731.[73] Definitívnu podobu tak chrám nadobudol až v rokoch 1730 – 1731, čo pravdepodobne spôsobili i stavovské povstania a nimi vyvolaná následná chudoba.[74] Zrubová konštrukcia je postavená na kamennej podmurovke, ktorá ukrýva niekoľko krýpt.[75] Chrám má podlhovastý pôdorys s podobou stlačeného kríža doplnený o malú sakristiu. Interiér je doplnený o emporu s organom a ornamentálne maľby. Oltár aj kazateľnica sú vysoko cenenou zložkou architektúry a umenia, pričom vystihujú umeleckú hodnotu kostola.[76] Chrám je bez veže, ale v jeho blízkosti bola v prvej polovici 19. storočia pristavaná zvonica z dreva.[77] Strecha kostola je šindľová a mohutná, čím zvyšuje výnimočnosť danej sakrálnej stavby.[78]

Artikulárny chrám v obci Leštiny

Obec Leštiny sa prvýkrát vyskytuje v listinách v roku 1361 ako osada patriacu hradu Orava.[79] Vznikla zrejme na začiatku 14. storočia, ako poddanská obec oravského hradného panstva. Jej dejiny sú späté s rodom *Zmeškalovcov,* ktorí ju dostali darom.[80]

V Leštinách bol vybudovaný druhý artikulárny chrám na Orave, ktorý sa našťastie zachoval dodnes. Bol postavený s veľkou pomocou rodu *Zmeškalovcov*[81] koncom 17. storočia (1688 – 1690) na okraji obce, v mieste nazývanom Lopušiny. Neskôr bol premiestnený na súčasné miesto[82] alebo došlo k vybudovaniu nového (súčasného) artikulárneho chrámu, ktorý je dendrologickým výskumom datovaný do obdobia rokov 1722 – 1725.[83] O tejto udalosti rozprávajú aj miestne povesti, ktoré zaznamenal *Anton Habovštiak*.[84] Má predĺžený pôdorys v tvare kríža a orientáciu na kazateľnicu, ktorá je umiestnená na konci lode.[85] Stojí na strmom svahu a skôr ako sakrálna architektúra, pripomína ľudový skvost staviteľstva. Ide o jednoduchú zrubovú stavbu bez veže a zvonov. Objekt je na vysokej kamennej podmurovke, v ktorej sú umiestnené krypty.[86] Bohatý interiér zdobia maľby s pestrými farebnými tónmi a umelecký inventár v podobe oltára z konca 17. storočia, rezbársky zdobenej kazateľnice i maľovanej drevenej krstiteľnice, ktorá je najstaršou súčasťou chrámu v Leštinách.[87] Ku chrámu bola v minulosti pristavaná drevená zvonica, ktorá dopĺňa danú architektúru spolu s krytým schodiskom.[88]

Záver

Tak ako telo potrebuje srdce, tak aj cirkev potrebuje svoje srdce. Evanjelická cirkev a. v. postupom času mala takýchto úžasných drevených sŕdc na Liptove i Orave viacero. Množstvo z nich sa nezachovalo, resp. boli nahradené novými murovanými chrámami, ale dodnes si zaslúžia pozornosť. Z drevených evanjelických kostolov sa zachoval naozaj len zlomok a to hneď z viacerých dôvodov. Zánik takéhoto posvätného miesta pre protestantov mohol spôsobiť požiar, poveternostné vplyvy a prírodné pomery, zmena majiteľa (cirkev), náhrada murovaným kostolom a pod. je však nutné pripomenúť, že príspevok nepojednáva o všetkých drevených kostoloch, ktoré evanjelici vystavali, užívali a neskôr nahradili murovanými. Príspevok sa zaoberá len vybratými evanjelickými chrámami, o ktorých sa zmieňuje literatúra a odborná spoločnosť častejšie a ktoré je ešte aj dnes možné skúmať či archeologicky, umelecky, historicky alebo existuje o nich dostatok archívnych i historických dokumentov a prameňov.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BEL, M.: *Liptovská stolica*. Čadca : Kysucké múzeum, 2019. 390 s. ISBN 978-80-89751-23-5.

Bratislava : Veda, 2015. s. 48.

[73] DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 166 – 167.

[74] DUDÁŠ, M.: Evanjelický kostol Istebné. In: DUDÁŠ, M. – GOJDIČ, I. – ŠUKAJLOVÁ, M.: *Drevené kostoly.* Bratislava : Dajama, 2007. s. 32 – 33.

[75] DDUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 169.

[76] Kol.: *Súpis pamiatok na Slovensku I.* Bratislava : Obzor, 1967. s. 494. DUDÁŠ, M.: Evanjelický kostol Istebné. In: DUDÁŠ, M. – GOJDIČ, I. – ŠUKAJLOVÁ, M.: *Drevené kostoly.* Bratislava : Dajama, 2007. s. 32 – 33. RUSNÁK, M. – KOLLÁR, D.: Orava na starých pohľadniciach. Bratislava : Dajama, 2010. s. 44. DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 179.

[77] ONDICA, S. a kol.: *Duchovné Slovensko.* Sabinov : Dino, 2010. s. 244.

[78] Kol.: *Súpis pamiatok na Slovensku I.* Bratislava : Obzor, 1967. s. 494. DUDÁŠ, M.: *Evanjelický kostol Istebné.* In: DUDÁŠ, M. – GOJDIČ, I. – ŠUKAJLOVÁ, M.: *Drevené kostoly.* Bratislava : Dajama, 2007. s. 32 – 33. RUSNÁK, M. – KOLLÁR, D.: Orava na starých pohľadniciach. Bratislava : Dajama, 2010. s. 44. DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 179.

[79] KAVULJAK, A.: *Historický miestopis Oravy.* Bratislava : SAV, 1955.

[80] RUSNÁK, M. – KOLLÁR, D.: *Orava na starých pohľadniciach*. Bratislava : Dajama, 2010. s. 36.

[81] VÍTEK, P. – MAŤUGOVÁ, S.: *Lexikón erbov šľachty na Slovensku III. Oravská stolica. Zemianske a šľachtické rody Oravy.* Bratislava : Hajko&Hajková, 2007. s. 137 – 138. JANURA, T.: Šľachta oravskej stolice v 17. a 18. storočí. In: BADA, M. – BARTLOVÁ, A. a kol.: *Putovanie dejinami pod múrmi Oravského hradu*. Bratislava : Veda, 2015. s. 48.

[82] DUDÁŠ, M.: *Evanjelický kostol Leštiny.* In: DUDÁŠ, M. – GOJDIČ, I. – ŠUKAJLOVÁ, M.: *Drevené kostoly.* Bratislava : Dajama, 2007. s. 34 – 36.

[83] DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. s. 127 – 128.

[84] HABOVŠTIAK, A.: *Najkrajšie oravské povesti.* Martin : Vydavateľstvo Matice slovenskej, 2014. s. 95 – 99. HABOVŠTIAK, A.: *Zlaté dukáty v Choči. Povesti z Oravy.* Bratislava : Mladé letá, 1970. s. 55 – 61.

[85] MATLOVIČ, R.: *Geografia relígií. Náčrt problematiky.* Prešov : Fakulta humanitných a prírodných vied, PU, 2001. s. 204.

[86] DUDÁŠ, M.: Evanjelický kostol Leštiny. In: DUDÁŠ, M. – GOJDIČ, I. – ŠUKAJLOVÁ, M.: *Drevené kostoly.* Bratislava : Dajama, 2007. s. 34.

[87] RUSNÁK, M. – KOLLÁR, D.: *Orava na starých pohľadniciach.* Bratislava : Dajama, 2010. s. 37. DUDÁŠ, M.: *Evanjelický kostol Leštiny*. In: DUDÁŠ, M. – GOJDIČ, I. – ŠUKAJLOVÁ, M.: *Drevené kostoly.* Bratislava : Dajama, 2007. s. 36. ONDICA, S. a kol.: *Duchovné Slovensko*. Sabinov : Dino, 2010. s. 254..

[88] Kol.: *Súpis pamiatok na Slovensku II.* Bratislava : Obzor, 1968. s. 185.

BIATHOVÁ, K.: *Drevený panteón.* Bratislava : Tatran, 1980. 136 s.

CORANIČ, J. a kol.: *Náboženská situácia na Slovensku II.* Prešov :Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2019. 255 s. ISBN 978-80-555-2205-0.

DUDÁŠ, M. – GOJDIČ, I. – ŠUKAJLOVÁ, M.: *Kultúrne krásy Slovenska. Drevené kostoly.* Bratislava : DAJAMA, 2007. 127 s. ISBN 80-89226-14-0.

DUDÁŠ, M.: *Drevené artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2011. 255 s. ISBN 978-80-7140-375-3.

FIAČANOVÁ, D.: *Škola*. https://paludza-zatopena-obec.webnode.sk/products/skola/. (4.4.2019).

HABOVŠTIAK, A.: *Najkrajšie oravské povesti.* Martin : Vydavateľstvo Matice slovenskej, 2014. ISBN 978-80-8115-190-3.

HABOVŠTIAK, A.: *Zlaté dukáty v Choči. Povesti z Oravy.* Bratislava : Mladé letá, 1970. 205 s.

HORVÁTH, P.: *K dejinám drevenej architektúry v Liptove*. (Drevené kostoly a zvonice) In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 9. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1987.

HÚŠČAVA, A.: *Kolonizácia Liptova do konca XIV. Storočia.* Bratislava : Filozofická fakulta univerzity Komenského, 1930. 102 s.

HYBEN, M. (ed.): *Važec*. Martin : Osveta, 1981. 276 s.

ILAVSKÝ, J. a kol.: *Z dejín evanjelictva v obciach Važec a Východná.* Kežmarok : Ing. M. Lipták, 1997. 124 s. ISBN 80-88747-51-1.

JANURA, T.: *Šľachta oravskej stolice v 17. a 18. storočí*. In: BADA, M. – BARTLOVÁ, A. a kol.: *Putovanie dejinami pod múrmi Oravského hradu.* Bratislava :Veda, 2015. 231 s. ISBN 978-80-224-1450-0.

KAVULJAK, A.: *Historický miestopis Oravy*. Bratislava : SAV, 1955.

KLEIN-TESNOSKALSKÝ, B.: *Oppidum Hybe*.[online]. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1942. 198 s. [cit. 2018.01.25.] Dostupné na internete: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/ 1551/Klein-Tesnoskalsky_Oppidum-Hybbe.

Kol.: *Súpis pamiatok na Slovensku I.* Bratislava : Obzor, 1967. 536 s.

Kol.: *Súpis pamiatok na Slovensku II.* Bratislava : Obzor, 1968. 584 s.

Kol.: *Súpis pamiatok na Slovensku III.* Bratislava : Obzor, 1969. 568 s.

KÓNYA, P.: *Lutherská konfesionalizácia.* In: KÓNYA, P. a kol.: K*onfesionalizácia na Slovensku v 16. – 18. storočí*. Prešov :Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. 232 s. ISBN 978-80-555-0288-5.

MATLOVIČ, R.: *Geografia relígií. Náčrt problematiky*. Prešov : Fakulta humanitných a prírodných vied, PU, 2001. 375 s. ISBN 80-8068-062-0.

ONDICA, S. a kol.: *Duchovné Slovensko*. Sabinov : Dino, 2010. 408 s. ISBN 978-80-7162-820-0.

PIETA, K.: *Slovanské osídlenie Liptova v 2. – 12. storočí.* In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PAVLÍK, J. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 2. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1972.

PIETA, K: *Archeologický výskum Liptova v rokoch 1965 – 1968.* In: Kol.: *Liptov 1. Vlastivedný zborník.* Martin : Osveta, 1970.

RUSNÁK, M. – KOLLÁR, D.: *Orava na starých pohľadniciach.* Bratislava : Dajama, 2010. 95 s. ISBN 978-80-89226-71-9.

STANISLAV, J.: *Odkryté mená slovenských miest a dedín*. Bratislava, 1947. 82 s.

ULIČNÝ, F.: *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok : Komunitná nadácia Liptov, 2015. 416 s. ISBN 978-80-971658-0-2.

ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Liptova do konca 16. storočia. (1. časť)* In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 7. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1983. s. 39 – 90.

ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Liptova do konca 16. storočia. (2. časť)* In: KUFČÁK, E. – POVAŽANOVÁ, V. – PETRÁŠ, M. (eds.): *Liptov 8. Vlastivedný zborník*. Martin : Osveta, 1985.

VÍTEK, P. – MAŤUGOVÁ, S.: *Lexikón erbov šľachty na Slovensku III. Oravská stolica. Zemianske a šľachtické rody Oravy*. Bratislava : Hajko&Hajková, 2007. 192 s. ISBN 80-88700692.

VÍTEK, P.: *Erby miest a obcí Liptova*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2008. 114 s. ISBN 978-80-71402947.

RODINNÉ VZŤAHY, HROZBY A VÝZVY NOVÝCH MÉDIÍ

JANA PULIKOVÁ

Abstract: *Today, family is a fragment that is greatly influenced by the media, especially those powered by digital technologies. These "new" media have become an inseparable component of modern families. At the same time, they have become one of the educational aspects that affects not only the relational and communicative dimension of the family, but also its identity, education and value orientation. The aim of this paper is to emphasize the need of bringing family media education to the focus of academic and scholarly research, since the findings and knowledge obtained in such research could be instrumental when it comes to the practical aspect of family education.*

Key words: *Family. Relationships. Education. New media. Technologies. Values. Media education.*

Úvod

Rodina je základnou inštitúciou, ktorá predstavuje nosný pilier pre spoločnosť. Problematika tejto inštitúcie je skúmaná a analyzovaná z viacerých uhlov pohľadov z rôznych vedeckých oblastí. Posledné desaťročia si vyžiadali, aby sa inštitúcia rodiny transformovala a adaptovala aj na podmienky a vplyv nových médií, ktoré sa stali bežnou súčasťou rodinného života. Táto skutočnosť teda vzbudzuje záujem vo vedeckých kruhoch a otvára možnosti pre nové otázky a skúmanie danej problematiky v rodinnej klíme.

Média a virtuálny svet postavili rodinu pred veľkú výzvu, pretože určité segmenty týchto fenoménov sa snažia rodinu transformovať natoľko, že do jej hodnotovej orientácie a vzťahov chcú integrovať ducha individualizmu, egoizmu, konzumizmu či materializmu. Na základe týchto „trendov" sa rodina ocitla v kríze a klíma rodinných vzťahov je natoľko narušená, že podstata a zmysel rodiny sa vytrácajú. Práve táto skutočnosť je jedným z dôvodov, prečo sa dnešné rodiny nachádzajú v marazme a pociťujú dezorientovanosť vo svojich vzťahoch. Musíme si byť vedomí toho, že kvalita akejkoľvek spoločnosti je priamo závislá od kvality rodinného života v societe. Pôsobenie médií a digitálnych technológií na rodinné vzťahy je evidentné. Technológie a nové média, ktoré dnes ovládajú svet, a nebojíme sa tvrdiť, že aj jeho celkové fungovanie, sa čoraz viac dostávajú do prostredia rodiny, a sú jeho bežnou súčasťou. Spomínané elementy sa do značnej miery dotýkajú rodiny ako základnej bunky spoločnosti a pomerne výrazne ovplyvňujú jej celkové fungovanie. Nové média predstavujú jeden z hlavných atribútov ovplyvňujúcich rodinné vzťahy. Predmetom tohto výstupu bude reflexia nad tým, do akej miery sa nové média podieľajú na prehlbovaní rodinnej krízy, alebo či sú nové média schopné v rodinnej klíme vytvoriť podmienky pre stabilitu rodinných vzťahov, ktoré je potrebné budovať na hodnotovom rámci vyplývajúcich z aspektov osobnej komunikácie – zdieľania sa, zodpovednosti, vnímania, empatie, slobody a dôstojnosti, vychádzajúcich zo živých prameňov lásky a viery. Toto posolstvo tiež vnímame ako výzvu pre rodičov, ktorú je potrebné uskutočňovať v línií dôslednosti, záujmu a osobného príkladu formou mediálnej edukácie.

Rodina, nové média a ich kultúra

Rodina od nepamäti bola a je fundamentálnym, východiskovým prvkom pre optimálne budúce fungovanie spoločnosti. V rámci rodinného prostredia sa budujú intímne medziľudské vzťahy, ktoré reagujú na potreby spoločnosti. Ale tak ako sa mení spoločnosť na základe rôznych faktorov, ktoré ju ovplyvňujú a podmieňujú, mení sa aj usporiadanie, štruktúra a fungovanie rodiny.[1] Médiá a moderné technológie sa stali každodennou súčasťou ľudskej existencie a kultúry. Sú prirodzenou súčasťou života dnešných rodín a ich presah do každodenných aktivít je evidentný. Dnes si možno len ťažko predstaviť, že identita, vedomie či svedomie jednotlivých členov rodiny sa formuje bez toho, aby sme brali do úvahy kontext kultúry médií.[2] Je viditeľné, že nové média v posledných rokoch výrazne menia svoju formu, a to hlavne pre rozmach internetu, predovšetkým v segmente sociálnych sietí. Tento vzostup je tiež umocnený aj modernými technológiami, ako prostriedkami podporujúcimi rozvoj nových médií.[3]

[1] SOBOTKOVÁ, I.: *Psychologie rodiny.* Praha : Portál, 2007. s. 14.
[2] ZASEPA, T.: *Média v čase globalizácie.* Bratislava : Lúč, 2002. s. 32.
[3] HOLDOŠ, J.: Od používania internetu k zneužívaniu? Desociali-

H. M. McLuhan[4] je jedným z najvýznamnejších ľudí v oblastí médií a patrí medzi prvých bádateľov, ktorí začali skúmať podstatu médií a ich vplyv na život človeka i jeho osobnosť. Jeho názory na médiá sú preto prvým pokusom obsiahnuť mediálnu realitu, z ktorej tiež vyplýva jeho tvrdenie, že o tom, ako vyzerá skutočnosť okolo nás rozhodujú predovšetkým spoločenské komunikačné prostriedky.[5] Média sú súčasťou spoločenského systému a ich podstata je spoločenská, aj keď ich fungovanie určujú technologické prostriedky. Obsah správ je primárne vecou ľudských potrieb a záujmov, potreba zhromažďovania a šírenia informácií je ľudskému bytiu imanentná. Človek by sa nemohol vyvíjať bez odovzdávania pravdivých informácií, pretože práve nové poznatky ho posúvajú vpred. Spôsob akým ľudia komunikujú, zdieľajú informácie a podávajú si správy, je historický podmienený vedeckou a technickou úrovňou poznania. Človek nachádzal vždy nové a nové spôsoby, ako zdieľať s inými svoje zážitky, poznatky a skúsenosti.[6]

Média sa ocitli v pozícií jedného z najdôležitejších prvkov ľudskej existencie a pre mnohých sú hlavným informačným aj výchovným prostriedkom. Média svojim spôsobom človeka vedú a inšpirujú v osobnom, rodinnom aj spoločenskom správaní. Táto skutočnosť predstavuje potrebu zásadnej reflexie, nakoľko si uvedomujeme, že média sa dajú použiť na objasnenie pravdy a dobra, ale môžu slúžiť aj na dezorientáciu ľudského srdca.[7]

Okrem veľkého množstva výhod a pozitívnych sociálnych tendencií, vyplývajúcich z používania predovšetkým elektronických médií, v sebe tento trend používania nesie aj viaceré negatívne konzekvencie. Medzi tieto negatíva určite patria fenomény ako: čas strávený on-line, ktorý obmedzuje čas strávený s dôležitými osobami „face-to-face", ide o zníženie či absenciu napĺňajúcich sociálnych vzťahov, pretože internet zväčša podporuje plytké vzťahy, ďalej je tu možné riziko a nebezpečenstvo používania internetu na nelegálne praktiky, niektorí používatelia využívajú internet ako prostriedok na únik, vyhýbanie sa a rozptýlenie od povinností, a v neposlednom rade problematika internetovej závislosti.[8]

Pokiaľ ide o obsah médií, nepochybne sa v ňom odrážajú najrôznejšie stránky kultúrneho prostredia, v ktorom média pôsobia, a významným spôsobom sa podieľajú na formovaní najrôznejších prejavov kultúry.[9]

Ak sa pozrieme na chápanie kultúry všeobecne, môžeme ju definovať ako výtvor ľudí v rámci rôznych kolektívov a spoločenských tried, ktoré ju zároveň integrujú. Chápanie kultúry z pohľadu sociológie nachádzame u mnohých autorov, napríklad aj u Antoníny Kloskowskej, ktorá definuje kultúru v rámci antropologického chápania ako súhrn správania podriadeného normám a vzorom. Rovnako aj sociologička Ruth Benedictová, ktorá zdôrazňuje, že každá kultúra je súhrnom špecifických vzorcov správania. V tomto chápaní ide o celok zahrňujúci správanie, činnosti ľudí prebiehajúcich podľa spoločenských vzorcov prijatých pre všetkých v priebehu interakcií, a taktiež výtvory týchto činností. Podľa J. Szczepańskeho je kultúra schémou samých vzorcov správania, ktoré sú odovzdávané, čo predstavuje jednu z kľúčových vlastností kultúry. Tento autor považuje kultúru za výtvor ľudského správania, činností, materiálnych a nemateriálnych hodnôt a spôsobov správania prijatých, zobjektivizovaných a zdieľaných v ľubovoľných skupinách, odovzdávaný iným skupinám a ďalším generáciám. Zároveň vymedzuje tri podstatné prvky v rámci kultúry: výtvory ľudského správania, vzory správania a hodnoty. V tomto zmysle je podstatné, aby sa hodnoty v súlade so vzorcami správania stali elementom kultúry, ktorý bude zobjektivizovaný, prijatý a odovzdaný, aby nezanikol.[10]

Ak to zhrnieme a porovnáme tieto pohľady na chápanie kultúry, vytvoríme všeobecné stanovisko, v ktorom môžeme povedať, že kultúra predstavuje hodnoty, a tie sú zároveň súčasťou systému kultúry. Kultúra je určitým pomyselným zrkadlom, v ktorom sa ľudia môžu vidieť prostredníctvom svojich výtvorov.[11] Takýto príklad môžeme teda aplikovať aj na rodinnú kultúru, ktorú vystihol autor L. Melina vo svoje publikácií „Kultúra rodiny a reč lásky": *„ Prostredníctvom kultúry ľudská bytosť dospieva k naplneniu svojej ľudskosti, teda stáva sa slobodnou a zodpovednou, schopnou darovať sa druhým v láske. Rodina ako duchovná maternica plní základnú úlohu pri rozvíjaní človeka. Spoločnosť bez rodiny je spoločnosťou, v ktorej je jedinec bez prirodzených určujúcich väzieb vystavený napospas každej manipulácii vládnucej moci. Spoločnosť kde sa deformuje tvár rodiny, je spoločnosťou, v ktorej je ohrozené dozrievanie človeka, jeho sloboda, zodpovednosť a schopnosť opravdivo milovať. Budúcnosť ľudstva teda predchádza rodinu, znovunadobudnutím jej ústredného postavenia vo výchove, rozvojom*

začné činitele internetu vedúce k internetovej závislosti mladých ľudí. In: IZRAEL, P.: *Média a socializácia*. Ružomberok : Verbum, 2012. s. 43.

[4] Herbert Marshall McLuhan bol kanadský teoretik médií, literárny kritik, rétor a profesor anglickej literatúry. Položil základy mediálnej teórie.

[5] BÍNA, D.: *Výchova k mediální gramotnosti.* České Budejovice : Jihočeská univerzita, 2005. s. 10.

[6] REMIŠOVÁ, A.: *Etika médií.* Bratislava : Kalligram, 2010. s. 27.

[7] PETRO, M.: Vplyv mediálnych obsahov na rodinu. In: *Vplyv médií na sociálne a kultúrne hodnoty súčasnosti* I. Prešov : GTF PU, 2010. s. 108.

[8] HOLDOŠ, J.: Od používania internetu k zneužívaniu? Desocializačné činitele internetu vedúce k internetovej závislosti mladých ľudí. In: IZRAEL, P. a kol.: *Média a socializácia.* Ružomberok :Verbum, 2012. s. 46.

[9] JIRÁK, J. – KÖPPLOVÁ, B.: *Média a společnosť.* Praha : Portál, 2003. s. 56.

[10] KARDIS, K.: Sociologický aspekt vplyvu médií na spoločnosť. In: PETRO, M. a kol.: *Vplyv médií na sociálne a kultúrne hodnoty súčasnosti I*. Prešov : GTF PU, 2010. s. 90.

[11] ŚWIATKIEWICZ, W.: Rodina na ceste ku kríze hodnôt. In: ONDERKOVIČ, P. a kol.: *Rodina v novom miléniu.* Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2005. s. 44.

jej schopností stále a znovu prijímať človeka takého, aký je, a pomáhať mu, aby sa stal tým, čím má byť, prostredníctvom odpúšťajúcej veľkodušnosti.“[12]

Spoločenská komunikácia prostredníctvom nových médií je zodpovedná za utváranie hodnotového systému. Uvedomiť si zmenu hodnotového systému, ktorú v súčasnosti vnímame, je výzvou pre rodinu. Hodnotový systém v médiách dnes propaguje večnú mladosť, krásu, zdravie, radosť, bezstarostný život, život na zemi bez pomyslenia na smrť, bez bolesti, bez akýkoľvek limitov, sebaobmedzovania, bez kontroly. Médiá živia ilúzie všetkého možného, všetkého dovoleného. Je tu výrazný tlak prijať svet bez morálnych kritérií, bez autority danej Bohom. [13] Vynára sa tu teda otázka: Nakoľko sa nové média podieľajú na tejto spoločenskej transformácii, a či prispievajú k posilňovaniu alebo rozbíjajú medziľudských vzťahov. Otvorene sa k tejto otázke vyjadril aj Denis McQuail: *„Na jednej strane môžu média posilňovať a podporovať ostatné prostriedky socializácie, na druhej strane sú často považované za potencionálnu hrobu pre hodnoty vštepované deťom rodičmi, vychovávateľmi a ďalšími sprostredkovateľmi spoločenskej kontroly.“*[14]

Voči týmto mocným a invazívnym nástrojom sa rodina stáva krehkou a bezmocnou, stáva sa len pasívnym používateľom komunikačných prostriedkov v rámci nových médií, ktoré sú zverené do rúk cudzích správcov, ktorých záujmy nie sú v súlade so záujmami rodiny. Preto sa komunikačné prostriedky neraz stanú nosičmi negatívnych predstáv o rodine, či dokonca hovorcami ideológií s pokriveným zmýšľaním a predstavou o nej samotnej.[15]

Je dôležité zdôrazniť nevyhnutnú úlohu odovzdávania kultúrnych vzorcov a hodnôt práve v rodinnom prostredí, a to prostredníctvom rodinnej kultúry. Jej pôsobenie sa má uskutočňovať na základe autentického jazyka lásky podľa pôvodnej pravdy „počiatku-princípu“, Bohom vpísanom do srdca a do tela muža a ženy. Túto pravdu netreba iba skúmať, ale aj uskutočňovať v živote, v osobných vzťahoch, v sociálnych pomeroch aj v inštitúciách.[16] V takomto kultúrne deformovanom prostredí je potrebné, aby hlavne rodičia venovali pozornosť tomu, aké hodnoty, tradície a modely správania prináša so sebou masová kultúra šírená predovšetkým médiami. Musíme si byť tiež vedomí toho, že explózia nových médií je sprevádzaná aj zánikom komunikačného dialógu vo vnútri rodiny.[17]

Ak sa pozeráme na to, čo v súčasnosti ohrozuje rodinnú kultúru, treba spomenúť aj znepokojenie, ktoré vyslovil Svätý Otec František vo svojej apoštolskej exhortácií Amoris laetitia, keď poukázal na to, že žijeme v kultúre, ktorá mladých ľudí vystavuje tlaku nezakladať si rodiny, pretože tým absentujú možnosti pre budúcnosť. Dokonca aj samotnou kultúrou sú ponúkané mnohé alternatívy, ktoré umocňujú odkladanie, či dokonca úplné zavrhnutie idei založiť si rodinu. Vidíme tu vplyv rôznych ideológií, ktoré znehodnocujú manželstvo a rodinu, skúsenosti zo zlyhania iných párov, ktoré oni sami nechcú riskovať, strach z niečoho, čo pokladajú za príliš veľké a posvätné, spoločenské príležitosti a ekonomické výhody, ktoré vyplývajú zo spolužitia bez manželstva, či čisto emotívne a romantické chápanie lásky. Zároveň zdôrazňuje aj to, že túto skutočnosť ovplyvňuje aj naša citová nestálosť vo vzťahoch, ktorú je možné sledovať v tom, že mladí ľudia ju vnímajú ako možnosť sociálnej siete, na ktorú je možné kedykoľvek sa pripojiť či odpojiť podľa chuti konzumenta, a tiež rýchlo zablokovať. Vyjadruje znepokojenie aj nad tým, že ľudia pociťujú strach z trvalých záväzkov, že ich vzťahy sú udržiavané iba v tom prípade, ak v ňom vidia zisk. Akonáhle si vzťah vyžaduje určité výdavky, je ukončený. Citové vzťahy začali predstavovať akýsi spotrebný materiál a prenášajú sa do nich postupy dehonestujúce ľudskú dôstojnosť: všetko je skartovateľné, každý používa a vyhadzuje, plytvá a rozbíja, využíva a žmýka kým sa len dá.[18] Svätý Otec František presne pomenoval a vystihol ako dnes vyzerajú vzťahy odzrkadľujúce sa v rodinnej kultúre: *„Narcizmus robí ľudí neschopnými pozerať ponad seba, ponad vlastné túžby, vlastné potreby. Kto však používa druhých, skôr či neskôr skončí použitý, zmanipulovaný a opustený – v duchu tej istej logiky. Stojí za povšimnutie, že k prerušeniu vzťahov dochádza často medzi dospelými osobami, ktoré hľadajú istý druh „autonómie“ a odmietajú ideál spoločenského starnutia, pri ktorom sa jeden stará o druhého a navzájom sa podopierajú.“*[19]

Každý deň narážame na mnohé verbálne aj vizuálne materiály hovoriace o tom, že technológie nie sú prostriedky, ktoré rodinných členov od seba nenávratne vzďaľujú, a taktiež sa nemusia stať pohromou pre súčasne rodiny. Je však potrebné byť uvedomelí natoľko, aby sme dokázali rozlíšiť, kedy sú pre nás obohatením a kedy je už ich vplyv pre nás škodlivý. K tomu je potrebné pri-

[12] MELINA, L.: *Kultúra rodiny - reč lásky.* Bratislava :Vydavateľstvo DON BOSCO, 2014. s. 11.
[13] FERRERO, B. – PACUCCIOVÁ, M.: *Šťastná rodina.* Bratislava :Vydavateľstvo Don Bosco, 2003. s. 53.
[14] IZRAEL, P.: *Média a socializácia.* Ružomberok :Verbum, 2012. s. 10.
[15] MELINA, L.: *Kultúra rodiny - reč lásky*. Bratislava :Vydavateľstvo DON BOSCO, 2014. s. 52.
[16] MELINA, L.: *Kultúra rodiny - reč lásky.* Bratislava :Vydavateľstvo DON BOSCO, 2014. s. 9.
[17] MELINA, L.: Kultúra rodiny - reč lásky. Bratislava : Vydavateľstvo DON BOSCO, 2014. s. 53.
[18] FRANTIŠEK.: *Posynodálna apoštolská exhortácia Amoris laetitia.* Trnava : SSV, 2017. s. 26-27.
[19] FRANTIŠEK.: *Posynodálna apoštolská exhortácia Amoris laetitia.* Trnava : SSV, 2017. s. 26.

spôsobiť aj správanie, ktoré svojim spôsobom pramení aj z kultúry, v ktorej sme vychovávaní a vsadení.[20]

V globále môžeme konštatovať, že médiá svojim vplyvom pôsobia na všetky oblastí nášho života, fungujú v rámci konkrétnej kultúry, ktorá ich do určitej miery formuje, ale na druhej strane otvárajú priestor pre vznik novej – masovej kultúry. Práve prostredníctvom tejto kultúry média budujú postoje, názory či hodnoty ako jednotlivcov, tak celej spoločnosti.[21] Každá kultúra je postavená na určitých hodnotách, tradíciách, a prežíva dovtedy, kým sa jej darí tieto hodnoty odovzdávať ďalej. Hodnoty zastávané masovou kultúrou šírenou prostredníctvom médií sa preferujú ako kult tela, konzumného spôsobu života, v slobode bez zodpovednosti či individualizmu. Sú to atribúty, ktoré, ak nájdu v rodinách svoje uplatnenie, stanú sa rodiny miestom neschopným vychovávať zrelé osobnosti.[22] Nové média predstavujú inštrumenty, ktoré dokážu sprístupniť množstvo informácií, prekonať veľké vzdialenosti, vytvárajú priestor pre komunikáciu, zábavu, vzdelanie, či ponúkajú mnoho iných možností, ktoré človek využíva pre svoju realizáciu i obohatenie. Je však jeden dôležitý atribút, ktorý je potrebné si v tejto mediálnej oblasti uvedomiť. Média sú nástrojom, ktorý slúži človeku pre dobro len do takej miery pokiaľ k ich obsahom človek pristupuje zodpovedne, kriticky a objektívne, zvlášť v prostredí rodiny. Tento prístup si však vyžaduje relevantnú rodinnú edukáciu.

Fundament rodiny

Zrod a počiatok rodiny je meritum, ktoré udáva zmysel toho skúmať daný aspekt a jeho vzťahy. Je nanajvýš dôležité uvedomiť si, že zodpovednosť voči rodine máme v celej jej hĺbke a podstate. Táto základná bunka spoločnosti nevznikla len náhodne. Pre správne pochopenie tejto inštitúcie je potrebné na ňu nazerať optikou stvorenia.[23] Rodina už od svojich počiatkov je zakomponovaná do veľkého Božieho plánu. Manželstvo a rodina sa zrodili v raji, keď Boh stvoril muža a ženu, a keď ich požehnal a dal im poverenie k účasti na jeho stvoriteľskej láske[24]: „*Ploďte sa a množte sa a naplňte zem!*"(Gn 1, 28).

Interpretácia stvoriteľského aktu a jeho opis v Knihe Genezis je postulátom, ktorý je potrebné mať neustále na pamäti. Rodina nie je len nástrojom prežitia, ale predovšetkým nástrojom poznania skutočných hodnôt, ktoré robia život hodným. Rodina je základný pilier, na ktorom stojí stavba ľudského spoločenstva, ľudskej civilizácie, a to nielen v materiálnej, ale predovšetkým v duchovnej a morálnej oblasti.[25]

Katechizmus Katolíckej cirkvi charakterizuje rodinu ako prvotnú bunku spoločenského života: *„Rodina je prirodzeným spoločenstvom, v ktorom sú muž a žena povolaní k darovaniu seba v láske a v darovaní života. Autorita, stálosť a životné vzťahy vnútri rodiny tvoria základy slobody, bezpečnosti a bratstva v rámci spoločnosti. Rodina je spoločenstvo, v ktorom si už od detstva možno osvojovať morálne hodnoty, začať uctievať Boha a správne užívať slobodu.*"[26]

Skutočná rodina, ktorá je stvorená a ustanovená Bohom, je tou najvýznamnejšou súčasťou spoločenskej mikroštruktúry, kde sa realizujú procesy začleňovania jedinca. Rodina tvorí pomyselný priesečník medzi jedincom a spoločnosťou. To platí predovšetkým vo vzťahu k dieťaťu, jeho rozvoju a socializácii, kde rodina má rozhodujúcu a nezastupiteľnú úlohu. Vzájomný vzťah medzi mužom a ženou, partnerstvo a manželstvo, je jedným z najdôležitejších interpersonálnych vzťahov, ktoré vôbec existujú.[27] *„Šťastný život človeka i ľudskej a kresťanskej spoločnosti tesne súvisí s dobrým stavom manželského a rodinného spoločenstva."* zdôrazňuje to aj Druhý vatikánsky koncil.[28]

„Cirkev si uvedomuje, že manželstvo a rodina tvoria jedno z najcennejších bohatstiev ľudstva"[29] , ktoré sa momentálne nachádzajú v marazme súčasnej doby. Na problematiku rodiny reagoval aj Svätý Ján Pavol II. v apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio* - o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete, v ktorej upozorňuje na to, že rozsiahle, hlboké a rýchle zmeny v spoločnosti a kultúre zasahujú aj inštitúciu rodiny. Napriek tomu, že sú rodiny, ktoré zostávajú verné hodnotám, ktoré tvoria základ rodinného spoločenstva, v mnohých z nich vládne neistota a rozpaky. Tieto rodiny strácajú svoju identitu, nechápu čo je vlastne ich úlohou, alebo dokonca majú pochybnosti, a takmer vôbec si neuvedomujú hlavný cieľ a podstatu manželského a rodinného života.[30]

[20] GRÁNSKA, Z.: *Spojení navždy. Ako nestratiť deti v digitálnej dobe*. Bratislava : Eduworld, s.r.o., 2019. s. 37.

[21] PRAVDOVÁ, H.: *Mediálna kultúra v procese globalizácie*. Bratislava : Peter Mačura - PEEM, 2003. s. 34. .

[22] IZRAEL, P.: *Mediálna výchova v rodine. Rodičia ako sprostredkovatelia mediálnych obsahov*. In: http://rodinaamedia.ku.sk/wp-content/uploads/2013/06/Medi%C3%A1lna-v%C3%BDchova-v-rodine-rodi%C4%8Dia-ako-sprostredkovatelia-med.-obsahov-BA-2010.pdf (12.9.2020).

[23] KUTARŇA, J.: Rodina – prvotné miesto humanizácie spoločnosti. In: HARDY, M. a kol. (eds.): *Sociálna patológia rodiny. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Bratislava : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, 2011. s. 214.

[24] PETRO, M.: *Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania*. Námestovo : Štúdio F, 2004. s. 1.

[25] TYROL, A.: Pôvod rodiny vo svetle Božieho zjavenia. In: *Biblické aspekty manželstva a rodiny. KBD* : Svit. s. 23.

[26] KKC čl. 2207.

[27] PETRO, M.: *Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania*. Námestovo : Štúdio F, 2004. s. 2.

[28] PAVOL VI:. *Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes o Cirkvi v súčasnom svete*. In: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes (12.09.2020).

[29] JÁN PAVOL II.: E*xhortácia Familiaris consortio.* Prvé vydanie. Bratislava : Lúč, s. 7.

[30] JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio.* Prvé vydanie. Bratislava : Lúč, s. 13.

Ján Pavol II. tiež upozorňoval na obrovskú potrebu vzdelávať sa v tejto oblasti, preto v roku 1981 založil Inštitút pre štúdiá manželstva a rodiny, ktorého cieľom bolo ponúknuť Cirkvi teologický, filozofický a pastorálny pohľad na pravdu o človeku, manželstve a rodine. Zároveň pomohol kresťanským rodinám plniť si svoje misijné, apoštolské a výchovné poslanie, ku ktorému sú povolané.

Súčasný pápež František vo svojej exhortácii *Amoris laetitia - o láske v rodine*, vyzdvihuje, že rodina je dobrom pre Cirkev a Cirkev je dobrom pre rodiny. Cieľom exhortácie je zdôrazniť základné prvky učenia Cirkvi o manželstve a rodine. A zároveň poukázať na pastoračné prístupy, ktoré pomáhajú budovať trvácne a plodné rodiny podľa Božieho plánu.[31] Súčasná rodina sa stala terčom útokov zo strany spoločnosti, pretože presadzovanie a budovanie „tradičných" hodnôt spoločnosť chápe ako zotročovanie človeka, ktorý nedisponuje slobodnou vôľou. Vštepovanie týchto názorov destabilizuje rodiny, a domnievame sa, že oblasť nových médií sa v určitých prvkoch na tejto destabilizácií podieľa.

Aktuálne na túto problematiku reaguje aj pastoračná inštrukcia o spoločenských komunikačných prostriedkoch *Communio et progressio* vo svojom vyjadrení: *„Masmédiá skutočne obohacujú mysle i srdcia ľudí vtedy, keď im dobre ľudia rozumejú a keď poznajú spôsob, ako ich používať. Naopak, samy ľahko ohrozia slobodu tých, ktorí chápu ich význam a poslanie len všeobecne a nejasne. Preto zodpovedná formácia musí zahŕňať konkrétne zásady týkajúce sa jednotlivých druhov spoločenských dorozumievacích prostriedkov; musí mať na zreteli ich súčasný stav a možnosti ich použitia v jednotlivých krajinách, ako aj zásady ich správneho používania. V celom procese tejto výchovy je vždy potrebné mať v úcte človeka a spoločnosť."* Napriek tomu, že tieto inštrukcie sa týkajú spoločenských komunikačných prostriedkov, ich apel je aktuálny aj pre nové média, ktoré sa môžu podieľať na budovaní vzťahov, ale iba v tom prípade, ak je k nimi zvolený správny prístup, zvlášť v prostredí rodiny.

Zdôrazňuje to aj Dekrét o spoločenských komunikačných prostriedkoch Inter mirifica: *„Mladší používatelia médií nech si zvyknú na správnu mieru a disciplínu v používaní týchto prostriedkov. Okrem toho nech sa usilujú dôkladne pochopiť, čo videli, počuli alebo čítali. Nech diskutujú o tom s vychovávateľmi a odborníkmi a nech sa naučia utvárať si správny úsudok. Rodičia nech zasa pamätajú, že majú povinnosť svedomito bedliť, aby nemali do domácnosti prístup programy, časopisy a iné komunikačné prostriedky, ktoré urážajú vieru a mravy, a aby k nim ich deti nemali prístup ani inde."*[32]

Dôležitosť zodpovednej edukácie v rodinnom prostredí si v súčasnej dobe vyžaduje zvýšený záujem a pozornosť. Na zodpovednosť výchovy upozorňuje aj *Deklarácia o kresťanskej výchove - Gravissimum educationis,* ktorá sa jasne vyjadruje, že rodičia sú prvými sprostredkovateľmi výchovy. Pripomína, že rodinná výchovná úloha je natoľko dôležitá, že ak absentuje, jej suplovanie je veľmi náročné a ťažko nahraditeľné. Zdôrazňuje, že rodičia sú tí, ktorí majú vytvoriť rodinné ovzdušie preniknuté láskou a úctou k Bohu a ľuďom. Rodina je prvou školou spoločenských čností, ktoré sú potrebné v každej spoločnosti.[33] Rodina je školou plnšej ľudskosti. Aby však mohla dosiahnuť plnosť svojho života a poslania, je potrebná vzájomná láskyplná otvorenosť a spoločná zhoda medzi manželmi, ako aj svedomitá spolupráca rodičov na výchove detí.[34] Cirkevný ráz kresťanskej rodiny znamená, že sa v nej realizuje celé tajomstvo Cirkvi – tajomstvo stretnutia Boha s človekom a človeka s Bohom.[35]

Cirkev si uvedomuje neustálu potrebu pastorácie a formácie rodín, ktorú vníma ako perspektívu pre zachovanie Božieho plánu s rodinou. Pastoračná činnosť Cirkvi sa má rozvíjať postupne a sprevádzať rodinu krok po kroku v rôznych etapách jej utvárania a vývoja. Táto skutočnosť vyplýva aj z *Familiaris consortio: „Treba stále viac zdôrazňovať, aké potrebné sú pastoračné zákroky Cirkvi na podporu rodiny. Zo všetkých síl sa treba usilovať, aby sa rodinná pastorácia upevňovala a rozvíjala, venujúc sa tejto naozaj prednostnej otázke s pevným presvedčením, že evanjelizácia bude v budúcnosti závisieť od domácej cirkvi. Cirkev bude poskytovať všetkým svoju nezištnú pomoc, aby sa mohli priblížiť k takému vzoru rodiny, aký si Stvoriteľ prial."*[36]

Jedným z podnetných stimulov má byť aj Amoris laetitia, ktorá chce povzbudiť kresťanské rodiny k tomu, aby ocenili dary manželstva a rodiny, a aby si uchovali silnú lásku plnú hodnôt. Zároveň má povzbudiť všetkých, aby boli nablízku tam, kde sa rodinný život dokonale neuskutočňuje alebo nerozvíja s pokojom a radosťou.[37]

Očami odborníkov

Kríza tejto inštitúcie nenecháva chladných ani špecialistov z oblastí psychológie, sociológie, pedagogiky a iných vedných odborov. Dôvod, prečo je dôležité skú-

---

[31] PÁPEŽ FRANTIŠEK.: *Posynodálna apoštolská exhortácia Amoris laetitia.* Trnava : Spolok svätého Vojtech, 2017. s. 7.

[32] PAVOL VI.: I*nter mirifica - Dekrét o spoločenských komunikačných prostriedkoch*. https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/inter-mirifica (09.09.2020).

[33] PAVOL VI.: *Gravissimum educationis - Deklarácia o kresťanskej výchove*. In: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gravissimum-educationis (29.08.2020).

[34] PAVOL VI:. *Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes. o Cirkvi v súčasnom svete.* In: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes (12.10.2020).

[35] PETRO, M.: *Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania*. Námestovo : Štúdio F, 2004. s. 2.

[36] JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio.* Prvé vydanie. Bratislava : Lúč, s. 117-118.

[37] PÁPEŽ FRANTIŠEK.: *Posynodálna apoštolská exhortácia Amoris laetitia.* Trnava : Spolok svätého Vojtech, 2017. s. 7.

mať a zaoberať sa mediálnym svetom, ktorý ovplyvňuje predovšetkým jeden z najdôležitejších fragmentov spoločnosti – rodinu, sa budeme snažiť demonštrovať aj na vyjadreniach fundovaných odborníkov.

Jaroslav Maximilián Kašparů, český psychiater, spisovateľ, pedagóg a gréckokatolícky kňaz, zo svojej pozície apeluje na rodiny: *„Rodina je základná vzťahová štruktúra, ktorá eliminuje samotu jedinca a vytvára podmienky pre spoločné dielo manželskej dvojice. Forma rodiny vytvára podmienky pre uplatnenie synergického účinku, jej potenciál je daný nielen jednoduchým súčtom obdobných mužových a ženiných pracovných zručností a schopností, ale aj unikátnym spojením ich rozmanitých kvalít, daných jednak biologickým uspôsobením, jednak sociálnymi rolami. Je potrebné si neustále pripomínať, že tento synergický efekt sa nedá dosiahnuť v žiadnej inej sociálnej štruktúre. Rodina nie je len formou ľudského poslania, ale je tiež nástrojom poznania života a jeho základných hodnôt."*[38]

Tadeusz Zasępa, profesor a mediálny expert, sa na adresu médií v rodinách vyjadruje jasne: *„Útok médií na rodinný krb sa stáva osobitne závažným najmä kvôli ich vplyvu na mládež v čase, keď väčšina dospelých je mimo domu lebo zarába na živobytie. Deti si tak neberú osobný príklad zo správania rodičov, ale z toho ako to deleguje televízia či internet. Nebezpečenstvo pre nich predstavujú aj reklamy, ktoré idealizujú produkty a životný štýl na míle vzdialený od modelov typických pre miestnu spoločnosť."*[39] Napriek tomu, že on sám svoju pozornosť sústredí predovšetkým na hrozbu zo strany televízie, dnes jeho obavy vieme aplikovať aj na priestor internetu a sociálnych sietí.

Ján Hnízdil je lekárom, ktorý sa venuje psychosomatickej medicíne, a vo svoje praxi sa stretáva s prípadmi, kedy rodičia prichádzajú so zúfalou prosbou, aby alternatívne vyriešil problémy ich detí, pretože podávaním rôznych liekov sa účinok, ktorí čakali, nedostavil. Autor sa k tejto problematike jasne vyjadril: *„Deti sú predsa zrkadlom rodiny. Rodičia by chceli, aby bolo dieťa zdravé, ale spôsob života rodiny tomu nenasvedčuje. Ak sa malého pacienta v neprítomnosti rodičov opýtam čo by sa malo v ich rodine zmeniť, aby bol spokojný a zdravý, odpoveď je zarážajúca, ale zároveň úplne očakávaná. Dieťa chce, aby rodičia naň mali čas, aby sa mu venovali, chodili s ním na výlety...jednoducho to čo dieťa nevie povedať otvorene a nahlas, nám dáva najavo jeho telo v rôznych podobách. Oslabenou imunitou, dýchavičnosťou, nočným počarovaní, poruchou koncentrácie..."*[40]

Psychológ Martin Dolejš sa vyjadril na tému rodiny v českej relácii Kupředu do minulosti a zarážajúco konštatoval: *„Tak ako dospelí, tak aj deti sú denne pod tlakom reklamy a médií. V minulosti sa človek na každom kroku nestretol s neustálym prúdiacim tokom informácií, ktoré súviseli s rôznymi výrobkami. Dnes sa to valí denne z každej strany. Tlaku sa nedá zabrániť. Reklamy čoraz agresívnejšie tlačia ľudí do túžby MAŤ, vlastniť. Nastoľujú pocit, že len vtedy, keď človek veľa vecí vlastní, má jeho život zmysel. Ich cieľom je vyvolať maximálny pocit túžby mať stále niečo nové... Zmenený životný štýl, vplyv médií, a tiež technológií, má vplyv aj na komunikáciu detí. Tým, že deti veľmi často komunikujú na sociálnych sieťach, využívajú rôzne skratky či smajlíky, začínajú mať problém aj s bežnou komunikáciou, a čo je horšie, prestávajú rozumieť emóciám, ktoré sa vyjadrujú mimikou. Niekedy nevedia ani odhadnúť, že sa niekto na nich hnevá. Jednoducho, nevedia to vyčítať z mimiky a gestikulácie človeka."*[41]

Marek Herman, český vysokoškolský pedagóg a lektor so špecializáciou na deti do 6 rokov, pri téme technológie a rodina vyjadruje zdesenie: *„Technológie v rodine ma desia. A desí ma to o to viac, že sa veľa ľudí tvári, akoby sa vlastne nič nedialo. Ale ono sa deje! Moderné technológie nám vtrhli do života, doslova vyrazili dvere do našich domácností a tak, ako ich používame, nám devastujú rodinu. V mnohých domácnostiach neustále hrá televízia a nikomu to nepríde divné. K tomu zapnuté počítače, tablety a mobily. Technológie rodiny atomizujú – každý je zahrabaný do svojho počítača, tabletu alebo mobilu, špunty v ušiach, neprítomné pohľady. Máme tiché domácnosti, kde žije každý sám. Okno do sveta je dnes vlastne monitor a deti žijú vo virtuálnej realite. V rodinách spolu málo hovoríme. V 60 % českých domácností sa rodiny nezídu ani k jednému spoločnému jedlu za deň. A tretine z tých, čo sa za stolom stretnú, hrá pri tom televízia."*[42]

Neurológ Martin Jan Stránsky v rozhovore pre magazín Najmama sa na tému technológií a sociálnych sietí vyjadril veľmi kriticky. V moderných technológiách vidí nie len potencionálne nebezpečenstvo, ale najväčšiu hrozbu v rámci výchovy v rodinách. *„Moderné technológie – mám na mysli televíziu, počítače, tablety – a malé dieťa nemajú mať spolu nič. Moderné technológie dieťaťu len škodia. To nie je iba moje stanovisko, ale aj Americkej pediatrickej akadémie, ktorá vydala odborné stanovisko, že žiadne dieťa nemá vidieť obrazovku počas prvých pár rokov života, a potom len dve hodiny denne so supervíziou. Vo Francúzsku mobilné telefóny vo všetkých školách zakázali. Je to jednoduché, deti sa učia najviac počas prvých pár rokov života a učia sa pomocou priameho kontaktu s rodičmi. Problém v dnešnej modernej spoločnosti, ktorá kladie prehnaný dôraz na technológie je,*

[38] KONÍČKOVÁ, J.: *Max Kašparů o rodičovstve a o vzťahoch v rodine*. In: https://eduworld.sk/cd/jaroslava-konickova/2684/max-kaspar-o-rodicovstve-a-o-vztahoch-v-rodine (19.08.2020).

[39] ZASEPA, T.: *Média v čase globalizácie*. Bratislava : Lúč, 2002. s. 180.

[40] DOČEKAL, D. – MŰLLER, J. – HARRIS, A. a kol.: *Dítě v síti. Manuál pro rodiče a učitele, ktorí chtejí rozumět digitalnému světu mladé generace*. Praha : Mlada fronta, 2019. s. 9.

[41] KONIČKOVÁ, J.: Psychológ Martin Dolejš: *Výchova k úcte a úprimná komunikácia pomáhajú predchádzať agresivite*. In: https://eduworld.sk/cd/jaroslava-konickova/4659/psycholog-martin-dolejs-vychova-problemove-spravanie-deti (07.09.2020).

[42] GRANSKÁ, Z.: Marek Herman: *„Tablet je jen mrtvá plochá máma."* In: http://digideti.cz/marek-herman-tablet-je-jen-mrtva-plocha-mama/ (17.09.2020).

že sa kupujú technológie a rodičia si prestali uvedomovať, že to najdôležitejšie, čo má rodič robiť, je byť rodičom. Vychovať dieťa, držať ho, hladkať, hovoriť s intonáciou z očí do očí, dívať sa naň, pretože to je presne to, ako sa mozog učí. Keď sa mozog učí na viacerých úrovniach naraz, naučí sa diskutovať, počúvať intonáciu, verbálne komunikovať, tak sa nedrží v tej tenkej prvej ploche modernej technológie a doslova rozkvitá. Takže moderné technológie a dieťa nie... Nebezpečie technológie je, že dieťa vkĺzne do siete sociálnych sietí a siete video hier, čo doslova vedie k stupidifikácii, nárastu úzkostí, depresií a samovrážd. Vaša generácia, generácia 18-ročných, je o 50 % menej šťastná ako moja generácia. A to šťastie a úzkosť priamo súvisí, hodina k hodine, s používaním obrazovky."[43]

Martin Jan Stránský apeluje na to, aby si spoločnosť a rodiny uvedomili, čo s nami technológie robia. Povzbudzuje k tomu, aby sme boli schopní kolektívne rozhodnúť, že je nevyhnutné stanoviť určité kritériá na používanie technológií.[44]

Význam rodinnej mediálnej výchovy pre stabilitu rodiny

Rodinnej výchove sa vždy prikladal patričný význam, ale v dnešnej dobe je potrebné tento aspekt ešte viac podporovať. Rodina pri výchove nového pokolenia má určite nezastupiteľnú úlohu a súčasná doba toto jej poslanie ešte viac umocňuje, pretože priniesla nie len veľa pozitívneho, ale aj veľa negatívneho, čo deštruktívne zasahuje stabilitu rodiny a jej výchovný vplyv. Zdravá fungujúca rodina je miestom najväčšej možnej pozemskej istoty. Správne fungovanie rodiny umožňuje svojim členom to, čo im nemôže dať žiadna profesionálna skupina či inštitúcia. Poskytuje bezpodmienečnú úctu a hodnotu všetkým svojím členom.[45] Veľké nebezpečenstvo súčasných rodín tkvie v prvom rade, v nedostatku času v rámci rodinnej výchovy. Rodičia nemajú na svoje deti čas a kompenzáciou ich absentujúcej prítomnosti majú byť práve nové média (internet), technológie (smartfóny, tablety, počítače) a virtuálny svet (sociálne siete). Deti si na týchto technológiách veľmi rýchlo vypestujú závislosť. Čas je priestor, kedy rodičia formujú svoje deti. Ak tento priestor nie je efektívne využitý rodičia nedokážu deťom vytvoriť láskavé a podnetné prostredie. Dieťa nemá pocit uistenia a istoty, a samo si nedokáže zmysluplne vyplniť svoj voľný čas. Následkom toho je únik dieťaťa do virtuálneho sveta. Psychosomatické ochorenia detí, ktoré vznikajú z absencie lásky, pozornosti a záujmu rodičov, sa nedajú riešiť medicínskymi liekmi. Práve naopak, efektívnou liečbou a najlepšou prevenciou sú zdravé vzťahy v rodine. Rodičia by mali mať dostatok informácií o tom, aké možnosti a riziká so sebou nové média a virtuálny svet prinášajú. Mali by byť pre deti vzorom, ako s nimi zaobchádzať.[46] Rodina tak predstavuje primárnu výchovnú inštitúciu, v ktorej prebieha edukačný proces. Inštitúcia rodiny poskytuje svojim členom prostredie vzájomných vzťahov, komunikácie, kooperácie a pomoci. Prostredníctvom rodinných vzťahov a rodinného prostredia prebieha aj formovanie jedinca.[47] Rodinné vzťahy sa majú niesť v duchu lásky a vzájomnej starostlivosti, ktoré tvoria základné kritérium pre utváranie harmonického spoločenstva v každodennom živote. Zároveň je dôležité pripomenúť, že rodina nie je nikdy izolovaná inštitúcia. Skôr je súčasťou širších sociálnych procesov, kultúrnych vzorov a politických systémov. Cieľom edukačného procesu rodiny je všestranný rozvoj osobnosti a pojem výchova v sebe odzrkadľuje zámerné aj nezámerné pôsobenia na osobnosť človeka, pričom výsledkom je kvalitatívna zmena.[48]

Dnes vidíme, že myšlienka Alvina Tofflera[49] je ešte stále aktuálna, a my *„sme zahltení informáciami, s ktorými sa denne konfrontujeme, a ich obsah je natoľko bohatý, až to spôsobuje dezorientáciu."* Dôležitosť uvedomenia si, že vedieť oddeliť hodnoverné a užitočné informácie od odpadu, marketingu, úplných nezmyslov a účelových klamstiev si vyžaduje určitý stupeň mediálnej gramotnosti.[50] Moderné technológie v súčinnosti s novými médiami sa výrazne dotkli aj fungovania rodín, sú ich prirodzenou súčasťou, a je to aj v poriadku. Bolo by mylné a veľmi nezodpovedné snažiť sa ich úplne z rodín odstrániť. Je evidentné, že ich pozitíva sa môžu podieľať na budovaní vzťahov v rodinách, ak k nim predovšetkým rodičia pristupujú zodpovedne. Znamená to, že o ich možnostiach a vplyve musia vedieť čo najviac, aby dokázali chrániť vzťahy v rodinách. Rodičia si musia uvedomiť, že životu s médiami a technológiou treba dať jasné pravidlá, ktoré umožnia rodinám využiť všetky pozitíva týchto elementov a eliminovať ich negatívne dopady. Deti si musia

[43] VALOVIČOVÁ, Z. – DOBROVODOVÁ, D.: Neurológ Martin Jan Stránský: *Rodičia zabúdajú byť rodičmi, dnešná generácia detí je menej šťastná.* In: https://najmama.aktuality.sk/clanok/277421/neurolog-martin-jan-stransky-rodicia-zabudaju-byt-rodicmi-dnesna-generacia-deti-je-menej-stastna/ (13.08.2020).

[44] KONÍČKOVÁ. J.: Neurológ Stránský: *Ľuďom klesá IQ, nevedia riešiť problémy a stávajú sa otrokmi technológií.* In: https://eduworld.sk/cd/jaroslava-konickova/4666/neurolog-stransky-technologie-rozhovor (25.08.2020).

[45] HANOBIK, F.: Moderná spoločnosť a kríza rodiny. In: HARDY, M. a kol. (eds.): *Sociálna patológia rodiny. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Bratislava :Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, 2011. s. 147.

[46] DOČEKAL, D. – MŰLLER, J. – HARRIS, A. a kol.: *Dítě v síti. Manuál pro rodiče a učitele, ktorí chtejí rozumět digitalnému světu mladé generace*. Praha : Mlada fronta, 2019. s. 10.

[47] TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova*. Prešov : PU GTF, 2010. s. 20.

[48] TOMÁŠOVÁ, V.: *Výchova v rodine.* In: https://spaeds.sk/wp-content/uploads/2015/12/vychova-v-pedag-vyskume.pdf. (02.09.2020).

[49] Alvin Toffler bol americký futurológ, sociológ, novinár a publicista.

[50] GILES, D.: *Psychológie médií.* Praha : Grada Publishing, 2012. s. 18.

osvojiť princípy a normy ako zaobchádzať s technológiou, ktorá im otvára digitálny a mediálny svet.[51]

Zručnosti a schopnosti detí v oblasti počítačov a internetu sú niekedy oveľa lepšie ako ich rodičov, napriek tomu sa ukazuje potreba rozvíjať ich kompetencie v oblasti postojov, schopnosti pristupovať k mediálnym obsahom kriticky a selektívne. Odborníčka na mediálnu výchovu V. Kačinová tvrdí, že *„mediálna výchova realizovaná (nie len) v rámci rodinnej výchovy by mala prednostne zahŕňať výchovu k hodnotám vo vzťahu k médiám a ich produktom a rozvoj kritického myslenia detí a mládeže.*"[52] Nadobudnutie kriticko-reflexívnej dispozície či zručnosti má jednotlivca lepšie chrániť pred možným zneužitím masových médií, napríklad na presadzovanie názorov a hodnôt, ktoré slúžia záujmom politických a ekonomických elít.[53] Je však nutné uvedomiť si, že postoje a kritické myslenie sú nevyhnutne spojené s hodnotami, ktoré dieťa uznáva, a ktoré sú mu odovzdávané v procese rodinnej výchovy. Progres v tomto druhu mediálnych kompetencií je determinovaný hodnotovou základňou v rodine. Osobný príklad rodičov je jednoducho neodmysliteľnou súčasťou, tak ako v rôznych iných výchovných oblastiach konštitučným prvkom akéhokoľvek výchovného pôsobenia v otázke zodpovedného používania médií. Akékoľvek informácie o médiách, akékoľvek pravidlá a obmedzenia musia byť umocňované osobným príkladom.[54]

Základným cieľom mediálnej výchovy v rodine je formovanie spôsobilosti detí kriticky posudzovať posolstvá, ktoré k nám prostredníctvom médií a moderných technológií prichádzajú, objavovať v nich to hodnotné, ale tiež rozpoznávať negatívne mediálne vplyvy a snažiť sa ich zodpovedným prístupom eliminovať.[55] Rodina predstavuje najprirodzenejšie prostredie, kde sa má mediálna výchova realizovať. K tomu sa pridružuje a súvisí s tým aj rodinná kultúra, ktorej základy položili rodičia. Vzťahy rodičov, komunikácia medzi rodinnými príslušníkmi a ich vzájomné pôsobenie na deti ovplyvňujú rodinu, rodinnú kultúru, a tým aj výchovné prostredie.

Záver

Média sú jednoducho neodmysliteľnou súčasťou našich životov. Vo svojej podstate sú to nástroje, ktoré dokážu slúžiť človeku pre dobro a budovať vzájomné vzťahy. Ale tak, ako sme poukázali a demonštrovali na vyjadreniach odborníkov, vidíme, že tento pozitívny aspekt médií pretaviť do rodinných vzťahov a hodnôt nie je vôbec jednoduché. Vytvoriť priestor pre aktívnu mediálnu výchovu v rodine je žiadúce pretože, princípy mediálnej výchovy sú v rodinách nedostatočne aplikovateľné a táto nová skutočnosť kladie nové výzvy v oblasti rodinnej výchovy. Preto vidíme potrebu neustáleho záujmu aj zo strany vedeckej obce, aby sa touto problematikou zaoberali aj na vedeckej úrovni. Pretože fenomén súčasnej mediálnej doby v určitých segmentoch ohrozuje stabilitu rodiny. Ak sa budeme len slepo prizerať a nebudeme schopní kriticky k tomuto problému pristúpiť, nebudeme schopní inštitút rodiny ustanovený Bohom zachrániť.

Zreteľne to pomenoval aj pápež František: *„Dobro rodiny je rozhodujúce pre budúcnosť sveta a Cirkvi."*[56]

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BÍNA, D.: *Výchova k mediální gramotnosti.* České Budejovice : Jihočeská univerzita, 2005. 103 s. ISBN 80-7040-844-8.

DOČEKAL, D. – MŰLLER, J. – HARRIS, A. a kol.: *Dítě v síti. Manuál pro rodiče a učitele, ktorí chtejí rozumět digitalnému světu mladé generac*e. Praha : Mlada fronta, 2019. 207 s. ISBN 978-80-204-5145-3.

FERRERO, B. – PACUCCIOVÁ, M.: *Šťastná rodina.* Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 2003. 117 s. ISBN 80-88933-94-3.

FRANTIŠEK.: *Posynodálna apoštolská exhortácia Amoris laetitia.* Trnava : Spolok svätého Vojtech, 2017. 204 s. ISBN 978-80-8161-218-3.

GILES, D.: *Psychológie médií.* Praha : Grada Publishing, 2012. 192 s. ISBN 978-80-247-3921-2.

GRANSKÁ, Z.: Marek Herman: *„Tablet je jen mrtvá plochá máma."* In: http://digideti.cz/marek-herman-tablet-je-jen-mrtva-plocha-mama/ (17.09.2020).

GRÁNSKA, Z.: *Spojení navždy. Ako nestratiť deti v digitálnej dobe.* Bratislava : Eduworld, s.r.o., 2019. 269 s. ISBN 978-80-973497-1-4.

HANOBIK, F.: Moderná spoločnosť a kríza rodiny. In: HARDY, M. a kol. (eds.).: *Sociálna patológia rodiny. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie.* Bratislava : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, 2011. 365 s. ISBN 978-80-8132-000-2.

IZRAEL, P.: *Média a socializácia.* Ružomberok : Verbum, 2012. 145 s. ISBN 978-80-8084-961-0.

[51] GRÁNSKA, Z.: *Spojení navždy. Ako nestratiť deti v digitálnej dobe*. Bratislava : Eduworld, s.r.o., 2019. s. 38.

[52] KAČINOVÁ, V.: Mediálna výchova v rodine. In: RONCÁKOVÁ, T. (ed.): *Rodina a médiá – XXIII. medzinárodný kongres rodiny.* Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2008. s. 380.

[53] VRABEC, N.: *Mediálna výchova: teoretické východiska a trendy.* Trnava : FMK, 2013. s. 21.

[54] IZRAEL, P.: *Mediálna výchova v rodine. Rodičia ako sprostredkovatelia mediálnych obsahov.* In: http://rodinaamedia.ku.sk/wp-content/uploads/2013/06/Medi%C3%A1lna-v%C3%BDchova-v-rodine-rodi%C4%8Dia-ako-sprostredkovatelia-med.-obsahov-BA-2010.pdf (12.09.2020).

[55] KAČINOVÁ, V.: Mediálna výchova v rodine. In: RONCÁKOVÁ, T. (ed.): *Rodina a média – XXIII. medzinárodný kongres rodiny.* Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2009. s. 379.

[56] PÁPEŽ FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia.* Trnava : Spolok svätého Vojtech, 2017. s. 21.

IZRAEL, P.: *Mediálna výchova v rodine. Rodičia ako sprostredkovatelia mediálnych obsahov.* In: http://rodinaamedia.ku.sk/wp-content/uploads/2013/06/Medi%C3%A1lna-v%C3%BDchova-v-rodine-rodi%C4%8Dia-ako-sprostredkovatelia-med.-obsahov-BA-2010.pdf (12.09.2020).

JÁN PAVOL II.: *Apoštolská exhortácia Familiaris consortio*. Bratislava : SSV, 1993. 189 s. ISBN 80-7114-199-4.

JIRÁK, J. – KÖPPLOVÁ, B.: *Média a spoločnosť*. Praha : Portál, 2003. 208 s. ISBN 80-7178-697-7.

KAČINOVÁ,V.: Mediálna výchova v rodine. In: RONCÁKOVÁ, T. (ed.): *Rodina a média – XXIII. medzinárodný kongres rodiny.* Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2009. 650 s. ISBN 978-80-8084-421-9.

KARDIS, K.: Sociologický aspekt vplyvu médií na spoločnosť. In: PETRO, M. a kol.: *Vplyv médií na sociálne a kultúrne hodnoty súčasnosti I.* Prešov : GTF PU, 2010. 132 s. ISBN 978-80-555-0289-2.

KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava : Spolok svätého Vojtecha , 2004. 918 s. ISBN 80-7162-514-0.

KONIČKOVÁ, J.: Psychológ Martin Dolejš: *Výchova k úcte a úprimná komunikácia pomáhajú predchádzať agresivite.* In: https://eduworld.sk/cd/jaroslava-konickova/4659/psycholog-martin-dolejs-vychova-problemove-spravanie-deti (17.09.2020).

KONÍČKOVÁ. J.: *Neurológ Stránský: Ľuďom klesá IQ, nevedia riešiť problémy a stávajú sa otrokmi technológií.* In: https://eduworld.sk/cd/jaroslava-konickova/4666/neurolog-stransky-technologie-rozhovor (25.08.2020).

KONÍČKOVÁ, J.: *Max Kašparů o rodičovstve a o vzťahoch v rodine.* In: https://eduworld.sk/cd/jaroslava-konickova/2684/max-kaspar-o-rodicovstve-a-o-vztahoch-v-rodine (19.08.2020).

KUTARŇA, J.: Rodina – prvotné miesto humanizácie spolocnosti. In: HARDY, M. a kol. (eds.): *Sociálna patológia rodiny. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Bratislava : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, 2011. 365 s. ISBN 978-80-8132-000-2.

MELINA, L.: *Kultúra rodiny - reč lásky.* Bratislava : Vydavateľstvo DON BOSCO, 2014. 182 s. ISBN 978-80-8074-252-2.

PAVOL VI.: *Inter mirifica - Dekrét o spoločenských komunikačných prostriedkoch*. In: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/inter-mirifica (12.09.2020).

PAVOL VI:. *Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes. o Cirkvi v súčasnom svete*. In: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes (12.09.2020).

PAVOL VI.: G*ravissimum educationis - Deklarácia o kresťanskej výchove*. In: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gravissimum-educationis (29.08.2020).

PETRO, M. a kol.: *Vplyv médií na sociálne a kultúrne hodnoty súčasnosti I.* Prešov : GTF PU, 2010. 132 s. ISBN 978-80-555-0289-2.

PETRO, M.: *Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonani*a. Námestovo : Štúdio F, 2004. 193 s. ISBN 80-89070-23-X.

PRAVDOVÁ, H.: *Mediálna kultúra v procese globalizácie*. Bratislava : Peter Mačura – PEEM, 2003. 154 s. ISBN 80-88901-73-1.

REMIŠOVÁ, A.: *Etika médií.* Bratislava : Kalligram, 2010. 310 s. ISBN 978-80-8101-376-8.

SOBOTKOVÁ, I.: *Psychologie rodiny*. Praha : Portál, 2007. 219 s. ISBN 978-80-7367-250-8.

SVÄTÉ PÍSMO.: Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2331 s. ISBN 978-80-7162-652-7.

ŚWIATKIEWICZ, W.: Rodina na ceste ku kríze hodnôt. In: ONDERKOVIČ, P. a kol.: *Rodina v novom miléniu.* Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2006. 168 s. ISBN 80-8050-982-4.

TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova.* Prešov : PU GTF, 2010. 146 s. ISBN 978-80-555-0142-0.

TOMÁŠOVÁ, V.: *Výchova v rodine.* In: https://spaeds.sk/wp-content/uploads/2015/12/vychova-v-pedag-vyskume.pdf. (02.09.2020).

TYROL, A.: Pôvod rodiny vo svetle Božieho zjavenia. In: *Biblické aspekty manželstva a rodiny.* KBD : Svit. 73 s. ISBN 978-80-89120-28-4.

VALOVIČOVÁ, Z. – DOBROVODOVÁ, D.: *Neurológ Martin Jan Stránský: Rodičia zabúdajú byť rodičmi, dnešná generácia detí je menej šťastná*. In: https://najmama.aktuality.sk/clanok/277421/neurolog-martin-jan-stransky-rodicia-zabudaju-byt-rodicmi-dnesna-generacia-deti-je-menej-stastna/ (13.08.2020).

VRABEC, N. – PETRANOVÁ, D.: *Nové vzory mládeže v kontexte mediálnej komunikácie*. Trnava : FMK, 2013. 190 s. ISBN 978-80-8105-469-3.

VRABEC, N.: *Mediálna výchova: teoretické východiska a trendy*. Trnava : FMK, 2013. 111 s. ISBN 978-80-8105-498-3.

ZASEPA, T.: *Média v čase globalizácie*. Bratislava : Lúč, 2002. 425 s. ISBN 80-7114-387.

MOHOL EXISTOVAŤ SOVIETSKY PRAVOSLÁVNY ŠTÁT? - ABSURDNÝ KONCEPT AKO VÝSLEDOK POLITICKEJ TAKTIKY

JOZEF POLAČKO

Abstract: *Atheism is a natural part of Marxism and the resulting political organization of society. The ideologues of communism saw the religion as their main enemy. May also a project of Orthodox-Christian Soviet state have existed, at least as a vision with a temporary duration? The study addresses this issue in the context of different perspectives on the definition of religion, historical contexts including mainly Stalin´s reign, as well as later reminiscences of ideas about a possible connection between communism and Christianity in the Soviet era. Nonetheless, the idea of a Soviet Orthodox-Christian state is absurd in principle. In fact, it was only a temporary political tactic in the struggle of two irreconcilable visions of the organization of society.*

Key words: *Society. Christianity. Communism.*

Úvod

Ateizmus je prirodzenou a neoddeliteľnou súčasťou teoretického marxizmu i praktického tzv. vedeckého materializmu. Objavuje sa ako jediný prípustný prístup vo všetkých oblastiach vedeckej činnosti i spoločenských a politických aktivít.

V celej svojej histórii sa komunistické strany a ich ideológovia v teórii a praxi pohybovali v podstate len medzi prísne ateistickým a materialistickým stanoviskom a na druhej strane oportunistickým stanoviskom, ktoré vieru a náboženstvo odsúva striktne do súkromnej sféry.[1]

Napriek tomu historické súvislosti priniesli so sebou množstvo pozoruhodných okolností, z ktorých sa vyprofilovali zdanlivo nelogické a absurdné spojenia. Moskovský patriarchát, ktorý v určitej historickej dobe zdieľal rovnaké sídlo na zemi ako centrum komunistickej moci, sa stal dejiskom takýchto udalostí. Veľký súboj kresťanských a komunistických myšlienok sa odohrával na mnohých bojiskách, z ktorých práve to moskovské zostáva mimoriadne zaujímavým nie len z historického hľadiska.

Komunistickí ideológovia chápali pravoslávne kresťanstvo ako tisícročného nepriateľa kultúry a progresu[2] a ideologickú a morálnu oporu nenávidenej monarchie.

Náboženstvo bolo chápané ako tmárstvo reakcionizmu, ktorého úlohou je konzervovať tradičný poriadok.[3] V kontexte štátnej politiky to napokon viedlo k usporiadaniu s vedúcou úlohou jednej politickej strany a značnej deformácii riadneho fungovania inštitúcií.[4] Napokon dôsledkom uplatňovania komunistickej ideológie bola aj otvorená protináboženská politika realizovaná nie len v samotnom Sovietskom zväze, ale aj vo všetkých štátoch, ktoré spadali do jeho sféry vplyvu, najmä po druhej svetovej vojne.[5]

Otázkou zostáva ako teda bolo možné uvažovať o akomkoľvek, čo i len čiastkovom a dočasnom spojenectve medzi týmito znepriatelenými ideologickými stanoviskami? Preto sme ako názov tejto štúdie zvolili provokačnú teoretickú otázku, či mohol existovať sovietsky pravoslávny štát. Hoci chápaný obojstranne ako dočasný projekt. Na túto otázku sa budeme snažiť odpovedať na základe konfrontácie teoretických a ideových zdrojov s konkrétnymi historickými udalosťami.

Otázkou zostáva ako teda bolo možné uvažovať o akomkoľvek, čo i len čiastkovom a dočasnom spojenectve medzi týmito znepriatelenými ideologickými stanoviskami? Preto sme ako názov tejto štúdie zvolili provokačnú teoretickú otázku, či mohol existovať sovietsky pravoslávny štát. Hoci chápaný obojstranne ako dočasný projekt. Na túto otázku sa budeme snažiť odpovedať na základe konfrontácie teoretických a ideových zdrojov s konkrétnymi historickými udalosťami.

[1] WALTER, F. E.: *The Communist Conspiracy, Strategy and Tactics of World Communism, Part 1, Section A, Marxist Classics: Communism Outside the United States*. Whitefish: Literary Licensing, 2011.

[2] Porov. BLANSHARD, P.: *Communism, democracy and Catholic power.* Redditch : Read Books, 2007. s. 70.

[3] Porov. FATĽA, M.: Komunistická ideológia a encyklika divini redemptoris. In: *Acta theologica et religionistica 2/2019*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2019. s. 59.

[4] Porov. BOCHIN, M. – POLAČKO, J.: *Politický systém ako kategória politických vied.* Plzeň : Aleš Čeněk, 2015. s. 13.

[5] Porov. CHENEAUX, P.: *Katolická církev a komunismus v Evropě (1917 - 1989): Od Lenina k Jánu Pavlu II.* Praha : Rybka Publishers, 2012. s. 133 – 171.

Koncept národnej cirkvi z komunistického pohľadu

Situácia v povojnovom Československu veľa napovedá o tom, akým spôsobom komunistická vláda nazerala na cirkevné otázky.

Snaha o „oslobodenie" katolíckej cirkvi z vatikánskych štruktúr a vytvorenie národnej katolíckej cirkvi[6] znamenali túžbu komunistickej moci po podriadení si všetkých náboženských inštitúcií, ktoré by mohli dočasne do svojej likvidácie slúžiť ich politickým cieľom.

„Víťazný február" totiž odštartoval boj proti náboženstvu na ideologickej úrovni, nie iba proti cirkvi, hoci primárne bol zameraný osobitne proti katolíckej cirkvi.[7] Hoci na začiatku povojnového obdobia existovali úvahy aj vnútri katolíckej cirkvi o tom, či by bolo možné zapojiť sa do komunistického hnutia[8], neskôr došlo k veľmi radikálnemu, až dramatickému rozchodu dvoch vízií fungovania spoločnosti, kresťanskej a komunistickej vízie.[9]

Autokefalita moskovského patriarchátu, ktorá sa tiež rodila za dramatických historických okolností znamenala pre sovietsku vládu jednoduchší spôsob akým bolo možné proti cirkvi bojovať. Národná cirkev tu už existovala. Cieľ, ktorý sa v Československu nepodarilo dosiahnuť bol v ZSSR realitou.

Autokefalita znamená úplnú nezávislosť od materskej cirkvi, vlastnú rozhodovaciu právomoc a autoritu vo všetkých cirkevných otázkach. Autokefálne cirkvi nepotrebujú ani konzultáciu ani súhlas nijakej inej autority.[10] Práve tento prvok bolo možné jednoduchým spôsobom zneužiť na individuálnej personálnej úrovni z pozície politickej moci.

Naopak cirkvi, ktoré podliehali zahraničnej hierarchii mimo sovietskeho politického vplyvu a mali silné cezhraničné väzby, predstavovali zo sovietskeho pohľadu mimoriadne nebezpečenstvo pre ich režim a vládu. Takými boli Rímskokatolícka, Gréckokatolícka cirkev, ale aj Židia.[11]

Projekt národnej cirkvi mal ale slúžiť na neutralizáciu cirkvi ako politického nepriateľa komunistickej vládnej moci[12], nie na budovanie vlastného národného kresťanského náboženstva, ktoré by tak konkurovalo ateisticko-marxistickému komunistickému náboženstvu. Hoci samozrejme takáto analýza ani spôsob uvažovania nemohol byť v tej dobe nikde publikovaný, pretože oficiálne na jednej strane na papieri platila náboženská sloboda, a na druhej strane sa komunistický režim oficiálne neprezentoval ako štátne náboženstvo, hoci sa snažil plniť všetky jeho funkcie a niesol všetky jeho znaky.[13]

Komunistický režim sa snažil ovládať kompletne celú spoločnosť bez akejkoľvek výnimky, ktorú by bola predstavovala nezávislá cirkevná organizácia.[14] Nárokoval si na to, aby všetci podliehali iba predstaviteľom vládnej strany a nie Bohu,[15] respektíve akejkoľvek cirkevnej organizácii.

Bezpodmienečná podriadenosť Moskovského patriarchátu politickej moci a reálna nemožnosť samostatne a nezávisle realizovať svoju rozhodovaciu právomoc,[16] tak znamenali v skutočnosti skôr popretie, ako potvrdenie autokefality, v zmysle jej základnej definície.

Z uvedených dôvodov neexistuje žiaden predpoklad pre to, aby mal takýto režim záujem na fungovaní národnej kresťanskej cirkvi ako na dlhodobom projekte, pretože poskytoval ľuďom inú alternatívu v podobe vlastného náboženstva. Preto všetky projekty podpory akejkoľvek národnej cirkvi môžeme chápať v zmysle komunistickej ideológie iba ako politický ťah na pomyselnej šachovnici, ktorým sa približuje k definitívnemu cieľu svojej dominancie a konečnej likvidácie týchto cirkví i substanciálneho náboženstva.

Mohol existovať sovietsky pravoslávny štát?

Sovietsky zväz vyznával vo svojej podstate najtvrdšiu možnú ateistickú líniu materializmu a tzv. vedeckého ateizmu. Všetky prejavy náboženstva boli prísne potlačo-

---

[6] Porov. ŠTURÁK, P.: *Prierez dejinami Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2002. s. 41.

[7] Porov. CORANIČ, J. Spoločensko-náboženská situácia v Československu v r.1945-1948. In: *Theologos 1/2008.* Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2008. s. 146.

[8] Porov. CHENEAUX, P.: *Katolická církev a komunismus v Evropě (1917 - 1989): Od Lenina k Jánu Pavlu II.* Praha : Rybka Publishers, 2012. s. 135.

[9] Porov. POLAČKO, J.: Komunistická a kresťanská vízia spoločnosti a ich vzájomný konflikt v povojnovom Československu (1948-1950). In: *Acta theologica et religionistica 1/2020.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2020. s. 67 – 74.

[10] Porov. ČITBAJ, F.: Pozícia našej metropolitnej cirkvi sui iuris v normách súčasného kánonického práva. In: *Theologos 1/2008.* Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2008. s. 138.

[11] Porov. MINER, S. M.: *Holy War. Religion, Nationalism, and Alliance Politics, 1941 – 1945.* Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 2014. s. 44.

[12] Porov. CORANIČ, J. Spoločensko-náboženská situácia v Československu v r. 1945 – 1948. In: *Theologos 1/2008.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2008. s. 157.

[13] V zmysle funkcionalistickej definície náboženstva, posvätné spisy, uctievané osoby, symboly, vlastné učenie morálneho kódexu, dobra a zla, rituály a obrady atď. Nie však v zmysle substanciálnej definície, keďže nijakým spôsobom neupravoval vzťah k ničomu nadprirodzenému, čo navyše popieral uznávaním ateistických princípov.

[14] Porov. BEŇKOVÁ, J.: Duchovný život gréckokatolíckych veriacich v časoch perzekúcie a likvidácie Gréckokatolíckej cirkvi. In: *Acta theologica et religionistica 2/2018.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2019. s. 51.

[15] Porov. LUKÁČOVÁ, J.: Monsterproces proces s desiatimi vybranými rehoľníkmi. In: *Acta theologica et religionistica 2/2018.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2019. s. 84.

[16] Porov. CHENEAUX, P.: *Katolická církev a komunismus v Evropě (1917 – 1989): Od Lenina k Jánu Pavlu II.* Praha : Rybka Publishers, 2012. s. 251.

vané a kresťanské náboženstvo bolo chápané ako najväčší ideový nepriateľ sovietskeho režimu.

Teoreticky by sa dalo uvažovať o určitých spoločných prvkoch, keď aj marxistická vízia napriek revolučnej rétorike v skutočnosti afirmovala tradičné princípy klasických politických doktrín, vrátane nemennosti sociálneho rozvrstvenia.[17] Komunisti však vo všeobecnosti chápali cirkev nie ako inštitúciu kultúrnu a sociálnu, ale ako politickú silu, ktorá môže sústreďovať odporcov režimu.[18]

V roku 1925 sovietsky režim zakázal cirkvi voľby patriarchov a v roku 1927 prinútil nominovaného patriarchu Sergeja, aby sa kompromitoval potvrdením svojej vernosti režimu. Následne o 2 roky neskôr došlo k zákazu akýchkoľvek verejných bohoslužieb vrátane cirkevných pohrebov. V ďalšom desaťročí došlo k agresívnej likvidácii všetkých cirkevných ustanovizní. Do roku 1939 bolo otvorených menej ako 100 chrámov v celom Sovietskom zväze a spomedzi 163 biskupov prežilo veľký teror iba 12.[19]

O aplikácii proticirkevnej a protináboženskej politiky v praxi svedčia aj mnohé skúsenosti sovietom nepriateľských vojakov bojujúcich na východnej fronte počas druhej svetovej vojny.[20] Svedectvá sa pozoruhodne zhodujú v jednom bode. Ide o fakt, že jednou z prvých zmien okamžite po vojenskom odstránení sovietskej moci bolo obnovenie náboženskej praxe. Ľudia vítali možnosť znova priniesť a uctievať tajne schované ikony a tešili sa, že náboženstvo už nie je zakázané a môžu sa zúčastňovať aj liturgických obradov v cerkvách.

Potvrdzujú to aj správy samotných sovietskych a partizánskych oddielov, ktoré hlásili, že na dobitom území Nemci okamžite ako prvé opatrenie obnovili činnosť zakázaných pravoslávnych chrámov. Pod nemeckou správou boli cirkevné obrady jedinými verejnými podujatiami nevyžadujúcimi osobitné povolenia.[21]

Keď sa nemecké víťazstvo v roku 1941 javilo ako otázka krátkeho času, reakciou obyvateľstva bolo spontánne a masové obnovenie náboženskej viery a praxe.[22]

Samozrejme touto historickou skutočnosťou nie je možné ilustrovať náboženský charakter nacistickej moci. Skôr ide o vedomie otvoreného nepriateľstva sovietskeho režimu voči kresťanstvu. Hoci nacizmus predstavoval podobne ako komunizmus vlastnú ateistickú náboženskú alternatívu chápanú ako svetonázorová i praktická konkurencia kresťanstvu, predsa sa v jeho vnútornej hodnotovej štruktúre boj proti kresťanstvu nenachádzal na tak vysokých priečkach ako tomu bolo v prípade komunizmu.

Náboženstvo bolo v komunistickej ideológii chápané ako nástroj, pomocou ktorého buržoázne elity udržiavajú podriadené masy pomocou prísľubu šťastia v budúcom živote.[23] Komunisti chápali boj proti kresťanstvu ako jednu zo svojich hlavných úloh. Aj preto nacistická armáda postupovala na nižších úrovniach velenia vo vojne skôr strategicky. Tým spôsobom, že cirkev je nepriateľom sovietskeho režimu, preto posilnenie a podpora cirkvi znamená oslabovanie vojenského nepriateľa.

Stalin napokon pochopil motivačnú silu skutočného náboženstva, ktoré chcel nahradiť, lepšie než nacistickí vodcovia. Preto počas vojny proti Nemecku, keď už čelil existenčnej kríze, dovolil zmiernenie drastických proticirkevných opatrení. Zmiernil prenasledovanie, obnovil činnosť viacerých chrámov i seminárov tak ruskej, ako aj gruzínskej a arménskej pravoslávnej cirkvi.[24] Jeho vlastnou motiváciou ale v tej dobe bola záchrana svojej pozície i samotného života. Nešlo o nijakú zmenu názorovej ani politickej orientácie.

Otázka vzťahu štátu a cirkvi v ZSSR je aj v období nasledujúcom po druhej svetovej vojne nesmierne komplikovanou. Vychádzame pritom najmä zo špecifík Východného kresťanstva, ktoré je charakteristické tým, že sa neviaže na špecifické kultúrne, ani politické modely štátu.[25] Tým pádom by kresťanstvo v byzantskej forme nemalo mať teoreticky problém existovať v žiadnom politickom zriadení.

Komplikácia je však spojená s tým, ako ktorá forma kresťanstva rieši otázky existencie dvojitej autority a inštitúcií v štáte. Kým Západné kresťanstvo túto otázku rieši snahou o vytvorenie univerzálnej civilizácie, v ktorej by cirkev postupne dominovala nad dočasnými svetskými autoritami, Východné kresťanstvo rieši túto otázku tým spôsobom, že vytvára štátnu cirkev.[26] Úlohou štátu v ta-

[17] Porov. BOCHIN, M. – POLAČKO, J.: *Politický systém ako kategória politických vied*. Plzeň : Aleš Čeněk, 2015, s.12 – 13.

[18] Porov. CORANIČ, J. Spoločensko-náboženská situácia v Československu v r. 1945 – 1948. In: *Theologos 11/2008*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2008. s. 157.

[19] Porov. RAPPAPORT, H.: *Joseph Stalin: A Biographical Companion*. Santa Barbara : ABC-Clio, 1999. s. 225.

[20] Porov. napr. RUDEL, H.U.: *Pilot Štuky. Válečný deník*. Praha : Elka Press, 2013; MEYER, K.: *Granátnici*. Praha : Elka Press, 2012; DEGRELLE, L.: *Tažení v Rusku 1941 – 1945*. Praha : Elka Press, 1996.

[21] Porov. HILL, A.: *The War behind the Eastern Front. The Soviet Partisan Movement in North-West Russia 1941-44*. New York : Frank Cass, 2005. s. 58.

[22] Porov. MINER, S.M.: *Holy War. Religion, Nationalism, and Alliance Politics, 1941 – 1945*. Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 2014. s. 34.

[23] Porov. WALTER, F. E.: *The Communist Conspiracy, Strategy and Tactics of World Communism, Part 1, Section A, Marxist Classics : Communism Outside the United States*. Whitefish : Literary Licensing, 2011. s.156 – 157.

[24] Porov. RAPPAPORT, H.: *Joseph Stalin: A Biographical Companion*. Santa Barbara : ABC-Clio, 1999, s. 225 – 227.

[25] Porov. POLAČKO, J.: Christian culture as antagonism of relativism and byzantine singularity. In: PRIBIŠOVÁ, E. – POLAČKO, J. (eds.): *New dimensions in the quality of life. Interdisciplinary research*. Mobile : York University, 2019. s. 136.

[26] Porov. BERKES, N.: *Development of Secularism in Turkey*. London : Hurst & Company, 1998. s. 7.

kejto konfigurácii je najmä zabezpečovať slobodu praktizovania kresťanského náboženstva pre všetkých členov cirkvi. Cirkev sa zas modlí za predstaviteľov štátu a za ich dobro. To napokon dodnes veľmi dobre poznáme z liturgických modlitieb: za tých, ktorí spravujú a ochraňujú našu krajinu a za všetko vojsko, častí za kráľov na modlitbe utierne a mnohých ďalších. Samozrejme byzantský model štátnej cirkvi je v podobe vzájomných vzťahov oveľa komplikovanejší, toto však považujeme za hlavnú podstatu ich usporiadania. Takýto model usporiadania vzťahov v podstate indikuje apolitický charakter cirkvi, pretože od vlády je vyžadované hlavne zabezpečenie praktizovania viery, ktorého nepriatelia sú vonkajší. Čo však v prípade, ak sú títo nepriatelia priamo súčasťou štátu? V histórii neexistuje pre takúto konfiguráciu lepší príklad, než akým bol práve sovietsky režim.

Úlohou komunizmu bolo podľa Lenina v prvom rade oddeliť cirkev od štátu, ako aj od školstva.[27] Na druhej strane ľud v štáte potreboval niekoho, kým bol predtým cár. Stalin ochotne zaujal túto pozíciu. Tým, že náboženstvo bolo oficiálne zakázané, zaujal v podstate aj pozíciu božstva.[28] Steven Merritt Miner dokonca označuje stalinizmus za monoteistické náboženstvo, keď režim aktívne zasahoval voči popularite iných vojenských veliteľov.[29] Celá táto zmena predstavovala z hľadiska vzťahu medzi obyvateľstvom a vládou obrovskú zmenu a narušenie stáročnej tradície, ktoré nemohlo byť jednoducho a bezproblémovo akceptované.

V rámci víťazstva boľševizmu v občianskej vojne došlo aj k masovej emigrácii z Ruska a hromadnému zatýkaniu, ktoré sa týkalo väčšiny vyšších cirkevných predstaviteľov. Spočiatku došlo k oddeleniu cirkvi od štátu, čo umožnilo jej ilegalizáciu a kruté prenasledovanie.[30] Neskôr si sovietska moc uvedomila výhody štátnej cirkvi podľa východného modelu, ktoré sa pokúsila v maximálnej možnej miere tým najviac primitívnym spôsobom zneužiť na vlastné politické ciele. Tento spôsob sa neskôr snažili uplatňovať komunisti aj v ostatných štátoch svojho bloku.

Ak k tomu ale reálne dochádzalo, bolo to jednoznačne chápané len ako dočasné a pragmatické riešenie. Toto riešenie navyše bolo v priamom rozpore s ich vlastnou ideológiou a propagandou podľa ktorej v komunistickej revolúcii ruský mužik definitívne zvrhol kňaza aj statkára.[31]

Napriek všetkým represiám i neustálemu bombardovaniu ateistickej propagandy sa k náboženstvu prihlásilo ešte aj v oficiálnom sčítaní obyvateľstva za Stalinovej éry viac ako 57% populácie, takže tieto výsledky museli byť dlhodobo utajené.[32] To svedčí o silnom zakorenení viery medzi obyvateľstvom a vysvetľuje aj to, prečo reakcie bežných ľudí na nacistickú okupáciu neboli napriek ďalšiemu teroru vždy iba nutne negatívne.

Pravoslávna cirkev mala jednu výhodu z pozície oficiálnej politiky režimu, a tým bol jej odpor voči všetkému západnému.[33] Túto pozíciu, ktorá mala skôr náboženské a kultúrne dôvody sa dalo pomerne ľahko posúvať do úplne inej politickej roviny.

Komunistickému režimu sa ale napokon po ďalších rokoch boja proti cirkvi do veľkej miery podarilo vo svojom štáte nahradiť náboženstvo. Vrchol tohto ich úspechu sa datuje do záverečnej fázy vlády Josipa Visarjonoviča Stalina. Po jeho smrti, keď už ďalší vodcovia Sovietskeho zväzu neboli ochotní viesť kult osobnosti na tejto úrovni, došlo k všeobecnej nespokojnosti medzi obyčajnými ľuďmi, ktorí mali pocit, že prišli o svoje náboženstvo.[34] Je treba pripomenúť, že od revolúcie už prebehla generačná výmena navyše urýchlená demografickou skazou vojnového obdobia i spomínaných štátnych represií.

Pravoslávna cirkev sa v Sovietskom zväze nikdy nevrátila na pozície, z ktorých bola násilne odstránená. Ani po tom, keď Stalin nútene rezignoval na svoje „božské" miesto.

Sme toho názoru, že ideologická podstata ateistického vedeckého materializmu, ktorá bola nemeniteľnou doktrínou v skutočnosti neumožňovala vedúcim predstaviteľom strany ani uvažovať o tom, že by existoval sovietsky pravoslávny štát. Pravoslávna cirkev bola len trpeným reliktom minulosti. Jej jedinou budúcnosťou mal byť zánik presne tak, ako v prípade každého iného náboženstva. Otázne je, do akej miery sa táto predstava stotožňovala s víziou realisticky uvažujúcich sovietskych predstaviteľov, keď sa v čase studenej vojny prestalo počítať s reálnym víťazstvom svetovej revolúcie proletariátu a komunizmus bol považovaný za nutný výsledok historického vývoja čoraz viac iba v teoretickej a akademickej rovine a tento projekt sa postupne a nenápadne vytratil zo všetkých

[27] Porov. WALTER, F. E.: *The Communist Conspiracy, Strategy and Tactics of World Communism, Part 1, Section A, Marxist Classics: Communism Outside the United States*. Whitefish : Literary Licensing, 2011, s.108.

[28] RAPPAPORT, H.: *Joseph Stalin: A Biographical Companion.* Santa Barbara : ABC-Clio, 1999. s. 59 – 61.

[29] Porov. MINER, S. M.: *Holy War. Religion, Nationalism, and Alliance Politics, 1941 – 1945*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014. s. 29.

[30] CAP, A.: Golgota ruskej pravoslávnej cirkvi v 20. storočí. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2013.

[31] Porov. WALTER, F. E.: *The Communist Conspiracy, Strategy and Tactics of World Communism*, Part 1, Section A, Marxist Classics: Communism Outside the United States. Whitefish : Literary Licensing, 2011. s. 108.

[32] Porov. RAPPAPORT, H.: *Joseph Stalin: A Biographical Companion.* Santa Barbara: ABC-Clio, 1999. s. 225.

[33] Porov. LUKÁČOVÁ, J.: Monsterproces proces s desiatimi vybranými rehoľníkmi. In: *Acta theologica et religionistica 2/2018*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2019. s. 85.

[34] Porov. RAPPAPORT, H.: *Joseph Stalin: A Biographical Companion.* Santa Barbara : ABC-Clio, 1999. s. 65.

reálnych politických plánov sovietskej moci. Faktom však zostáva, že náboženský život spoločnosti skutočne utrpel obrovské škody a postupne ustupoval do úzadia a ani po páde diktatúry sa už nevrátil na svoje pôvodné pozície.

Snaha o oživovanie nezmyselnej predstavy

V Rusku sa do dnešnej doby objavujú určité snahy o prepojenie niekdajšej komunistickej moci a dnešnej cirkvi. Takémuto sentimentu podlieha určitá časť obyvateľstva. Napríklad existujú ikony zobrazujúce Stalina ako svätca zobrazeného v celej postave nachádzajúceho sa v izbe divotvornej Matriony (Matriona Dmitrijevna Nikonova).[35] Sú tiež distribuované rôzne predmety a obrázky zobrazujúce komunistického diktátora ako svätca.[36] Stalin bol v skutočnosti naozaj chápaný ako svätec v komunistickom režime ihneď po smrti Lenina. Boli mu pripisované božské atribúty.[37] To ale priamo súvisí s funkcionalistickým chápaním komunizmu ako alternatívneho náboženstva. Nie je ale možné celkom analogicky miešať jeho obsah so substanciálnym kresťanským náboženstvom.



Obrázok č.1: Ikona Stalina a Matriony.
(*Zdroj: Achmatova N., asianews.it, 2010.*)

Takéto excesy, ktoré priniesla dnešná doba vzbudzujú oveľa viac kontroverzie, než súhlasných stanovísk. Podľa legendy sa mal Stalin obrátiť na svätú ženu, ktorá mu predpovedala víťazstvo nad nacizmom. Táto legenda ale bola odmietnutá Pravoslávnou cirkvou. Ešte bizarnejšie vyznieva fakt, že samotná Matriona sa v skutočnosti musela dlhodobo schovávať pred komunistickým režimom. Ikona bola napokon po kontroverziách oficiálne zakázaná Moskovským Patriarchátom a bolo nariadené jej odstránenie.[38] Prečo ale niekto vôbec chce na ikonu umiestniť človeka, ktorého vláda predstavovala v danom štáte historický vrchol prenasledovania cirkvi?[39] Z dôvodu, že počas nacistickej hrozby svojej vlastnej likvidácie „otvoril" niekoľko cerkví a seminárov, ktoré dal predtým sám zlikvidovať?

V post-sovietskom Rusku sa aj na verejných zhromaždeniach bežne objavovali verejné prezentácie takýchto protichodných obrazov. Portrét cára Nikolaja II. i Lenina, ktorý ho dal zavraždiť. Fotografie Stalina a pravoslávne ikony na jednom zhromaždení.[40] Psychológovia v takomto kontexte hovoria o iracionálnych presvedčeniach, ktoré súvisia s vnímaním bezpečnosti.[41] Z teologického hľadiska považujeme za pozoruhodné, že práve takáto iracionalita je stotožňovaná so stavom človeka bez viery (gr. *alogos*), ako opak Krista (gr. *Logos*).[42]

Vysvetlenie takýchto fenoménov môže byť pomerne jednoduché. Môže totiž spočívať v psychológii človeka. Ľudia pociťujú prirodzenú nostalgiu za časmi svojej mladosti. Takýto jav sa objavuje v každej spoločnosti. V Ruskej federácii je to ešte umocnené politicky z hľadiska spomínania na veľmocenskú štruktúru z obdobia studenej vojny. Zároveň ľudia začínajú znova pociťovať náboženskú príslušnosť ako vážnu a dôležitú súčasť svojej identity. Preto jediným východiskom ako spojiť dokopy militantne ateistický režim a náboženskú identitu je nezmyselné tvrdenie o skutočne vnútorne náboženskom charaktere komunistického režimu. Predstava, že vládcovia ZSSR bojovali proti náboženstvu iba naoko, ale hĺbke srdca boli v skutočnosti veriacimi kresťanmi je ale naozaj absurdná. Už len z toho titulu akou mocou disponovali v danej spoločnosti. V totalitnom zriadení takéhoto typu naozaj neboli nútení skrývať akékoľvek ciele a pohnút-

[35] *Russian Life Vol.52, No.1, 2009.* Berkeley: Rich Frontier Publishing, 2009, s.11.

[36] Porov. ACHMATOVA, N.: Controversy in Moscow: Stalin icon revered. In: *AsiaNews.It,* 2010.

[37] BLANSHARD, P.: *Communism, democracy and Catholic power.* Redditch: Read Books, 2007.

[38] Porov. ACHMATOVA, N.: Controversy in Moscow: Stalin icon revered. In: *AsiaNews.It*, 2010.

[39] Porov. RAPPAPORT, H.: *Joseph Stalin: A Biographical Companion.* Santa Barbara : ABC-Clio, 1999. s.223.

[40] Porov. MINER, S. M.: *Holy War. Religion, Nationalism, and Alliance Politics, 1941 – 1945.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014. s.13.

[41] Porov. FEDÁKOVÁ, D. – BOZOGÁŇOVÁ M.– FECKOVÁ J.: Vnímané bezpečie a iracionálne presvedčenia u príslušníkov ozbrojených síl. In: FEDÁKOVÁ, D. – BOZOGÁŇOVÁ, M.– IŠTOŇOVÁ, L. (eds.): *Psychológia práce a organizácie. 2014.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 2014. s. 78 – 87.

[42] Porov. MOJZEŠ, M.: Hľa, Ženích prichádza. Úvod do teológie, liturgie a spirituality prvých troch dní Veľkého týždňa. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2019. s. 26 – 27.

ky. Naopak mohli ľubovoľne meniť charakter štátu, jeho ideológiu a všetky parametre organizácie spoločnosti a jej života úplne podľa vlastných predstáv za vynúteného potlesku davov.

Navyše samotný Stalin nebol len súčasťou komunistického hnutia, ktorého jedným z hlavných cieľov bola likvidácia kresťanského náboženstva. On bol tým, kto nenahradil iba cára, alebo patriarchu, ale pokúsil sa nahradiť samotného Boha. Od kedy došlo k destalinizácii za Nikitu Chruščova sa už nikdy neobjavil u sovietskeho, ani neskôr ruského vládcu obdobný prvok. Už len z tohto dôvodu (popri mnohých iných veľmi dobrých dôvodoch) je umiestnenie Stalina na pravoslávnej ikone v pozitívnej úlohe skutočným výsmechom histórii i objektívnej realite.

Záver

Komunistický manifest už vo svojom úvode hodnotí ako prvých dvoch zo svojich hlavných nepriateľov zhromaždených vo svätej aliancii proti nemu pápeža a cára.[43] Naznačuje teda, že hoci vníma tieto elementy ako protichodné, je to práve nenávisť voči komunizmu, ktorá ich vzájomne spája. Je potrebné si uvedomiť, že cár je tu chápaný nie len ako politický reprezentant starého poriadku a monarchie, ale aj ako náboženská autorita v rámci pravoslávnej cirkvi.

Z nášho pohľadu ide o najjasnejšie vyjadrenie postoja samotných komunistov ku kresťanstvu ako takému. Z komunistického hľadiska je úplne jedno, či ide o katolícku alebo pravoslávnu verziu kresťanstva. Komunizmus stojí v absolútnej opozícii voči kresťanstvu ako takému. Komunistickí ideológovia uvádzajú kresťanstvo ako svojho prvého a najväčšieho nepriateľa. Ako uvádza Toporcer hlavným cieľom komunistického systému vo vzťahu k cirkvi bolo definitívne ukončenie náboženského života v spoločnosti.[44]

Napokon aj kresťanskí predstavitelia chápu komunizmus ako nepriateľskú ideológiu, čo dosvedčuje množstvo encyklík pápežov venovaných tejto téme.[45]

Projekty národných cirkví, ktoré podporovali komunistické strany vo východnom bloku, boli vždy chápané iba ako dočasné a nutné zlo na ceste k definitívnemu odstráneniu náboženstva. To platí úplne bez ohľadu na to, či malo ísť o cirkev katolícku, alebo pravoslávnu, či akúkoľvek inú.

V komunistickej ideológii v skutočnosti neexistuje nijaká priama podpora pravoslávnej verzie kresťanstva oproti iným formám. Nie je na to ani nijaký dôvod. Dôležité je, že cirkvi sú komunistami vnímané ako politickí súperi a presne tak isto je s nimi strategicky zaobchádzané. Z pohľadu komunistov je tak úplne irelevantné aký je názov cirkvi, či aká je jej teológia. Ide iba o politické ciele a politické vnímanie cirkvi.

Pravoslávna cirkev bola obzvlášť nepríjemným nepriateľom komunistov z toho dôvodu, že pôsobila priamo v centre ich moci. Z dôvodu, že ľuďom v Sovietskom zväze poskytovala inú víziu života, iné priority a hodnoty. Hoci sa sovietskej moci podarilo mocensky ovládnuť štruktúru ruskej pravoslávnej cirkvi, nikdy nemohla plne ovládať jej myšlienky a propagované ideály. Tie totiž vždy ležali za hranicou materiálneho sveta, ktorý bol pre komunistov všetkým. Tým pádom do týchto sfér nemohli mať úplný dosah ani svojou mocou a terorom. Mohli sa len zo svojho pohľadu pokúšať minimalizovať prípadné vzniknuté škody a kontrolovať cirkev tak, aby nesmerovala nijakým spôsobom priamo voči cieľom režimu. Zároveň sa komunisti spoliehali, že každá cirkev postupne prirodzeným spôsobom zanikne ako historický relikt, pretože nimi vytvorená ideálna spoločnosť už nebude potrebovať nijaké substanciálne náboženstvo a vystačí si s funkcionálnym náboženstvom komunizmu.

Vízia pravoslávneho sovietskeho štátu, ktorá je ešte dnes niektorými kruhmi v Rusku nostalgicky oživovaná, zostáva preto iba obyčajnou ilúziou a historickým klamstvom. Je potrebné si tento fakt uvedomiť aj v kontexte rôznych historických cirkevných a politických sporov. Sovietska moc nemohla zo svojej podstaty budovať štát fungujúci na náboženskom základe v substanciálnom slova zmysle z dôvodu svojej oficiálnej ateistickej a materialistickej filozofie a jediného štátom akceptovaného a uznávaného svetonázoru.

Preto je termín sovietsky pravoslávny štát, ktorý je použitý v názve tejto štúdie zo svojej podstaty v skutočnosti oxymoron. Predstavy o takejto forme zriadenia, ktoré sa objavujú v dobovej, a výnimočne tiež v dnešnej literatúre, je potrebné vnímať skôr z hľadiska identifikovania politických a propagandistických cieľov ich autorov.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BEŇKOVÁ, J.: Duchovný život gréckokatolíckych veriacich v časoch perzekúcie a likvidácie Gréckokatolíckej cirkvi. In: *Acta theologica et religionistica 2/2018.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2019. s. 44 – 52. ISSN 1338-7251.

[43] Porov. WALTER, F. E.: *The Communist Conspiracy, Strategy and Tactics of World Communism, Part 1, Section A, Marxist Classics: Communism Outside the United States*. Whitefish : Literary Licensing, 2011. s. 49.

[44] Porov. TOPORCER, R. Liquidation of monasteries and religious orders in communist Czechoslovakia - barbarian night. In: Revue Internationale des sciences humaines et naturelles. 2020. No.3. Zurich: Association Internationale Verein Schulung, Kunst, Ausbildung, 2020. s. 87.

[45] FATĽA, M.: Komunistická ideológia a encyklika divini redemptoris. In: *Acta theologica et religionistica 2/2019*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2019.

BERKES, N.: *Development of Secularism in Turkey.* London : Hurst & Company, 1998. 537 s. ISBN 978-1850653493.

BLANSHARD, P.: *Communism, democracy and Catholic power.* Redditch : Read Books, 2007. 352 s. ISBN 978-1-4067-5971-6.

BOCHIN, M. – POLAČKO, J.: *Politický systém ako kategória politických vied.* Plzeň : Aleš Čeněk, 2015. 542 s. ISBN 978-80-7380-561-6.

CAP, A.: *Golgota ruskej pravoslávnej cirkvi v 20.storočí.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2013. 93 s. ISBN 978-80-555-0751-4.

CHENEAUX, P.: *Katolická církev a komunismus v Evropě (1917 – 1989): Od Lenina k Jánu Pavlu II.* Praha : Rybka Publishers, 2012. 287 s. ISBN 978-80-87067-41-3.

CORANIČ, J.: Spoločensko-náboženská situácia v Československu v r. 1945 – 1948. In: *Theologos 1/2008.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2008. s. 146 – 160. ISSN 1335-5570.

ČITBAJ, F.: Pozícia našej metropolitnej cirkvi sui iuris v normách súčasného kánonického práva. In: *Theologos 1/2008.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2008. s. 137 – 145. ISSN 1335-5570.

FATĽA, M.: Komunistická ideológia a encyklika divini redemptoris. In: *Acta theologica et religionistica 2/2019.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2019. s. 53 – 60. ISSN 1338-7251.

FEDÁKOVÁ, D. – BOZOGÁŇOVÁ M. – FECKOVÁ J.: Vnímané bezpečie a iracionálne presvedčenia u príslušníkov ozbrojených síl. In: FEDÁKOVÁ, D. – BOZOGÁŇOVÁ, M. – IŠTOŇOVÁ, L. (eds.): *Psychológia práce a organizácie 2014.* Košice: Spoločenskovedný ústav SAV, 2014. s.78 – 87. ISBN 978-80-89524-15-0.

HILL, A.: The War behind the Eastern Front. The Soviet Partisan Movement in North-West Russia 1941 – 44. New York : Frank Cass, 2005. ISBN 0-7146-5711-5.

KONEČNÝ, S.: Pravoslávna cirkev na Slovensku po druhej svetovej vojne. In: BALOGH, M. (ed.): F*elekezetek, egyházpolitika, identitás Magyarországon és Szlovákiában 1945 után. Konfesie, cirkevná politika, identita na Slovensku a v Maďarsku po roku 1945.* Budapest : Kossuth Kiadó, 2008. s. 321 – 339. ISBN 978-963-09-5823-3.

LUKÁČOVÁ, J.: Monsterproces proces s desiatimi vybranými rehoľníkmi. In: *Acta theologica et religionistica 2/2018.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2019. s. 84 – 93. ISSN 1338-7251.

MINER, S. M.: *Holy War. Religion, Nationalism, and Alliance Politics, 1941 – 1945.* Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 2014. 432 s. ISBN 0-8078-2736-3.

MOJZEŠ, M.: *Hľa, Ženích prichádza. Úvod do teológie, liturgie a spirituality prvých troch dní Veľkého týždňa.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2019. ISBN 978-80-555-2386-6.

POLAČKO, J.: Christian culture as antagonism of relativism and byzantine singularity. In: PRIBIŠOVÁ, E. – POLAČKO, J. (eds.): *New dimensions in the quality of life. Interdisciplinary research.* Mobile : York University, 2019. s. 129 – 140. ISBN 978-0-8353-5031-X.

POLAČKO, J.: Komunistická a kresťanská vízia spoločnosti a ich vzájomný konflikt v povojnovom Československu (1948 – 1950). In: *Acta theologica et religionistica 1/2020.* Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2020. s. 67 – 74. ISSN 1338-7251.

RAPPAPORT, H.: *Joseph Stalin: A Biographical Companion.* Santa Barbara : ABC-Clio, 1999. 372 s. ISBN 1-57607-184-0.

RUSSIAN LIFE Vol.52, No.1, 2009. Berkeley : Rich Frontier Publishing Company, 2009. ISSN 1066-999X.

ŠTURÁK, P.: *Prierez dejinami Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2002. 97 s. ISBN 80-8068-157-0.

ŠTURÁK, P. The History of Greek Catholic Church in Slovakia. In: *E-Theologos,* Vol.1, No.1, 2010. s. 37 – 43. ISSN 1338-1350.

TOPORCER, R. Liquidation of monasteries and religious orders in communist Czechoslovakia - barbarian night. In: *Revue Internationale des sciences humaines et naturelles.* 2020. No.3. Zurich : Association Internationale Verein Schulung, Kunst, Ausbildung, 2020. s. 87 – 98. ISSN 2235-2007.

WALTER, F. E.: *The Communist Conspiracy, Strategy and Tactics of World Communism, Part 1, Section A, Marxist Classics: Communism Outside the United States.* Whitefish : Literary Licensing, 2011. 244 s. ISBN 978-1258148249.

Internetové zdroje:

ACHMATOVA, N.: *Controversy in Moscow: Stalin icon revered.* 2010.

<http://www.asianews.it/news-en/Controversy-in-Moscow:-Stalin-icon-revered-19792.html>. (26.03.2020).

MYŠLIENKOVÉ EXPERIMENTY AKO ŠPECIÁLNA METÓDA FILOZOFIE

ROMAN STANČO

Abstrakt: *Cieľom príspevku je obhájiť špeciálnu metódu v rámci filozofie, konkrétne metódu myšlienkových experimentov, ktorej úlohou je testovanie filozofických teórií. Autor analyzuje tri rôzne typy myšlienkových experimentov na konkrétnych príkladoch. Na základe analýzy dospieva k taxonómii myšlienkových experimentov. Autor sa pritom zameriava na konkrétny typ myšlienkového experimentu, ktorý je vhodným kandidátom na testovanie filozofických teórií. Danému typu myšlienkových experimentov vymedzuje jasne stanovené kritériá, na základe ktorých môžu byť vhodným testom filozofických teórií. Pri verifikácii myšlienkových experimentov hrá hlavnú rolu predstavivosť, autor sa zaoberá samotným procesom verifikácie a s tým spojeným princípom testovania teórií. Princíp testovania filozofických teórií prezentuje cez procesy modelovania a simulácie. Autor jasne vymedzuje funkciu myšlienkových experimentov vo filozofii, psychológii a empirických vedách, pričom dospieva k názoru, že myšlienkové experimenty testujú teórie výhradne vo filozofii. Z tohto dôvodu považuje metódu myšlienkových experimentov, ktoré testujú teórie, za špeciálnu filozofickú metódu. V závere práce/kapitoly autor polemizuje s autormi, ktorí odmietajú špecializáciu filozofie.*

Kľúčové slová: *Špeciálna metóda. Myšlienkové experimenty. Testovanie teórií. Predstavivosť a verifikácia. Modelovanie a simulácia.*

„Predstavivosť nie je talent niektorých ľudí, ale je to zdravie každého človeka."

Ralph Waldo Emerson

Metafilozofické úvahy môžu začať rozličnými otázkami a jedna z týchto otázok sa môže týkať metódy filozofovania. Preto sa táto kapitola bude venovať metóde myšlienkových experimentov, ktorej sa venuje pozornosť v aktuálnych diskusiách a odbornej literatúre vo filozofii.

Inšpiráciou pre kapitolu o myšlienkových experimentoch, ktorá je podľa môjho názoru špeciálnou filozofickou metódou[1] , mi boli dve filozofické diela: *Philosophy of Philosophy* (2007) a *Doing Philosophy* (2018) od Timothyho Williamsona. V kapitole ponúkam analýzu troch rôznych typov myšlienkových experimentov, ktoré majú svoje postavenie naprieč filozofiou, psychológiou a taktiež empirickými vedami. Mojou snahou je poukázať na špecifický typ myšlienkových experimentov, ktorý vo filozofii plní špeciálnu úlohu, ktorá sa volá testovanie teórií. Daný typ myšlienkových experimentov rezonuje v dielach viacerých autorov, ale spomeniem len tých, ktorí v diskusiách a odbornej literatúre vyčnievajú najviac – James R. Brown, ktorý zastáva názor, že myšlienkové experimenty sú založené na platónskych intuíciách. John D. Norton, ktorý si myslí, že každý experiment je v podstate „prezlečeným" argumentom založeným na empirických premisách.[2] Nakoniec Nancy Nersessianová, ktorá považuje myšlienkové experimenty za špecifický typ uvažovania, v ktorom si vytvárame mentálny model a následne tento model simulujeme v našej mysli.[3] Práve posledná charakteristika myšlienkového experimentu ako mentálneho modelu bude zastávaná v tejto kapitole, hlavne kvôli tomu, že je umierneným stanoviskom medzi mysticko-platónskymi intuíciami a prísnym argumentačno-empirickým pohľadom na myšlienkové experimenty. V závere bude prezentovaná polemika s autormi, ktorí odmietajú akúkoľvek špeciálnu filozofickú metódu, ktorou by mohla byť taktiež prezentovaná metóda myšlienkových experimentov.

[1] Pod termínom „špeciálny" rozumiem: majúci zvláštny osobitý charakter, zameraný, určený na určitú vec, účel alebo cieľ. Upozorňujem na tento termín z hľadiska možnej zámeny s termínom „exkluzívny", ktorý je vymedzený nasledovne: výlučný, mimoriadny, osobitý. Myšlienkové experimenty nie sú špeciálnou metódou vo filozofii kvôli tomu, že sa používajú výhradne vo filozofii, ale kvôli tomu, že vo filozofii sa používajú na určitý účel (testovanie teórií), na ktorý sa nepoužívajú v iných disciplínach.

[2] BROWN, J. – FEHIGE, Y.: Thought Experiments. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (winter 2019 edition)* [online]. [cit. 25.5.2020]. Dostupné na internete: https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/thought-experiment.

[3] „The general claim is that in certain problem-solving tasks people reason by constructing a mental model of the situations, events, and processes that in dynamic cases can be manipulated through simulation." (Nersessian 2018, 319)

Taxonómia myšlienkových experimentov

Pred samotnou taxonómiou treba uviesť aspoň predbežnú charakteristiku myšlienkových experimentov, ktorá sa skladá z dvoch nutných podmienok: „zapojení představivosti a cíl, který tím sledujeme [...] je-li obrazotvornost vedena poznávacím cílem, může se jednat o myšlenkový experiment“[4] Teda na to, aby sme mohli niečo pokladať za myšlienkový experiment, sa musí vyžadovať predstavivosť, cez ktorú zisťujeme, čo sa v danej scéne myšlienkového experimentu deje.[5]

Teraz môžem začať s analýzou troch rôznych myšlienkových experimentov, ktoré boli vo svojich obdobiach veľmi známe a sú známe až doteraz. Budem sa snažiť posúdiť ich relevantnosť a samotný účel, pretože „myšlienkové experimenty by sme mali posudzovať na základe špecifického účelu“[6].

1. *Gygesov prsteň* je jedným zo starších myšlienkových experimentov vo filozofii a môžeme ho nájsť už u Platóna v diele *Ústava* (2005).[7] Autor začína svoje rozprávanie o bájnom prsteni, ktorý našiel pastier menom Gyges v útrobách Zeme a ktorý mal moc zneviditeľniť svojho majiteľa. Píše: „Nuže kdyby byly takové prsteny dva a jeden z nich by si nastrčil člověk spravedlivý, druhý nespravedlivý, nebyl by asi, jak se zdá, nikdo tak ze železa, aby sestrval ve spravedlivosti a měl dost síly zdržovat se cizího majetku a nedotýkati se ho, i když by mu bylo volno například z trhu bez bázně bráti, cokoli by chtěl, i vcházeti do domů a obcovati, s kýmkoli by chtětl, i zabíte a z pout vyprošťovati, kohokoli by chtěl, i ostatní věci na světe dělati jako nějaký bůh. Takto pak jednaje, nekonal by nic jiného než druhý, nýbrž oba by směrovali k témuž cíli.“ (2:360b - 2:360c)

Ak vyberieme z myšlienkového experimentu to podstatné, tak môžeme vidieť nasledujúcu kostru:

1. Spravodlivý človek koná spravodlivo.

2. Neviditeľný človek koná nespravodlivo.

3. Pri zaručenej beztrestnosti by ľudia nekonali spravodlivo.

Platónov experiment sa snaží o nastolenie takého scenára, v ktorom by si čitateľ alebo poslucháč uvedomil, že spravodlivé konanie je výsledkom spoločenských tlakov. Tu si treba uvedomiť, že daný myšlienkový experiment nemá za cieľ byť dôkazom, ale skôr stimuláciou myšlienok, ktorú Platón používa, aby zistil, ako by sa človek zachoval v situácii, v ktorej nemusí mať strach, že ho chytia a potrestajú za jeho zločiny. Čitateľ by mi mohol oponovať, že samotný Platón píše o myšlienkovom experimente ako o dôkaze, ale v tomto prípade sa nemyslí dôkaz v zmysle logického sylogizmu, teda niečoho komplexného, ale dôkaz v zmysle τεκμήριον, čo znamená, že niečo je zrejmé, v tomto prípade z nahliadnutia v mysli. Teda ide skôr o myšlienkovú stimuláciu, ktorá ilustruje teóriu alebo komplexnejšiu problematiku. Platón sa snaží o intuitívny náhľad do svojej teórie spravodlivosti, ktorú sa snaží prezentovať cez myšlienkový experiment. Môžeme povedať, že myšlienkový experiment má skôr edukačný charakter, ktorý sa snaží komplexnú teóriu ilustrovať cez jednoduchý príklad, ktorý si vyžaduje našu predstavivosť a poznanie, ako by sa človek správal v danej situácii (keby vlastnil neviditeľný prsteň).

2. *Stroj na zážitky.* Nasledujúci myšlienkový experiment predstavuje Robert Nozick v diele *Anarchy, State and Utopia* (1974), cez ktorý sa snaží oponovať teórii, ktorú nazývame etický hedonizmus, podľa ktorej je slasť najvyššou etickou hodnotou: „Predpokladajme, že by existoval stroj, ktorý by vám mohol dopriať akýkoľvek zážitok. Extra super neuropsychológovia by mohli stimulovať váš mozog tak, že by ste cítili a mysleli si, že píšete skvelý román, získavate priateľov alebo čítate zaujímavú knihu. Celú dobu by ste sa vznášali v nádrži a k vášmu mozgu by boli pripojené elektródy. [...] Ak sa obávate, že prídete o niektoré prijemné zážitky, tak je možné predpokladať, že firmy pôsobiace v obore dôkladne preskúmali život mnohých iných ľudí. Môžete si vybrať z ich obrovskej knižnice, či švédskeho stola zážitky napríklad na ďalšie dva roky. Po dvoch rokoch sa ocitnete na desať hodín mimo nádrže, aby ste si mohli vybrať zážitky na ďalšie dva roky. Počas pobytu v nádrži samozrejme neviete, že ste pripojení k stroju, myslíte si, že všetko sa skutočne deje.“ (1974, 42 – 43) Podstatu myšlienkového experimentu by sme mohli formulovať nasledovne:

1. Slasť je pre človeka žiaduca.[8]

2. Umelo vytvorená slasť v stroji na zážitky je nežiaduca.[9]

3.Slasť by mala nižšiu hodnotu ako skutočný a autentický zážitok.[10]

Nozickov myšlienkový experiment ponúka scenár, v ktorom sa predpokladá, že životné šťastie sa nedá zredukovať na zážitky slasti, a preto sa človek nerozhodne pre

[4] PICHA, M. - PICHOVA, D.: *100 myšlenkových experimentů ve filozofii.* Praha: Dybbuk, 2013. s.12 - 13.

[5] Brown a Fegihe zaraďujú do myšlienkových experimentov aj také, ktorých cieľom je nás len pobaviť: „[...] a thought experiment can both entertain and make a case against a theory.“ (2019) No myslím si, že takéto vymedzenie je veľmi široké a na základe toho by sme nevedeli odlíšiť myšlienkový experiment od humornej predstavy.

[6] KRIMSKY, S.: The Use and Misuse of Critical Gedankenexperimente. In *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*. 1973, roč. 4, č. 2..

[7] Platón ešte nepoužíva slovné spojenie „myšlienkový experiment“, ale na základe nutných podmienok ho môžeme zaradiť do rámca myšlienkových experimentov.

[8] Ide o predpoklad myšlienkového experimentu (etický hedonizmus), ktorý je jeho neodmysliteľnou súčasťou a bez ktorého by myšlienkový experiment nedával zmysel.

[9] Tu sa operuje s tzv. morálnou intuíciou, ktorá vyplýva z nášho rozhodnutia, teda nerozhodnutia sa pre stroj.

[10] Na tomto mieste sa vyvodzuje záver z morálnej intuície, teda ak sa nerozhodneme pre stroj, tak musí existovať vyššia etická hodnota ako je slasť a tou je autentický a skutočný život (nie život v stroji).

stroj na zážitky. Podľa experimentu rozhodnutie človeka záleží hlavne na tom, že človek chce žiť svoj život sám, teda autenticky a skutočne bez toho, aby tretia strana simulovala jeho zážitky, a teda žila jeho život zaňho. Ak sa teda pre stroj nerozhodneme, tak to podkopáva teóriu etického hedonizmu, pretože nám nestačí žiť život v slasti, ale chceme niečo viac a to viac je, že ho chceme žiť my.

Spočiatku sa nám môže zdať, že daný myšlienkový experiment ponúka relevantnú námietku voči etickému hedonizmu (ktorý, naopak, redukuje životné šťastie na zážitky slasti) a my jej pritakávame kvôli tomu, že sa odmietame pripojiť k stroju na zážitky. Treba si položiť otázku *Prečo v skutočnosti odmietame pripojenie?* Zdá sa, že v pozadí nášho rozhodnutia je fakt, že virtuálny svet nie je skutočný svet (tak ako to je prezentované v experimente) a neabstrahujeme od tohto faktu tak, ako by sme mali – túto znalosť „prepašujeme" do nášho rozhodnutia. Inými slovami ide o to, že keď si predstavujeme náš život v stroji, tak si ho predstavujeme ako život falošný, aj keď by sme si ho tak predstavovať nemali, pretože podľa ilustrovaného scenára si v čase, keď sme pripojení k stroju, neuvedomujeme, že sme pripojení, a teda život v stroji chápeme ako život skutočný. Na tomto mieste si treba uvedomiť, že Nozickov myšlienkový experiment je na prvý pohľad dobre ilustrovaným scenárom, ale pri bližšej analýze zisťujeme, že naše odpovede môžu byť skreslené kvôli náročnosti na našu predstavivosť a kognitívne schopnosti.

Podľa štúdie *Nozick's experience machine is dead, long live the experience machine!* sa z prieskumu ukázalo, že by sa k danému stroju na zážitky pripojilo 16 % respondentov a 84 % by sa nepripojilo k stroju na zážitky.[11] Som toho názoru, že filozofia by sa nemala robiť na základe prieskumov, pretože súhlas väčšiny by nemal byť kritériom pravdy[12] (jedine ak sme zástancami konsenzuálnej teórie pravdy). No v tomto prípade nejde o súhlas väčšiny, ale o vyjadrenie preferencie, ktorá zrkadlí pripustenie možnosti, že by sa niekto pripojil. Ak existuje šestnásťpercentná šanca pripojenia, tak daná námietka voči hedonizmu nie je relevantná, pretože existuje vzorka ľudí, ktorá by sa rozhodla pripojiť – teda existujú ľudia, ktorí by prijali slasť ako najvyššiu etickú hodnotu. Na tomto mieste sa môžeme spýtať znova otázku *Prečo sa respondenti skutočne rozhodli pre tú alebo onú možnosť?* Môžeme odpovedať, že 84 % respondentov pracovalo s predpokladom, že život v stroji je falošný, pričom tento názor „prepašovali" do svojho rozhodnutia, a že 16 % respondentov „neprepašovalo" daný predpoklad a predstavilo si stroj, v ktorom žijú skutočný život, a preto sa rozhodli pripojiť (tak ako by si to mali predstaviť podľa experimentu). Z daného konštatovania môžeme usúdiť, že možnou maximou by mohlo byť až 100 % respondentov, ktorí by sa rozhodli pre pripojenie, ak by si 84 % uvedomilo svoj predpoklad o falošnom živote v stroji, čo by eliminovalo Nozickovu námietku voči hedonizmu.

Po dôkladnej analýze, ktorá bola spojená s prieskumom k danému myšlienkovému experimentu, môžem zhrnúť, že podľa prieskumu až 16 % respondentov by nesúhlasilo s námietkou voči hedonizmu, čo podkopáva silnú intuíciu samotného Nozicka, že by sa človek nepripojil, a teda šťastie by neredukoval len na slasť a pocit príjemnosti, ale chcel by niečo viac – autenticky a skutočne žiť. Z druhej strany môžeme vidieť, že ilustrovaný scenár myšlienkového experimentu je náročný na predstavivosť a kognitívne schopnosti človeka, čo môže mať v možnej maxime prieskumu za následok až stopercentný súhlas respondentov pripojiť sa k danému stroju.

Na tomto mieste chcem zdôrazniť, že daná analýza nechce byť obhajobou hedonizmu, ale poukázaním na myšlienkové experimenty, ktoré nám ilustrujú scenár, ktorý v reálnom svete neexistuje, a tým sa stáva zložitým pre naše odpovede, v ktorých sa môžu vyskytovať skreslenia a chybné predpoklady, čo vyplýva z faktu, že si vyžadujú vysoké nároky na našu predstavivosť a kognitívne schopnosti.[13]

3. *Gettierov myšlienkový experiment* je protipríkladom k tripartitnej teórii poznania, ktorá bola neproblematicky prijímaná od Platóna, cez Alfreda J. Ayera až po samotného Edmunda Gettiera. Tripartitná teória poznania pozostáva z hlavnej myšlienky, že zdôvodnené pravdivé presvedčenie je poznanie.

Predstavme si že „S" označuje ľubovoľný subjekt a „P" označuje ľubovoľný výrok (propozíciu), potom tri podmienky definície majú nasledovný zápis: S vie, že P, vtedy a len vtedy, keď 1. S je presvedčený, že P, 2. P je pravdivé a 3. presvedčenie, že P je (podľa S) vhodne zdôvodnené.[14] Napríklad, ak by som bol presvedčený, že PlayStation vyrába firma Sony, tak toto presvedčenie by som mal vhodne zdôvodnené prečítaním informácií na oficiálnej stránke firmy Sony (www.sony.com). Navyše by bola skutočne pravda, že PlayStation vyrába firma

[11] WEIJERS, D.: Nozick's experience machine is dead, long live the experience machine! In: *Philosophical Psychology*. 2013, roč. 27, č. 4, s. 513 – 535.

[12] Súhlas väčšiny by nemal byť kritériom pravdy, pretože súhlas väčšiny nám neodhaľuje nič viac ako preferenciu väčšiny.

[13] V tomto konkrétnom prípade je myšlienkový experiment ťažký na predstavivosť a kognitívne schopnosti hlavne kvôli tomu, že Nozick chce, aby si človek predstavil taký stroj, v ktorom nevie, že žije falošný život. To sa stáva pre človeka naozaj náročné, pretože preňho je skutočný svet, v ktorom práve žije, a je náročné sa v predstavivosti „povzniesť" nad prirodzený stav a predstaviť si niečo falošné, čo by v danom okamihu (v stroji) prijímal ako skutočné.

[14] NUHLÍČEK, M.: Gettierov problém a jeho význam po päťdesiatich rokoch. In: *Filozofia*. 2013, roč. 68, č. 8, s. 679 – 690.

Sony, tak podľa uvedenej definície by platilo, že viem, že PlayStation vyrába firma Sony.

Gettier vo svojom článku *Is Justified True Belief Knowledge?* (1963) predstavuje dva myšlienkové experimenty, ktoré protirečia tripartitnej teórii poznania. Pre podobnosť oboch prípadov nám bude stačiť uviesť len jeden:

„Predpokladajme, že Smith a Jones sa uchádzajú o istú prácu. Ďalej predpokladajme, že Smith má silnú evidenciu v prospech nasledovnej konjunkcie: (d) *Jones je človekom, ktorý dostane prácu a Jones má vo vrecku desať mincí*. Smithovu evidenciu v prospech (d) môže predstavovať to, že riaditeľ spoločnosti ho uistil, že nakoniec si vyberie Jonesa, a že on sám, Smith, pred desiatimi minútami spočítal mince v Jonesovom vrecku. Z propozície (d) vyplýva: (e) *Človek, ktorý dostane prácu, má vo vrecku desať mincí.*

Predpokladajme, že Smith vidí vyplývanie (e) z (d) a akceptuje (e) na základe (d), pre ktoré má silnú evidenciu. V danom prípade Smith bezpochyby má zdôvodnené pre-svedčenie, že (e) je pravdivé. No predstavme si ďalej, že bez toho, že o tom vedel, prácu dostane Smith, a nie Jones. A bez toho, aby o tom vedel, sám Smith má vo vrecku desať mincí. Propozícia (e) je potom pravdivá, hoci propozícia (d), z ktorej Smith odvodil (e), je nepravdivá. V našom príklade potom platia všetky nasledujúce tvrdenia: (i) (e) je pravdivé, (ii) Smith je presvedčený, že (e) je pravdivé, a (iii) Smith je zdôvodnene presvedčený, že (e) je pravdivé. Ale rovnako je jasné, že Smith nevie, že (e) je pravdivé; pretože (e) je pravdivé vďaka počtu mincí v Smithovom vrecku, zatiaľ čo Smith nevie, koľko mincí má vo vrecku, a svoje presvedčenie, že (e) zakladá na spočítaní mincí v Jonesovom vrecku, o ktorom sa mylne nazdáva, že je človekom, ktorý dostane prácu.“[15]

Podľa myšlienkového experimentu, ktorý nám ponúka Gettier, je očividné, že Smith spĺňa všetky tri podmienky tripartitnej teórie poznania, pretože je *presvedčený*, že má *pravdivé* presvedčenie (e), na základe vhodného zdôvodnenia, ktoré je založené na (d) (silná evidencia a vhodnosť zdôvodnenia vyplýva z faktov, že má informáciu od riaditeľa, že Jones dostane prácu a takisto má prepočítané mince v Jonesovom vrecku). Napriek splneniu všetkých podmienok nie je na mieste tvrdenie, že Smith vie to, o čom je presvedčený, pretože Smith stotožňuje Jonesa s človekom, ktorý má vo vrecku desať mincí a dostane prácu (vyvodzuje (e) z (d)), a pritom je to samotný Smith, ktorý dostane prácu a má desať mincí vo vrecku. Z celého experimentu vyplýva, že aj keď je presvedčenie (e) pravdivé, tak nie vždy na základe troch podmienok tripartitnej teórie poznania, ale na základe náhody – to znamená, že tripartitná teória poznania je nedostačujúca. Kostra Gettierovho myšlienkového experimentu by mohla vyzerať nasledovne:

1. Predpokladá sa, že ak má človek ZPP[16] , tak má vždy poznanie.

2. Našli sme prípad, kedy človek má ZPP, ale nemá poznanie.

3. Náš predpoklad, že ak má človek ZPP, tak má poznanie, je nesprávny.

Gettierov myšlienkový experiment sa zdá byť omnoho presvedčivejší ako predošlé dva a nie je to len môj názor, ale aj názor vtedajšej a súčasnej epistemológie, pretože príkladom sa zaoberalo mnoho autorov a vzniklo množstvo pokusov, ako sa s ním vyrovnať. Môžeme ich rozdeliť na autorov, ktorí chceli revidovať tripartitnú teóriu poznania pridaním ďalšej podmienky (Lehrer – (1.) zdôvodnené (2.) pravdivé (3.) presvedčenie, (4.) bez akéhokoľvek nepravdivého tvrdenia[17]), tých, ktorí chceli spochybniť Gettierove predpoklady (Goldman – reliabilizmus), a tých, ktorí na základe Gettierovho protipríkladu tripartitnú teóriu poznania odmietli (Goldman – kauzálna teória pravdy)[18] . Až do súčasnosti sa s týmto protipríkladom nik úplne nevysporiadal a v kruhoch epistemológie stále čelíme nezhode ohľadom primeraného riešenia.

Zaujímavosťou je, že Gettier, ktorý daný protipríklad ponúkol, nebol známym autorom, a dokonca predtým nemal žiadnu významnejšiu publikáciu, dá sa povedať, že sa preslávil „cez noc“. To naznačuje, že nejde o žiadny Baconov idol divadla, ale o samotnú presvedčivosť myšlienkového experimentu.

Otázkou je, prečo je tento experiment tak presvedčivý, že rozpútal takú rozsiahlu diskusiu v epistemológii (a nielen tam) a viedol k úprave a až k odmietnutiu tripartitnej teórie poznania?

Jednou z odpovedí môže byť tá, že tripartitná teória poznania bola prijímaná neproblematicky už od Platóna a niesla si so sebou implicitný predpoklad univerzálnej platnosti[19]. Teda silná pozícia myšlienkového experimentu tkvie v tom, že stačí, aby bol demonštrovaný jeden možný protipríklad, a definícia je otrasená, pretože si už nemôže nárokovať univerzálnu platnosť.

Aby som mohol komplexne zodpovedať na túto otázku, tak sa musíme vrátiť k predchádzajúcim dvom experimentom *Gygesov prsteň a Stroj na zážitky*. Gygesov prsteň bol skôr mentálnou stimuláciou, ktorá nám intuitívne ilustrovala teóriu a nesnažila sa byť protipríkladom ku konkrétnej teórii a nárokovať si hodnotu dôkazu. Z druhej strany Nozickov Stroj na zážitky nebol len men-

[15] GETTIER, E.: Is Justified True Bielief Knowledge? In: *Analysis*. 1963, roč. 23, č. 6, s.122.

[16] „ZPP“ – zdôvodnené pravdivé presvedčenie.

[17] LEHRER, K.: *Teória poznania*. Bratislava: Infopress, 1999.

[18] pozri Nuhlíček 2013.

[19] NUHLÍČEK, M.: Gettierov problém a jeho význam po päťdesiatich rokoch. In: Filozofia. 2013, roč. 68, č. 8, s. 679 – 690.

tálnou stimuláciou, ale bol protipríkladom k teórii etického hedonizmu a nárokoval si dôkaznú hodnotu. Tak ako o tom píše Nozick: „Zistili sme, že nám záleží aj na niečom inom, než na samotnej skúsenosti, tým, že sme si predstavili stroj na zážitky a uvedomili si, že by sme ho nepoužili." (1974, 44) Samozrejme, pri analýze Nozickovho experimentu sme si všimli, že nie každý z respondentov by sa zhodol na tom, že by stroj nepoužil, čo bolo preukázané samotným prieskumom a náročnosťou na predstavivosť a kognitívne schopnosti človeka.

Keď sa vrátime späť ku Gettierovi, tak jeho myšlienkový experiment bol, tak ako Nozickov, protipríkladom k teórii a nárokoval si byť dôkazom, a teda spochybnením tejto teórie.

Zdá sa, že každý, kto je oboznámený s tripartitnou teóriou poznania, dokáže na základe predstavivosti a svojich kognitívnych schopností pochopiť, kde nastáva rozpor medzi príkladom Gettiera a tripartitnou teóriou poznania.

Samozrejme, myšlienkový experiment nie je presvedčivý len na základe toho, že je logický konzistentný, ale na základe toho, že je realizovateľný. Nozickov *Stroj na zážitky* si vieme predstaviť a dokonca je logicky konzistentný, ale nie je realizovateľný, pretože žiadny taký stroj neexistuje a za súčasných podmienok ho ani nemôžeme skonštruovať, čo sa stáva ťažkosťou pre našu predstavivosť a kognitívne schopnosti, a tým pádom sú odpovede skreslené a nejednotné. Naopak, keď si predstavíme Gettierov prípad o Jonesovi a Smithovi, tak vieme, že daná situácia je za daných podmienok principiálne realizovateľná[20] a vieme si predstaviť široké spektrum prípadov založených na principiálne rovnakom scenári, ako je to v prípade Gettierovho myšlienkového experimentu.[21] Podľa Williamsona „Gettierov prípad stelesňuje jasný a platný argument pre modálny záver. Úlohou našej predstavivosti je verifikovať jeho premisy." (2007, 187) Teda tým, že si predstavíme daný scenár ako realizovateľný, tak vlastne verifikujeme jeho pravdivosť.

Na tomto mieste je ešte jasnejšia rozdielnosť medzi myšlienkovým experimentom typu Nozick a typu Gettier, pretože u Nozicka má predstavivosť nereduktívny charakter. Pod slovným spojením „nereduktívna predstavivosť" rozumiem takú predstavivosť, ktorá nepodlieha žiadnym (súčasným technickým) obmedzeniam realizácie v tom zmysle, že si môžeme predstavovať za súčasných podmienok nerealizovateľné veci. Tým pádom strácame kritérium, podľa ktorého je myšlienkový experiment verifikovateľný, jednoducho ho nemôžeme konfrontovať s realitou. Z toho vyplýva, že myšlienkové experimenty typu Gettier sú verifikovateľné na základe „reduktívnej predstavivosti"[22] , ktorá je redukovaná na realizovateľné možnosti a práve reduktívny charakter predstavivosti im dodáva presvedčivosť a argumentačnú silu, na ktorej sa všetci zhodneme.[23] Nozickov myšlienkový experiment s požiadavkou na nereduktívnu predstavivosť podľa všetkého operuje len s „morálnou intuíciou", na základe ktorej by mal respondent stroj na zážitky odmietnuť. Podľa analýzy vyššie takéto zvláštne kritérium viedlo k nejednotnému súhlasu respondentov a neredukovaná predstavivosť viedla ku skresleniu odpovedí, a to kvôli vysokým nárokom na našu predstavivosť a kognitívne schopnosti.

Počas analýzy troch rôznych myšlienkových experimentov sme dospeli k dvom možným kategóriám myšlienkových experimentov (ďalej ME), *ktoré kategorizujem na základe účelu, na ktoré sú určené*: 1. ME *ako ilustrácia teórie*, 2. ME *ako test teórie*:[24] *a.) nereduktívny* ME, b.) *reduktívny* ME.

1. Tento typ operuje s nereduktívnou predstavivosťou a nemá zámer byť testom teórie. Je skôr mentálnou stimuláciou, ktorá ilustruje čitateľovi teóriu na základe predstavivosti, čo umožňuje jednoduchšie pochopenie abstraktných alebo komplexných teórií. Môžeme povedať, že tento typ ME je určitým mentálno-stimulačným cvičením, cez ktoré nám v jednoduchej intuícii založenej na predstavivosti autor podáva ním prezentovanú a zastávanú teóriu. Zaraďujem tu podobné typy ME, akým je Gygésov prsteň od Platóna.

2 a.) Daný podtyp je zaradený pod kategóriu testovania teórií kvôli účelu, ktorý zastáva, konkrétne u No-

[20] Pod slovným spojením „principiálne realizovateľný" rozumiem taký scenár myšlienkového experimentu, ktorý je realizovateľný za súčasných podmienok, čo neznamená, že ho musíme skutočne zrealizovať.

[21] Pre viac principiálne podobných príkladov pozri Lehrer 1999.

[22] Daná predstavivosť nie je žiadnou predstavivosťou čistého rozumu, ale predstavivosťou založenou na minulých skúsenostiach, ktoré uchopujeme v nových kontextoch, cez ktoré modelujeme samotný ME a tak isto overujeme ME. Obdobne o tom píše Ernst Mach: „Človek na základe uchovaných predošlých skúsenosti v pamäti dokáže dané skúsenosti variovať, kombinovať a porovnávať. Na jednej strane pomocou daných skúseností vytvárame nové kontexty a na druhej strane nám ilustrujú kognitívnu silu ME (Krauthausen 2015). Predošlými skúsenosťami má Mach na mysli: „[...] *viac alebo menej presné a neúmyselné vyobrazenie skutočnosti v našich predstavách"* („[...] mehr oder weniger genauen und unwillkürlichen Abbildung der Thatsachen in unsern Vorstellungen.") (Krauthausen 2015, 28)

[23] Na to, aby sme relevantne posúdili ME, musíme poznať pozadie ME, u Gettiera je to tripartitná teória poznania a až potom môžeme vyvodiť dôsledky ME.

[24] Podobné kategorizovanie ME zastáva Karl Popper: 1. *Heruistické* (ilustrujú teóriu), 2. Apologetické (podporujú teóriu), 3. Kritické (proti teórii). Z aktuálnejšej odbornej literatúry sa podľa Nortona apologetické a kritické nazývajú 1. Konštruktívne a 2. Deštruktívne (Brown, Fehige 2019). Podľa môjho názoru máme dve kategórie: 1. ME *ako ilustrácia teórie, ktorú stotožňujem s heuristickými* ME, a 2. ME *ako test teórie, ktorú stotožňujem s apologetickými a kritickými* ME. Dôvod je taký, že nie vždy môžeme považovať ME striktne za apologetický a striktne za kritický, pretože počas filozofického diskurzu sa môžu dané úlohy zamieňať. Raz môže podporovať jednu teóriu a druhý raz inej protirečiť a naopak. Preto je elegantnejšie zaradiť apologetické a kritické rozlíšenie pod jednu kategóriu, v ktorej sa nachádzajú ME, ktoré testujú teórie.

zicka testuje teóriu etického hedonizmu. Samozrejme, mali by sme byť ako filozofi veľmi obozretní, či ho budeme pokladať za testovací príklad našich teórií. Hlavne kvôli tomu, že sa s ním nesie veľa skreslení a premisy jeho modálneho argumentu verifikujeme nereduktívnou predstavivosťou, a teda verifikáciu zakladáme na zvláštnej „morálnej intuícii" alebo iných moorovsko-platónskych intuíciách. Ak nechceme robiť mystiku alebo nejaký druh ezoteriky, tak by sme tento podtyp ME ako test teórie mali opatrne prehodnotiť.

b.) Posledný typ ME je, myslím, najvhodnejším kandidátom na testovanie filozofických teórií, pretože charakter predstavivosti je reduktívny, a teda ME ponúka principiálne realizovateľný scenár. Na tomto mieste treba povedať, že „aktualizácia možnej situácie nie je nutná".[25] Williamson tým má na mysli, že filozofia kvôli svojmu všeobecnému charakteru nepotrebuje empiricky realizovať scenár, ale miesto toho stačí pri testovaní teórie poukázať na možnosť realizácie v podobe ME, ktorý si reduktívne predstavíme.[26] Podľa Williamsona testovanie filozofickej teórie funguje nasledovne: Ak sú predikcie filozofickej teórie v súlade so scenárom ME, tak ME sa stáva serióznou evidenciou pre teóriu, ak nie, tak ME sa stáva evidenciou proti teórii (Williamson 2018).
Samozrejme, v úvode ku Gettierovmu ME sme si mohli všimnúť, že testovanie teórie pomocou ME nebolo až také priamočiare a jednostranné, ako uvádza Williamson. Epistemológovia sa na jednej strane snažili revidovať tripartitnú teóriu poznania[27] pridaním ďalšej podmienky alebo ju dokonca odmietli na základe Gettierovho ME. Na druhej strane bola aj taká časť epistemológov, ktorá sa snažila preskúmať samotné predpoklady Gettierovho ME a prípadne ich revidovať. Snažím sa zdôrazniť, aby sme naivne neprijímali priamočiare a jednostranné testovanie teórií, ale aby sme si uvedomili, že aj samotné ME by mali byť vystavené kritike a prípadne ďalším ME. V prípade Gettierovho ME musím konštatovať, že išlo o naozaj precízny scenár, ktorý rozvíril takú rozsiahlu diskusiu, že trvá dodnes, a podotýkam, že stále nebol relevantne spochybnený. Preto si myslím, že by sme daný typ ME mohli pokladať za relevantnú evidenciu pri testovaní teórií:

ŠTYRI KRITÉRIÁ TESTOVACIEHO MYŠLIENKOVÉHO EXPERIMENTU

Na podklade Gettierovho scenára ME sa budem snažiť vystavať všeobecné kritériá pre ME ako test teórie, ktoré by mohli slúžiť k testovaniu filozofických teórií: 1. ME musí byť overiteľný na základe reduktívnej predstavivosti, 2. ME musí byť logicky konzistentný, 3. ME musí byť principiálne realizovateľný, 4. ME nemusí byť uskutočnený. ME musí vyžadovať od respondenta určitú mieru reduktívnej predstavivosti kvôli tomu, že ME overujeme práve na základe danej predstavivosti, a preto sa môže stať dôveryhodným testom filozofickej teórie. Na tomto mieste musím vylúčiť napríklad taký typ, akým sú Zenónove apórie. Známa je jedna z apórií proti pohybu, ktorá je založená na dichotómii (vnútornom delení intervalu). To, čo sa pohybuje, musí najskôr prejsť do polovice svojej dráhy, až dôjde do cieľa, a do štvrtiny, kým dôjde do polovice, do osminy, kým dôjde do štvrtiny atď., teda ak sa chce pohybujúce teleso dostať do cieľa, tak musí prejsť nekonečný počet miest za konečný čas – čo nie je možné (paradox). Zenón zo spomínaného paradoxu usudzuje, že pohyb neexistuje. Aj keď si respondent môže reduktívne predstaviť pohybujúce sa teleso, tak to nie je zámerom apórie, pretože ide o logický paradox, ktorý nie je o samotnom pohybujúcom sa telese, ale o nekonečnom delení intervalu. Môžeme si predstaviť scenár, ale samotnú apóriu neverifikujeme na základe predstavivosti, ale pomocou matematických metód. Preto sa k danému paradoxu nepristupovalo v rámci predstavivosti, ale cez prísne matematické metódy. (V súčasnosti vieme, že ide o nekonečný rad postupností a vieme ho sčítať pomocou limity čiastočných súčtov – teda vnútorné delenie intervalu nebude pokračovať do nekonečna – „teleso sa bude pohybovať".)

2. Kritérium logickej konzistencie sa týka vnútornej neprotirečivosti ME. 3. Na to, aby sme mohli pomocou ME testovať teórie, nemusí byť ich scenár len logicky konzistentný, ale takisto principiálne realizovateľný. 4. Je všeobecne známe, že ME sa taktiež robia v empirických vedách, a to dokonca aj myšlienkové, ale hlavne empirické experimenty založené na pozorovaní konkrétnych udalostí a predmetov. V empirickej vede bol priekopníkom na ME Einstein, asi najznámejší ME od Einsteina je Výťah: Predstavme si, že sme vo výťahu a sme uzavretí a výťah sa pohybuje smerom nadol. Ak sme uzavretí, tak nevieme rozlíšiť, či voľne padáme (gravitačné pole) alebo zrýchľujeme. Ak by pri zrýchlení vstúpil do výťahu svetelný lúč, tak by sa javil ako zakrivený. No keďže sme uzavretí vo výťahu a nevieme, či zrýchľujeme, alebo voľne padáme, tak si oba prípady predstavujeme ako ekvivalentné. Teda aj pri voľnom páde by sa svetelný lúč zakrivil.[28] Daný ME viedol Einsteina k presvedčeniu, že gravitačné pole zakrivuje svetlo. Samotný experiment nebol pre Einsteina verifikáciou, ale skôr myšlienkovou stimuláciou, ktorá pomocou predstavivosti ilustrovala jeho teóriu o gravi-

[25] WILLIAMSON, T.: Doing Philosophy. Oxford : Oxford University Press, 2018. s.55..
[26] Ide o realizáciu ME v mysli a nie o empirickú realizáciu vo svete.
[27] Ďalej už len TTP.
[28] BROWN, J. – FEHIGE, Y.: Thought Experiments. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2019 edition) [online]. [cit. 25.5.2020]. Dostupné na internete: https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/thought-experiment.

tačnom poli. Postulát ME bol následne verifikovaný pomocou matematických rovníc a astronomického pozorovania. (Pozorovanie sa uskutočnilo pri zatmení Slnka, pri ktorom sa dali zreteľne pozorovať zakrivené svetelné lúče hviezd vzhľadom na gravitáciu Slnka.)

ME v empirických vedách majú skôr ilustračný charakter, pričom pôsobia ako odrazový mostík k formulovaniu teórií a následnému experimentálnemu dokazovaniu (nie vždy musí ME predchádzať teórii). Dôvodom, prečo v empirickej vede neplatia ME ako evidencia pri testovaní teórií, je rozdielna povaha filozofie a empirickej vedy – filozofia je všeobecnejšia ako empirická veda, tak ako sme to videli pri testovaní TTP, ktorá si nárokovala univerzálnu platnosť, a preto bol Gettierov ME vhodným testom TTP a nevyžadoval si skutočnú realizáciu alebo životné skúsenosti s daným scenárom – uskutočniť filozofický ME by bolo jednoducho zbytočné. Myslím si, že aj keď ME ako test filozofickej teórie môže znieť ako populárna a sympatická metóda vo filozofii, stále je v pozadí nezodpovedaná otázka: Môže byť reduktívna predstavivosť kritériom verifikácie ME vo filozofii a následne filozofických teórií testovaných pomocou ME? A ak je predstavivosť kritériom verifikácie, tak aká je jej presná funkcia?

VERIFIKUJEME PREDSTAVIVOSŤOU

Vyššie som spomínal, že scenár prezentovaný v ME, ktorý je testom filozofických teórií, verifikujeme reduktívnou predstavivosťou tým, že si ho predstavujeme ako principiálne realizovateľný. Na to, aby sme mohli považovať predstavivosť ako relevantné kritérium verifikovania, potrebujeme 1. poznať presnú funkciu v rámci testovania filozofických teórií pomocou ME, 2. poznať kontext a dôležitosť funkcie predstavivosti v ľudskom myslení a 3. vedieť, či pri verifikácii založenej na predstavivosti postupujeme intuitívne a ak áno, tak v akom zmysle.

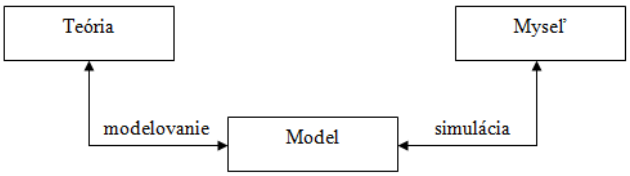
Testovanie teórií

V kapitole som zatiaľ predstavil, čo je ME na základe dvoch nutných podmienok, a následne som predstavil špecifický typ ME, ktorý je prijateľným kandidátom na testovanie filozofických teórií. Na tomto mieste vysvetlím, ako daný typ ME funguje a ako pomocou neho testujeme filozofické teórie.

Myslím, že najvhodnejším objasnením funkcie ME je vysvetlenie na základe mentálneho modelu, pomocou ktorého testujeme teórie v našej mysli na základe reduktívnej predstavivosti.

Na to, aby som vysvetlil testovanie teórií pomocou ME, potrebujem poznať presné vymedzenie termínov, akými sú „teória", „hypotéza", „model". *Teória:* „[...] oblasť [propozícií – tvrdení], ktorá má vysvetľujúce a predikтívne dôsledky."[29] *Hypotéza/možný scenár*: „Propozícia predložená ako predpoklad a nie ako tvrdenie."[30] *Model:*[31] Model zobrazuje obyčajne len určité (podstatné) vlastnosti, ktoré sú dôležité z hľadiska skúmania konkrétneho predmetu (teórie). Účel, ktorému bude model slúžiť, rozhoduje o tom, ktoré vlastnosti sa v ňom zobrazia.[32] Ak sa vrátime ku Gettierovi, tak sa vo svojom modeli zameriaval na tri podmienky TTP, ktoré konfrontoval s modelovou situáciou, v ktorej tieto podmienky neboli splnené, pričom abstrahoval od nepodstatných vlastností modelu (napr. nepísal, akej meny boli mince vo vrecku, alebo o pocitoch, keď bol Smith presvedčený o tom, že nedostane prácu).

Teraz sa môžeme presunúť k samotnému procesu modelovania a simulácie, ktorý je princípom testovania filozofických teórií:



Pri modelovaní ME vždy pracujeme s predpokladmi teórie, ktorú chceme testovať (podporiť alebo vyvrátiť). Abstrahujeme od nepodstatných vlastností a zameriavame sa na vlastnosti, ktoré súvisia s predpokladmi teórie. Následne sa snažíme vystavať taký model, ktorý dané predpoklady vyvracia alebo podporuje – upozorňujem, že vždy na základe realizovateľných možností. Na to, aby sme zistili, či daný model funguje, a teda, či môže byť dôveryhodným testom teórie, podstupujeme nasledujúci proces, a tým je simulácia. Model, ktorý sme skonštruovali, overujeme v našej mysli tým, že ho simulujeme. Do tohto procesu vstupuje naša predstavivosť a kognitívne schopnosti, na základe čoho verifikujeme alebo falzifikujeme daný model. Základom verifikácie je reduktívna predstavivosť, ktorá nám umožňuje samotnú simuláciu, ale tak isto tam vystupujú naše kognitívne schopnosti, pričom pracujú v pozadí s prijatými predpokladmi teórie a samotného modelu a snažia sa o verifikovanie alebo falzifikovanie teórie alebo samotného ME tým, že podmienky teórie a ME porovnávajú. Predstavivosť je teda neodmysliteľnou súčasťou verifikácie, ktorá umožňuje samotný proces verifikovania pomocou simulácie.

---

[29] BLACKBURN, S.: *The Oxford Dictionary of Philosophy.* Oxford : Oxford University Press, 2015. s. 363.

[30] BLACKBURN, S.: *The Oxford Dictionary of Philosophy.* Oxford : Oxford University Press, 2015. s. 175.

[31] Vymedzenie termínu „model" je ekvivalentné s vymedzením termínu „scenár". Scenár je v tejto časti nahradený za model kvôli kontextu (modelovanie a simulácia), v ktorom budem daný termín používať.

[32] VOLNER, R.: *Modelovanie a simulácia.* Ružomberok : Verbum, 2014.

Procesy modelovania a simulácie pracujú oboma smermi: 1. Ak ide o modelovanie, tak modelovanie smeruje od predpokladov teórie, ktorú ME testuje, pričom opačným smerom aplikujeme dôsledky ME na samotnú teóriu (čím teóriu revidujeme alebo odmietame). 2. Ak sa bavíme o simulácii, tak jedným smerom simulujeme samotný model, ale opačným smerom revidujeme alebo odmietame model kvôli nedostatkom, ktoré sa ukážu pri verifikácii pomocou predstavivosti (napríklad mylné prijatie predpokladov teórie alebo nedostatočne vykreslený model).

Samozrejme, pri testovaní teórií pomocou ME vždy nemusíme podstupovať proces modelovania, ale pracujeme už s vytvorenými ME, ktoré sa používajú vo filozofickom diskurze, v ktorom pracujeme. Tým pádom pri testovaní teórií postupujeme na základe procesu simulácie. Vo filozofickom diskurze sa môže vyskytovať množstvo ME, ktoré môžu byť potenciálnym testom filozofickej teórie, ale my by sme si mali dávať pozor, o aký typ ide. Najlepším kandidátom je ME ako test teórie, ktorý pracuje s reduktívnou predstavivosťou, ktorý dokážeme jednoducho a bez vyššej náročnosti na naše kognitívne schopnosti a predstavivosť konfrontovať s teóriou, čo môže viesť k revidovaniu alebo odmietnutiu teórie, alebo prehodnoteniu predpokladov samotného ME. Ak je požiadavka na prehodnotenie predpokladov ME relevantná, tak znova nastupuje modelovanie, kde sa snažíme o dôveryhodnejší model alebo ho jednoducho odmietneme.

Predstavivosť ako evolučná výhoda

V tejto podkapitole sa budem snažiť poukázať na širší kontext predstavivosti v ľudskom myslení, ktorá je neodmysliteľnou súčasťou ľudského života a dôležitou evolučnou výhodou.

Daniel Dennett kategorizuje tri druhy tvorov: 1. Darwinovské, ktoré majú svoje behaviorálne vzorce pevne dané. 2. Skinnerovské, ktoré môžu dané vzorce meniť, teda vykazujú určitý stupeň flexibility a 3. Popperovské druhy, ktoré dokážu nielen meniť, ale aj skúšať svoje behaviorálne vzorce a následne z nich vyberať tie najlepšie (1996). Podľa Poppera sú to práve tie druhy, ktoré sú schopné „nechať miesto seba zomierať svoje hypotézy".

Zdá sa, že práve človek je tým posledným druhom, ktorý predtým, ako niečo vykoná, si predstavuje možné scenáre (hypotézy), ktoré následne vo svojej predstavivosti testuje. Najzreteľnejšie to môžeme vidieť v bežnej životnej situácii človeka: Predstavme si serpentínovú cestu, ktorá sa zvyčajne vyskytuje v horskom prostredí. Snažíme sa dostať na chatu, v ktorej sa o chvíľu koná oslava narodenín, no v tom zbadáme na ceste spadnuté stromy, ktoré blokujú cestu. Predtým, ako začneme konať, si predstavujeme možné scenáre: Mohli by sme použiť motorovú pílu a ňou si uvoľniť cestu ku chate, ale keďže motorovú pílu nemáme, tak tento scenár hneď na začiatku odvrhujeme ako nepotrebný. Mohli by sme vyliezť na kapotu auta a odtiaľ na stromy, cez ktoré by sme preliezli na druhú stranu, ale keďže sa nachádzame na serpentínovej ceste, tak by sme sa mohli pošmyknúť a spadnúť do rokliny. Preto uvažujeme nad ďalším scenárom, mohli by sme zavolať hasičov, ktorí by nám stromy z cesty odpratali, ale tým pádom nestihneme oslavu narodenín. Zdá sa, že najbezpečnejší scenár („model – ME") je počkať na hasičov, a to napriek tomu, že nestihneme oslavu narodenín.[33]

Prezentovaný scenár predstavuje situáciu, do ktorej sa môžeme dostať (alebo sme sa niekedy dostali) a z ktorej sa snažíme dostať tým, že začneme prehodnocovať možnosti, ktoré sú pre nás najbezpečnejšie a najprijateľnejšie. Vyradili sme napríklad scenár s motorovou pílou, pretože ten by nám nepomohol, keďže daným nástrojom nedisponujeme – mohli sme si uvedomiť, že to je práve príklad nereduktívnej predstavivosti[34], ktorá nie je vhodná pri ME, ktoré majú byť testom filozofickej teórie. Príklad bežnej situácie nám taktiež demonštruje, že predstavivosť na takejto úrovni nás stavia do veľkej evolučnej výhody, pretože dokážeme predvídať možné situácie, samozrejme, vždy neobsiahneme všetky možnosti, ale je to stále lepšie, ako keby sme sa mali „po hlave" vrhať do riešenia problémov. Na základe tohto konštatovania sa zdá, že predstavivosť je výhodou človeka a jedným z najsilnejších nástrojov evolučnej výbavy, ktorými disponujeme, a preto by sme nemali jej úlohu vo verifikácii na základe ME podceňovať. Pretože tak, ako to bolo pri bežnom príklade zo života, tak ME nás chránia pred chybnými teoretickými závermi – „pred pádmi do roklín".

A keďže je predstavivosť neodmysliteľnou súčasťou nášho života, na ktorú sa spoliehame v každodennom živote, tak by sme nemali byť skeptickí, ale mali by sme sa spoliehať na ňu aj pri komplexnejšej aktivite, ktorou je testovanie filozofických teórií.

Predstavivosť a intuícia

V tejto podkapitole budem prezentovať podstatu intuície, cez ktorú rozumieme scenáru ME, keď si ho predstavujeme.

Filozofický diskurz je pretkaný množstvom rozličných vymedzení termínu „intuícia", ktoré neponúkajú vyčerpávajúce a presvedčivé vysvetlenie. Zdá sa, že intuí-

[33] Ak sa vrátime k testovaniu teórií, tak si môžeme uvedomiť, že analogickým spôsobom postupujeme pri modelovaní scenárov/modelov ME. Snažíme sa na základe realizovateľných podmienok pomocou simulácie hypotetickej situácie vybrať najbezpečnejšiu možnosť, ktorá sa stáva presvedčivým ME. Samozrejme, je to nedokonalá analógia, pretože postupujem len na základe realizovateľných podmienok situácie, ktorá sa v živote vyskytla a nemáme v úmysle testovať komplexnú teóriu a jej predpoklady.

[34] V nedokonalej analógii.

cia je akýmsi zvláštnym mystickým kritériom, o ktorom hovoril Platón ako o rozpomínaní si alebo George E. Moore ako o intuitívnom nahliadaní pravdivosti morálnych súdov. Z jednej strany máme teda tradičné „moorovsko-platónske" vymedzenie termínu „intuícia" – každý intuitívny súd je založený na intuícii a nie na inferencii z evidencie[35] , a z druhej strany podľa Williamsona môžeme pod termínom „intuícia" chápať „niečo, čo nie je založené na vedomých procesoch inferencie"[36]. Z toho vyplýva, že intuícia môže znamenať proces vnútorného nahliadania bez akejkoľvek evidencie uchopenej na základe vyvodzovania alebo za intuíciu môžeme pokladať niečo, pričom vedome nevyvodzujeme, čo neznamená, že to nie je založené na konkrétnej a presnej evidencii, ale že proces vyvodzovania prebieha nevedome.

Môžeme si všimnúť, že keď si predstavujeme ME, tak ho intuitívne verifikujeme na základe predstavivosti. Pri predstavovaní si Gettierovho ME vieme, že Smith nedisponuje poznaním.

Myslím si, že na základe vyššie analyzovaného Gettierovho ME musí byť zrejmé, že pri ME, ktorému rozumieme ako testu teórie, používame intuíciu v druhom zmysle. Teda je jasné, že intuitívne chápeme, že Smith nedisponuje poznaním, ale taktiež vieme danú intuíciu spätne a vedome zdôvodniť[37]: z toho, že Smithovo presvedčenie: (e) *Človek, ktorý dostane prácu, má vo vrecku desať mincí,* je založené na nepravdivých predpokladoch: (d) *Jones je človekom, ktorý dostane prácu, a Jones má vo vrecku desať mincí.* Z čoho vyvodzujeme, že aj keď sú splnené všetky podmienky poznania podľa TTP, aj tak človek nemusí mať poznanie. Z toho vyplýva, že TTP je nedostatočnou teóriou.

Význam intuície, ktorý zastáva Williamson, najzreteľnejšie postrehneme na základe bežných príkladov zo života: Keď odchádzame z domu napríklad do práce, tak niektoré veci robíme intuitívne – zhasneme svetla, zavrieme a zamkneme vchodové dvere. Ale to neznamená, že tie veci, ktoré sme robili intuitívne, neboli založené na logickom vyvodzovaní. Spätne dokážeme vyvodiť, prečo sme to spravili, predsa zhasíname svetlá, aby sme šetrili energiu a peniaze, zatvárame dvere, aby sme ich mohli zamknúť, a dvere zamykáme, aby nás nevykradli.[38] Presne na základe takejto intuície, ktorá pracuje pri verifikácii predstavivosťou, operujú ME, ktoré testujú teórie.

O psychologických a filozofických myšlienkových experimentoch

Myslím si, že musíme upriamiť značný dôraz na podobnosť ME vo filozofii a psychológii, pretože sa zdá, že aj psychológia, tak ako filozofia, používa metódu ME na testovanie teórií. Úlohou tejto kapitoly bude rozhodnúť, či metóda ME pracuje v oboch disciplínach na rovnakých alebo rozdielnych princípoch a funkciách. Aby sme to zistili, pokúsim sa analyzovať veľmi známy ME, ktorý sa snažil odhaliť niečo z princípov behaviorálnej ekonómie[39] od nositeľa Nobelovej ceny za psychológiu Daniela Kahnemana. Predstavme si situáciu, v ktorej žena zaplatila 160 dolárov za dva lístky do divadla. Veľmi sa teší na predstavenie, ale keď dorazí do divadla, nemôže nájsť lístky. Prevráti na ruby celú kabelku aj všetky vrecká. Nič. Cíti sa dosť zle, ak si pomyslí, akú veľkú sumu zbytočne vynaložila. Ale čo predstavenie? Zaplatí opäť 160 dolárov za nové vstupenky alebo sa jednoducho otočí a pôjde domov?

Kahneman na základe opísaného ME urobil prieskum, pri ktorom takmer deväť z desiatich respondentov predpokladá, že po strate vstupeniek by sa mala na predstavenie vykašľať. Ale čo v prípade, ak by sa scenár mierne upravil?

Tentoraz žena v predpredaji lístky nekúpila. Namiesto toho si vzala so sebou 160 dolárov v hotovosti, aby si mohla vstupenky zakúpiť v pokladni. Dorazí do divadla, otvorí kabelku a zbadá, že jej peniaze akosi chýbajú. Použije namiesto nich svoju kreditnú kartu?

Pri takomto scenári viac ako polovica respondentov zmenila svoju odpoveď na áno.

ME prezentovaný Kahnemanom následne viedol Richarda Thalera k formulovaniu teórie „mentálne účty", podľa ktorej má človek peniaze uložené na pomyselných mentálnych účtoch. Preto dvojitý nákup lístkov z pomyselného účtu na „zábavu" by predstavoval stratu, ktorú pociťujeme ako neprimerane extravagantnú. Ale strata hotovosti je iná, spadá do „bežného" duševného účtu, tam stále ešte zostávajú nejaké peniaze, ktoré môžeme minúť.[40]

[35] WILLIAMSON, T.: *Doing Philosophy.* Oxford : Oxford University Press, 2018.

[36] WILLIAMSON, T.: *Doing Philosophy.* Oxford : Oxford University Press, 2018. s. 62.

[37] Spätné zdôvodnenie alebo spätná inferencia znamená objasňujúce zdôvodnenie na základe vyvodzovania z jasnej evidencie (V Gettierovom ME to je, že z „e" nevplýva „d".), ktoré dokážeme vedome učiniť po intuitívnej verifikácii, ktorá nastáva pri predstavovaní si scenára.

[38] V našich vyvodzovaniach môžeme ísť ešte ďalej, kde zistíme, že naše inferencie sú založené na nevedomých intuíciách. Pretože každý z nás niekde začína, čo Williamson volá „common sense", ale tomu sa budem podrobnejšie venovať v ďalšej kapitole.

[39] Behaviorálna ekonómia stojí na rozhraní medzi neoklasickou ekonómiou a psychológiou. Ak je ekonómia vedou o rozdelení vzácnych zdrojov, potom je behaviorálna ekonómia vedou, ktorá vkladá do rozhodovania o rozdelení vzácnych zdrojov poznatky z psychológie. Cieľom výskumu je integrovať psychologické fenomény do ekonomických modelov tak, aby tieto modely presnejšie a spoľahlivejšie predpovedali ľudské správanie. Behaviorálna ekonómia tak nepredstavuje a ani nikdy nebude predstavovať alternatívu k neoklasickej ekonomickej teórii. Je jej rozšírením. (Horváth 2016)

[40] HAMMOND, C.: *Mind Over Money.* New York : Harper Perennial, 2016.

Ak sa vrátime ku kritériám (1. ME musí byť overiteľný na základe reduktívnej predstavivosti. 2. ME musí byť logicky konzistentný. 3. ME musí byť principiálne realizovateľný. 4. ME nemusí byť uskutočnený.), ktoré charakterizujú typ ME, ktorý nám slúži ako test teórií, môžeme uvažovať, či ich spĺňa Kahnemanov ME.

Domnievam sa, že Kahnemanov ME spĺňa všetky kritériá: 1. Je overiteľný na základe reduktívnej predstavivosti, 2. tak isto v ňom nenájdeme žiadny logický spor a 3. každý z nás si vie predstaviť daný scenár ako principiálne realizovateľný (niektorým z nás sa možno aj stal). 4. Tak isto sa zhodneme aj na poslednom kritériu, že ho nemusíme uskutočniť (empiricky). Na prvý pohľad sú ME identické, ale aj keď sú všetky kritériá splnené, tak v psychológii, ako sme mohli vidieť, nestačí overovať len na základe predstavivosti. Psychologické ME vyžadujú prieskum, ktorý vysvetľuje konanie ľudí, ktoré súvisí s ich mentálnymi stavmi. Zdá sa, že ME nemá za úlohu testovať teóriu, ale skôr preskúmať mentálne stavy jednotlivcov, ktoré sa týkajú behaviorálnej ekonómie a až následne vzniká teória tak, ako to bolo pri teórii „mentálne účty".

Myšlienkové experimenty ako špeciálna metóda vo filozofii

V tejto časti budem uvažovať o tom type ME, ktorý testuje teórie pomocou reduktívnej predstavivosti, ako o špeciálnej metóde filozofie. Čo sa týka filozofickej scény, veľa autorov obhajuje názor, že filozofia nemá špeciálnu metódu (Luciano Floridi, Jaroslav Peregrin, Robert Maco, Pavol Labuda). Ale nájdu sa aj takí, ktorí obhajujú špeciálnu filozofickú metódu (Williamson).[41] V tejto časti budem zastávať názor, že filozofia má špeciálnu metódu, pričom predstavím argumenty opozície a budem sa snažiť poukázať na ich chyby a mylné predpoklady, z ktorých vychádzajú.

1. Peregrin píše o filozofii ako o zostatkovej záležitosti, z ktorej sa postupne odčlenili vedy a pre filozofov zostali len zostatky, ktoré vedy za sebou zanechali a práve ten nesúrodý kopec zostatkov filozof skúma, a preto je ťažké hovoriť o špeciálnej metóde a špeciálnom predmete filozofie.[42] Peregrin používa výstižnú metaforu: „z tkaniny našeho poznání na ní zbývají spíše jen odstřižky, které zůstanou, když si z této tkaniny vědy nastříhají na své honosné šaty (t.j. když si z otázek, které si o světě kolem nás klademe, vyberou všechny ty, se kterými si vědí rady); a to je velice nesourodá hromádka odstřižků"[43].

2. Maco píše o nemožnosti výlučnej filozofickej metódy alebo súboru metód, pretože „buď nie sú výlučne filozofické, alebo tieto metódy majú v sebe toľko nedostatkov, že vlastne nemôžu fungovať ako báza, na ktorej sa dá (výlučne) postaviť istá dostatočne jasná a kontrolovateľná intelektuálna prax"[44].

3. Labuda tvrdí, že vymedzením predmetu a určením špecialnej metódy skúmania by sa filozofia spredmetnila a postupným vyčleňovaním vied by prišla o svoj predmet, a tým i existenciu, pričom by filozofia bola chápaná ako autonómna disciplína alebo kvázi-veda bojujúca o životný priestor s inými vedami. Labuda píše: „Tvrdím, že predstava, na pozadí ktorej sa filozofia chápe ako autonómna disciplína či kvázi-veda, je predstavou spredmetňujúcou. Je síce lákavá, no zavádzajúca. Na jej konci nás čaká určenie filozofie ako zostatkovej záležitosti."[45]

Labudov a Peregrinov názor je založený na predpoklade, že z filozofie sa postupným špecializovaním metód a predmetov odčleňovali vedy. Tento predpoklad je vo filozofii (a nielen tam) všeobecne známy a neproblematicky prijímaný. Zatiaľ čo je predpoklad bezstarostne prijímaný, tak dôsledky v podobe vysporiadania sa s daným predpokladom sú diametrálne odlišné: Peregrin sa s týmto predpokladom vysporiadava tak, že sa uspokojí s filozofiou ako zostatkovou záležitosťou. Pre Labudu takýto názor nie je uspokojujúci a snaží sa spolu s Floridim vysloviť názor, že filozofia je intelektuálna aktivita, ktorá nie je len zostatkom, ale s každým progresom ľudského poznania sa pre filozofiu otvára nový priestor. Labuda dopĺňa, že ak by sa filozofia špecializovala, tak by sa celkom prirodzene transformovala na vedy (naposledy to boli kognitívne vedy).

Názor Labudu a Peregrina je sympatický, ale zdá sa, že plynie z obavy o filozofiu, ktorá by bola len zostatkovou záležitosťou, a tým pádom by bojovala o svoj životný priestor s ostatnými vedami. Domnievam sa, že môžu podľa všetkého nastať dva scenáre: 1. Špecializovaním filozofie sa z filozofie odčlení ďalšia veda, a tým sa bude stále zmenšovať životný priestor filozofie, pokiaľ z neho nezostane nič, čo by bolo zaujímavé. 2. Filozofia so špeciálnou metódou sa neodčlení ako špeciálna veda, ale nebude mať šancu súperiť o životný priestor s ostatnými vedami s presne vymedzeným predmetom a metódami,

[41] Williamson špeciálne filozofické metódy obhajuje nasledovne: „Pokrok vo filozofických teóriách vedie k pokroku vo filozofických metódach a pokrok vo filozofických metódach vedie k pokroku vo filozofických teóriách. [...] Rovnako ako iné vedy zdokonaľujú svoje metódy, nestane sa to ani nejakým melodramatickým rozchodom s minulosťou, ale zložitým iteračným procesom sebaupresnenia." (2018, 142) Teda Williamson chce povedať, že tým, že vo filozofii budeme hovoriť o špeciálnych filozofických metódach, tak sa nesnažíme o nejakú radikálnu revolúciu, ale o prirodzený vývin akademickej disciplíny. Prízvukuje, že takýto vývin je obdobný aj pre empirické vedy, preto to nie je nič nezvyklé.

[42] Peregrin naráža na to, že o špeciálnom predmete a ani metóde nemôžeme uvažovať z toho hľadiska, že filozofia sa zaoberá rozličným spektrom predmetov.

[43] PEREGRIN, J.: „Filosof? a to se nemůžete živit nějak poctivě?" In: *Filosofie dnes.* 2009, roč. 1, č. 1, s. 74.

[44] MACO, R.: Čo je filozofia. In: *ČANA, Tomáš, KAMHAL, Dezider. eds. Metafilozofické skúmania*. Bratislava : KO&KA, 2015, s. 24.

[45] LABUDA, P.: O povahe filozofie z historicko-pragmatistickej perspektívy. In: *Filozofia.* 2018, roč. 73, č. 5, s. 369.

ktoré sú odskúšané dlhodobou praxou. Oba scenáre si vieme predstaviť ako možné scenáre budúcnosti filozofie. Zdajú sa byť dokonca pravdivé, ale len za predpokladu, že filozofia nemá a ani nemôže mať špeciálnu metódu.

Podľa všetkého je tento predpoklad mylný, pretože pri analýze ME sme zistili, že filozofia špeciálnou metódou disponuje. Daná metóda je založená na ME, ktoré sa overujú reduktívnou predstavivosťou a ktoré musia spĺňať striktné kritériá (1. ME musí byť overiteľný na základe reduktívnej predstavivosti. 2. ME musí byť logicky konzistentný. 3. ME musí byť principiálne realizovateľný. 4. ME nemusí byť uskutočnený.). Myslím si, že pri určení filozofickej metódy ME ako testu teórie si filozofia zachováva svoju špecifickú povahu a nestáva sa ani empirickou a ani logicko-matematickou vedou a už vonkoncom s nimi nemusí súperiť o životný priestor, pretože pracuje s odlišnými informačnými zdrojmi. Pri metóde ME je to práve predstavivosť, ktorá je verifikáciou za predpokladu, že ME spĺňa vyššie spomenuté kritériá. Rozumieť predstavivosti ako verifikácii môže mnohých z nás priviesť k určitej skepse, ale musíme si uvedomiť, že predstavivosť je pre človeka jednou z najväčších evolučných výhod. Ak filozofická metóda pracuje s takým dôležitým informačným zdrojom, tak by sme jej mali nechať v rámci filozofie náležité miesto.

Predstavivosťou disponujú aj vyššie zvieratá, ale u človeka je rozvinutá na komplexnejšie predstavy – od bežných životných situácií až po najkomplexnejšie filozofické modely v ME, ktoré testujú filozofické teórie. Podotýkam, že dané filozofické teórie pomocou špeciálnej filozofickej metódy dokáže testovať relevantne jedine filozof, pretože je trénovaný[46] interpretáciou a analýzou filozofických myšlienok, čo mu zabezpečuje relevantné určenie dôsledkov pri konkrétnom testovaní teórií pomocou ME.[47]

Analýzou ME, ktorý testuje teórie, som nechcel dospieť k presvedčeniu, že ide o jedinú špeciálnu metódu, ktorá sa využíva v každej oblasti filozofie, ale že existuje špeciálna filozofická metóda, ktorá sa využíva v konkrétnych oblastiach filozofie[48] (hlavne epistemológia, etika a metaetika, prípadne bioetika). Aj keď sa táto metóda využíva aj v empirických vedách a psychológii, tak vo filozofii má odlišnú funkciu[49], a tým pádom sa stáva špeciálnou filozofickou metódou.

Zámerne som vynechal názor Maca a nechal si ho až na koniec, pretože sa zdá, že sa nemýli v tom, že neexistujú výlučne filozofické metódy a tak isto, že môžu existovať, ale majú toľko nedostatkov, že ich za ne nepovažuje.

Myslím si, že Maco kladie na filozofiu priveľké nároky, ak hovorí o výlučných/exkluzívnych metódach, pretože takými nedisponujú ani niektoré iné disciplíny. Napríklad empirické vedy zdieľajú naprieč vedami dve základné metódy: pozorovanie a experiment. V psychológii sa používa metóda dotazníka alebo rozhovoru, ktoré sa používajú aj v pedagogike. V iných disciplínach budeme tiež ťažko hľadať exkluzívne metódy, skôr nájdeme podobné metódy, ktoré sa používajú na odlišné účely, a preto sa volajú špeciálne metódy. Exkluzivita metód je privilégium, ktoré si môže dovoliť máloktorá disciplína.

Druhú Macovu pripomienku o nedostatočnosti filozofických metód by sme mali mať stále na zreteli. Aby sme obhájili dôležité miesto ME ako špeciálnej filozofickej metódy, potrebujeme omnoho viac článkov ako je tento a čaká nás dlhá a námaha cesta, na konci ktorej buď uznáme metódu ME ako špeciálnu metódu, alebo odmietneme akúkoľvek metódu ako Maco, Peregrin, Floridi, Labuda a iní. Myslím, že stojí aspoň za námahu preskúmať takúto možnosť, ak zistíme, že nie je relevantná, tak sa aspoň utvrdíme v názore, že špeciálna filozofická metóda neexistuje.

Záver

V článku som sa snažil dokázať a obhájiť špeciálnu filozofickú metódu ME, ktorej cieľom je testovanie filozofických teórii. Na preskúmanie relevancie danej metódy som podrobil kritickému rozboru tri vzorové ME, ktoré zastupujú kategórie ME (1. ME *ako ilustrácia teórie* - Platón, 2. ME *ako test teórie: a.) nereduktívny* ME - Nozick, *b.) reduktívny* ME – Gettier). Následne som sa zameral na kategóriu testovacích ME, kde odmietam nereduktívny ME ako relevantný test filozofických teórii, kvôli jeho náročnosti na kognitívne schopnosti a predstavivosť človeka. Po dôkladnej analýze reduktívneho ME stanovujem štyri kritéria ME, ktoré ak dodržíme môžeme spoľahlivo testovať filozofické teórie. Daný typ ME je potom porovnaný s ME, ktoré sa používajú v empirickej vede a psychológii. Po komparácii prinášam zistenie, že vzhľadom na empirickú vedu je ME chápaný ako určitý stimul, ktorý musí byť podrobený empirickému overeniu a vzhľadom na psychológiu ME skôr skúma mentálne stavy jednotlivcov a až post hoc vzniká teória. Z daných zistení som usúdil, že ani v empirických vedách a ani v psychológii nie

[46] Tréning filozofa zaradzujem ku kompetenciám filozofa tak ako Maco (pozri 2015).

[47] Môže sa zdať, že ak si každý dokáže ME predstaviť, tak dokáže aj relevantne posúdiť dôsledky daného ME vzhľadom k teórii. Myslím si, že je to analogické k empirickým vedám, každý má prístup k posudzovaniu empirických experimentov, ale nie každý im komplexne rozumie, a teda nevie aplikovať dôsledky na testovanú teóriu.

[48] Metóda si zachováva svoju špeciálnosť, aj keď sa nepoužíva v každej oblasti disciplíny, tak je to napr. vo fyzike – v teoretickej fyzike sa používajú matematické metódy a metódy modelovania a simulácie a v experimentálnej fyzike sa používajú metódy experimentu a pozorovania.

[49] Len vo filozofii plní funkciu testovania teórií.

je ME využívaný na testovanie teórií a tak isto nemusí spĺňať štyri kritéria, ktoré som vytýčil. Ak si uvedomíme, že termín „špeciálny" znamená: určený na určitý účel, tak potom reduktívne ME môžeme označiť ako špeciálnu filozofickú metódu, pretože len vo filozofii spĺňajú účel testovania teórii a pri modelovaní a simulácii ME musia dodržiavať striktné kritéria.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BLACKBURN, S.: *The Oxford Dictionary of Philosophy.* Oxford : Oxford University Press, 2015. ISBN 0-19-861013-0.

BROWN, J. - FEHIGE, Y. -Thought Experiments. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2019 edition) [online]. [cit. 25.5.2020]. Dostupné na internete: https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/thought-experiment.

DÉMUTH, A. – KUTÁŠ M.: Filozofia filozofie. Rozhovor s Timothym Williamsonom. In: *Filozofia.* 2014, roč. 69, č. 4, s. 366 – 373. ISSN 2585-7061.

DENNETT, D.: *Kinds of Minds.* New York: Basic Books, 1996. ISBN 978-0465073504.

FLORIDI, L.: What is a Philosophical Question? In: *Metaphilosphy*. 2013, roč. 44, č. 3, s. 195 – 221. ISSN 1467-9973.

GETTIER, E.: Is Justified True Bielief Knowledge? In: *Analysis*. 1963, roč. 23, č. 6, s. 121 – 123. ISSN 1467-8284.

HAMMOND, C.: *Mind Over Money*. New York: Harper Perennial, 2016. ISBN 978-0062317001.

HORVÁTH, M.: Charakteristika behaviorálnej ekonómie v procese globalizácie a nástupu novej ekonomiky. In: *Studia commercialia Bratislavensia*. 2016, roč. 36, č. 4, s. 384 – 393. ISSN 1339-3081.

KRAUTHAUSEN, K.: Ermittlung der Empirie. Zu Ernst Machs Methode des Gedankenexperiments. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte.* 2015, roč. 38, č. 1, s. 15 – 40. ISSN 1522-2365.

KRIMSKY, S.: The Use and Misuse of Critical Gedankenexperimente. In *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie.* 1973, roč. 4, č. 2, s. 323 – 334. ISSN 1572-8587.

LABUDA, P.: O povahe filozofie z historicko-pragmatistickej perspektívy. In: *Filozofia*. 2018, roč. 73, č. 5, s. 366 – 377. ISSN 2585-7061.

LEHRER, K.: T*eória poznania.* Bratislava : Infopress, 1999. ISBN 80-85402-34-3.

MACO, R.: Čo je filozofia. In: *ČANA, Tomáš, KAMHAL, Dezider. eds. Metafilozofické skúmania*. Bratislava : KO&KA, 2015, s. 9 – 39. ISBN 978-80-971646-9-0.

NERSESSIAN, N.: Cognitive Science, Mental Models, and Thought Experiments. In: *MICHAEL, T. Stuart. eds. The Routledge Companion to Thought Experiments*. London and New York : Routledge, 2018, s. 309 – 326. ISBN 978-1-315-17502-7.

NOZICK, R. :*Anarchy, State, and Utopia*. New York : Basic Books, 1974. ISBN 978-80465051007.

NUHLÍČEK, M.: Gettierov problém a jeho význam po päťdesiatich rokoch. In: *Filozofia*. 2013, roč. 68, č. 8, s. 679 – 690. ISSN 2585-7061.

PEREGRIN, J.: „Filosof? a to se nemůžete živit nějak poctivě?" In: *Filosofie dnes*. 2009, roč. 1, č. 1, s. 65 – 78. ISSN 1804-0969.

PICHA, M. - PICHOVA, D.: *100 myšlenkových experimentů ve filozofii.* Praha : Dybbuk, 2013. ISBN 978-80-7438-096-9.

PLATON. *Ústava.* Praha : Oikoymenh, 2005. ISBN 80-7298-158-7.

VOLNER, R.: *Modelovanie a simulácia.* Ružomberok : Verbum, 2014. ISBN 978-80-561-0165-0.

WEIJERS, D.: Nozick's experience machine is dead, long live the experience machine! In: *Philosophical Psychology*. 2013, roč. 27, č. 4, s. 513 – 535. ISSN 1465-394X.

WILLIAMSON, T.: *Doing Philosophy.* Oxford : Oxford University Press, 2018. ISBN 978-0-19-882251-6.

WILLIAMSON, T.: *Philoshophy of Philosophy*. Oxford : Blackwell Publishing, 2007. ISBN 978-1-4051-3396-8.

ŠÍRENIE BUDHISTICKÉHO HNUTIA SOKA GAKKAI NA ÚZEMÍ ŠPANIELSKA V KONTEXTE DOBY

ANDREA SOTÁKOVÁ

Abstract: *When Spain and its religious structure is mentioned, it is usually not buddhism that comes to mind first. On the one hand, this country is being connected with deep catholic tradition worth of many centuries, on the other, with secularization, which is evidently present in many european countries in recent years. Above all, however, is the correlation of Spain with its history of „three cultures" formed by Christians, Sefardi Jews and Andalusian Muslims. From this point of view, buddhism could appear as an unrooted religion or „minority among minorities" in Spanish society. But in fact, Spanish nation was confronted with this religious system in Modern history already, especially in the 16th and 17th century.*

Key words: *Spannish buddhism. Movement Soka Gakkai. Secularization.*

Úvod

Zahraničná politika španielskych monarchov bola od objavenia Ameriky primárne smerovaná na americký kontinent, avšak misionári z ich poverenia putovali zo svojej rodnej zeme aj do Japonska, Číny a iných ázijských krajín, kde prišli do kontaktu aj so stúpencami budhizmu. Hoci tieto vzťahy neskôr na čas oslabli, budhizmus na Pyrenejskom polostrove nebol neznámym pojmom. O ozajstnom zakorenení budhizmu v Španielsku (a teda o formovaní prvých komunít veriacich) však môžeme hovoriť až od roku 1977. Koniec 20. storočia bol pre španielske dejiny charakteristický silnou vlnou prisťahovalectva, no ako dôsledok už spomínaných oslabených vzťahov s Áziou bolo migrantov hlásiacich sa k budhizmu minimum.[1] Zaujímavosťou teda je, že španielska budhistická komunita je majoritne tvorená konvertitmi – rodenými Španielmi alebo aj Európanmi dočasne či trvalo žijúcimi na španielskom území – a iba malým počtom učiteľov pochádzajúcich z Ázie.

V roku 2007 nakoniec došlo k oficiálnej inštitucionalizácii budhistickej komunity a jej ďalšiemu rozvoju, ktorý registrácia a kooperácia so štátom umožnili. Uznanie tejto tradície tak dosvedčilo náboženskú diverzitu v krajine a rozšírenie tzv. „abrahámovského dedičstva" o ďalší náboženský systém so svojim pevným miestom v španielskej spoločnosti.

Hlavným výskumným problémom tejto práce bude spoznať a analyzovať motívy, vďaka ktorým sa orientálnemu náboženskému hnutiu Soka Gakkai podarilo integrovať do španielskej spoločnosti, a to prostredníctvom toho, čo dané hnutie ponúka a čo si spoločnosť žiada. K tomuto cieľu budeme postupovať prostredníctvom parciálnych cieľov, za ktoré sme si určili: spracovať informácie o danej problematike z dostupných zahraničných zdrojov; zistiť či existujú konkrétne podmienky, pre ktoré jednotlivec preferuje budhizmus; a odhaliť aké faktory vplývajú na stav religiozity využitím sekundárnych dát.

KONTEXT PRÍCHODU

Prierez budhistickými dejinami Španielska

Pred rokom 1978 – ktorý je v Španielsku rokom prijatia Ústavy po páde diktátorského režimu generála Franca a zavŕšením prechodu na demokraciu[2] – bol budhizmus nenápadným prvkom spoločnosti. Netvoril stabilné komunity a náboženské praktiky sa prejavovali iba na individuálnej, domácej úrovni, a to u obyvateľov pôvodom z Ázie, ktorí v tom čase žili v Španielsku.[3]

Napriek tomu sa však dochovalo zopár historických dokumentov, ktoré naznačujú, že budhizmus bol v povedomí spoločnosti už v stredovekom období kresťanstva. Je možné predpokladať, že táto skromná vedomosť súvisela s moslimským vpádom na Pyrenejský polostrov v roku 711. Moslimskí dobyvatelia prichádzajúci z východu poznali indické územia, mali ich prebádané skôr ako európski cestovatelia neskorého stredoveku a preto je pravdepodobné, že medzi učencami sa znalosti týkajúce budhizmu šírili práve od nich.[4]

[1] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s. 28.

[2] Ústava z r. 1978 garantuje slobodu myslenia, náboženského vyznania a viery, a to bez obmedzenia mimo prípady, ktoré by ohrozovali verejný poriadok a bezpečnosť.

[3] SALADRIGAS, R.: *Las confesiones no católicas de España.* Barcelona : Península, 1971. s. 13.

[4] DÍEZ DE VELASCO, F.: B*udismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s. 30.

Situáciu mení 15. storočie a Marcom Polom inšpirované objaviteľské cesty smerované do Číny. V tomto období predstavovala Čína v mysliach ľudí fantastickú zem mnohých bohatstiev. Neskôr sa však do centra pozornosti dostávajú aj zvyky a cnosti domáceho obyvateľstva.[5] Jeden z prvých misionárov v Ázii, sv. Francisco Javier, si v roku 1555 zapísal: *„Čína je zemou veľkou, pokojnou, bez vojen; zemou veľkej spravodlivosti, podľa toho čo píšu Portugalci, ktorí v nej žijú; je jej viac ako v celom kresťanstve. Obyvatelia Číny, ktorých som doposiaľ videl, rovnako ako Japonska a v iných krajoch, sú veľmi bystrí, veľkého intelektu, väčšieho ako v Japonsku, učení.“*[6]

Vlastnú skúsenosť s budhizmom teda Španielsko získalo podľa archívnych záznamov až v 16. storočí, kedy sa na ázijské územia organizovali misionárske výpravy. Mnohí misionári naprieč práve 16. a 17. storočím prinášali správy o náboženstvách Japonska a Číny, medzi nimi najmä jezuiti Francisco Javier, Diego de Pantoja a Cosme de Torres alebo augustinián Juan González de Mendoza či dominikán Domingo Fernández Navarrete.[7]

Hoci boli spočiatku v centre obdivného záujmu funkcionári, ktorí svoje posty získavali na základe svojich zásluh namiesto svojho pôvodu, výkon spravodlivosti, úrodnosť zeme, či urbanizmus miest a vzdelanosť ľudu, ktorý dokázal čítať a písať, čoskoro sa práve vďaka misionárom pozornosť upriamila na vieru. Podľa mnohých svedectiev došlo medzi kresťanskými misionármi a budhistickými mníchmi k rozporom a kontroverziám týkajúcich sa filozofie a teológie, hlavne kvôli budhistickej mystike a nihilizmu, ktorý budhizmu misionári pripisovali. Okrem toho je však potrebné spomenúť aj snahu priblížiť budhizmus a iné ázijské náboženstvá, s ktorými sa stretávali, ich spoznávaním a zapisovaním, ako aj pokusy o medzináboženský dialóg s veriacimi. Mnohí sa seriózne zaujímali o zvyky, kultúru a vieru kraja, v ktorom prebývali. To sa však nestretlo s pochopením autorít náboženských reholí, ktorí od svojich misionárov vyžadovali všetko úsilie smerovať výhradne na šírenie evanjelia.[8] Netreba zabúdať, že na španielskom území bola akákoľvek náboženská odchýlka vo väčšej či menšej miere prenasledovaná Inkvizíciou[9] až do začiatku 19. storočia.[10]

Napriek neskoršiemu relatívnemu otvoreniu spoločnosti voči cudzím náboženstvám však stále nemôžeme hovoriť o skutočných španielskych budhistoch, ktorí by spadali pod konkrétnu školu, či vytvárali ucelenú skupinu. Pomaly sa ale začína rozširovať dostupná literatúra. V roku 1887 je v *La Revista de España* publikovaná rozsiahla korešpondencia Juana Valera y Alcalá-Galiana[11] pod názvom *„Ezoterický budhizmus“* potom ako dopyt čitateľov po prvom z publikovaných listov neutícha. V roku 1923 je do španielčiny preložený *„Budhistický katechizmus“* od autora Henryho Steel Olcotta[12], ktorá bol schválený rôznymi budhistickými autoritami zo Srí Lanky, Barmy (dnešného Mjanmarska) a Japonska. Krátko na to je preložená aj *„Apológia budhizmu“* (1926), ďalej *„Evanjelium Buddhu“* (1929), *„Svetlo Ázie“* (1930) pojednávajúce o živote Siddhartu Gautamu, alebo *„Buddha“* (1931) a iné.[13]

Prvou monografiou španielskeho autora bola publikovaná dizertačná práca Francisca García Ayusa z roku 1885. Venovala sa budhistickej nirváne, ktorú opisoval ako cestu zničenia, či cestu zapretia Boha Stvoriteľa, ktorá vedie k ateizmu. Zo svojho katolíckeho postoja považoval budhizmus za falošné náboženstvo a kritizoval európskych intelektuálov, ktorí očisťovali jeho povesť a vyzdvihovali jeho etickú hodnotu. Odhliadnuc od nelichotivého svetla, do ktorého budhizmus staval, García Ayuso pracoval výhradne s originálnymi budhistickými textami, poznal sanskrit, erudovanú európsku literatúru na túto tému, udržiaval kontakt so špecialistami a zúčastňoval sa medzinárodných kongresov. Vo všeobecnosti bol v tých časoch v Španielsku považovaný za najschopnejšieho intelektuála pre štúdium budhizmu.[14]

To ukazuje, že budhizmus nebol pre španielsku spoločnosť 19. – 20. storočia úplne neznámy, no spočiatku nebol prezentovaný úplne verne. Podľa historika Francisca Díez de Velasco bol v tých časoch obraz budhizmu často pokrútený a Tibet bol predstavovaný ako krajina

[5] ALONSO SEOANE, M. J.: *Budismo y medios de comunicación: Un análisis sociológico.* Santiago : Universidad de Santiago de Compostela, 2008. s. 19.

[6] SANCHEZ AVENDAÑO, M. T.: Viajeros españoles en China. El mito de lo exótico. In: *Boletín de la Asoxiación Española de Orientalistas*. roč. 34, 1998, č. 34, s. 203 – 221.

[7] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s.30.

[8] ALONSO SEOANE, M. J.: *Budismo y medios de comunicación: Un análisis sociológico.* Santiago : Universidad de Santiago de Compostela, 2008. s. 19 – 20.

[9] Inkvizičný tribunál bol zriadený v roku 1478, a to pod zámienkou chrániť čistotu katolíctva. Bol nástrojom spoločenskej kontroly, ktorého snahou bolo, okrem iného, zabrániť v Cirkvi akýmkoľvek odchýlkam a bludárstvu.

[10] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s.30.

[11] Juan Valera y Alcalá-Galiano (1824 – 1905) bol spisovateľom, diplomatom a politikom.

[12] Henry Steel Olcott (1832 – 1907) bol novinárom, právnikom, spoluzakladateľom Teozofickej spoločnosti a jej prvým prezidentom. Bol tiež prvým významným predstaviteľom rastúceho záujmu o budhizmus na Západe. Jeho „Budhistický katechizmus“ sa v Španielsku opakovane vrátil do dotlače, naposledy v r. 2010.

[13] ALONSO SEOANE, M. J.: *Budismo y medios de comunicación: Un análisis sociológico.* Santiago : Universidad de Santiago de Compostela, 2008. s. 36.

[14] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación*. Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s. 36 – 37.

tisícich zázrakov. Fascinácia týmto orientálnym náboženským systémom bola pozastavená až vypuknutím Španielskej občianskej vojny (1936 – 1939) a nástupom frankizmu, ktorý určil singularitu náboženstva. Tým vzdialil túto tematiku z rozpráv učencov i širšej verejnosti. Tento stav trval až do roku 1978, kedy sa objavujú prvé stabilné budhistické skupiny ešte pred oficiálnym schválením novej ústavy poskytujúcej demokratický základ a náboženskú slobodu.[15]

Soka Gakkai International a Soka Gakkai de España

Hnutie Sokka Gakkai International (SGI) je budhistickou organizáciou, ktorá bola založená s cieľom presadzovať mier, kultúru a vzdelanie zamerané na rešpektovanie dôstojnosti života. Jej členovia sa hlásia k humanistickej filozofii Nichirena, a to v 192 krajinách a územiach na celom svete.[16]

Nichiren (1222 – 1282) bol budhistickým mníchom v Japonsku a učil, že každá osoba – nezáležiac na rase, pohlaví, schopnostiach alebo sociálnych podmienok – má potenciál prekonať ťažkosti každodenného života a pozitívne ovplyvňovať nielen svoju komunitu, ale aj spoločnosť a celý svet. Jeho filozofia odkazuje na náuku zakladateľa budhizmu, Siddhártu Gautamu, a Lotosovú sútru, z ktorej myšlienok podľa Nichirena pochádza Buddhovo osvietenie. Jej základom je univerzálny princíp, ktorý je vlastný všetkým formám života a potvrdzuje, že každý má schopnosť dosiahnuť osvietenie. Nichiren pevne veril, že budhizmus ľuďom umožňuje vyťažiť z každodenných problémov silu a zmeniť ňou kurz svojho života. Takisto učil, že individuálne šťastie úzko súvisí so šťastím celej spoločnosti, pričom najväčším uspokojením osobného života má byť zasvätenie svojho života druhým.[17]

Soka Gakkai International bola na tomto myšlienkovom základe založená v roku 1930 v Japonsku. Pri jej zrode stáli Tsunesaburo Makiguchi a Josei Toda, ktorí jej dali názov *„Soka Gakkai"*, čo v preklade znamená *„Spoločnosť pre tvorbu hodnoty"*. Makiguchi sa následne stal prvým prezidentom tohto hnutia, ktoré predovšetkým tvorila skupina učiteľov snažiacich sa o vzdelávaciu reformu v krajine. Tento cieľ bol následne bližšie určený ako snaha o osobnú vnútornú premenu obyvateľstva prostredníctvom Nichirenovho budhistického učenia. V roku 1943 však boli Makiguchi spolu s Todom zatknutí na rozkaz vtedajšej militantnej vlády. Po odmietnutí vzdať sa svojej viery boli obaja uväznení. V roku 1945 bol prepustený iba Toda, pretože Makichugi medzičasom vo väzení zomrel. Toda sa preto do prestavby Soka Gakkai pustil sám a stal sa jej druhým prezidentom. Vo vedení ho následne v roku 1960 nahradil jeden z jeho žiakov, Daisaku Ikeda, ktorý o 15 rokov neskôr spravil zo Soka Gakkai *„Soka Gakkai International"* združujúcu všetky nezávislé Soka Gakkai organizácie na svete.[18]

Daisaku Ikeda už v roku 1961 po prvýkrát navštívil Španielsko, hoci prvých stúpencov tohto hnutia je možné datovať až ku koncu 60. rokov v Madride. Títo stúpenci japonského pôvodu si následne v roku 1973 vytvorili menšiu komunitu na Kanárskych ostrovoch. Okrem nich sa však ako sympatizanti k tomuto hnutiu hlásilo aj niekoľko Španielov, ktorí žili vo veľkých mestách a budhizmus objavili počas svojich pobytov v Ázii alebo v okolitých štátoch Španielska, kde už v tom čase sídlili budhistickí učitelia (ako napr. vo Francúzsku).[19]

Po postupnom rozšírení počtu členov došlo k rozhodnutiu zaujať v spoločnosti oficiálne miesto. Soka Gakkai de España sa na španielskom Ministerstve spravodlivosti zaregistrovala v januári 1994 ako organizácia začlenená pod hnutie Soka Gakkai International v Španielsku. Jej pôsobenie na španielskom území má byť zamerané na praktizovanie viery a štúdium budhistickej náuky Nichirena s cieľom šíriť pokoj, kultúru a vzdelanie v krajine, a to skrze súkromné aj každodenné aktivity členov ako aj organizácie ako celku. Medzi jej hlavné činnosti sa preto zaraďujú konferencie, výstavy, ukážky alebo aj medzináboženské stretnutia.[20]

Zároveň je Soka Gakkai de España tiež členom *„Budhistickej jednoty Španielska, Federácie budhistických inštitúcií Španielska"* (UBE-FEBE). Jej založeniu predchádzalo XI. Medzinárodné zhromaždenie *„Európskej budhistickej únie"* v Barcelone v roku 1986, ktoré sa stalo míľnikom zviditeľňovania španielskeho budhizmu na medzinárodnej úrovni. Toto podujatie tiež inšpirovalo vytvorenie vlastnej španielskej únie. Hlavný organizátor zhromaždenia v Barcelone, Martínez Bueno, oslovil jednotlivé budhistické skupiny v Španielsku s návrhom na založenie takéhoto združenia, no podmienkou bola registrácia týchto skupín na Ministerstve spravodlivosti. V tom čase bolo zaregistrovaných len päť budhistických hnutí, ktoré sa aj stali zakladajúcimi členmi.[21] V roku 1991 teda vznikla únia pod názvom *„Federácia budhistických komunít Španielska"* (FCBE) a rok na to žiadala Ministerstvo spravodlivosti o oficiálnu registráciu. Proces registrácie sa nakoniec na-

[15] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s. 35 – 41.

[16] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: SGI: A *Snapshot.* https://www.sgi.org/snapshot/. (03.01.2020).

[17] SOKA GAKKAI DE ESPAÑA: *Raíz histórica y social.* https://sgi-es.org/soka-gakkai/. (03.01.2020).

[18] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: SGI: A *Snapshot.* https://www.sgi.org/snapshot/. (03.01.2020).

[19] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s. 43 – 44.

[20] SOKA GAKKAI DE ESPAÑA: *Soka Gakkai de España*. https://sgi-es.org/soka-gakkai-de-espana/. (03.01.2020).

[21] Ide o hnutia Samye Dzong, Dag Shang Kagyu, Orden Budista Occidental, Comunidad Budista Soto Zen a Comunidad para la Preservación de la Tradición Mahayana.

tiahol až do roku 1995, kedy však FCBE získalo štátne uznanie, čo bolo významným krokom k inštitucionalizácii a právnemu zviditeľneniu španielskeho budhizmu. Odvtedy sa počet členských hnutí rozšíril z pôvodných piatich až na súčasných štrnásť členov, vrátane Soka Gakkai de España. FCBE sa tak stala základnou platformou pre dialóg medzi španielskymi budhistami a štátom, hoci stále nereprezentuje úplne všetky budhistické hnutia, keďže nie všetky sa pre členstvo vo federácii rozhodli. FCBE sa v decembri roku 2018 rozhodlo zmeniť názov na už vyššie spomenutú UBE-FEBE.[22]

SVETONÁZOR SOKA GAKKAI

Soka Gakkai de España je laickým hnutím, ktoré sa hlási k budhistickým koreňom siahajúcim až k zakladateľovi Siddhártovi Gautamovi, známemu aj ako Buddha. Podľa tradície Buddha objavil spôsob akým oslobodiť človeka od utrpenia a rozvinúť jeho vnútornú silu. Toto učenie po jeho smrti dostalo písomnú podobu, vďaka čomu sa šírilo ďalej a podnietilo vznik mnohých budhistických škôl. Ako si v tejto kapitole ukážeme, pre Soka Gakkai de España je základným písomným prameňom tzv. *„Lotosová sútra"*, jedna z najvplyvnejších spisov budhistického smeru Máhajána, ktorá sa šírila najmä na východe Ázie. Jej hlavnou myšlienkou je altruistický prístup k druhým ľuďom a súcitná láska vedúca k pochopeniu života. Japonský mních z 13. storočia menom Nichiren vyzdvihol práve tento obsah Lotosovej sútry ako úplné a presné vyjadrenie Buddhových zámerov a učenia. Následne stanovil za centrálny element budhistickej praxe recitáciu *„Nam-myoho-rengue-kyo" (daimoku)*, vedúcu k prejaveniu sa Buddhovej prirodzenosti. Recitáciou sa podľa neho rozvíja potenciál každého človeka k odvahe a láske a k tvorbe pozitívnych hodnôt v spoločnosti. Skupina učencov súhlasiaca s Nichirenovým názorom položila základ neskoršej Soka Gakkai. Jej členovia sa okrem recitácie *Nam-myoho-rengue-kyo* majú venovať aj štúdiu budhistických textov a predovšetkým aktívne prispievať k tvorbe lepšieho sveta.[23]

Náboženská teória

Tradícia prijatá Soka Gakkai je postavená na autorite sútier mahajánového budhizmu, spomedzi ktorých má význačné prvenstvo Lotosová sútra. Tá je v mahajánovej tradícii považovaná za najpresnejšie vyjadrenie Buddhovho učenia, pretože uznáva, že každý človek, muž aj žena, je obdarený Buddhovou prirodzenosťou.[24] Lotosova sútra opisuje túto skutočnosť prostredníctvom dialógov, ktoré prebiehajú medzi Buddhom a jeho žiakmi. Vysvetľuje, že všetci môžu dosiahnuť Buddhovo poznanie nasledovaním cesty k osvieteniu a že jej zaznamenané učenie má byť šírené medzi ľuďmi v časoch utrpenia, pochybností a starostí, aby mohla poskytnúť nádej, odvahu a bezpečie.[25]

Nichiren (1222 – 1282) žil v období, kedy v japonskej spoločnosti panoval konflikt a rozbroje. To bolo dôvodom prečo hľadal riešenie ako pomôcť svojmu ľudu prekonať trápenie. Inšpirovaný Buddhom, Nichiren začal študovať sútry a ich komentáre. Možnosť ako obnoviť harmóniu krajiny nakoniec objavil v texte Lotosovej sútry (jap. *Myoho-renge-kyo*), na základe ktorej vypracoval koncept dosiahnutia Buddhovej prirodzenosti. K tej má viesť recitácia *Nam-myoho-renge-kyo* a uctievanie zvitku zvaného *Gohonzon*.[26]

Nam-myoho-renge-kyo je sľubom, či vyjadrením odhodlania nikdy sa nepoddať ťažkostiam a zvíťaziť nad vlastným utrpením. Presvedčenie, že dosiahnuť takýto cieľ je v ľudských schopnostiach je podstatou budhizmu, a preto aj súčasťou viery členov Soka Gakkai. Okrem toho sa k tomu však viaže aj prísaha pomáhať iným odhaliť túto pravdu a dosiahnuť šťastie.[27]

Pre tento sľub využil Nichiren názov samotnej sútry vidiac v ňom symbol kvetu (lotosa), ktorý kvitne v bahnitých jazierkach, a teda napriek zdanlivej nepriazni životných podmienok.[28] Recitáciou sľubu človek sústreďuje svoje srdce a myseľ na spomínanú pravdu, že každý má schopnosť prekonať svoje utrpenie a zároveň ním umožňuje jej prejavenie sa. Jednotlivé slová v japončine vyjadrujú zbožnosť (*nam*), mystický zákon (*myo-ho*), rozkvet lotosu (*reng*e) a sútru (*kyo*), ktorá bola inšpiráciou. Lotosová sútra sa totiž od ostatných líšila tým, že uznala vlastnosti vedúce k osvieteniu v každom človeku už od narodenia. Ostatné, naopak, učili, že takéto osobnostné črty môžu byť získané až po niekoľkých životoch. Podľa Nichirena bola viera vo vlastný nekonečný potenciál jedinou základnou podmienkou pre dosiahnutie pravého Buddhovho poznania. Členovia Soka Gakkai dodnes študujú jeho listy a spisy ako aj Lotosovú sútru a jej komentáre. Veria, že prostredníctvom recitácie *Nam-myoho-renge-kyo,* ktorú Nichiren ustanovil ako jeden z pilierov svojho učenia, sa podieľajú na tvorbe čistej energie bytia a ňou vzdávajú úctu dôstojnosti obyčajného života.[29] Už len jednou recitáciou dochádza k uvoľneniu nekonečnej

[22] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s. 59 – 62.

[23] Propagačný leták Soka Gakkai de España. http://sgi-es.org/contenido/wp-content/uploads/2012/11/Cuadr-SdL-1.jpg. (06.01.2020).

[24] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *About us*. https://www.sgi.org/faq/#what-Buddhist-tradition-is-sgi-part-of. (06.01.2020).

[25] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *Buddhist Lineage*. https://www.sgi.org/about-us/buddhist-lineage/. (06.01.2020).

[26] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *Buddhist Lineage*. https://www.sgi.org/about-us/buddhist-lineage/. (06.01.2020).

[27] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *Nam-myoho-renge-kyo*. https://www.sgi.org/about-us/nam-myoho-renge-kyo.html. (06.01.2020).

[28] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *About us*. https://www.sgi.org/faq/#what-Buddhist-tradition-is-sgi-part-of. (06.01.2020).

[29] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *The Meaning of Nam-myoho-renge-kyo.* https://www.sgi.org/about-us/buddhist-concepts/the-meaning-of-nam-myoho-renge-kyo.html. (06.01.2020).

sily Buddhovej prirodzenosti, ktorá podľa slov Nichirena týmto spôsobom následne obklopí recitátora.[30]

Na pomoc k tomu slúži tiež zvitok zvaný *Gohonzon* (v prekl. z jap. „objekt zbožnosti"), ktorý predstavuje fyzickú podobu Buddhovho osvietenia zaznamenaného v Lotosovej sútre. Vyjadruje kvality neodmysliteľne späté s Buddhom akými sú múdrosť, odvaha, súcit a životná sila. Jeho grafické znázornenie so zaznamenanými slovami *Nam-myoho-renge-kyo* má veriacim pomôcť priblížiť sa Buddhovi a jeho vlastnostiam, avšak neslúži ako ich zdroj. Tie musia veriaci objaviť v samých sebe, no G*ohozon* ich môže inšpirovať a pomôcť im sústrediť sa. Preto má v domácnostiach členov Soka Gakkai svoje miesto na oltári, pred ktorým každý deň recitujú Nam-myoho-renge-kyo a úryvky z Lotosovej sútry.[31] Podľa súčasného prezidenta Soka Gakkai International, Daisaku Ikedu, recitovanie úryvkov nie je podmienené ich porozumením. Očakávaný pozitívny prínos sa dostaví nezáležiac na znalostiach veriaceho, avšak štúdium Lotosovej sútry je odporúčané ako prospešné pre posilnenie viery.[32]

Náboženská prax

Každodenný život členov Soka Gakkai by mal v každom ohľade odrážať Nichirenovo učenie. Jeho základom má byť predovšetkým recitácia *Nam-myoho-renge-kyo* a Lotosovej sútry v prostredí svojich domovov alebo v spoločných verejných priestoroch. Mimo to sa pravidelne stretávajú a diskutujú o najlepších spôsoboch ako aplikovať budhistické princípy v bežnom živote a premieňať svoj život prostredníctvom budhistickej praxe inšpirujúc tak svoje okolie, aby ich nasledovali.[33]

Náboženská prax Soka Gakkai je však predovšetkým postavená na viere a štúdiu. Štúdium Nichirenovho učenia má viesť k hlbšiemu pochopeniu budhistických princípov a vnútornej premene, ktorá sa potom prejavuje v konaní. Čo sa týka viery, tú definujú ako trvalú snahu smerovať srdce k budhistickým ideálom, ako rozvoj ľudského potenciálu pre dobro, schopnosť premeniť akúkoľvek negatívnu skúsenosť na možnosť rastu alebo aj zasvätenie svojho života pomoci druhým robiť to isté. Každodenným recitovaním úryvkov Lotosovej sútry potom dochádza k obnovovaniu tejto viery.[34] Okrem toho je recitácia tiež obradom, ktorého súčasťou je velebenie mystického zákona vesmíru ako aj samotného Buddhu.[35]

V rámci pomoci druhým objavovať pravdy budhizmu, členovia Soka Gakkai sa pravidelne stretávajú každý mesiac. Okrem diskusie o aplikovaní budhizmu do každodenného života a zdieľaní skúseností s vierou, tieto stretnutia umožňujú upevňovať medziľudské vzťahy, ktoré sú podľa Soka Gakkai v súčasnej spoločnosti zriedkavé a preto vzácne. Zároveň tak dávajú priestor pre tzv. „ľudskú revolúciu", pretože jedným z konceptov Soka Gakkai je aj myšlienka, že vnútorné premenenie jednotlivca v konečnom dôsledku pozitívne ovplyvňuje celú spoločnosť. Zdieľanie vlastných úspechov o prekonaní utrpenia dodáva odvahu každému zúčastnenému na stretnutí pokračovať v boji proti negativizmu a v prevzatí zodpovednosti za svoj osud. Zmena vedúca k lepšiemu svetu tak začína každým jednotlivcom a nakoniec má dopad na každého jedného človeka. Členovia Soka Gakkai veria, že každý ľudský život so sebou nesie pozitívnu hodnotu a tiež schopnosť kladného vplyvu na svoje okolie. Tak ako ich pôvodný učiteľ-zakladateľ Nichiren, aj oni zdôrazňujú, že najväčším uspokojením v živote je práca na šťastí druhých.[36]



Obrázok 1 Konferencia Soka Gakkai de España.
(*Zdroj: Oficiálne webové stránky Soka Gakkai de España, https://sgi-es.org/. 2020.*)

Podľa oficiálnej webovej stránky Soka Gakkai International (www.sgi.org) neexistujú žiadne stanovené pravidlá, ktoré by regulovali život veriaceho. Každý z členov je však nabádaný k životu, ktorý by bol prínosom pre spoločnosť a k úcte k pravidlám a normám spoločnosti či kultúry, ktorej sú súčasťou. Soka Gakkai International podľa svojich slov dôveruje svojim členom bez nutnosti určovať presné pravidlá, a to na základe viery v ľudskú dôstojnosť. Verí, že aj bez regulí budú rozvíjať svoju schopnosť vidieť pravdu ako aj svoju múdrosť pre správne rozhodovanie sa v živote. Charta Soka Gakkai International, ku ktorej sa členovia hlásia, hovorí o ví-

[30] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *Gongyo and daimoku.* https://www.sgi.org/about-us/president-ikedas-writings/gongyo-and-daimoku.html. (06.01.2020).
[31] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *The Gohonzon.* https://www.sgi.org/about-us/gohonzon.html. (06.01.2020).
[32] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *Gongyo and daimoku*. https://www.sgi.org/about-us/president-ikedas-writings/gongyo-and-daimoku.html. (06.01.2020).
[33] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *SGI: Snapshot.* https://www.sgi.org/snapshot/. (06.01.2020).
[34] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *Daily practice.* https://www.sgi.org/about-us/daily-practice.html. (06.01.2020).
[35] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *Gongyo and daimoku.* https://www.sgi.org/about-us/president-ikedas-writings/gongyo-and-daimoku.html. (06.01.2020).
[36] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *Daily Practice.* https://www.sgi.org/about-us/daily-practice.html. (06.01.2020).

zii spravodlivého, mierumilovného a udržateľného sveta postaveného na základoch Nichirenovho budhistického učenia. Táto vízia sa ma odrážať aj v ich každodennom správaní a byť presadzovaním mieru, kultúry a vzdelania, ktoré vychádza z presvedčenia o pozitívnosti ľudského života. Svoje vysoké ideály by mali členovia Soka Gakkai prezentovať nielen svojim príkladným správaním vo svojich rodinách a na pracoviskách, ale tiež podporovaním iniciatív, ktoré súvisia s ochranou životného prostredia či prímeria vo svete. Soka Gakkai International ide ako zastrešujúca organizácia ostatných národných Soka Gakkai hnutí príkladom. Otvorene sa hlási ako stúpenec Organizácie spojených národov, ktorú považuje za nevyhnutný orgán medzinárodnej spolupráce, a aktívne pôsobí vo vzdelávacích projektoch zameraných napr. na udržateľný rozvoj, odzbrojovanie alebo ľudské práva. Okrem toho tiež poskytuje humanitárnu pomoc a zúčastňuje sa aj aktivít medzináboženského dialógu. Podporu podobných iniciatív následne očakáva aj od svojich členov na lokálnej a národnej úrovni.[37] Ako príklad je uvádzané organizovanie výstav, sympózií, konferencií alebo tvorba kampaní na podporu nenásilia, rovnako ako aj usporiadanie kultúrnych podujatí či iných komunitných aktivít.[38]

NÁBOŽENSKÁ ORGANIZÁCIA

Z pohľadu právneho systému je náboženská situácia v Španielsku organizovaná nielen ústavným zákonom o náboženskej slobode, ale aj ďalšími doplnkovými dohovormi. Priaznivé postavenie vo vzťahu k štátu má aj v súčasnosti Katolícka Cirkev, ktorá má podpísanú dohodu o spolupráci na základe medzinárodných zmlúv podpísaných medzi Sv. Stolicou a Španielskom. Hneď za ňou stoja ďalšie tri konfesie, ktoré majú takisto podpísané obdobné dohody o spolupráci, a to z roku 1992. Jedná sa o evanjelické vyznanie (reprezentované Federáciou evanjelických náboženských spoločností Španielska), judaizmus (reprezentovaný Federáciou izraelitských komunít Španielska) a islam (reprezentovaný Islamskou komisiou Španielska).[39]

V postavení nasledujú náboženské hnutia uznané Komisiou posudzujúcou náboženskú slobodu patriacou pod Ministerstvo spravodlivosti. Iba na základe jej rozhodnutia môže byť náboženská spoločnosť prehlásená ako „očividne zakorenená". Tento termín označuje status, ktorý umožňuje otvorenie rokovaní náboženskej spoločnosti so štátom ako aj možnosť byť súčasťou Komisie posudzujúcej náboženskú slobodu. Iné právne dôsledky však nemá a nutne nevedie k podpísaniu žiadnych zmlúv o spolupráci. Napriek tomu však má spoločenský vplyv, pretože je verejnou legitimáciou takejto viery. Pre jej získanie však musí spĺňať podmienku relevantného počtu praktizujúcich členov v krajine, historickú, resp. dlhotrvajúcu prítomnosť a zjavné rozšírenie územím krajiny.[40]

Nižšie postavené sú potom registrované náboženské skupiny, ktoré ale nedisponujú takýmto uznaním alebo akýmikoľvek dohodami so štátom. Na poslednom mieste sú nakoniec hnutia, ktoré sa deklarujú ako náboženské, no z rôznych dôvodov nefigurujú v štátnom registri Ministerstva spravodlivosti.[41]

Uznanie spomínaného „očividného zakorenenia" do súčasnosti získalo iba sedem konfesií, a to v roku 1989 islam, judaizmus a protestantizmus, v roku 2003 Cirkev Ježiša Krista sv. neskorších dní, ďalej Náboženská spoločnosť Jehovových svedkov v roku 2006 a v roku 2007 nakoniec aj budhisti nasledovaní o tri roky neskôr aj Pravoslávnou Cirkvou.[42]

„Očividné zakorenenie" a inštitucionalizácia

Uznanie budhizmu ako náboženstva s pevným postavením v spoločnosti každopádne nebolo jednoduché. Požiadavka na jeho zápis do náboženského registra štátu bola po prvýkrát zaslaná v júli 2001, no dopadla rovnako ako žiadosti Mormónov či Náboženskej spoločnosti Jehovových svedkov, ktorí o zápis v tom čase žiadali tiež – zamietnutím. O pár rokov neskôr však došlo k uznaniu „očividného zakorenenia" Cirkvi Ježiša Krista sv. neskorších dní z dôvodu zmeny procesu uznávania náboženských spoločností v štáte. Preto v októbri 2005 budhisti zastrešení vtedajšou FCBE (dnes UBE-FEBE), podávajú žiadosť znova. Po zriadení komisie zahŕňajúcej aj reprezentantov budhistov a dlhom rokovaní, 18. októbra 2007 budhizmus získava štatút „očividného zakorenenia", a teda uznávanej konfesie – jej fyzickej prítomnosti a spoločenského rozšírenia. Vďaka tomu počnúc týmto dátumom registrovaných budhistov v štáte pribúda a zároveň dochádza k posilneniu pozície FCBE nielen medzi budhistami, ale aj v rámci medzináboženského dialógu s ostatnými konfesiami v krajine.[43]

Iniciatíva „Observatórium náboženskej plurality v Španielsku" – zriadená Ministerstvom spravodlivosti v spolupráci s ďalšími inštitúciami – na svojej stránke opisuje budhizmus ako denomináciu tvorenú veľkou

[37] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *About us.* https://www.sgi.org/faq/. (06.01.2020).

[38] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *SGI: Snapshot.* https://www.sgi.org/snapshot/. (06.01.2020).

[39] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s. 153 – 154.

[40] FUNDACIÓN PLURALISMO Y CONVIVENCIA: *Notorio arraigo.* http://www.pluralismoyconvivencia.es/glosario/notorio_arraigo.html. (14.01.2020).

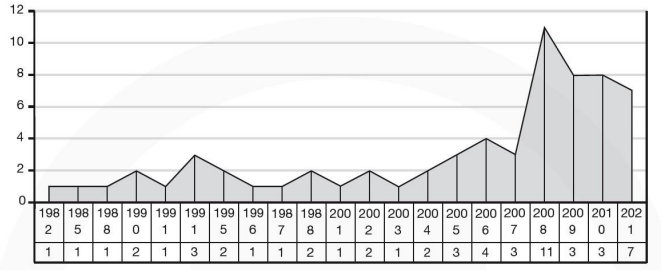
[41] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s.154.

[42] FUNDACIÓN PLURALISMO Y CONVIVENCIA: *Notorio arraigo.* http://www.pluralismoyconvivencia.es/glosario/notorio_arraigo.html. (14.01.2020).

[43] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s. 76 – 79.

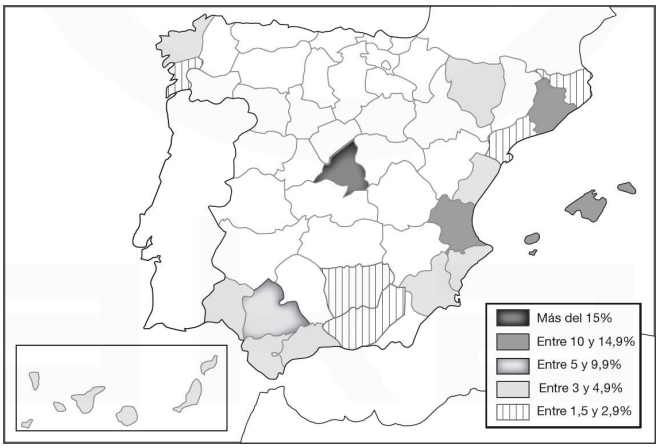
diverzitou tradícií. Vo všeobecnosti o nich hovorí ako o neziskových subjektoch fungujúcich na samofinancovaní, ktoré sa (mimo výnimiek) v roku 1995 združili do spoločnej federácie zapísanej v Registri náboženských spoločností na Ministerstve spravodlivosti pod číslom 317-SG/D//000855. Španielske budhistické náboženské skupiny majú nezávislosť, administratívnu autonómiu a svoje vlastné registračné čísla, no UBE-FEBE ich všetky združuje a reprezentuje. Rešpektujúc ich samostatnosť, UBE-FEBE vystupuje ako spoločný zástupca pred štátom a verejnou správou. Prezident UBE-FEBE je teda zároveň ich oficiálnym hovorcom.[44]

Gráfico 1. Evolución de los registros de grupos budistas en el Ministerio de Justicia hasta 2011.



Obrázok 2 Vývoj registrácií budhistických skupín na Ministerstve spravodlivosti do roku 2011.
(*Zdroj: Díez de Velasco, Francisco. Budismo en España. Historia, visibilización e implantación. 2013.*)

UBE-FEBE je okrem toho vďaka svojmu postaveniu členom Komisie posudzujúcej náboženskú slobodu, nadácie Pluralizmus a Spolužitie zriadenej na podporu minoritných konfesií, či Európskej budhistickej únie. Ďalej tiež udržiava styky s médiami, univerzitami, spoločensko-kultúrnymi fórami, zapája sa do medzináboženského dialógu alebo humanitárnej pomoci, no neviaže sa na žiadnu politickú stranu.[45]



Obrázok 3 Mapa registrovaných budhistických skupín podľa provincií.
Najtmavšie miesta zobrazujú miesta s najväčším počtom.
(*Zdroj: Díez de Velasco, Francisco. Budismo en España. Historia, visibilización e implantación. 2013.*)

Ako už bolo spomenuté v predošlej kapitole, budhistická spoločnosť musí byť registrovaná na to, aby mohla byť súčasťou UBE-FEBE a nebola limitovaná svojim postavením kultúrnej asociácie či úplným odmietnutím inštitucionalizácie ako takej.[46] Soka Gakkai de España sa na Ministerstve spravodlivosti úspešne zapísala medzi registrované konfesie v januári 1994. Svoje hlavné sídlo má v Madride, ktoré je zároveň najväčším centrom Soka Gakkai v Európe. Okrem toho má však svoje ústredia aj v oboch hlavných mestách Kanárskych ostrovov (Las Palmas, Santa Cruz) a Barcelone.[47]

Soka Gakkai má spomedzi budhistických skupín v Španielsku najvyšší počet veriacich. Verejnosti je známa predovšetkým vďaka svojej publikačnej činnosti, a to hlavne prezidenta Soka Gakkai International, Daisaku Ikedu, ale tiež svojimi kampaňami vyzdvihujúcimi hodnoty akými sú mier či dôstojnosť človeka, ktoré sú propagované vo forme otvorených listov. Už spomínané centrá v Madride, Barcelone a na Kanárskych ostrovoch tak spájajú stovky veriacich hlásiacich sa k rovnakým hodnotám a pripájajúcich sa k životnému štýlu hlásanému Soka Gakkai. Okrem týchto miest sa však stúpenci nájdu aj inde, ako napr. v Seville, kde tvoria menšie kolektívy. Tie sa stretávajú skôr v súkromí, v jednotlivých domácnostiach veriacich. Všetci však spoločne vyvíjajú výraznú aktivitu nielen v rámci UBE-FEBE, do ktorej patria, ale vzhľadom na svoje medzinárodné prepojenie skrze Soka Gakkai International so sídlom v Japonsku sa zapájajú do iniciatív aj na nadnárodnej úrovni napr. podporovaním Organizácie spojených národov. Zaujímavosťou je, že inaugurácie centra Soka Gakkai v Madride sa v roku 2011 okrem domácich veriacich zúčastnili autority z Ministerstva spravodlivosti, starosta mestskej časti Rivas, v ktorej je centrum postavené, prezident vtedajšej FCBE (dnes UBE-FEBE), prezidentka Asociácie pre medzináboženský dialóg autonómnej oblasti Madrid, ale aj japonskí zástupcovia Soka Gakkai.[48] Aj z tohto pohľadu je teda postavenie tejto budhistickej spoločnosti očividne význačné.

Spoločenský vplyv

Podľa slov Daisaku Ikedu, prezidenta Soka Gakkai International, *„budhizmus je zvyčajne považovaný za sta-*

[44] OBSERVATORIO DEL PLURALISMO RELIGIOSO EN ESPAÑA: *Budistas*. http://www.observatorioreligion.es/diccionario-confesiones-religiosas/estructuras-institucionales/budistas.html. (14.01.2020).
[45] UBE-FEBE: *La unión*. http://www.federacionbudista.es/la-federacion.html. (14.01.2020).
[46] K roku 2012 bolo zaregistrovaných 65 budhistických náboženských spoločností. Z rôznych dôvodov nie všetky tvoria súčasť UBE-FEBE.
[47] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s. 154 – 163.
[48] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s. 275 – 278.

tické náboženstvo, vystihnuté v obraze Buddhu, ktorý sedí a medituje, ale skutočným obrazom je obraz dynamického a kráčajúceho budhistu, aktívneho budhistu. Pravému budhistovi je oddych cudzí, je to niekto kto pravidelne pracuje na oslobodení ľudí a ukazuje im cestu k šťastiu."[49]

Prezident Ikeda pravidelne od roku 1983 sám každoročne publikuje návrhy na mier, ktoré v sebe prepájajú budhistické zásady s výzvami, ktorým čelí svet. V snahe dosiahnuť mier a ľudskú bezpečnosť, jeho návrhy zahŕňajú tiež problémy súvisiace so školstvom, životným prostredím a pod. V roku 2019 bola nosnou témou jeho návrhu „nová éra mieru a odzbrojenia", v roku 2018 „éra ľudských práv" alebo rok pred tým ňou zas bola „nová éra nádeje" súvisiaca s globálnou solidaritou mládeže.[50]

Okrem týchto návrhov Ikeda publikuje aj eseje, články a knihy venujúce sa Nichirenovej budhistickej filozofii a Lotosovej sútre s cieľom inšpirovať a povzbudzovať členov Soka Gakkai na celom svete. S členmi sa okrem toho stýka aj osobne, predovšetkým s mládežou, a zdieľa svoje poznatky o aplikovateľnosti budhistických právd do každodenného života. Zapája sa aj do rozhovorov so svetovými autoritami štátov o globálnych problémoch a spôsoboch budovania pokojného sveta. Ikeda verí, že je možné žiť v mieri a harmónii so životným prostredím a zároveň dosiahnuť plný ľudský potenciál. Pretože zažil vojnové obdobie, rozhodol sa zasvätiť svoj život budovaniu mieru vo svete. Z toho dôvodu sa neustále zapájado snahy odstránenia nukleárnych zbraní, organizuje petície, publikuje návrhy a články. Viac ako 50 jeho príspevkov do dialógu za mier bolo vydaných knižne. Členovia Soka Gakkai ho preto považujú za učiteľa, ktorý dôkladne rozumie budhizmu a jeho hodnotám.[51]

V Charte Soka Gakkai International prijatej 23. novembra 1995 je v mene všetkých členov vyjadrená obava z toho akým intenzívnym spôsobom dochádza v spoločnosti k napätiu, ktoré v histórii nemá obdoby z dôvodu, že súčasný svet je plný kontrastov medzi vojnou a mierom, diskrimináciou a rovnosťou, chudobou a nadbytkom. Za rovnako znepokojivé považujú neustále napredujúci vývoj sofistikovaných zbraní a inej vojenskej techniky, predovšetkým nukleárnych zbraní, ktoré ohrozujú ľudskú existenciu ako takú. Do toho sa pripája násilná etnická a náboženská diskriminácia, egoizmus a úpadok životného prostredia, ktorý bude mať následky pre celé ľudstvo. Preto sa členovia zaväzujú nasledovať učenie Nichirena, ktorý dokázal rešpektovať svätosť života a priniesť všeobjímajúci súcit, ktorý umožňuje jednotlivcom prekonávať ťažkosti a budovať prosperujúci a pokojný život. Spoločne sú odhodlaní aktivizovať sa za toleranciu, svetové občianstvo a rešpekt k ľudským právam založeným na budhistických hodnotách.[52]

Vo svojich lokálnych komunitách preto prispievajú organizovaním rôznych projektov zameraných na konkrétne problémy, ktorým čelia – či už ide o čistenie parkov, diskusie o postavení žien, výstavy v knižniciach alebo finančné zbierky.[53] Soka Gakkai de España okrem toho napríklad má svoje vlastné nakladateľstvo. Každý mesiac publikuje magazín s názvom *„Svetová civilizácia"*, a to od roku 2005.[54] Nakladateľstvo tiež vydáva vlastné preklady kníh Ikedu ako aj jeho mierových návrhov, či iné práce pre vnútorné potreby spoločnosti Soka Gakkai de España.[55]

Predovšetkým však členovia Soka Gakkai majú viesť príkladom svojimi individuálnymi životmi. Budhizmus zdôrazňuje možnosť vnútornej transformácie, ktorá je procesom dosiahnutia plného ľudského potenciálu. Nichirenov budhizmus učí, že jedine tvárou v tvár nepríjemnostiam a prekážkam je možné zmeniť naše životy a svet k lepšiemu. Dôležitý je jednotlivec – hoci inštitúcie a vlády sú potrebné, zmena začína v živote konkrétneho človeka. Iba zodpovedný život každého jednotlivca môže pomôcť vyriešiť problémy 21. storočia. Soka Gakkai preto stavia do pozornosti silu človeka zmeniť svoje životné podmienky, ako aj dôkladné verejné vzdelávanie, ktoré dokáže inšpirovať k premene komunity a v konečnom dôsledku aj sveta.[56]

ŠÍRENIE HNUTIA V ŠPANIELSKU

Genéza a kontext

Po prijatí demokratickej Ústavy v roku 1978 a pádu frankizmu došlo k otvoreniu hraníc pre rôzne myšlienkové prúdy a hnutia. V 70. až 80. rokoch zažila táto prísne katolícka krajina príchod nových náboženských smerov, na ktoré sa spočiatku dívala skepticky. Od tých čias však došlo k výraznému posunu k náboženskej otvorenosti, ktorá spolu s uzákoneným princípom náboženskej slobody umožnila náboženský pluralizmus v spoločnosti.

Vhodné podmienky na jeho šírenie umožnila aj nedôvera prameniaca zo skúseností starého režimu, ktorý určil katolícku vieru ako jedinú štátom uznanú konfesiu. Po páde režimu tak mnohí ľudia začali pátrať po novom výklade sveta, ktorý by nebol prepojený na sklamanie vy-

[49] SOKA GAKKAI DE ESPAÑA: *Raíz histórica y social.* https://sgi-es.org/soka-gakkai/. (14.01.2020).

[50] Pre rok 2020 zatiaľ mierový návrh zverejnený nebol. SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *President Ikeda's Proposals.* https://www.sgi.org/about-us/president-ikedas-proposals/. (14.01.2020).

[51] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *SGI President.* https://www.sgi.org/faq/#faq-president. (14.01.2020).

[52] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *SGI Charter.* https://www.sgi.org/about-us/sgi-charter.html. (14.01.2020).

[53] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *Community Initiatives*. https://www.sgi.org/faq/#faq-commmunity-initiatives. (14.01.2020).

[54] Tento časopis však vydávali už od roku 1993, avšak pod inými názvami.

[55] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s. 100.

[56] SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *Community Initiatives*. https://www.sgi.org/faq/#faq-commmunity-initiatives. (14.01.2020).

plývajúce zo zažitej reality diktátorstva. Tento dopyt po novom výkladovom rámci, po alternatíve vhodnejšej pre novú spoločenskú realitu, dal možnosť vytvoreniu trhu s náboženskými ideami, z ktorých si jednotlivec mohol sám, slobodne vybrať a určiť si tak svoju vlastnú cestu. Šíriaca sa sekularizácia, ktorá znamenala odmietnutie zaužívanej náboženskej tradície, rovnako napomohla šíriacemu sa náboženskému pluralizmu. Eliminovala koncept jediného náboženstva, nad ktorým bdel štát a presunul ho do súkromnej sféry jednotlivca podliehajúcej osobnej voľbe.

Odmietnutie cirkevnej hierarchie sa stalo jedným z hlavných postojov súčasnej spirituality v Španielsku.[57] Nové náboženské hnutia ponúkli človeku nový model života, ktorý mu pomáhal nájsť orientáciu a zakotvenie vo svete, no v inej ako tradičnej forme. Do popredia sa preto dostávajú laické hnutia posilňujúce postavenie jednotlivca,[58] ktorých príkladom je aj samotná Soka Gakkai de España.

Soka Gakkai de España sa v Španielsku považuje za dobrý vzor presunu od kolektívneho náboženstva k individuálnej spiritualite.[59] Neustále a rýchle zmeny, ktoré sa v súčasnom svete dejú spôsobujú v spoločnosti pocity nestability, ktorá zle vplýva na psychiku jednotlivca čeliaceho týmto zmenám nielen v kultúrnej, ale aj ekonomickej a spoločenskej sfére. Náboženské hnutia preto fungujú ako kotvy, ktoré umožňujú človeku nájsť balans, a to skrz ponuku „overenej" cesty k šťastiu a pokoju, ktoré v bežnom svete sám nenachádza.[60] Nikdy nekončiace obavy o budúcnosť súvisiace s dravosťou pracovného trhu, na ktorom je o prácu núdza, pocit nahraditeľnosti a pominuteľnosti, prílišná materializácia a odosobnenie, či iné spoločenské faktory vyvolávajú v človeku stres, ktorému chce uniknúť. Podľa výskumu Bryana Wilsona a Karela Dobbelaereho, ľudia prichádzajúci do Soka Gakkai v Spojenom kráľovstve hľadali predovšetkým riešenia pre ich každodenné útrapy a nie novú vieru. To je, nakoniec, aj jedna z nosných tém učenia Soka Gakkai – oslobodenie od utrpenia vzdorovaním, ktoré podnecuje rozvoj vnútorného potenciálu vedúcemu k prosperovaniu napriek nepriazni podmienok. Soka Gakkai na svojich stretnutiach nabáda svojich členov analyzovať svoje problémy a hľadať ich riešenia vo svojom vnútri. Táto seba-analýza či seba-reflexia podľa K. Dobbeleareho je akousi psychoterapiou, ktorá nabáda k nájdeniu vnútorného pokoja a sebapoznaniu. Keďže sa navyše vykonáva v skupine za prítomnosti ostatných členov, umožňuje interakciu a vzájomné poskytovanie emočnej podpory. Takéto cvičenia zdôrazňujúce človeka a jeho vlastné vnútro je odpoveďou na individualistické zmýšľanie doby, kde je dôležitý práve sám jednotlivec. Zároveň ho však povzbudzuje a robí ho schopným zmeniť svoj život, k čomu má plnú podporu zvyšných členov skupiny.[61]

To, že učenie Soka Gakkai slúži ako nástroj akéhosi prevzatia vlastnej moci do svojich rúk vypovedá aj nasledná citácia odpovede, ktorá bola získaná Monikou Cornejo v rámci jej kvalitatívneho výskumu Soka Gakkai de España od jednej z členiek, ktorá opisuje operáciu mozgového tumoru svojho otca. Michela, 32 rokov: *„Keď môjho otca previezli z operačnej sály, moja mama vravela: „Ach! Vďaka sv. Antonovi! Otca zachránil sv. Anton!" No ja som tvrdila: „Nie, mama! Otca zachránil lekár a jeho vlastná sila!" [...] Opustila som katolícku vieru, pretože som bola nahnevaná, každý sa sústredil na niekoho cudzieho a nie na jeho osobu. Sila je v každom!"*[62]

Nové náboženské hnutia okrem vyzdvihovania jednotlivca a jeho sebestačnosti často ponúkajú v porovnaní s tradičnými náboženskými systémami aj kratšiu cestu k spáse, dávajú konkrétne odpovede na existenčné otázky a atraktívne riešenia problémov.[63] Tie sa podľa ďalších zo zaznamenaných výpovedí M. Cornejo nájdu aj v Soka Gakkai de España. Ukazujú, že budhistickú prax členovia Soka Gakkai de España môžu vnímať nielen ako oslobodzujúcu, ale aj pragmatickú – ponúkajúcu rýchle riešenia.

Antonella, 36 rokov: *„Najprv som žiadala o osvietenie ohľadom môjho vzťahu, či sa mám s partnerom rozísť alebo nie, a onedlho na to som stretla niekoho nového. Potom som žiadala o dôležitý kontrakt s K, jednou veľkou spoločnosťou. Bolo to takmer nemožné, ale podarilo sa mi to! [...] Áno, žiadala som to skrze daimoku (recitáciou Nam-myoho-rengekyo, pozn. autora)."*[64]

---

[57] CORNEJO, M.: Individual Spirituality and Religious Membership among Soka Gakkai Budhists in Spain. In: *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches.* New York : Routledge, 2013. s. 63.

[58] VARGAS LLOVERA, M. D.: Los nuevos grupos religiosos y sectas en el actual sistema social español. In: *Anales de Historia Contemporánea.* roč. 17, 2001, č. 17, s. 513 – 514.

[59] CORNEJO, M.: Individual Spirituality and Religious Membership among Soka Gakkai Budhists in Spain. In: *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches.* New York : Routledge, 2013. s. 63.

[60] VARGAS LLOVERA, M. D.: Los nuevos grupos religiosos y sectas en el actual sistema social español. In: *Anales de Historia Contemporánea.* roč. 17, 2001, č. 17, s. 516 – 518.

[61] DOBBELAERE, K.: *Soka Gakkai in a Globalized World*. s. 106 – 109. http://www.iop.or.jp/Documents/0616/dobbelaere.pdf. (15.01.2020).

[62] CORNEJO, M.: Individual Spirituality and Religious Membership among Soka Gakkai Budhists in Spain. In: *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches.* New York : Routledge, 2013. s. 65.

[63] VARGAS LLOVERA, M. D.: Los nuevos grupos religiosos y sectas en el actual sistema social español. In: *Anales de Historia Contemporánea.* roč. 17, 2001, č. 17, s. 515.

[64] CORNEJO, M.: Individual Spirituality and Religious Membership among Soka Gakkai Budhists in Spain. In: *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches.* New York : Routledge, 2013. s. 65.

David, 51 rokov: *„Je to najkratšia cesta, najrýchlejší nástroj osobného rastu a úspechov.“*[65]

Na druhej strane, jednotliví členovia sú však tiež povzbudzovaní, aby svoje súkromné ciele zosúladili so spoločnými cieľmi Soka Gakkai. Životné poslanie obsiahnuté vo viere, že zmenou vlastného života k lepšiemu dochádza k pozitívnej zmene celého sveta je jedným z ďalších lákadiel a dôvodov, prečo sa ľudia pridávajú k tomuto hnutiu. Členovia Soka Gakkai de España oceňujú, že ich vnútorná spiritualita má presah na celý svet, resp. že osobné výhody plynúce z praxe sú súčasťou niečoho väčšieho – mieru a šťastia všetkých ľudí.[66] Toto hnutie tak združuje tých, ktorí sú odporcami násilia a vojen a rešpektujú ľudský život a životné prostredie. Soka Gakkai stimuluje pozitívny prístup k svetu, ktorému slúži prostredníctvom podporovania ľudských práv a slobôd, poskytovaním pomoci v prípade prírodných katastrof (akými bolo napr. ničivé tsunami v Japonsku v r. 2011, kedy zorganizovali finančnú zbierku[67]), poskytovaním zdravotnej starostlivosti v afrických vojnových zónach, spoluprácou na záchrane Amazonského pralesa, či poskytovaním kníh a iných školských pomôcok do rozvojových krajín. Okrem toho tiež kooperuje s Organizáciou Spojených národov a zapája sa do dialógov s politikmi, vedcami alebo filozofmi z celého sveta využívajúc globálne komunikačné prostriedky.[68]

Vo všeobecnosti sa dá tiež povedať, že v španielskych médiách má budhizmus pozitívny obraz a dobrú povesť. Nenesie si so sebou žiadnu stigmu a často sa charakterizuje ako druh ne-náboženstva.[69] Aj preto je voľbou pre ľudí, ktorí odmietajú inštitucionalizovanú formu viery, ktorá plynie z nedôvery v Cirkev. Tú považujú za externú štruktúru moci, zatiaľ čo budhizmus Soka Gakkai vidia ako liberálnu osobnú spritualitu: *„Čo sa mi na našom budhizme páči je, že ťa nikto k ničomu nenúti. Si slobodná a môžeš si robiť čo chceš. Ak sa chceš skupinového stretnutia zúčastniť, zúčastníš sa. Ak nie, tak nie.“* (Rocío, 27 rokov)[70]

Budhizmus sa v súčasnosti navyše stáva akýmsi žiaducim estetickým prvkom. Veľký záujem o alternatívne religiózne smery a popularita niektorých hnutí spôsobili, že sa postupne stali nielen alternatívou k tradičnej viere, ale nadobudli status módneho trendu. Konzumizmus v náboženskej sfére sa tak prejavil aj v Španielsku, kde je populárnou nielen meditácia, ale aj čokoľvek čo s budhizmom – reprezentovaným ako duchovná oáza pokoja – súvisí.[71]



Obrázok 4 Skupinová fotografia časti členov Soka Gakkai de España.
(*Zdroj: Oficiálne webové stránky Soka Gakkai de España, https://sgi-es.org/. 2020.*)

Prognóza

Sekularizačné procesy, ktoré charakterizovali západnú spoločnosť od 60. rokov spôsobili odklon od tradície a oslabili vplyv kresťanstva. Úpadok cirkevnej formy viery však neznamenal odklon od viery ako takej. Náboženstvo naďalej odpovedá na existenciálne otázky človeka a preto sa len skôr stalo súkromnou záležitosťou, úplne nevymizlo. Mnohí dali radšej prednosť viere vo „vyššiu silu“ či inej alternatíve, ktorú si jednotlivec pod vplyvom postupujúceho konzumizmu a spotrebného zmýšľania vyberá sám. Etika tohto zmýšľania je podložená hľadaním osobného šťastia zdôrazňujúca individuálne postavenie a úspech. Soka Gakkai dokázala odpovedať na tento dopyt a ponúkla *„ezoterické prostriedky na dosiahnutie kontroly nad životom“*[72] čo prilákalo ľudí hľadajúcich pomoc. Okrem toho jej učenie vo vhodnom čase zaplnilo prázdnotu, ktorá vznikla zavrhnutím kresťanských právd. Odmietnutie kresťanskej viery v osobného Boha otvorilo priestor pre mystický zákon budhizmu a takisto pre cestu spásy skrze sebanaplnenie, resp. naplnenie vlastných potrieb. Avšak okrem odpovede ako čeliť osobnému utrpeniu, vyrovnať sa s ním a ťažiť z neho zároveň odpovedá na súčasné svetové krízy, ktoré vyvolávajú v človeku stres a neistotu. Soka Gakkai ako náboženstvo je hnacou silou propagácie sveta mieru a udržateľného rozvoja. Má globálny dosah, svojou sieťou prepája národy na komunikatívnej úrovni no aj prostredníctvom aktivít, ktoré podporuje a organizuje. Je hnutím, ktoré lepší svet nielen sľubuje, ale aktívne sa ho aj snaží budovať. Preto je

[65] CORNEJO, M.: Religión y espiritualidad, dos modelos enfrentados. Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai. In: *Revista internacional de sociología.* roč. 70, 2012, č. 2, s. 341.

[66] CORNEJO, M.: Individual Spirituality and Religious Membership among Soka Gakkai Budhists in Spain. In: *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*. New York : Routledge, 2013. s. 73.

[67] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s.116.

[68] DOBBELAERE, K.: *Soka Gakkai in a Globalized World.* s. 106 – 111. http://www.iop.or.jp/Documents/0616/dobbelaere.pdf. (15.01.2020).

[69] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación*. Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s.87 – 88.

[70] CORNEJO, M.: Individual Spirituality and Religious Membership among Soka Gakkai Budhists in Spain. In: *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*. New York : Routledge, 2013. s. 64.

[71] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s. 90.

[72] DOBBELAERE, K.: *Soka Gakkai in a Globalized World.* s. 110. http://www.iop.or.jp/Documents/0616/ dobbelaere.pdf. (15.01.2020).

Soka Gakkai tiež považovaná za organizovanú silu aktívne implementujúcu svoje pozitívne vízie do sveta postihnutého tragédiami.[73] To všetko prispieva k pozitívnemu obrazu, vďaka ktorému členská základňa má tendenciu naďalej narastať.

Navyše budhizmus v Španielsku disponuje šíriacou sa dobrou povesťou, vďaka čomu je možné hovoriť o kolektívnych sympatiách spoločnosti voči tomuto náboženskému systému. Aj to môže naznačovať pozitívnu budúcnosť čo sa týka zvyšovania počtu členov. V súčasnosti UBE-FEBE oficiálne odhaduje počet stúpencov budhizmu na dobrých 80 000, avšak toto číslo je podľa jej predpokladov pravdepodobne nutné aspoň strojnásobiť. Nezahŕňa totiž stúpajúcu tendenciu etnického budhizmu prítomného v rastúcom množstve čínskych komunít v Španielsku ako ani sympatizantov, ktorých presvedčenie nie je doprevádzané pravidelným zapájaním do náboženskej praxe.[74]

Rôznorodosť budhistických prístupov sa prejavila aj vo veľkom počte rôznych budhistických skupín, ktoré je možné v Španielsku nájsť. Rozdielnosť medzi nimi sa snažila prekonať UBE-FEBE, ktorá ponúkla platformu pre budovanie spoločných záujmov. V poslednej dobe sa stáva inkluzívnejšou a otvorenou možnosti spolupráce s množstvom pôsobiacich budhistických hnutí na španielskom území. UBE-FEBE v minulosti dosiahla štátne uznanie budhizmu ako „očividne zakoreneného" náboženstva, a preto je predpoklad, že aj v budúcnosti by mohlo dôjsť k ďalšiemu postupu vo vzťahu k štátu, a to možným podpísaním dohody o spolupráci nasledujúc príklad dohôd platných medzi štátom a moslimskou, židovskou či evanjelickou obcou v Španielsku. Za predpokladu, že španielske budhistické hnutia udržia svoju spoluprácu, ich jednotným vplyvom je možné, že dosiahnu otvorenejší postoj štátu k ich potrebám a slobodám (týkajúcich sa napr. budhistických pohrebov).[75]

Okrem toho bolo však tiež spomenuté individuálne budovanie vlastnej viery ako dôsledku privatizácie náboženstva, kedy sympatizant budhizmu si z celkovej viery vyberá iba určité prvky (napr. meditáciu), no nepovažuje sa za člena žiadneho konkrétneho budhistického hnutia. Zredukovaním náuky na meditáciu či nejaký postoj dochádza k rôznym zmiešaniam, ktoré môžu budhistické náuky aj presahovať a tak vytvárať rôzne kombinácie rôznych konfesií. Súčasným narastajúcim trendom je, že práve spôsoby meditácie sú vyňaté zo svojho náboženského kontextu a stávajú sa priam niečím areligióznym, hoci patria do praxe niektorej z budhistických škôl. Je však otázne či ignorovaním sanghy a Buddhu je stále možné hovoriť o budhizme, a teda počítať to do rastúcej tendencie prívržencov.[76]

Záver

Tak ako aj v iných krajinách súčasnosti, osobný život jednotlivca je v Španielsku priamo ovplyvňovaný sociálnymi, ekonomickými aj kultúrnymi determinantami. Rýchlo sa meniaca spoločnosť spôsobujúca pocit nestability nielen v materiálnom živote človeka, ale z dôvodu odmietnutia tradičných foriem viery aj v duchovnej sfére vyvoláva pocit stresu. Ten vyúsťuje v hľadaní nových alternatívnych výkladových rámcov, ktoré by jedincovi umožnili vysporiadať sa s útrapami, s ktorými sa na dennom poriadku stretáva.

Po schválení Ústavy z roku 1978 dostalo Španielsko po dlhých rokoch možnosť preskúmať aj iné náboženské smery ako iba štátom podporovaný katolicizmus. Toto náhle otvorenie sa náboženskej pluralite umožnilo prísun orientálnych hnutí, ktoré ponúkli človeku odpovede na existenčné otázky, pretože tie zavrhnutím inštitucionalizovanej viery v podobe Katolíckej cirkvi nezmizli.

V prvej kapitole našej práce sme sa preto venovali vysvetleniu sociálno-kultúrneho kontextu príchodu budhizmu na územie Španielska ako aj počiatkom konkrétnej budhistickej náboženskej spoločnosti – Soka Gakkai – ktorá bola hlavnou rámcovou témou tejto práce. V kapitolej druhej sme rozvinuli prvky svetonázoru tohto hnutia a vysvetlili si jeho náboženskú teóriu i prax. V nasledujúcej, tretej kapitole sme potom priblížili jej organizáciu, a teda väzbu s viditeľnou štruktúrou ako aj jej spoločenský vplyv, zatiaľ čo v poslednej kapitole sme objasnili nielen dôvody šírenia tohto náboženského hnutia, ale aj načrtli možný predpoklad ďalšieho vývoja.

Ako zdroje poznatkov boli za účelom dosiahnutia hlavného cieľa spolu s parciálnymi, ktoré boli uvedené v úvode tejto práce, použité odborné publikácie, výskumy a články v anglickom a španielskom jazyku ako aj pôvodný materiál pochádzajúci priamo z hnutia Soka Gakkai International, Soka Gakkai de España či iných relevantných zdrojov ako napr. UBE-FEBE, ktorý bol zverejnený na ich oficiálnych webových stránkach. Citácie pochádzajúce z týchto zdrojov boli zo španielskeho a anglického jazyka preložené autorkou tejto práce.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

ALONSO SEOANE, M. J.: *Budismo y medios de comunicación: Un análisis sociológico.* Santiago : Universidad de Santiago de Compostela, 2008.

CORNEJO, M.: Individual Spirituality and Religious Membership among Soka Gakkai Budhists in Spain. In:

[73] DOBBELAERE, K.: *Soka Gakkai in a Globalized World.* s. 109 – 112. http://www.iop.or.jp/Documents/0616/dobbelaere.pdf. (15.01.2020).

[74] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s. 299.

[75] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s. 297.

[76] DÍEZ DE VELASCO, F.: *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación*. Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013. s. 300.

Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches. New York : Routledge, 2013. 252 s. ISBN 978-0-415-65947-5.

CORNEJO, M.: Religión y espiritualidad, dos modelos enfrentados. Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai. In: *Revista internacional de sociología.* roč. 70, 2012, č. 2. ISSN 0034-9712.

DÍEZ DE VELASCO, F.: B*udismo en España. Historia, visibilización e implantación.* Madrid : Ediciones Akal, S.A., 2013.

DOBBELAERE, K.: *Soka Gakkai in a Globalized World.* http://www.iop.or.jp/Documents/0616/dobbelaere.pdf. (15.01.2020).

FUNDACIÓN PLURALISMO Y CONVIVENCIA: *Notorio arraigo.* http://www.pluralismoyconvivencia.es/glosario/notorio_arraigo.html. (14.01.2020).

OBSERVATORIO DEL PLURALISMO RELIGIOSO EN ESPAÑA: *Budistas*. http://www.observatorioreligion.es/diccionario-confesiones-religiosas/estructuras-institucionales/budistas.html. (14.01.2020).

Propagačný leták Soka Gakkai de España. http://sgi-es.org/contenido/wp-content/uploads/2012/11/Cuadr-SdL-1.jpg. (06.01.2020).

SALADRIGAS, R.: *Las confesiones no católicas de España.* Barcelona : Península, 1971.

SANCHEZ AVENDAÑO, M. T.: Viajeros españoles en China. El mito de lo exótico. In: *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*. roč. 34, 1998, č. 34. ISSN 0571-3692.

SOKA GAKKAI DE ESPAÑA: *Raíz histórica y social.* https://sgi-es.org/soka-gakkai/. (03.01.2020).

SOKA GAKKAI DE ESPAÑA: *Soka Gakkai de España.* https://sgi-es.org/soka-gakkai-de-espana/. (03.01.2020).

SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *About us*. https://www.sgi.org/faq/#what-Buddhist-tradition-is-sgi-part-of. (06.01.2020).

SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *Buddhist Lineage.* https://www.sgi.org/about-us/buddhist-lineage/. (06.01.2020).

SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *Community Initiatives.* https://www.sgi.org/faq/#faq-commmunity-initiatives. (14.01.2020).

SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *Daily practice.* https://www.sgi.org/about-us/daily-practice.html. (06.01.2020).

SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *Gongyo and daimoku.* https://www.sgi.org/about-us/president-ikedas-writings/gongyo-and-daimoku.html. (06.01.2020).

SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *Nam-myoho-renge-kyo.* https://www.sgi.org/about-us/nam-myoho-renge-kyo.html. (06.01.2020).

SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *President Ikeda's Proposals.* https://www.sgi.org/about-us/president-ikedas-proposals/. (14.01.2020).

SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: SGI: *A Snapshot.* https://www.sgi.org/snapshot/. (03.01.2020).

SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *SGI Charter.* https://www.sgi.org/about-us/sgi-charter.html. (14.01.2020).

SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *SGI President.* https://www.sgi.org/faq/#faq-president. (14.01.2020).

SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *The Gohonzon.* https://www.sgi.org/about-us/gohonzon.html. (06.01.2020).

SOKA GAKKAI INTERNATIONAL: *The Meaning of Nam-myoho-renge-kyo.* https://www.sgi.org/about-us/buddhist-concepts/the-meaning-of-nam-myoho-renge-kyo.html. (06.01.2020).

UBE-FEBE: *La unión*. http://www.federacionbudista.es/la-federacion.html. (14.01.2020).

VARGAS LLOVERA, M. D.: Los nuevos grupos religiosos y sectas en el actual sistema social español. In: *Anales de Historia Contemporánea.* roč. 17, 2001, č. 17. ISSN 0212-6559.

LEGENDY A ZAUJÍMAVOSTI SPIŠSKÉHO ŠTVRTKA II.

STANISLAV ŠVEDA

Abstract: *In this article we present the second part of the legends and interesting facts of Spišský Štvrtok. We will bring nearer the unique archaeological finding in Central Europe located in the locality of Myšia hôrka. It was a center of Ottoman culture and this archaeological finding is called "the Slovak Mycenae". It is the oldest stone architecture dating back to 1500 BC. The Chapel of the Assumption of the Blessed Virgin Mary in Spišský Štvrtok is a building gem which is emblazoned with various legends and also quite spontaneously a folk song was composed in that honor. Not only the exterior, but also interior - the chapel inventory is made up of precious works of art that we want to mention in more details. An important milestone in the history of Spišský Štvrtok also was the event referred to as so-called the barbaric night from 1950 when all male and later female religious communities starved within Czechoslovakia. This event also affected the Minorite Monastery in Spišský Štvrtok. Another interesting feature is the oldest tree in the village. It is a pine tree that enjoys respect and honor among witnesses. There was also a period when the villagers were worried that the tree would be jointed, but they protected it. Also interesting was the old mill in the village and the tradition of potato growing. The establishment of the Voluntary Fire Brigade in Spišský Štvrtok was due to a lot of devastating fires in its history.*

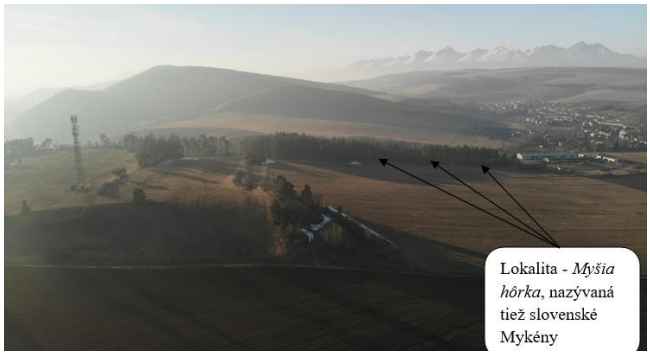
Key words: *Legends. Interesting facts. Reputation. Inscriptions. Image of The Death of The Virgin Mary. Barbarian night. Old mill. Customs. Voluntary fire brigade.*

Úvod

Spišský Štvrtok patrí medzi moderné obce so svojou zašlou históriou. Je zaujímavé, čo ešte dnes môžeme obdivovať. I napriek tomu je potrebné niektoré historické informácie opraviť alebo doplniť. Historický výskum obce a farnosti Spišský Štvrtok pomôže komplexne a ucelene zmapovať jej dejiny a veríme, že tieto dejiny budú zároveň prínosom pre súčasnosť.

Myšia hôrka

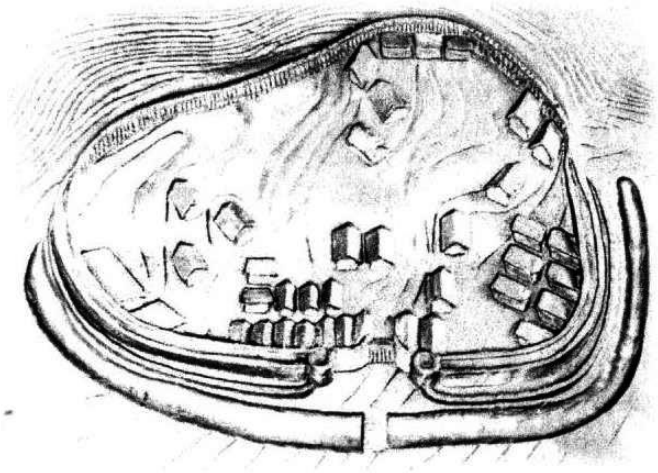
Je to unikátna pamiatka nielen v rámci Slovenska, ale aj v rámci strednej Európy. Na vyvýšenom kopci sa západne nachádzala opevnená osada mestského charakteru v katastrálnom území Spišského Štvrtka v lokalite nazývanej *Myšia hôrka, Miša hura* alebo tiež *Barimberg*.



Obr. č. 1: Pohľad na lokalitu Myšia hôrka, kde sídlila osada otomansko-füzesabonyskej kultúry zo strednej doby bronzovej datovaná okolo roku 1500 pred Kristom v katastri Spišského Štvrtka
(*Foto a vizualizácia: autor*)

Bolo to stredisko otomansko-füzesabonyskej kultúry zo strednej doby bronzovej datovanej okolo roku 1500 pred Kristom, teda má okolo 3500 rokov. Tento archeologický nález je nazývaný aj ako „slovenské Mykény", nakoľko je dôkazom vysokého stupňa civilizácie. Osada kontrolovala obchodnú cestu vedúcu od Baltu cez Popradskú kotlinu, popri rieke Hornád cez Potisie a Balkán až do východného Stredomoria. Dôkazom toho je aj nájdenie baltického jantáru v hrobkách mykénskych vládcov. Opevnená osada na Myšej hôrke predstavuje sídliskový útvar mestského charakteru za najstaršiu kamennú architektúru v strednej Európe s urbanistickým plánom. Mesto totiž chránil nezvyčajný fortifikačný (dômyselný opevňovací) systém. Jednalo sa o val chránený kamennými múrmi, ktoré boli až 6 m široké, pričom pred ním bol ešte ďalší osobitný kamenný múr a 6 m široká priekopa z východnej strany. Cez premostenie sa do opevneného areálu vchádzalo bránou, ktorú tvorili dva kruhové kamenne bastióny (vysunutá

časť opevnenia pevnosti). Zo strmšej západnej strany bol vybudovaný hlinený val s palisádou. Vybudovanie takejto pevnosti, ktorá má znaky krétsko-mykénskej architektúry by nebolo možné bez koncentrovaného úsilia veľkého počtu ľudí, ktorí tam bývali. Pevnosť mala vyvýšenú akropolu s vydláždeným námestím, kde sídlila miestna privilegovaná vrstva, šľachta v príbytkoch s kamennými podmurovkami. Rozdielne typy domov usporiadaných do ulicového systému boli v remeselníckej časti osady, kde sa sústreďovala výroba keramiky, bronzových, zlatých, kostených a kamenných výrobkov. Tiež remeselná výroba sa sústredila na výrobu textílií, najmä na spracovanie ľanu, resp. konope. Nájdené zuhoľnatené obilie (pšenica a raž), pieskovcové žarnovy a iné výrobky potvrdzujú poľnohospodársku činnosť časti obyvateľstva. Celkovo sa našlo 36 celých či poškodených výrobkov zo zlata. Jedná sa najmä o záušnice. Vzácny je nález zlatého náramku zdobený tzv. mykénskou ornamentikou nájdený na akropole. V areáli pevnosti Myšia hôrka sa našlo 47 objektov, z toho bolo 46 ľudských príbytkov a jeden kultový objekt – obetisko, ktoré sa nachádzalo oproti akropole v blízkosti brány. Archeologický výskum potvrdil obetovanie ľudských tiel, ktoré boli rituálne znetvorené. Celkovo sa jednalo o 9 ľudských rituálnych pohanských obiet.[1]



Obr. č. 2: Spišský Štvrtok, Myšia hôrka, rekonštrukcia pravekého sídliska

(Zdroj: Archív Archeologický ústav Slovenskej akadémie vied v Nitre)

Povesti o Kaplnke Nanebovzatia Preblahoslavenej Panny Márie
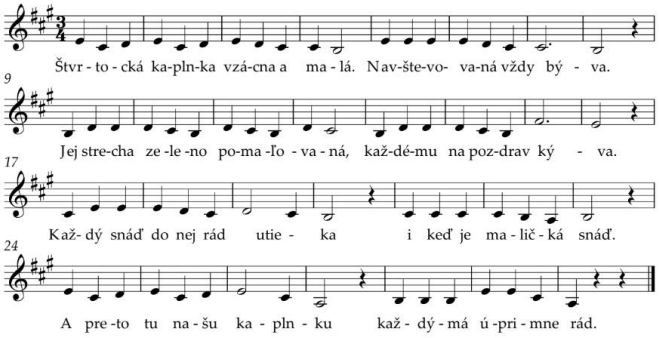
Pamätná kniha obce Spišský Štvrtok uvádza tieto informácie o Kaplnke Nanebovzatia Preblahoslavenej Panny Márie v Spišskom Štvrtku. V dobovom prepise znie takto:

„Dvojitá gotická kaplnka (...), ktorú podnes obdivujú. Je z kresaných kameňov, podobná zo Spišsko kapitulskej, avšak od iného majstra aj z iného materiálu. Horná kaplnka je vysoká 12.93 m, dlhá 12.79m, široká 5.70m. Ku kostolu z roku 1290 je pribudovaná dvojitá kaplnka, prvotriedne dielo umelecké a vzor gotického slohu.“[2]

Zaujímavou skutočnosťou, ktorá sa týka kaplnky je pieseň, óda na oslavu tak významnej kaplnky ako je Kaplnka Nanebovzatia Preblahoslavenej Panny Márie, tzv. Kaplnka Zápoľskovcov. Podľa pamätníkov jej autorom mal byť dlhoročný učiteľ Jozef Karchňák pochádzajúci zo Smižian a pôsobiaci v Spišskom Štvrtku. Pieseň o Kaplnke sa podarilo úplne rekonštruovať. Je zaujímavé, že pamätníci, si text piesne pamätali, aj po toľkých rokoch. Jednoducho táto pieseň sa bežne spievala najmä v škole a stala sa akousi hymnou. Znie takto:

„Štvrtocká kaplnka vzácna a malá. Navštevovaná vždy býva.
Jej strecha zeleno pomaľovaná, každému na pozdrav kýva.
Každý snáď do nej rád utieka i keď je malíčka snáď.
A preto tu našu kaplnku, každý má úprimne rád.“[3]

Štvrtocká kaplnka



Text piesne znotoval: Mgr. Miloš Kopaničák

Jednou zo Spišských povestí je aj povesť s názvom Zápoľského kaplnka:

„Nevieme, ako sa to všetko naozaj udialo, ale Spišský Štvrtok, kedysi slobodné a významné mestečko, pripadlo Štefanovi Zápoľskému, v tom období pánovi Spišského hradu a županovi. Neraz sa tam putujúc po zverenom území zastavil a pobudol. No ešte radšej tu ostávala jeho švagriná Hedviga, osoba nesmierne láskavá a zbožná. Sama priznáva, že kostol vo Štvrtku je pre ňu najmilším miestom, kde sa najradšej rozpráva s Najvyšším. Až sa raz stalo, čo sa stať nemalo! Nikto už nevie, či pri poľovačke, či pri plnení úradných povinností a či sa z vojny proti Turkom vracal – Štefan Zápoľský ťažko ochorel. A práve tu v mestečku, ktoré len celkom nedávno nadobudol v Spišskom Štvrtku! Najprv ho triasla zimnica, potom

[1] SOJÁK, M.: *Spiš. Svedectvo Archeológie*. Nitra : Archeologický ústav Slovenskej akadémie vied, 2015, s. 105 – 109.

[2] ŠAPO, SpA-LE, f.: Obvodný notársky úrad v Spišskom Štvrtku (1921 – 1944). *Pamätná kniha obce Spišský Štvrtok*. s. 16.

[3] Súkromný archív Stanislava Švedu, Zápis piesne: *„Štvrtocká kaplnka....“*

sa zmietal v horúčkach, až napokon ležal bezvládny ako malé dieťa. Hneď k nemu zavolali jeho osobného lekára, ale ani ten si veru nevedel rady, iba bezradne rozhadzoval rukami. Zavolali k Zápoľskému aj kadejaké babky bylinkárky, no aj tie nakoniec len bezradne pokrčili plecami a keď odchádzali, urobili nad chorým kríž. Už sa začali v Dufarte v najhonosnejšom štvrtockom dome, ktorý patril práve Zápoľskému, šíriť také reči, že najmúdrejšie by hádam bolo zavolať kňaza, nech župana vyspovedá a udelí mu posledné pomazanie... Zápoľský, čo ako bol slabý, tie slová zachytil a sám začal uvažovať, či by sa naozaj nemal pripraviť na svoje posledné chvíle. Či by si nemal vyvoliť miesto, kde bude potom odpočívať naveky. A malo by to byť miesto dôstojné, veď je on nie hocikto, ale jeden z najbohatších ľudí Uhorska, možno bohatší ako sám kráľ... Až sa mu napokon v pamäti vynorila dávno zabudnutá chvíľa z mladosti. Ach, ako je to už dávno! Vtedy od svojich učiteľov začul, že v ďalekom Paríži stojí kaplnka, akej niet v celej Európe páru a pochovávajú do nej len francúzskych kráľov... Vari je on menej ako tamtie pomazané hlavy? Ani sa neobťažoval odpoveďou na tú otázku, zaraz si dal z Viedne zavolať chýrneho majstra Hansa Puchspauma a rovnako sa ho opýtať, či by si trúfol na podobnú stavbu. Ten práve vtedy dokončil slávny Dóm svätého Martina v Prešporku a nemal prácu, nuž pristal. Pravdaže, pousiluje sa, aby sa kaplnka pána Zápoľského krásou čo najviac vyrovnala tej parížskej, čoby nie, veď ju videl na vlastné oči a dobre si ju pamätá! Aha, takto vyzerá a takúto podobu by mohla mať tá nová... Vzápätí staviteľ párčiarami načrtol novú stavbu a o tri dni už priniesol jej plány. Obzeral si ich Zápoľský, každučký detail nespočetnekrát študoval a nevychádzal z údivu. Vari naozaj dokážu obyčajné ľudské ruky stvoriť toľkú krásu? No opäť nepátral po odpovedí a kým sa ešte cítil pri silách, zložil staviteľovi požadovanú sumu a odovzdal všetky právomoci nad stavbou. Stalo sa však čosi, čo nikto nečakal. Zápoľský sa zo svojej choroby vystrábil! Vraj ho z nej dostali modlitby jeho švagrinej Hedvigy. Ešte skôr než kaplnku pristavali k štvrtockému kostolu, zmocnel a svoj Dufart opustil. Znova sa vrátil na Spišský hrad, sídlo svojho úradu. A keď mu tam odkázali, že je jeho kaplnka hotová, odkázal naspäť, že on sa veru ešte zomrieť nechystá! Plynuli roky. Až nastal deň, keď Všemohúci Zápoľskému po druhý raz a už naozaj začal rátať posledné hodiny života. Vtedy však už stála oproti Spišskému hradu, na Kapitule, iná kaplnka. Nie až taká krásna ako v Spišskom Štvrtku, ale, ako sa Zápoľský nazdával, na honosnejšom mieste. Do tej ho pochovali...“[4]

Je nevyhnutné pripomenúť, že táto povesť hoci je pútava a celkom zaujímavá, nemá žiadnu historicko-výpovednú hodnotu. Sám autor Anton Marec v uvedenej publikácii Spišské povesti uvádza hrubé historické chyby, ktoré je potrebné uviesť na pravú mieru, najmä čo sa týka laickej verejnosti. Jej autor Anton Marec nie je historikom, i napriek tomu sa podujal a nanovo skôr prerozprával existujúce povesti z jednotlivých monografií obcí a miest, ale bez toho, aby poznal historické súvislosti. Predovšetkým kňažná Hedviga Tešinská je v povesti uvedená ako švagriná, čo vôbec nie je pravda. Hedviga Tešinská bola manželkou, nie švagrinou samého Štefana Zápoľského! V žiadnej monografii o Spišskom Štvrtku nie je ani omylom uvedená informácia o tom, aby Hedviga bola švagrinou Štefana Zápoľského. Autor Anton Marec si nepochopiteľným spôsobom pri osobe Hedvigy Tešínskej poplietol pojmy „manželka“ a „švagriná“. Je historický neodškriepiteľným faktom, že Hedviga Tešínska bola manželkou Štefana Zápoľského. Práve laickú verejnosť, ktorá sa zaoberá históriou, môže táto publikácia vnášať zmätok. Sobáš medzi Štefanom Zápoľským a Hedvigou Tešínskou sa uskutočnil dňa 22. decembra 1486 vo Viedni. Svadobné dary obdŕžali novomanželia Štefan a Hedviga aj od uhorského kráľovského páru.[5]

Apoštol s okuliarmi

Zvláštnosťou tabuľovej maľby s výjavom *Smrti Panny Márie* nachádzajúci sa v Kaplnke Nanebovzatia Panny Márie v Spišskom Štvrtku je vyobrazenie apoštola s okuliarmi datovaného okolo roku 1450.[6]

Až reštaurátorské práce realizované v Oblastnom reštaurátorskom ateliéri v Levoči v rokoch 1999 až 2000 pod vedením akademickej maliarky Anny Svetkovej odhalili tajomstvo, ktorý z apoštolov nosí okuliare... Výsledky reštaurovania tabuľovej maľby Smrť Panny Márie na neogotickom oltári vo svätyni pohrebnej kaplnky potvrdili názory, že tabuľová maľba je importovaná z prostredia Norimbergu, kde jej najbližšia je tvorba anonymného maliara Tucherovho oltára z Frauenkirche a franko-flámskej maľby datovanej do 1. polovice 15. storočia. Tabuľová maľba je zachovanou súčasťou pôvodného gotického oltára pohrebnej kaplnky zaradená do doby okolo polovice 15. storočia.[7]

V glóriole svätých stredoveký maliar zakomponoval mená jednotlivých apoštolov. Tieto mená vo svätožiare jednotlivých apoštolov sú viditeľné ešte aj dnes.

[4] MAREC, A.: *Spišské povesti. Pozoruhodné príbehy zo slávnej minulosti Spiša.* Martin : Vydala Matica slovenská – Vydavateľstvo MS, 2004, s. 93-95.

[5] KUCHARSKÁ, V.: *Ducissa. Život kňažnej Hedvigy v časoch Jagelovcov.* Bratislava : Vydavateľstvo Post Scriptum, Bratislava, v spolupráci s občianskym združením Libri Historiae, 2014. s. 38 – 39.

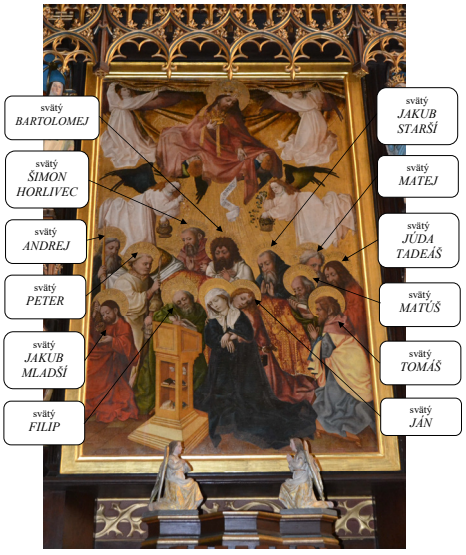
[6] NOVOTNÁ, M. – SVETKOVÁ, A.: *Smrť Panny Márie. Tabuľová maľba zo Sp. Štvrtku.* Levoča : Spišské múzeum Levoča, 2000. s. 28 – 29.

[7] NOVOTNÁ, M. – SVETKOVÁ, A.: *Smrť Panny Márie. Tabuľová maľba zo Sp. Štvrtku.* Levoča : Spišské múzeum Levoča, 2000. s. 3 – 4.



Obr. č. 3: Detail obrazu na apoštola s okuliarmi v gloriole s nápisom matheus abostolus
(Foto: autor)

V gloriole nad hlavou apoštola s okuliarmi je vidieť nápis *matheus abostolus* = apoštol Matúš. Koho predstavuje apoštol Matúš s určitosťou nevieme povedať. Predpokladá sa, že apoštol s okuliarmi môže predstavovať samotného umelca, ktorý obraz namaľoval. Poznáme prípady, kedy sa sám umelec zvečnil vo svojom diele. V Bazilike sv. Jakuba staršieho v Levoči je výjav Poslednej večere na hlavnom oltári od Majstra Pavla. Keď v 60. rokoch minulého storočia kolektív bratov Kotrbovcov (František, Karel, Heřman a Josef) konzervoval a reštauroval neskorogotický krídlový oltár v levočskom chráme, bratia postrehli, že jeden z apoštolov má na hlave remeselnú čiapku. Bratia Kotrbovci ho stotožnili s podobizňou svetoznámeho umelca Majstra Pavla z Levoče. Na oltári pravdepodobne Majster Pavol stvárňuje apoštola Ondreja.



Obr. č. 4: Pohľad na hlavný neogotický oltár s ústredným obrazom *Smrti Panny Márie*, datovaný okolo roku 1450, ktorý tvorí centrálnu výzdobu svätyne pohrebnej Kaplnky Nanebovzatia Preblahoslavenej Panny Márie v Spišskom Štvrtku
(Foto a vizualizácia: autor)

Nápisy na Kaplnke Nanebovzatia Blahoslavenej Panny Márie

Ešte aj dnes sa stretávame s tým, že na vonkajšej fasáde Kaplnky Nanebovzatia Preblahoslavenej Panny Márie v Spišskom Štvrtku sú desiatky mien ľudí, ktorí sa tu zvečnili. Bolo cťou zapísať svoje meno pri návšteve tak významnej kaplnky.

Na západnej strane kaplnky sa nachádza niekoľko vyrytých dátumov, ktoré pochádzajú z obdobia 1625 až 1658. Na južnej strane sa nachádzajú slnečné hodiny s rokom 1752. Ešte na južnej strane sa nachádza maľba Ježiša Krista na kríži, zľava vidíme Pannu Máriu a sprava svätého Jána apoštola. Na tejto maľbe mal byť viditeľný nápis: *„Renovatum Anno 1880. Ad. Springer."*[8]



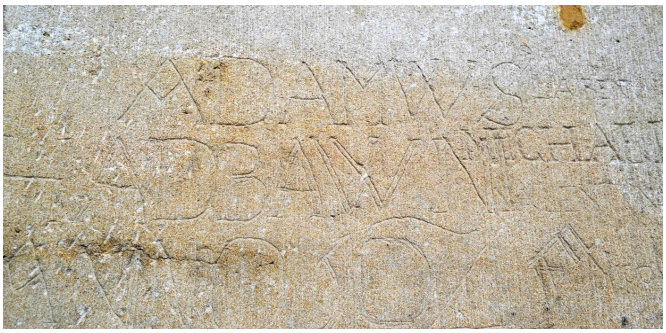
Obr. č. 5: Ukrižovaný – freska na kaplnke pochádza pravdepodobne z 2. polovice 15. storočia, bola niekoľkokrát reštaurovaná. Naposledy bola poškodená ničivým požiarom z roku 1869 a následne bola reštaurovaná v roku 1880. *(Foto: autor)*



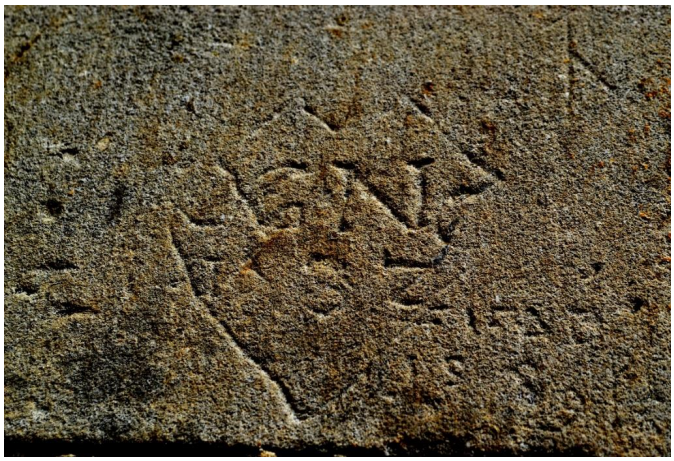
[8] HORVÁTH, V.: A Szepes-csütörtökhelyi káplna. In: HAMPEL, J. (ed.): *Archaeológiai értesítö. uj folyam.* XVII. kötet. Budapest : Kiadja a Magyar tudományos akadémia, 1897. s. 154 – 155.

Obr. č. 6: Pohľad na nápis z roku 1645 s označením neznámych iniciálok mená *(Foto: autor)*

Okrem desiatok iných mien vidieť meno významných osobnosti, rodín akou bola napríklad rodina Hadbavných. Adam Hadbavný, bol strýkom Romualda Hadbavného z neďalekej obce Jánovce – Machalovce. Romuald Hadbavný bol v Kostole sv. Ladislava v Sp. Štvrtku pokrstený dňa 1. októbra 1717. Ako kamaldulský mních pôsobil v Červenom kláštore a považuje sa za autora prvého latinsko-slovenského slovníka a prekladu Biblie do predbernolákovskej slovenčiny.[9]



Obr. č. 7: Pohľad na nápis s označením mena Adamws Hadbawni. *(Foto: autor)*



Obr. č. 8: Pohľad na nápis s iniciálkami mena G. N. a rokom 1632. *(Foto: autor)*



Obr. č. 9: Pohľad na rekonštrukciu nápisu s iniciálkami mena G. N. a rokom 1632. *(Foto: autor)*



Obr. č. 10: Pohľad na nápis s označením mena PAVLU TEKESCH (?) 1625
(Foto: autor)



Obr. č. 11: Pohľad na rekonštrukciu nápisu s označením mena PAVLU(S) TEKESCH(?) A(nno) D(omini) 1625 – Pavol Tekesch roku Pána 1625. *(Foto: autor)*

[9] JAVORSKÝ, F.: *Kostol sv. Ladislava, kaplnka Zápoľských a kláštor minoritov v Spišskom Štvrtku.* Spišská Nová Ves : Vlastným nákladom, 1998. s. 43.



Obr. č. 12: Pohľad na nápis s označením mena NOMEN MEVM Martin WOHARKO (?) ANNO 1625 - Moje meno Martin Woharko(?) v roku 1625. *(Foto: autor)*

Kostolné lavice

Pôvodne lavice z Kostola sv. Ladislava v Spišskom Štvrtku podľa záznamov mali pochádzať zo 16. storočia. Dobové záznamy predkladajú tieto informácie o inventári kostola:

„Na laviciach sa nachádza rok 1599, okrem toho na drevenej bariére chóru môžeme prečítať nasledovný nápis:

A. D. 1772. Die 27. Maii.

Na chóre sa nachádza barokový organ.

Na jednej z barokových ľavíc môžeme prečítať nasledovný nápis po latinsky: „Gloria Patri et Filio et Spiritui S.: sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum Amen".[10]



Obr. č. 13: Lavice z dolnej časti kaplnky (krypty). Tento typ lavíc sa nachádzal aj v kostole, ale boli svetlejšej farby, prispôsobené farbe hlavného oltára pred jeho reštaurovaním. *(Foto: autor)*

O laviciach, ktoré sa dnes nachádzajú v spodnej časti kaplnky, (krypty) možno povedať, že tento typ lavíc sa nachádzal aj v kostole. Pri výmene lavíc v roku 1967[11] boli staré lavice v takom havarijnom stave, že boli na základe výpovede pamätníkov pravdepodobne zhoreli v peci. K existujúcim laviciam, ktoré sa nachádzajú v spodnej časti kaplnky, bol vypracovaný tento odborný posudok:

„Sú to pomerne nové lavice z 19. storočia aj keď sú v barokovom štýle, tieto typy sa nájdu v mnohých kostoloch na Spiši a aj my máme podobné aj keď len fragmenty, ktoré sa k nám tiež dostali pravdepodobne potom ako ich chceli páliť a menili za nové."[12]

Za zmienku stojí spomenúť okrem lavíc aj inventár kaplnky. Interiérové vybavenie kaplnky je veľmi jednoduché. Na neogotickom oltári, ktorý dala postaviť Rozália Gerse Peteő (Gershei Petheő), mal sa nachádzať nasledovný nadpis, ktorý dnes už nie je vôbec viditeľný. K dispozícii máme dobový záznam, ktorý cituje tento nápis:

*„Honor **I**, g**L**or**I**osae **D**e **I** parae Wrg**I**n**I**s pos**VI**t a **V**rog **V**e*
*Instr **VXI**t*
***C**o**MI**t**I**ssa Rosa**LI**a Petheő."*[13]

„Na počesť slávnej Panny Bohorodičky dala postaviť a pozlátiť grófka Rozália Peteő."

Nápis skrýva chronogram, teda letopočet, ktorý dostaneme sčítaním rímskych číslic napísaných veľkými písmenami:

***I I I I I I I I I I I** = 11*
***V V V** = 20*
***X** = 10*
***L L** = 100*
***C** = 100*
***D** = 500*
***M** = 1000*
*spolu **1741***

Uvedený letopočet 1741 pravdepodobne znamená, kedy bol azda oltár zadaný ako zákazka. Minoritský kronikár totiž zapísal aj túto správu:

(V roku) „1747 Najjasnejšia pani grófka Rozália Petö (Pethö) dala urobiť nový oltár v hornej kaplnke Nanebovzatia Blahoslavenej Panny Márie, v strede oltára ponechala starý obraz Blahoslavenej Panny Márie."[14]

V Kostole sv. Ladislava v Spišskom Štvrtku sa nachádzajú aj ďalšie zaujímavé nápisy. Jeden sa nachádza hore nad vstupom do kaplnky:

[10] HORVÁTH, V.: A Szepes-Csütörtökhelyi káplna. In: HAMPEL, J. (ed.): *Archaeológiai értesítö. Uj folyam.* XVII. kötet. Budapest : Kiadja A Magyar tudományos akadémia, 1897, s. 154 – 155.

[11] AFa – SpŠ. *Rekapitulácia nákladov vydaných na opravu kostola v Sp. Štvrtku, zo dňa 12. decembra 1967.* Podľa rekapitulácie Návrh na vyhotovenie lavíc stál 2.400 korún československých (Kčs) a samotné Zhotovenie lavíc stálo 25.000 (Kčs).

[12] Stanovisko Východoslovenského múzea v Košiciach, Umelecko-historického odboru, k laviciam uložených v spodnej časti Kaplnky nanebovzatia Panny Márie v Spišskom Štvrtku, zo dňa 16. januára 2020.

[13] HORVÁTH, V.: A SZEPES-CSÜTÖRTÖKHELYI KÁPLNA. In: HAMPEL, J. (ed.): *ARCHAEOLÓGIAI ÉRTESÍTÖ. UJ FOLYAM.* XVII. kötet. BUDAPEST : KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA, 1897, s. 154 – 155.

[14] AOFM-LE, KOFM-SpŠ 1750, s. 266.

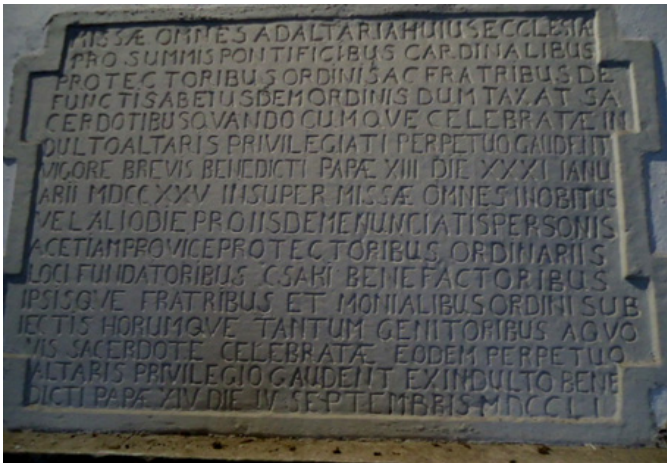


Obr. č. 14: Pôvodný nápis nad dverami pred vstupom do kaplnky
(Foto: autor)

V preklade tento nápis znamená:

„Tento oltár postavený všemohúcemu Bohu na počesť Najsvätejšieho Nanebovzatia Panny Márie má privilégium, že sa pri ňom môžu denne a slobodne slúžiť omše za všetkých zomrelých ktorýmkoľvek kňazom podľa breve (listiny) podpísaného pápežom Benediktom XIV. 4. októbra 1751 a ministrom (hlavným predstaviteľom) rehole 10. mája 1753."

Ďalší nápis sa nachádza pred vstupom do sakrestie a znie:



Obr. č. 15: Pôvodný nápis nad vstupom do sakrestie.
(Foto: autor)

„Všetky omše slúžené kedykoľvek kňazmi pri oltári tohto kostola za pápežov, kardinálov, podporovateľov rehole a zomrelých bratov tejto rehole sa tešia výsady privilegovaného oltára z milosti breve (listiny) pápeža Benedikta XIII. z 31. januára 1725. Tiež všetky omše slúžené v deň úmrtia alebo nasledujúceho dňa za tieto vyššie uvedené osobnosti a tiež za samotných podporovateľov rehole zakladateľov miesta Csákyovcov a za samotných bratov a mníchov rehole ktorí sú im poddaní, a tiež za ich rodičov ktorýmkoľvek kňazom. Toto večné privilégium bolo udelené oltáru pápežom Benediktom dňa 4. septembra 1751."

Barbarská noc

Pod názvom tzv. Barbarská noc je smutne známa udalosť, ktorá sa odohrala v noci z 13. na 14. apríla 1950, kedy boli kláštory násilne prepadnuté milicionármi, príslušníkmi Verejnej bezpečnosti niekde aj tajnej polície. Rehoľníci na Spiši boli odvedení do sústreďovacieho tábora, ktorý sa nachádzal v kláštore redemptoristov v Podolínci. Táto udalosť vstúpila do dejín ako „Akcia K", teda „Akcia Kláštory", nazývaná tiež, ako sme už uviedli tzv. Barbarská noc, kedy boli násilne zrušené mužské rehole v celom Československu. Druhá etapa tejto akcie sa uskutočnila 3. až 4. mája 1950. Po Akcii K nasledovala Akcia R (Rehoľníčky) 28. až 31. augusta 1950, kedy boli násilne zrušené ženské rehole a ich majetok bol skonfiškovaný štátom.[15]



Obr. č. 16: Kláštor minoritov v Spišskom Štvrtku.
(Foto: autor)

O týchto pohnutých udalostiach sa môžeme stručne dozvedieť z *Kroniky Domu sociálnych služieb v Spišskom Štvrtku*. Zápis v nej je datovaný zo dňa 27. mája 1950:

„Tu treba tiež pripomenúť, že v budove, ktorá je postavená do štvorca slúžila pre výchovu rehoľného personálu. Do roku 1936 v tomto konvente sa prednášala filozofia, a to I. ročník. Od roku 1936 bol už len noviciát v menšom počte. V roku 1950 bývali v budove už len traja pátri, ktorí vykonávali dušpastiersku činnosť v obci Dravce, Lengvarty a v miestnej obci. V spomínanom roku účinkovali: vdp.: Hlavatý, Kalafut a Novotný. V lete roku 1950 z príkazu nadradených orgánov uvedení patri boli rozmiestnení na jednotlivé farnosti. Pre farnosť Spišský Štvrtok bol ustanovený vdp. Zvada. Fara v tejto budove bola v pravom krídle a pozostávala z troch miestnosti. Pretože budova bola prázdna, túto začiatkom jesene používali „Štátne majetky", ktoré tu uskladňovali obilie a v pivnici

[15] KOREC, CH. J.: Od barbarskej noci, Bratislava : LÚČ, 1990. s. 9 – 26.

zemiaky. Do prízemia sa nasťahovala „Materská škola." Ostatné miestnosti boli prázdne."[16]



Obr. č. 17: Pátri minoriti so svojimi farníkmi v Spišskom Štvrtku 40. až 50. roky 20. storočia
Zľava doprava sediaci pátri minoriti: Benvenut Vida, Leander František Tripský, Dominik Novotný, gvardián Alojz Jakub Kalafut a fráter Jozef Rulák
(Zdroj: Spišský Štvrtok - dobová fotografia (1263 – 2013), vlastník fotografie Monika Garčarová)

Vráťme sa k udalostiam, ktoré sa odohrali v noci z 13. na 14. apríla 1950, kedy bol aj Kláštor minoritov v Spišskom Štvrtku násilne zrušený. Kláštor bol prepadnutý milicionármi a zložkami Zboru národnej bezpečnosti (ZNB). Boli to príslušníci Verejnej bezpečnosti (VB), tzv. uniformovaná zložka, ktorá plnila úlohu polície. Ďalšími príslušníkmi, ktorí obsadili Kláštor, boli príslušníci Štátnej bezpečnosti (ŠtB), ktorí predstavovali štátnu politickú tajnú službu Ministerstva vnútra ČSSR. Táto zložka bola neuniformovanou zložkou polície, ktorej príslušníci boli nazývaní tzv. eštebáci. Silové zložky sú ozbrojené. Scenár bol takmer rovnaký: Najprv obsadiť kláštor, zaistiť telefón, uzatvoriť vchod a nedovoliť nikomu objekt opustiť. Všetci rehoľníci sú sústredení v jednej miestnosti a prísne strážení. Je vykonaná dôkladná domová prehliadka a výsluch, pri ktorom sú obviňovaní z protištátnej činnosti... Sú prinútení podpísať protokol, ktorý si neprečítali... a nakoniec sú eskortovaní nákladným autom a niekde autobusom na internačné miesta.

Pamätnici si na tieto udalosti spomínajú takto:

„Rehoľníkov v kláštore prepadli milicionári a príslušníci verejnej a tajnej bezpečnosti pravdepodobne po polnoci z 13. na 14. apríla 1950. Vyhnali ich z postele, potom nasledovalo vypočúvanie, dôkladná domová prehliadka... Dovolili im zobrať si len najnutnejšie veci... Potom do niekoľkých minút' museli nastúpiť do pripravovaného autobusu, ktorý ich mal odviesť na neznáme miesto. V tom čase sa jednalo o týchto pátrov: gvardiána Alojza Kalafuta, Dominika Novotného, správcu farnosti Vavrinca Hlavatého a frátra Jozefa Ruláka, ktorý vykonával službu kostolníka.

Ráno 14. apríla 1950 obyvatelia Spišského Štvrtka zostali nepríjemne zaskočení tým, čo sa vlastne stalo. Príslušníci bezpečnosti strážili kláštor a nepustili nikoho do kláštora. Len niektoré ženy, ktoré bežne išli pracovať do kláštora, pustili. V kláštore títo príslušníci okrem toho, že robili prehliadky tiež rabovali... Tie ženy, ktoré sa dostali do kláštora, kde pracovali u minoritov, vyniesli pod „teplými hustkami" dve zlaté monštrancie a zaniesli ich do kostola... Občania narýchlo zorganizovali verejný odpor a dožadovali sa odpovedí na otázky, čo sa stalo s pátrami kláštora... Organizátori, ale aj účastníci verejného odporu boli krátko nato zaistení, následne vypočúvaní na policajnej stanici v Levoči a dokonca niektorí z nich boli odsúdení na niekoľkoročné väzenie...

Za správcu farnosti Spišský Štvrtok bol ustanovený vdp. Ján Zvada, kňaz na odpočinku. Tento nebol prijatý medzi veriacimi... Nikto ho nepoznal a zo začiatku prerástol aj odboj veriacich voči nemu tak, že „on šiel do kostola a veriaci z kostola"... Nakoniec, asi po dvoch rokoch odišiel a na jeho miesto sa vrátil na krátky čas „po preškolení" minorita Alojz Kalafut. Čoskoro bol preložený a až v roku 1969 sa vrátil naspäť do Spišského Štvrtka ako správca farnosti, kde pôsobil do roku 1982. Od 1. novembra 1982 bol ustanovený za správcu Rímsko- kat. farského úradu v Spišskom Štvrtku kňaz Mgr. Peter Fidermak."



Obr. č. 18: Páter Vavrinec Ján Hlavatý, bol správcom farnosti v Spišskom Štvrtku v období od septembra 1946 až do 14. apríla 1950.

[16] ADSS-SpŠ, *Kronika Domu sociálnych služieb v Spišskom Štvrtku, ktorú písal a ilustroval tunajší učiteľ František Sedlák od 27. mája 1950*, s. 1.

(Zdroj: AZŠ – SpŠ, Kronika rím. kat. ľud. školy vo Štvrtku nad Hornádom. (Národná škola v Spišskom Štvrtku). (1922 – 1953). Foto: (repro) autor)

Život v kláštore minoritov sa už nikdy nevrátil do svojich starých koľají. V kláštore zostal jediný kňaz Ján Zvada, ktorý bol ľuďom neznámy, vekom starý a navyše po chorobe. Tento kňaz mal povinnosť postarať sa o celú farnosť aj s filiálkami. Na základe zmluvy o používaní uzatvorenej medzi Slovenským náboženským fondom v Bratislave a Krajským národným výborom v Košiciach bol 27. mája 1950 v kláštore minoritov zriadený krajský domov odpočinku s doložkou, že v budove i naďalej bude farský úrad a ubytovanie pre jedného kňaza.[17]

„Vykurovanie v miestnostiach bolo iba lokálne. Kúrilo sa v kachľových peciach, ktoré boli v dezolátnom stave, ale tu treba podotknúť, že boli na túto dobu praktický stavané, lebo sa do nich kúrilo z chodby. Ročná spotreba paliva činila 300 prm. dreva a 300q uhlia. (...) Dňom 7. januára 1951 boli premiestnení zo Sociálneho domova mesta Košíc, prví obyvatelia ústavu počtom 22. (...) Dňom 18. júla 1951 do domova dôchodcov prišli rehoľné ošetrovateľky z radu Dcér Božského vykupiteľa v počte 8. A to: 1. Barbora Bartošová (sr. Emerika), 2. Margita Cicmanová (sr. Zacheja), 3. Zuzana Lukáčová (sr. Blažeja), 4. Anna Mitríková (sr. Gaudencia), 5. Helena Perúnová (sr. Lujza), 6. Terézia Piseňová (sr. Kapistrana), 7. Anna Vozárová (sr. Sidónia) a 8. Veronika Wogerbauerová (sr. Bartolomea). (...) Práca bola tiež ťažká a namáhaná, pretože ako sme spomínali v budove nebolo ani ústredného kúrenia ani vodovod, ba ani vyhovujúce priestory... (...) Pretože ako sme spomínali izby boli dosť začmudené a pre bývanie nesúce, tieto z vlastnej iniciatívy vymaľovali zdravotne sestry. Tieto sestry robili v domove všetky práce. Upratovali izby chorých, drhli podlahy, umývali okná, dvere, skratka robili všetko čo bolo potrebné a neošetrovali iba chorých.“[18]



Obr. č. 19: (Sprava doľava) sr. Vivencia (Anna Gavláková), sr. Sidónia (Anna Vozárová) a sr. Blažeja (Zuzana Lukáčová) pravdepodobne so svojím bratom 60. roky 20. storočia
(Zdroj: Ľudmila Neuwirthová, Foto: (repro) autor)

Dňa 31. júla 1991 na základe rozhodnutia Slovenskej provincie, rehoľné sestry *Kongregácie Sestier Božského Vykupiteľa* ukončili po 40. rokoch pôsobenia v ústave v Spišskom Štvrtku svoju činnosť a rozišli sa na nové pôsobiská.[19]

Borovica

Zaujímavosťou v Spišskom Štvrtku je aj veľmi starý ihličnatý strom nachádzajúci sa „za kostolom.“ Jedná sa o borovicu lesnú (*Pinus sylvestris*), ktorej obvod je vo výške kmeňa 1,0m (ďalej sa už kmeň rozvetvuje) úctyhodných 3,4m. Na základe obvodu stromu bol určený približný vek, ktorý sa odhaduje na takmer 300 rokov.

Nemáme o nej žiadnu historickú písomnú informáciu, ale medzi pamätníkmi sa tento strom teší rešpektu a úcte. Pamätajú si na obdobie, kedy hrozilo, že tento strom spília, ale ľudia v obci si ho chránili. Borovica má štatút CHRÁNENÝ STROM. Boli na ňom urobené neodborné zásahy najmä tým, že niektoré hrubé vetvy z neho boli odrezané. Strom by si zaslúžil dendrologickú opateru a jeho celkové odborné ošetrenie, aby sa zachoval pre ďalšie generácie.



Obr. č. 20: Pohľad na najstarší strom v Spišskom Štvrtku, takmer 300-ročnú borovicu (Pinus sylvestris)
(Foto: autor)

Mlyn

V Spišskom Štvrtku je dodnes časť chotára, ktorá sa medzi pamätníkmi nazýva *Na Mlynku* alebo tiež *Za Mlynkom*. Názov častokrát odráža informáciu o tom, prečo bol ten ktorý názov zvolený. Bolo to takto aj v tomto prípade. Bol to potočný mlyn nachádzajúci sa na „Huštáku“[20] dôležitý na mletie múky, z ktorej sa vyrábali pekárenské výrobky, predovšetkým chlieb.

[17] ADSS-SpŠ, *Kronika Domu sociálnych služieb v Spišskom Štvrtku, ktorú písal a ilustroval tunajší učiteľ František Sedlák od 27. mája 1950*, s. 1 – 2.
[18] ADSS-SpŠ, *Kronika Domu sociálnych služieb v Spišskom Štvrtku, ktorú písal a ilustroval tunajší učiteľ František Sedlák od 27. mája 1950*, s. 6 – 7.
[19] KRIŠTOFOVÁ, K. – BRAJEROVÁ, C. – BUDICKÁ, C.: *V službách Vykupiteľa. Dejiny Slovenskej provincie SDR.* 2004. s. 139.
[20] pozn.: Družstevná ulica v Spišskom Štvrtku.



Obr. č. 21: Výsek predkomasačnej mapy Spišského Štvrtka z roku 1858

(Zdroj: ŠAPO, SpA-LE, fond: Krajský súd v Levoči, oddel.: Komasačné písomnosti (1264) 1776 – 1914 Spišský Štvrtok, inv. č.: 870, Predkomasačná mapa 1858[21] *(rozmer orig. 120 x 225cm), č. mapy: 327. Foto a vizualizácia: autor)*

Pravdepodobne prvá správa o mlyne v Spišskom Štvrtku pochádza z roku 1576. Pochádza z portálneho súpisu obce.[22] Ďalšia informácia o mlyne sa nachádza v dobovom dokumente *Súpis Spišských majetkov skonfiškovaných pre pokladnicu vznešeného kniežaťa a pána častí Uhorského kráľovstva Imrichom Tökölim (Thököly) atď. atď. v dňoch septembra a októbra roku 1682*. V mestečku Spišský Štvrtok (*In Oppido Quintoforo*). Tam nachádzame ďalšiu správu o tom, že v obci sa nachádzal mlyn. Bol vo vlastníctve minoritov. V hore uvedenom súpise majetkov, ktoré skonfiškoval Imrichom Tököli je krátky, ale dôležitý záznam o mlyne takto uvedený:

„Mlyn na rieke Hornád s dvoma kameňmi v držbe komunity."[23]

Ďalšia zmienka o tom, že v Spišskom Štvrtku bol potočný mlyn je datovaný z 13. decembra 1694, kde zmienka hovorí o tom, že vtedajší gvardián kláštora minoritov v Spišskom Štvrtku páter Bernard Bochča (Bochcsa) sa sťažoval na spišského župana Štefana Čákiho (Csáky), pred Spišskou kapitulou, že zobral príjem z mlyna v Spišskom Štvrtku určený na kaplnku Blahoslavenej Panny Márie.[24]

Na mape sa najčastejšie označuje skratkou: M. = Mühle (mlyn), príp. M. M. = Meiermühle (panský mlyn). Nateraz nie je jasné, kedy tento mlyn zanikol. Predpokladáme, že to bolo už koncom 18. storočia. Chýbajúce historické dokumenty nám nedovoľujú náš predpoklad potvrdiť, ani vyvrátiť. K dispozícii máme len Schematizmus Spišskej diecézy z roku 1805, kde sa mlyn už v Spišskom Štvrtku neuvádza. Zato sa uvádza mlyn vo filiálke obce Dravce (*Mola Dravecz*).[25]

Pestovanie zemiakov

Spiš vďaka svojím klimatickým podmienkam bol takmer predurčený na pestovanie zemiakov. Chladnejšie podnebie, kde sa neujali teplomilnejšie plodiny, bolo vhodné na pestovanie tejto plodiny, nazývanej aj druhým chlebom. Zemiaky sa začali pestovať najmä v núdznych rokoch 1780 – 1790. Vedenie Spišskej župy dokonca úradnými prípismi priamo prikázalo pestovať zemiaky. Hovorí o tom aj nariadenie Spišskej župy z 28. marca 1788 v ktorom sa uvádza:

„...rozkazuje sa, aby každý gazda kromple, grule sadil z tej príčiny pod pokutou, poneváč časy sú velmi teške a v tej slavnej stolici na velo miestach grule dobry osoch a pomoc chudobe priniesli..."[26]

Zemiaky (*gruľe*) tvorili nielen dôležitú súčasť stravy, ale vo veľkej miere sa využívali na kŕmenie hospodárskych zvierat. Najstarším spôsobom prípravy jedla zo zemiakov bolo pečenie zemiakov v šupke v pahrebe pri zbere úrody alebo v peci. *Pečené gruľe* boli častým pokrmom, jedli sa posolené a zapíjali sa kyslým mliekom. Najčastejším pokrmom bola zemiaková kaša (*mjesene gruľe*) poliata mašťou (pripraženou slaninou) a cibuľkou. Tradičné regionálne jedlo na Spiši je tiež (zemiaková) *kuľaša*. Na jej prípravu sa používajú uvarené popučené zemiaky a hladká alebo polohrubá múka. Táto kaša sa varí a nakoniec sa porciuje na taniere tak, že sa roztiahne po obvode celého taniera. V strede sa ponechá jamka na spraženú slaninu. Takto pripravenú kuľašu mali radi chlapi a k nej pili kyslé mlieko. Pre deti kuľašu varili so spraženým maslom a zapíjali sladkým mliekom. Podobné tradičné jedlo ako zemiaková *kuľaša* na Spiši sú aj (spišské) *džatky*. Ľudia ich pripravovali takto: Uvarené zemiaky sa popučili vo vode. Pridávali polohrubú alebo hrubú múku, ktorú zapracovali do zemiakov. Táto kaša sa ďalej varila. Zemiaky s múkou sa museli dobre premiešať. Zo zmesi zemiakov a múky sa v ruke urobil šúľok a z neho po čiastkach sa vytvarovali guľky. Guľky sa sústreďovali do pripravenej misky. Potom sa na guľky vyliali škvarky so slaniny alebo aj spražené maslo. K tomu sa podávalo kyslé mlieko.

Zemiaky na rozličné spôsoby sa stali „druhým chlebom."

Dobový kronikár napísal:

„Ten veľký Boží dar „grule" pochádzajú z Ameriky. V Uhorsku sa pomaly rozšírili hlavne po veľkej neúrode v roku 1773, sprvu na väčších panstvách...Meno zemiak, grule,

[21] pozn.: komasácia = sceľovanie pozemkov.
[22] MNL, OL, E 158, port. súp. z r. 1576, s. 154.
[23] MOL - Urbarium 1682 – 1683. HU MNL OL E 156 - a. - Fasc. 050. - No. 017., s. 152 – 154.
[24] ABÚ SK, fond Hodnoverné miesto Spišská kapitula (1228 – 1840), scrin. 9, fasc. 14, nr. 30.
[25] ABÚ – SpK, *Schematismus Cleri Dioecesis Scepusiencis Pro Anno 1805*. s. 28.
[26] PODOLÁK, J.: Poľnohospodárstvo. In: MJARTAN, J. (ed.): *Banícka dedina Žakarovce*. Bratislava 1956. s. 63.

krumple je preklad nemeckého Erdapfel, Grundbirn. Predtým ľudia pestovali repu a mnoho sa nahladovali."[27]

Vysádzali sa viaceré odrody. Sadilo sa koncom apríla, prípadne začiatkom mája. Menšie zemiaky (*sadzarki*) sa sadili celé, väčšie sa rozkrájali, aby sa vysadilo hustejšie. Keď vzišli zemiaky na poli, tak sa *oborivaľi* pre lepší rast v pôde. Spišský Štvrtok bol najmä agrárnou obcou. Tradícia pestovania zemiakov je stáročná, čo sa prejavilo aj v ľudových zvykoch. Na sviatok sv. Jakuba (25. júla) chodievali ženy *gruľe budzic*. Vytrhli *gruľový krak*, aby zistili aké veľké sú zemiaky. Pritom hovorili:

„Vstavajce gruľečki, už sce se dosc vispali, neška je Jakuba, jutre svatej Ani."

Vyhrabané zemiaky si priniesli domov na večeru. Zber zemiakov patril medzi najdôležitejšie jesenné práce. Najčastejšie sa uplatňovalo pravidlo, že do Michala (29. septembra) mali byť zemiaky vybraté a uskladnené, lebo po ňom príde nepriaznivé počasie znemožňujúce zber. Zemiaky, ktoré nemali zelenú vňať začínali postupne zhoršovať svoju kvalitu.

Dobrovoľný hasičský zbor v Spišskom Štvrtku

O histórii Dobrovoľného hasičského zboru (DHZ) v Spišskom Štvrtku sa môžeme dozvedieť z tamojšej kroniky DHZ,[28] ktorá bola písaná s časovým odstupom skoro po 120-tich rokoch na základe svedectva pamätníkov, iných dokumentov a kroník. Napriek viacerým nepresnostiam, ktoré si postupne odkryjeme, táto kronika nám predkladá zaujímavé informácie, o ktorých sa chceme zmieniť. V kronike DHZ sa píše: *„V Spišskom Štvrtku k založeniu dobrovoľného požiarneho zboru došlo s najväčšou pravdepodobnosťou roku 1886,*[29] *o čo sa najviac pričinil vtedajší učiteľ Juraj Strišovský."*[30] Nám sa podarilo na základe archívneho výskumu v Spišskom archíve v Levoči zistiť, že dobrovoľný hasičský zbor v Spišskom Štvrtku bol zriadený dňa 15. júna 1890. Stalo sa tak na základe vtedajšej Vyhlášky Ministerstva vnútra č. 215 B. M. z roku 1888. Dobový archívny dokument datuje založenie Dobrovoľného hasičského zboru v Spišskom Štvrtku na 15. júna 1890.[31] Hasičský zbor v Spišskom Štvrtku mal v tomto období 33 členov. Archívny výskum preukázal, že ďalšie hasičské zbory v obci Dravce a Dlhé Stráže boli založené takmer súčasne v roku 1899. V čase vzniku mal hasičský zbor v Dravciach 17 členov a v obci Dlhé Stráže 18 členov.[32] Prvým funkcionárom hasičského zboru sa v Spišskom Štvrtku stal Jozef Bajtoš. V Dravciach bol prvý funkcionár hasičského zboru Michal Vodžák a v obci Dlhé Stráže Michal Faltín.[33]

Obr. č. 22: Dobový archívny dokument, ktorý datuje založenie



Dobrovoľného hasičského zboru v Spišskom Štvrtku na 15. júna 1890.

(Zdroj: ŠAPO, SpA-LE, f.: Slúžnovský úrad v Levoči (1850 – 1922), kart.: 269, sign.: 1209/1900
Foto: autor)

Dôvodom na založenie Dobrovoľného hasičského zboru v Spišskom Štvrtku, ako uvádza Kronika DHZ bolo: *„Skoro tridsať rokov sa odstraňovali následky veľkého požiaru z 1. marca 1869,*[34] *kedy následkom blesku zhorela veža kostola, strecha kostola a kláštora a značne bola poškodená i strecha gotickej kaplnky. Pričom úplne zhorela vyše štyri storočná drevená budova školy postavená pod kostolným múrom v priestore terajšieho farského úradu. Vtedajší prior kláštora a farár Alfonz Gmitter organizoval vyše dvadsať rokov finančné zbierky na opravy zhorených objektov. Môžeme sa teda oprávnene opýtať, či tento veľký požiar neovplyvnil čo najskoršie založenie dobrovoľného požiarneho zboru v obci?"*[35]

[27] VENCKO, J.: *Dejiny Štiavnického opátstva na Spiši.* Ružomberok : LEV, 1927. s. 151.

[28] ADHZ – SpŠ, *Kronika DHZ Spišský Štvrtok. Z histórie požiarneho zboru v Spišskom Štvrtku založeného v roku 1886.* (1996 – 2010).

[29] pozn.: Štefan DUNČKO vo svojej knihe Bojovníci proti požiarom. 120-ročné dejiny Dobrovoľného hasičského zboru v Spišskom Štvrtku (1886 – 2006), z roku 2006 na s. 10., uvádza, že najpravdepodobnejší rok vzniku hasičského zboru v Sp. Štvrtku považuje rok 1886. Tento údaj preberá práve z hore uvedenej kroniky, ktorá uvádza len približný údaj.

[30] ADHZ – SpŠ, Kronika DHZ Spišský Štvrtok. Z histórie požiarneho zboru v Spišskom Štvrtku založeného v roku 1886. (1996 – 2010).

[31] ŠAPO SpA-LE, Fond: SÚ – L, kart.: 269, sign.: 1209/1900

[32] ŠAPO SpA-LE, Fond: SÚ – L, kart.: 269, sign.: 1209/1900.

[33] ŠAPO SpA-LE, Fond: SÚ – L, kart.: 262, sign.: 349/1898.

[34] Pozn.: Na základe archívneho výskumu to bolo 2. marca 1869. *Pozri AOFM-LE, kr. č. 2, Protocoll des Emericus Verbowsky.* Na prednej predsádke zápis Štefana Horvátha o požiari v Spišskom Štvrtku v roku 1869, pri ktorom zhorel kostol s vežou a kláštor minoritov – 2. marca 1869.

[35] ADHZ – SpŠ, *Kronika DHZ Spišský Štvrtok. Z histórie požiarneho zboru v Spišskom Štvrtku založeného v roku 1886.* (1996 – 2010), s. 13 – 15.



Obr. č. 23: Účastníci samaritánskeho kurzu dobrovoľných požiarnych zborov obvodu Spišský Štvrtok v roku 1928. Najvyššie stojaci Michal Bajtoš, pred ním riaditeľ tunajšej školy Emil Kalafut. Zľava stojaci: Štefan Slamený, Michal Lesňak, Štefan Skokan, Ján Dunčko, Michal Petrovič, Štefan Dunčko a Jozef Toporcer, všetci zo Spišského Štvrtku

(Zdroj: Kronika DHZ v Spišskom Štvrtku, Foto: (repro) autor)

Rozhodnutie vtedajšieho Ministerstva vnútra zo dňa 23. januára 1878 ukladalo jednotlivým hasičským zborom povinnosť stať sa členom Maďarského krajinského hasičského zväzu. Na Slovensku dochádza už skoro rok predtým - 18. februára 1877 k vytvoreniu – „Tatranského požiarneho zväzu", ktorý organizačne zlučoval spišské hasičské zbory. Organizačný vzostup a vznik ďalších hasičských zborov vytvárali podmienky pre vznik župných hasičských celkov. „Tatranský požiarny zväz" bol nahradený „Župným požiarnym zväzom", ktorý vznikol 6. decembra 1903 v sídle Spišskej župy v Levoči. Jeho stanovy schválilo Ministerstvo vnútra pod č. 46777/1904. Hlavná úloha tohto zväzu spočívala v dokonalom precvičení jednotlivých hasičských zborov. Za týmto účelom sa každý rok uskutočňoval týždenný župný hasičský kurz za účasti 33 členov. Neskôr nariadil župný úrad, aby každá obec do tohto kurzu vyslala povinne najmenej jedného člena. Priaznivé výsledky tohto zväzu neskôr inšpirovali aj ostatné stolice na vytvorenie župných požiarnych zväzov. Teda po vzore župného požiarneho zväzu v Levoči došlo k vzniku župných požiarnych zväzov i v Bratislavskej, Turčianskej, Tekovskej a Trenčianskej župe.[36]



Obr. č. 24: Pôvodná hasičská zbrojnica medzi pamätníkmi nazývaná „spritzehaus" bola neskôr prerobená na mäsiareň.

(Zdroj: autor)

Podľa svedectva pamätníkov: *„Byť požiarnikom bolo pre občana veľkou cťou. Keď sa stav znížil úmrtím člena, nový člen bol doplnený náležitým výberom a aj voľbou. Povinnosťou každého veliteľa bolo raz ročne stanoviť poradovník gazdov s konskými poťahmi, ktorí v každej ročnej a dennej dobe museli dopraviť ručnú striekačku s najnutnejšou obsluhou 6 – 10 mužov čo najrýchlejšie k požiaru, najmä ak požiar bol mimo dediny."*[37] *„Treba ešte dodať, že bez požiarnikov sa neobišla žiadna spoločenská udalosť v obci, ani sprievod dedinou na každoročnej slávnosti Božieho Tela, či čestná stráž pri Božom hrobe a na iných náboženských podujatiach, či pohreboch požiarnikov."*[38]

Kronika hasičského zboru podáva ďalšie zaujímavé informácie: *„Požiarnici všetku vtedajšiu techniku mali uskladnenú len v provizórnych priestoroch. Až v roku 1925*[39] *si členovia zboru postavili murovanú zbrojnicu poniže minoritského kláštora. Bola to miestnosť s rozmermi asi 6 x 6m s eternitovou strechou a sušiacou vežou. Ta slúžila na uskladnenie striekačky, všetkej techniky a výzbroje, sušenie mokrých hadíc, ako aj na schôdzkovú činnosť požiarnikov a odkladanie písomností a rôznych záznamov."*[40]

[36] WURMOVÁ, M. – MYŠKA, V. a kol.: *100 rokov dobrovoľnej požiarnej ochrany. Praha : Vydal Ústredný výbor Československého zväzu požiarnej ochrany.* 1964. s. 22.

[37] ADHZ – SpŠ, *Kronika DHZ Spišský Štvrtok. Z histórie požiarneho zboru v Spišskom Štvrtku založeného v roku 1886.* (1996 – 2010), s. 6 – 7.

[38] ADHZ – SpŠ, *Kronika DHZ Spišský Štvrtok. Z histórie požiarneho zboru v Spišskom Štvrtku založeného v roku 1886.* (1996 – 2010), s. 8.

[39] pozn.: *Kronika DHZ Spišský Štvrtok. Z histórie požiarneho zboru v Spišskom Štvrtku založeného v roku 1886.* (1996 – 2010), na s. 6 sa uvádza, že hasičská zbrojnica bola postavená až v roku 1925(?). Na základe archívneho výskumu sme zistili, že prvé práce na stavbe pôvodnej hasičskej zbrojnice v Spišskom Štvrtku začali v roku 1913. Pozri ŠAPO SpA-LE, f.: ŽUPA SPIŠSKŇÁ 1860 – 1922, inv. č.: 879, kr.: 1516-1553, sign.: 1417/1913.

[40] ADHZ – SpŠ, *Kronika DHZ Spišský Štvrtok. Z histórie požiarneho zboru v Spišskom Štvrtku založeného v roku 1886.* (1996 – 2010), s. 6.



Obr. č. 25: Posviacka motorovej striekačky v máji 1950 za účasti okresného veliteľa Košča a jeho zástupcu Moyša. V strede miestny farár Ján Zvada a organista Štefan Dunčko.
(Zdroj: DHZ Spišský Štvrtok, Foto: (repro) autor)

Zmeny v dejinách Dobrovoľného hasičského zboru v Spišskom Štvrtku nastali v roku 1950. Kronikár to opísal takto: *„V júni toho roku (1950) bola uprostred dediny na priestranstve zvanom Kolfasisko, dnešná dolná časť parku, veľká požiarna slávnosť spojená s náboženským obradom. Na nej bola posvätená nová motorová striekačka DS-12 s výkonom až 1200 l/min. Za svoju aktívnu činnosť dostal požiarny zbor v roku 1955 požiarne vozidlo DV-8 Tatra 805, ďalšiu motorovú striekačku PS-8 o výkone 800 l/min., vybavenie požiarneho vozidla a inú výzbroj. Odvtedy bolo už možné pri požiaroch v obci i v okolí zasahovať rýchlejšie a omnoho účinnejšie. Dovtedajšia zbrojnica poniže kláštora novým potrebám už vonkoncom nevyhovovala, lebo pre nízke brány do nej nebolo možné umiestniť požiarne vozidlo. Preto požiarnici narýchlo v roku 1955 postavili provizórnu zbrojnicu pri MNV, do ktorej umiestnili požiarne vozidlo. Súčasne začali s prípravami výstavby novej účelovej požiarnej zbrojnice. Aktívni členovia za pomoci vtedajšieho vedenia MNV postavili na terajšom mieste pri MNV novú zbrojnicu, do ktorej sa v auguste 1958 nasťahovali so všetkým svojím inventárom. Požiarnici v nej získali i priestory pre seba. Stará zbrojnica pod Kláštorom ešte nejaký čas slúžila ako predajňa mäsa a potom bola úplne zlikvidovaná. Aj provizórna stavba, v ktorej bolo požiarne vozidlo dočasne umiestnené, tiež bola odstránená.*[41]

Ďalší medzník v dejinách Dobrovoľného hasičského zboru v Spišskom Štvrtku nastal po roku 1975. Záznam v kronike uvádza: *„V roku 1975 požiarnici dostali novú požiarnu striekačku PPS-12 s výkonom 1200 l/min., a a vtedajšiu striekačku DS-12 vyradili a dali ju do používania miestnemu Jednotnému roľníckemu družstvu. Od postavenia zbrojnice neuplynulo ešte ani dvadsať rokov a požiarnici zatúžili aj po spoločenských priestoroch pri požiarnej zbojníci. Aktívni funkcionári a členovia za pomoci nariadených orgánov, miestneho JRD a MNV zbrojnicu prebudovali, tak že na doterajšiu postavili poschodie, získali sklady a za ňou pristavili rokovaciu miestnosť s pomocnými miestnosťami. Jej slávnostné otvorenie spojené s hasičskými bálom sa uskutočnilo 30. decembra 1977. V ten deň súčasne požiarnici prevzali i nové špeciálne vozidlo cisternovú automobilovú striekačku CAS-25 s obsahom 3500 l/min vody a 200 l/min. peny.*[42]

Levočská kronika, ktorú napísal levočský richtár Gašpar Hain, popisuje nielen udalosti zo vtedajšej Levoče, ale najmä okolitý život. Sám autor v úvode napísal, že je to: *„Spišská alebo Levočská kronika a dobový opis, ktorý spísal a pre milých následníkov ako správu zanechal Gašpar Hain.“*[43] Gašpar Hain v kronike opisuje okrem iného aj požiare, ktoré zasiahli Spišský Štvrtok. Kronikár uvádza:

„(V roku) 1614, 31. mája o druhej v noci udrel blesk v Spišskom Štvrtku a zhorelo 10 domov (najvznešenejších).“[44]
Ďalší zápis uvádza:

„(V roku) 1676, 20 požiarov bolo založených v Spišskom Štvrtku, 26 domov ľahlo popolom. Celkovo ich bolo vypálených 30 domov úplne.“[45]

Ničivé požiare spôsobili veľké škody na majetkoch a životoch v obci. Okrem mimoriadne ničivého požiaru z roku 1869, o ktorom sme sa už zmienili, pamätníci spomínajú aj na ďalšie veľké požiare v obci: *„rok 1902, kedy vyhorelo veľa domov na Vyšnom konci a na rok 1907, kedy zhoreli domy a iné staviská v strede dediny, na rok 1921, keď vyhorel celý Rínok. V roku 1926 horelo opäť v strede dediny, v roku 1932 zhorela polovica Huštáku a v roku 1931 a 1936 vyhorel Panský dvor i s jeho stodolami. Škody boli vždy veľké, lebo hasenie pre nedostatok vody trvalo dlho. Možno práve časté požiare a nimi spôsobené i veľké materiálne škody udržiavali požiarny zbor v stálej pohotovosti. Preto sa často konali i rôzne cvičenia. Zbor už v tých časoch sa zúčastnil i na rôznych súťažiach.“*[46]

Kronika hasičského zboru podáva aj iné zaujímavé informácie napríklad ako prebiehala informovanosť občanov čo sa týka úradných správ a ako bol v obci zabezpečený protipožiarny poplach: *„Hodno ešte spomenúť, že do roku 1956, keď obec ešte nemala miestny rozhlas a na informovanosť občanov sa používal bubeník, pre požiarnikov bol nenahraditeľný trubač. Touto funkciou sa vyše 30 rokov hrdil Ján Vronč z križovatky. Rezko vytruboval po dedine pred každou schôdzou a cvičením požiarnikov, ale aj pri ich pochode. Hlas trúbky vlastne oznamoval všetkým občanom, že*

[41] ADHZ – SpŠ, *Kronika DHZ Spišský Štvrtok. Z histórie požiarneho zboru v Spišskom Štvrtku založeného v roku 1886.* (1996 – 2010), s. 9 – 11.

[42] ADHZ – SpŠ, *Kronika DHZ Spišský Štvrtok. Z histórie požiarneho zboru v Spišskom Štvrtku založeného v roku 1886.* (1996 – 2010), s. 11 – 13.

[43] BAL, J. – FÖRSTER, J. – KAUFFMANN, A. (ed.): *Hain Gáspar Lőcsei Krónikája I.* Lőcse : Reiss Józs., 1910. s. 3.

[44] BAL, J. – FÖRSTER, J. – KAUFFMANN, A. (ed.): *Hain Gáspar Lőcsei Krónikája I. – III.* Lőcse : Reiss Józs, 1910. s. 150.

[45] BAL, J. – FÖRSTER, J. – KAUFFMANN, A. (ed.): *Hain Gáspar Lőcsei Krónikája I. – III.* Lőcse : Reiss Józs, 1910. s. 447.

[46] ADHZ – SpŠ, *KRONIKA DHZ Spišský Štvrtok. Z histórie požiarneho zboru v Spišskom Štvrtku založeného v roku 1886.* (1996 – 2010), s. 8.

„hasiči" niečo robia. Nesmierne dôležitý bol zvuk trúby, keď požiarnikom a občanom bolo potrebné oznámiť, že niekde horí."[47]

Za všetky úspechy chceme spomenúť asi ten najväčší z roku 2015, kedy sa DHZ v Spišskom Štvrtku zúčastnil Majstrovstiev Slovenska DHZ. Majstrovstvá Slovenska sa konali v Turanoch, kde v kategórii muži obsadili 1. miesto.

Záver

Cieľom tohto článku bolo predstaviť ďalšie zaujímavosti a legendy týkajúce sa obce Spišský Štvrtok. Zoznam týchto zaujímavosti sa priebežne vyhodnocuje a dopĺňa. V tejto problematike budeme pokračovať aj v budúcnosti. Bude potrebné historicky preskúmať ešte aj iné zaujímavosti a legendy prostredníctvom bádania v archívoch. Našim cieľom je získať aj svedectvá posledných žijúcich pamätníkov a tieto svedectvá aj kritický posúdiť. Naše zistenia budeme prezentovať v ďalšom článku Legendy a zaujímavosti Spišského Štvrtka III.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

ARCHÍVNE PRAMENE

Štátny archív v Prešove, Spišský archív v Levoči (ŠAPO, SpA – LE)

ŠAPO, SpA-LE, fond (f): Obvodný notársky úrad v Spišskom Štvrtku (1921 – 1944). *Pamätná kniha obce Spišský Štvrtok.* Zapísaných je 39 strán knihy.

ŠAPO, SpA-LE, f.: Krajský súd v Levoči, od.: Komasačné písomnosti (1264) 1776 – 1914 Spišský Štvrtok, *Predkomasačná mapa 1858* (rozmer orig. 120 x 225cm), č. mapy: 327, inv. č.: 870.

ŠAPO, SpA-LE, f.: Slúžnovský úrad v Levoči (1850 – 1922), kart.: 269, sign.: 1209/1900.

Archív minoritov v Levoči (AOFM – LE)

AOFM – LE, *Liber inventariorum rerum 1750: Kronika inventárnych vecí kláštora minoritov v Sp. Štvrtku nazývaná: Liber Inventariorum Rerum, Universarum Conventus Qvintoforensis ad B. M. V. in Coelos Assumptam Provinciae Hungariae, Transylvaniae, Partiumque, annexarum Ordinis Fratrum Minorum S. P. Francisci Conventualium, subtitulo & Patrocinio S. Elisabeth viduae filiae Hungariae Regis Deo famutantium Constitutus Anno 1750.*

AOFM – LE, kr. č. 2, *Protocoll des Emericus Verbowsky. Na prednej predsádke zápis Štefana Horvátha o požiari v Spišskom Štvrtku v roku 1869, pri ktorom zhorel kostol s vežou a kláštor minoritov – 2. marca 1869.*

Maďarský krajinský archív (Magyar Orsyágos Levéltár MOL), Budapešť, Maďarsko

MOL - Urbarium 1682 – 1683. HU MNL OL E 156 - a. - Fasc. 050. - No. 017. , s. 152 - 154.

Archív Biskupského úradu v Spišskej Kapitule (ABÚ – SpK),

ABÚ – SpK, f.: *Hodnoverné miesto Spišská kapitula (1228 – 1840)*, scrin. 9, fasc. 14, nr. 30

Schematismus Cleri Dioecesis Scepusiencis Pro Anno 1805

Archív Rímskokatolícka cirkev, farnosť Spišský Štvrtok (Farský úrad a kláštor minoritov Spišský Štvrtok) AFa – SpŠ

Rekapitulácia nákladov vydaných na opravu kostola v Sp. Štvrtku, zo dňa 12. decembra 1967.

Archív Základnej školy v Spišskom Štvrtku (AZŠ – SpŠ)

AZŠ – SpŠ, Kron*ika rím. kat. ľud. školy vo Štvrtku nad Hornádom. (Národná škola v Spišskom Štvrtku). (1922 – 1953).*

Archív Domu sociálnych služieb v Spišskom Štvrtku (ADSS-SpŠ)

ADSS-SpŠ, *Kronika Domu sociálnych služieb v Spišskom Štvrtku, ktorú písal a ilustroval tunajší učiteľ František Sedlák od 27. mája 1950.*

Archív Dobrovoľného hasičského zboru v Spišskom Štvrtku (ADHZ – SpŠ)

Kronika DHZ Spišský Štvrtok. Z histórie požiarneho zboru v Spišskom Štvrtku založeného v roku 1886. (1996 – 2010). Zapísaných je 190 strán kroniky.

Rodinný archív Ľudmily Neuwirthovej

Fotografie

Súkromný archív Stanislava Švedu

Zápis piesne *„Štvrtocká kaplnka...."*

EDÍCIA PRAMEŇOV

BAL, J. – FÖRSTER, J. – KAUFFMANN, A. (ed.): *Hain Gáspar Lőcsei Krónikája I. – III.* Lőcse : Reiss Józs, 1910 – 1913.

KNIŽNÉ PUBLIKÁCIE: EDÍCIE, MONOGRAFIE A ZBORNÍKY

DUNČKO, Š.: *Spišský Štvrtok. Doby dávne i nedávne (1263 – 1998).* Levoča : Obecný úrad v Spišskom Štvrtku, 1998, 107 s. ISBN 80-967977-0-0.

ÉBER, L. – GOMBOSI, G. (ed.): *Művészeti lexikon (Építészet / Szobrászat / Festészet / Iparművészet).* 1935. s. 532

HORVÁTH, V.: A Szepes-csütörtökhelyi káplna. In: HAMPEL, J. (ed.): *Archaeológiai értesítö. Uj folyam. XVII. kötet.* Budapest : Kiadja A Magyar tudományos akadémia, 1897. s. 147 – 156.

JAVORSKÝ, F.: *Kostol sv. Ladislava, kaplnka Zápoľských a kláštor minoritov v Spišskom Štvrtku.* Spišská Nová Ves : Vlastným nákladom, 1998. 55 s. ISBN 80-967962-8-3.

KOREC, CH. J.: *Od barbarskej noci...* Bratislava : Vydalo vydavateľské družstvo LÚČ Bratislava, 1990. 400 s. ISBN 80-7114-00-7.

[47] ADHZ – SpŠ, *KRONIKA DHZ Spišský Štvrtok. Z histórie požiarneho zboru v Spišskom Štvrtku založeného v roku 1886.* (1996 – 2010), s. 8.

KRIŠTOFOVÁ, K. – BRAJEROVÁ, C. – BUDICKÁ, C.: *V službách Vykupiteľa. Dejiny Slovenskej provincie SDR.* Spišská Nová Ves : Slovenská provincia Kongregácie Sestier Božského Vykupiteľa. 350 s. ISBN 80-969039-1-8.

KUCHARSKÁ, V.: DUCISSA. *Život kňažnej Hedvigy v časoch Jagelovcov.* Bratislava : Vydavateľstvo Post Scriptum, Bratislava, v spolupráci s občianskym združením Libri Historiae, 2014. 248 s. ISBN 978-80-89567-30-0.

MAREC, A.: *Spišské povesti. Pozoruhodné príbehy zo slávnej minulosti Spiša.* Martin : Vydala Matica slovenská – Vydavateľstvo MS, 2004. 151 s. ISBN 80-7090-755-X.

NOVOTNÁ, M. – SVETKOVÁ, A.: *Smrť Panny Márie. Tabuľová maľba zo Sp. Štvrtku.* Levoča : Spišské múzeum Levoča, 2000, 31 s. ISBN 80-85167-085.

PODOLÁK, J.: Poľnohospodárstvo. In: MJARTAN, J. (ed.): *Banícka dedina Žakarovce.* Bratislava 1956, s. 63 – 122.

SOJÁK, M.: *Spiš. Svedectvo Archeológie.* Nitra : Archeologický ústav Slovenskej akadémie vied, 2015, 150 s. ISBN 978-80-89315-67-3.

VENCKO, J.: *Dejiny Štiavnického opátstva na Spiši.* Ružomberok : LEV, 1927. 357 s. bez ISBN.

WURMOVÁ, M. – MYŠKA, V. a kol.: *100 rokov dobrovoľnej požiarnej ochrany.* Praha : Vydal Ústredný výbor Československého zväzu požiarnej ochrany, 1964. 82 s. bez ISBN.

RODINNÁ MEDIÁCIA, JEJ DÔLEŽITÁ ÚLOHA A PRÍNOS V SÚČASNEJ DOBE

RÓBERT TOPORCER

Abstract: *The presented article deals with family mediation as an alternative, the conciliatory as well as non-authoritative way of resolving disputes. It also reflects on the current situation associated with the spread of the COVID-19 pandemic. Mediation is an expression of the autonomy of the parties - parents and gives them contractual freedom so that in case of mutual dispute resolution to a reasonable and fair agreement that is acceptable to all parties to the dispute and its approval in court will only be formal. Solving parental disputes through mediation fulfills a particular gap between the unsuccessful effort of the individual parties of the conflict to resolve the problems on their own. That is why mediation plays a decisive role in the family law agenda, as in determining parental rights and obligations to minor children, where various verbal attacks between parents and suspicions that the judge is biased in his authoritative decision-making.*

Key words: *Interest of the child. Family mediation. Dispute. Mediator. Communication.*

Úvod

Azda málokto z nás nepozná vo svojom okolí alebo rodine niekoho, kto si neprešiel rodinnými problémami, prípadne rozvodom manželstva. Pokiaľ z takýchto vzťahov pochádzajú maloleté deti je veľmi dôležité si upraviť vzájomné práva a povinnosti rodičov korektne a v záujme ich detí. Dnešná moderná spoločnosť sa neustále vyvíja. Cieľom nie je život bez starostí a sporov, tie boli od nepamäti a budú medzi ľuďmi stále, ale umenie vedieť žiť s konfliktom a nakladať s nim podľa etických, morálnych a určite aj biblických zásad. Konflikty samé o sebe údajne nie sú dobré ani zlé, znamienko im pridáva až spôsob riešenia. Rodičovské konflikty v období rozchodu a rozvodu sú však vysoko rizikové lebo už ich samotná vysoká frekvencia a neprimeraná dĺžka trvania, môže poškodiť vzťahovú výbavu detí a znížiť ich šance na budúci šťastný život.

Biblický pohľad na konflikt

Pre kresťanov je veľmi dôležité zamerať sa v konfliktnej situácii na Pána Boha. Je to v podstate prvý krok, ktorý by sme mali urobiť, pokiaľ sa usilujeme o zmierlivé a pokojné vyriešenie sporu. Na konflikt aj z pohľadu biblie by sme nemali pozerať ako na niečo nepohodlné, a už vôbec nie ako na príležitosť ukázať Božiu prítomnosť a moc. Pre toto tvrdenie nachádzame opodstatnenie v Prvom liste Korinťanom. Práve toto kládol Pavol na srdce kresťanom v Korinte, keď hrozilo, že ich zbor rozdelí náboženské rozpory.

„Či jete či pijete či čokoľvek iné robíte, všetko čiňte k sláve Božej. Nebuďte kameňom úrazu ani Ţidom, ani Grékom, ani cirkvi Božej, ja sa takisto snažím všetkým vyjsť v ústrety. Nehľadám svoj vlastný prospech, ale prospech mnohých, aby boli spasení. Jednajte podľa môjho príkladu, ako ja jednám podľa príkladu Kristovho." Táto pasáž z Písma nás povzbudzuje, aby sa na konfliktné situácie pozeralo ako na príležitosť oslavovať Boha, slúžiť druhým a rásť do Kristovej podoby.

Odporúčame, aby sa človek zameral aj sám na seba, nie preto, aby sa ospravedlňoval a vymyslel plán, ako ísť vlastnou cestou, ale aby preskúmal vlastný postoj a zhodnotil svoje chyby a zodpovednosť za vzniknutú situáciu.

Ako sme uviedli už vyššie, vychádzame v tejto časti z Matúšovho evanjelia 7. kapitoly: *„A prečo vidíš triesku v oku svojho brata a brvno vo vlastnom oku nezbadáš? Alebo ako môžeš povedať svojmu bratovi: Dovoľ, vyberiem ti triesku z oka! — a pozri, v oku máš brvno? Pokrytec, vyber najprv brvno z vlastného oka a potom uvidíš, ako vybrať triesku z oka svojho brata."*[1] Na úplnom počiatku by si mal takisto človek zadefinovať, či má vôbec cenu bojovať a vstupovať do príslušného konfliktu. V niektorých nepodstatných momentoch nášho života môže byť najlepším spôsobom, ako konflikt vyriešiť, jednoducho urážky a osočovanie druhých prehliadnuť. Neznamená to však urážku druhých odložiť niekde do pamäti pre neskoršie použitie proti tejto konkrétnej osobe.

[1] Mt 7,1 – 5 Slovenský katolícky preklad.

Mediácia ako alternatíva

S radosťou konštatujeme, že v tejto dnešnej spoločnosti aj mediácia ako alternatíva a doplnenie súdneho konania sa dostáva stále viac do povedomia širokej verejnosti, a s tým rastie taktiež jej využívanie. Aj keď sa mediácia využívala aj bez zvláštnej právnej úpravy, Smernica o mediácii v členských štátoch, jej vplyve na mediáciu a jej uplatňovaní súdmi sa pretransformovala do právnych poriadkov jednotlivých členských krajín vo forme zákonov. Tento zákon zakomponoval mediáciu do právneho poriadku SR, posilnil jej postavenie v civilnom procesnom práve a umožnil jej intenzívnejšie používanie. Pravdepodobne aj vďaka tomu a tiež pre množstvo výhod, ktoré mediácia prináša, sa táto alternatívna metóda teší stále väčšej obľube nie len vo svete, ale aj u nás.

Slovo mediácia má svoj pôvod v latinčine, ktoré je odvodené od slova mediatio, čo v tomto ponímaní znamená stredný, nestranný či neurčitý. Právna úprava mediácie je obsiahnutá v paragrafe 2 ods. 1 zákona č. 420/2004 Z. z. o mediácii v znení neskorších predpisov ako: *„mimosúdna činnosť, pri ktorej osoby zúčastnené na mediácii pomocou mediátora riešia spor, ktorý vznikol z ich zmluvného vzťahu alebo iného právneho vzťahu"*.[2]

V zmysle čl. 3 písm. a) Smernice európskeho parlamentu a rady 2008/52/ES z 21. mája 2008 o určitých aspektoch mediácie v občianskych a obchodných veciach: *„Mediácia je štruktúrovaný postup bez ohľadu na to, ako sa nazýva alebo ako sa naň ukazuje, pri ktorom sa dve alebo viacero strán sporu dobrovoľne pokúšajú dosiahnuť dohodu o riešení svojho sporu za pomoci mediátora. Tento postup môžu začať strany, môže ho navrhnúť alebo nariadiť súd, alebo môže byť ustanovený právom členského štátu. Pojem zahŕňa mediáciu vedenú sudcom, ktorý nie je zodpovedný za žiadne súdne konanie týkajúce sa predmetného sporu. Vylučuje však snahy súdu alebo sudcu konajúceho vo veci o urovnanie sporu v priebehu súdneho konania týkajúceho sa predmetného sporu."*[3]

Mediácia v netrestných veciach je teda alternatívny spôsob riešenia sporov, ktorý stranám umožňuje efektívne nájsť obojstranne prijateľný výsledok, bez toho aby museli ísť na príslušný súd. Kľúčovú úlohu v mediačnom procese zohráva nestranná tretia osoba, mediátor, ktorý strany vedie ku kompromisu, pomáha im v komunikácii, ale nikdy spor nerozhoduje, ako je tomu v prípade sudcu. Na konci konania by mali stáť rodičia schopní spolu komunikovať, dohodnúť sa v najlepšom záujme spoločného dieťaťa, rodičia, ktorí sú si vedomí toho, že svojmu dieťaťu nesmú svojím vyhroteným vzťahom ubližovať, a že je ich povinnosťou sa kvôli spoločnému dieťaťu k sebe chovať slušne a spolu komunikovať aspoň o potrebách dieťaťa. Výsledkom takého konania by malo byť dieťa, ktoré ani po rozchode či rozvode svojich rodičov ich nemusí stratiť.

V súčasnosti, kedy sa súdnictvo stáva v dôsledku nárastu civilných sporov neefektívnym a výsledky mnohých káuz sú v nedohľadne, ľudia volia čoraz častejšie mimosúdne, *„priateľské"* spôsoby, ako dosiahnuť uspokojivé urovnanie vzťahu, resp. sporu. Tieto postupy sú spoločne nazvané ako alternatívne a označované ako ADR, teda alternative *dispute resolution*.[4]

Alternatívnym spôsobom riešenia sporov sa tak dostáva stále väčšia pozornosť a obľuba u obyvateľstva, avšak ich rozvoj sa v jednotlivých krajinách odlišuje, a to v závislosti na miere účelnosti súdneho konania. Je tak pravidlom, že v krajinách, kde je súdny systém rýchly, efektívny a menej nákladný, nie sú alternatívne spôsoby rozvinuté v takej miere, ako je tomu v krajinách, kde je súdne konanie drahé a dlhotrvajúce.[5]

Z pohľadu súčasnej situácie slovenského súdnictva, kedy sú súdy zahltené prípadmi a v dôsledku dlhotrvajúcich sporov rastú aj náklady spojené so súdnym konaním, možno považovať za najväčšiu výhodu alternatívnych metód, rýchlosť riadenia a menšiu finančnú záťaž sporových strán. Rýchlosť konania pred súdom je ovplyvnená jeho zákonnými podmienkami, procedurálnymi postupmi a formálnymi požiadavkami, napr. dodržiavanie termínov a náležitostí, doručovanie písomností atď. *„Po rokoch súdnych sporov už strany ani väčšinou nevedia, prečo sa vlastne súdia a čo ich vedie k tomu, že viac či menej dobrovoľne a účelovo pôvodný konflikt neriešia a za výdatnej pomoci svojich právnikov preťahujú celý spor. Často aj spôsobom, ktorý vytvára nové konflikty a spory.*[6]

Rodinná mediácia

Rozvod manželstva ako azda najvážnejšia kríza partnerského vzťahu predstavuje jedno z najbolestivejších období života človeka. Vyvoláva celé spektrum zraňujúcich emócií ako, stratu pocitu bezpečia, úzkosť, ktoré sú živnou pôdou pre unáhlené, krátkozraké a nezriedka aj násilné riešenia. Na takéto situácie doplatia predovšetkým maloleté deti. Koniec útrap prináša len vtedy, keď sa spor rieši trpezlivo s nadhľadom a v komplikovaných prípadoch v teamovej spolupráci viacerých odborníkov. V situácii rozchodu a rozvodu manželstva, sa na rodičovský pohľad záujmu dieťaťa nemožno úplne spoľahnúť. O to väčší význam majú včasné a kvalifikované intervencie, takisto nadväzujúca spolupráca zainteresovaných odborníkov, ako sú psychológ, mediátor, sociálny pracovník a

[2] Zákon č. 420/2004 Z.z.

[3] Smernica európskeho parlamentu a rady 2008/52/ES.

[4] RABAN, P. : *Alternativní řešení sporů, arbitráž a rozhodci v České a Slovenské republice a zahraničí.* 1. vydání. Praha : C.H.Beck, 2004. s. 3.

[5] Tamtiež s. 5.

[6] PAVLOVÁ, L.: Mimosoudní způsoby řešení sporů a jejich výhody. In: *K aktuálním otázkám vyjednávání, mediace, rozhodčího řízení a tzv. práva spolupráce*. 2010.

sudca. Ich spoločnou úlohou je zjemniť rodičovský konflikt a zvýšiť kvalifikovanú kompetenciu rodičov natoľko, aby boli schopní dospieť k dohode o ďalšej spoločnej starostlivosti o deti a dokázali deti previesť záťažovým obdobím reštrukturalizácie rodiny bez väčšej ujmy. Dohoda o spoločnej rodičovskej starostlivosti po rozchode – rozvode, by sa nemala uzatvárať bez zapojenia detí a odborného posúdenia ich skutočných potrieb a želaní. Mediátor, ktorý nie je psychológom, by mal povinne konzultovať usporiadanie spoločnej rodičovskej starostlivosti o maloleté deti po rozchode rodičov, v spolupráci s detským psychológom. Nejestvuje všeobecne prospešný model usporiadania spoločnej rodičovskej starostlivosti o maloleté deti. Toto je vysoko individuálna záležitosť a nemôžeme ju zovšeobecňovať. Rodičovská dohoda by nemala byť pevná, ale mala by pružne reagovať na zmenené vývinové, či psychické potreby dieťaťa a po nejakom čase sa pravidelne prehodnocovať.

Hlavnou úlohou mediátora je zabezpečiť sporným stranám podmienky pre konštruktívny proces riešenia konfliktu, následne pomôcť im viesť komunikáciu tak, aby dospeli k vzájomnej dohode. Mediácia je v prípadoch s nižšou úrovňou sporu rodičov, vysoko efektívna metóda riešenia sporov, lebo sprostredkováva dohodu, nie len racionálnou cestou, ale umožňuje aj rodičom vyjadriť ich potreby a emócie.

Predpoklady pre implementáciu rodinnej mediácie vychádzajú z hmotného práva. Zákon č. 36/2005 Z. z. (*O rodine*) (ZoR) preferuje predovšetkým dohodu rodičov pri výkone ich rodičovských práv a povinností (§ 24 ods. 3, § 25 ods. 1, § 35 a § 36 zákona o rodine).[7] Autoritatívne rozhodnutie súdu o úprave výkonu rodičovských práv a povinností je až druhoradým riešením, pokiaľ nedôjde k dohode rodičov o výkone rodičovských práv, rozhodne o ich výkone príslušný súd, avšak vždy však s prihliadnutím na záujem maloletého dieťaťa.

Judikatúra slovenských súdov vrátane Ústavného súdu SR zdôrazňuje, že sa má vychádzať z predpokladu, že sú to primárne rodičia, ktorí rozhodujú o osude svojich detí, a že vstup štátu by mal nastúpiť iba v tých prípadoch, kedy je to skutočne nutné.

Judikatúra slovenských súdov vrátane Ústavného súdu SR zdôrazňuje, že sa má vychádzať z predpokladu, že sú to primárne rodičia, ktorí rozhodujú o osude svojich detí, a že vstup štátu by mal nastúpiť iba v tých prípadoch, kedy je to skutočne nutné.

Procesné právo nám určuje pri stanovení modelu vychádzať zo zákona č.161/2015 Z.z *Civilný mimosporový poriadok* (CMP) a jeho ustanovení § 112, §115, §118. Ustanovenie § 118 CMP obsahuje možnosť zmierneho riešenia sporu a odporúčania súdu na mediáciu.[8] Zmierne riešenie znamená skôr upokojenie situácie a zapojenie všetkých zúčastnených účastníkov do rovnakého chápania najlepšieho záujmu dieťaťa, odstránenie príčin konfliktu, alebo ich minimalizovanie.

Mediáciu je možné uplatniť v sporoch, ktoré vznikajú z občianskoprávnych vzťahov, rodinnoprávnych vzťahov, obchodných záväzkových vzťahov, pracovnoprávnych vzťahov, cezhraničných sporov a v oblasti trestného práva zvyčajne pod názvom - obnovujúca spravodlivosť.[9]

Samotné rozhodnutie o úprave výkonu rodičovských práv a povinností k maloletým deťom možno teda nahradiť dohodou rodičov. To znamená, že rodičia či už pri rozvodom konaní, alebo rodičia maloletých detí, ktorí spolu nežijú v spoločnej domácnosti, majú právo predložiť prednostne rodičovskú dohodu (dohodu o úprave výkonu rodičovských práv a povinností, o určení výšky výživného, o úprave styku k maloletému a pod.) súdu na schválenie. Podľa ustanovenia § 24 ods. 3 ä ZoR) musí byť dohoda schválená súdom inak je nevykonateľná.

Rodinná mediácia nemá presnú definíciu v zákone. Je to mladý, dynamický, multidisciplinárny odbor, ktorý sa neustále vyvíja a modifikuje. O rodinnej mediácii môžeme hovoriť vtedy, ak jej účastníkmi budú jednotliví členovia rodiny. V spolupráci s orgánom sociálnoprávnej ochrany detí a sociálnej kurately pôjde najčastejšie o pomoc pri riešení sporov v súvislosti s rozvodom manželov alebo v súvislosti s ochranou a úpravou

práv maloletých detí pri kríze v rodine alebo rozpade rodiny. Rodinná mediácia sa zaoberá predovšetkým riešením konfliktov a sporov vzniknutých v súžití manželov – partnerov, medzi rodičmi a deťmi, medzi príbuznými a podobne, spadajú tu aj riešenia sporov pri rozvodoch, starostlivosti o deti, styku s deťmi po rozvode, rodinných a partnerských sporov, vyporiadania bezpodielového spoluvlastníctva manželov.

Mediácia v tejto oblasti umožňuje zachovať dobré medziľudské vzťahy členov rodiny, pretože ani jeden z účastníkov nemá pocit víťaza alebo porazeného. Je jednou z možností ako situáciu vyriešiť na úrovni, konštruktívne a tak, aby boli všetky sporiace sa strany spokojné a výsledok považovali za svoju spoločnú výhru. Zároveň mediácia dáva šancu pochopiť problém aj z druhej strany a pokúsiť sa nájsť spoločnú reč, čo pri súdnych konaniach nebýva možné.

Mediácia tak vypĺňa určitú medzeru medzi neúspešnou snahou jednotlivých strán konfliktu o jeho vyriešenie vlastnými silami a riešením sporu treťou osobou – autoritou. V rodinno- právnej agende je to veľmi dôležitá vlastnosť, nakoľko pri určovaní rodičovských práv a povinnosti k maloletým deťom často dochádza medzi

[7] Zákon č. 36/2005 Z.z o rodine.

[8] § 118 Zákona č.161/2015 Z.z Civilného mimosporového poriadku.

[9] (http://wwwold.justice.sk/ 25.09.2020).

rodičmi k rôznym slovným atakom a podozrievaním k zaujatosti sudcu pri autoritatívnom rozhodovaní.

Mediáciu ako odbornú metódu na uľahčenie konfliktných situácii v rodine, zabezpečuje aj Úrad práce soc. vecí a rodiny prostredníctvom priorít, ktoré si konkrétny okresný úrad stanoví na každý kalendárny rok. Ak mediáciu ako prioritu úradu Ústredie práce, sociálnych vecí a rodiny schváli, mediácia sa zabezpečuje prostredníctvom verejného obstarávania a vykonávajú ju registrovaní mediátori v registri Ministerstva spravodlivosti SR.

Vďaka riadenej a kontrolovanej komunikácii, mediácia vytvára primeraný tlak na to, aby sa obaja rodičia vzájomne vypočuli, zoznámili so svojimi predstavami o budúcom fungovaní a zabezpečovaní ich rodičovskej starostlivosti. Mediátor sa už pri získavaní svojej odbornej kvalifikácie učí, že je zodpovedný za proces, ale nie za jeho obsah, a teda ani za obsah dohody. Ak sa bude touto zásadou riadiť aj rodinný mediátor pri tvorbe dohody o po rozchodovej - rozvodovej rodičovskej starostlivosti o deti, reálne hrozí riziko, že výsledkom vyjednávania bude spravodlivosť pre rodičov bez toho, aby sa zohľadnil záujem detí a dohoda môže byť pre ne poškodzujúca.

Mediáciu odporúčame najmä rodičom, kde je potrebné komplexne vyriešiť úpravu práv a povinností k maloletému dieťaťu po rozpade rodiny, jeho zverenie do starostlivosti, výživné, úpravu styku. Taktiež do mediácie je dôležité zapojiť najmä partnerov, ktorí chcú riešiť striedavú osobnú starostlivosť, kde sa na výchove a starostlivosti majú podieľať rodičia rovnakou mierou. Pokiaľ rodičia spolu nekomunikujú, prináša im to problémy v oblasti vzdelávania, zdravotnej starostlivosti o deti, pri výbere krúžkov, atď. Tento inštitút sa dá využiť aj v prípade konania pred pracovníkom sociálnej kurately, kedy môže ísť o mediáciu medzi rodičom a dieťaťom, ale aj pri dohode o jednotlivých formách náhradnej rodinnej starostlivosti.

Hlavným nástrojom mediácie je dialóg sporových strán s mediátorom, alebo aj s osobami, ktoré by mohli doplniť vysvetlenie týkajúce sa sporu. Procesné dokazovanie nie je v mediácii obvyklé.[10]

Účastníci mediácie majú medzi sebou zväčša narušené vzťahy a je pre nich nepredstaviteľné sa stretnúť. Prvotné stretnutia často prebiehajú s účastníkmi mediácie oddelene - kývadlovo a mediátor musí vynaložiť veľa úsilia, ak s mediáciou súhlasí len jeden z rodičov. Ideálne je, ak k súhlasu na účasti dôjde obojstranne. Avšak podľa nášho názoru, nesúhlas jedného z rodičov (keďže účastníkmi mediácie sú rodičia) nemôže diskriminovať rodiča, ktorý s mediáciou súhlasil.

Mediátor, ktorý je nestranný, by nemal byť vnímaný rodičmi ako úradník, či ten, kto zastupuje dieťa. Pri dobrých komunikačných a argumentačných schopnostiach dokáže mediátor získať na mediáciu aj rodiča, ktorý pôvodne s mediáciou nesúhlasil.

Pohľady na dieťa v procese mediácie sa rôznia. V súčasnosti sa presadzuje čo najväčšia participácia dieťaťa a dieťa má aj podľa článku 12 Dohovoru o právach dieťaťa právo sa vyjadriť. Deti sa môžu zúčastniť mediácie buď samostatne alebo s rodičmi. Zapojenie dieťaťa do mediácie je diskutabilné. Podľa Warshaka (1996) je daná dieťaťu veľká zodpovednosť.[11] Emery (2003) a Saponek (2004) poukazujú na riziká manipulácie dieťaťa jedným z rodičov. Osobne máme skúsenosť najmä s mediáciou medzi rodičom a dieťaťom, ktorej výsledkom bolo jasné stanovenie si pravidiel medzi rodičom a dieťaťom, kde mediátor plnil úlohu sprostredkovateľa komunikácie.[12]

Mediátor strany zúčastnené na mediácii podporuje a napomáha im pri hľadaní riešení. Tieto riešenia by mali byť praktické, to znamená realizovateľné v takej forme, na akej sa osoby zúčastnené na mediácii dohodnú, tak aby výsledok uspokojil obe strany. Mediácia má byť prostriedkom na uvedomenie si podstaty svojich postojov ako k sporu samému, tak k osobám ktorých sa tento spor týka. Mediácia vedená mediátorom správne by mala viesť k zmierneniu negatívnych pocitov a postojov jednotlivých strán zúčastnených na mediácii.[13]

Ani rozvod ako taký nemusí dieťa výrazne poškodiť, pokiaľ sa rodičia chovajú kultivovane a nevťahujú dieťa do svojho konfliktu. Pokiaľ dieťa trpí vzájomným popudzovaním rodičov proti sebe, vtedy sa stáva prostriedkom k realizácii pomsty a iných negatívnych emócií. Rodičia často používajú nebezpečné formy komunikácie, napr. doublebind či dokonca brainwashing. Rodičia niekedy u detí úmyselne vyvolávajú vnútorný konflikt z nenaplnenej túžby po spravodlivom riešení situácie. Dôsledkom egocentrického a nezrelého chovania rodičov môže dôjsť u dieťaťa k nasledujúcim poruchám:

a) Neurotickosť dieťaťa

Nebezpečné formy komunikácie a neadekvátne správanie rodičov k dieťaťu v súvislosti s rozvodom, môžu byť pre dieťa stresujúcim faktorom, ktorý je často zdrojom jeho neurotizácie. Dieťa trpí neurotickými symptómami, z ktorých sú najčastejšie tiky, enuresis nokturna a

[10] MAZÁK, J. a kol.: *Základy občianskeho procesného práva. Štvrté,* podstatne prepracované a doplnené vyd. Bratislava : Iura Edition, 2010. s. 144.

[11] WARSHAK, R. A.: *Revoluce v porozvodové péči o děti.* Praha : Portál, 1996. s. 237.

[12] EMERY, R. E.: *Children's voices: Listening—And deciding—Is an adult responsibility.* Arizona : Law Review, 2003. s. 45. SAPOSNEK, D. T.: Working with children in mediation. In: FOLBERG, J. – MILNE, A. – SALEM, P.: *Divorce and Family Mediation.* New York USA : GUILDFORDPRESS 2004. s. 155.

[13] In: http://www.rodinnamediacia.sk/sk/rodinna-mediacia/mediacia/25.09.2020

úzkostnosť.[14] Neurotickosť dieťaťa je často dôsledkom posttraumatickej stresovej poruchy, ktorú môže vyvolať napríklad psychické vydieranie dieťaťa.[15] Túto poruchu sprevádzajú 3 symptómy: „znovuprežívanie traumy, precitlivenosť, vyhýbanie sa kontaktu"[16]

b) Citová deprivácia

Deti, ktoré prežili rozvodovou situáciu svojich rodičov, sú často citovo deprimované, tzn., že nevedia prijímať a prejavovať emócie a majú strach naviazať kontakt s neznámymi ľuďmi.

c) Poruchy sebaponímania

U detí, ktoré prežijú rozvodovou situáciu rodičov, dochádza často k rozporu medzi reálnym a ideálnym „ja", čo vedie ku komplexu menejcennosti. Dieťa má výčitky za konflikt rodičov (*„Keby som sa dobre učil, naši by sa nerozviedli"*).

d) Emocionálne preťaženie dieťaťa

Helus považuje za dôsledok nevhodného konania rodičov voči dieťaťu jeho výraznú frustráciu. Otázky typu: *„Koho máš radšej?" alebo „S kým chceš žiť po rozvode?"* dokonca *„Keď povieš, že chceš žiť s matkou, niečo si urobím"* vedú často k emočnému preťaženiu dieťaťa, ktoré môže viesť k psychosomatickému ochoreniu.[17]

Rodinná mediácia v aktuálnej situácii súvisiacej s COVID-19

Situácia v našej spoločnosti v súvislosti s ohrozením verejného zdravia vírusom COVID-19, prináša zaujímavé a najmä doteraz nepoznané momenty aj v praxi rodinnej mediácie. Niektorí rodičia zneužívajú súčasnú situáciu ako dôvod, prečo dieťa neodovzdať a vylúčiť tak druhého rodiča zo starostlivosti. Konštatujeme, že správanie rodičov, ktorí kvôli pandémii odmietajú odovzdať dieťa v rámci plnenia rodičovských dohôd, nemá oporu v zákone a diskriminuje druhého rodiča, čím súčasne môže ísť aj o spáchanie deliktu, a to *„marenie výkonu úradného rozhodnutia"*. Stav epidemiologickej situácie v spoločnosti ešte neznamená, že neplatí rozhodnutie súdu. Výnimkou môžu byť len prípady, kedy je kvôli nákaze jeden z rodičov v domácej alebo zdravotníckej karanténe, a tiež v prípadoch, kedy by hrozilo reálne riziko, že sa nakazí dieťa, alebo naopak dieťa nakazí člena rodiny, ktorý patrí do rizikovej skupiny obyvateľov (seniori, astmatici a ľudia s oslabeniu imunitou). Pokiaľ má jeden z rodičov hodnoverné informácie o vyššie uvedených skutočnostiach, potom by malo byť jeho povinnosťou ponúknuť kontakt s dieťaťom dištančnou formou. Odborníci však konštatujú, že pri dodržaní primeraných hygienických opatrení je dieťa napríklad v striedavej starostlivosti v rovnakom bezpečí a rovnakom ohrození, ako dieťa žijúce v normálnej rodine. V oboch prípadoch sa totiž *„sčítajú sociálne kontakty oboch rodičov"* a je jedno, či žijú v spoločnej domácnosti, alebo nie. Ďaleko dôležitejšie je, v akom prostredí sa obaja pohybujú. Jediným rizikom môže byť len odovzdanie dieťaťa druhému z rodičov, toto riziko je ale eliminovateľné dodržiavaním príslušných hygienických a antiepidemiologických opatrení. Podstatne vážnejšou ujmou pre dieťa môže byť zbytočné, dlhodobejšie odlúčenie od jedného zo svojich rodičov.

Všeobecné skúsenosti kolegov- mediátorov z aktuálneho stavu:

- *zvýšený záujem rodičov sa dohodnúť*. Dotknutý rodič sa dnes ťažko dovolá pomoci, pretože aj súdy fungujú v obmedzenom režime. A pokiaľ budú pojednávať, tak sú obmedzené na krízové prípady dieťaťa, teda, keď mu ide o život alebo o zdravie; čo situácia, že niekto nemal istý čas kontakt s dieťaťom, zrejme nie je. Navyše aj orgány sociálnoprávnej ochrany detí a sociálnej kurately fungujú v týchto dňoch tiež v obmedzenom režime.

- *v spoločnosti sa často rozmáha panika* a niektorí rodičia žiaľ, strácajú racionálne videnie problémov.

- *dieťa má z hľadiska zákona právo na oboch rodičov* a naopak v žiadnom zákone nie je napísané, koľkokrát denne si má umývať ruky, či aký typ rúška má mať, respektíve aký stupeň hygieny bude dodržiavať.

Z našich praktických skúseností však v dnešnej dobe dochádza aj k opačným situáciám. Situácia v dnešnej spoločnosti dokázala niektorých rodičov dokonca zblížiť. Mnohí z nich totiž dokázali práve teraz pochopiť význam vzájomnej komunikácie, zapojiť "zdravý sedliacky rozum" a akceptovať fakt, že práve v tomto núdzovom stave je nevyhnutné spolupracovať pri výchove a režime ich dieťaťa. Jednoducho obaja pochopili, že úloha rodiča nie je len právom, ale predovšetkým povinnosťou.

Na ilustráciu uvediem a zároveň *odporúčam* ostatným rodičom niektoré pozitívne výstupy z aktuálnych *„Covidových"* mediácii:

- akceptovanie styku s dieťaťom prostredníctvom online videohovoru (množstvo aplikácii);
- rešpektovanie home office práce jedného z partnerov a prispôsobenie času pre jeho kontakt s dieťaťom;
- v prípade časových kolízii tento rodič supluje starostlivosť v iných termínoch, prípadne zaangažuje svojho rodinného príslušníka;
- dohoda, že aj otec dieťaťa prevezme celú zodpovednosť za vzdelávanie a doučovanie dieťaťa, vrátane komunikácie s učiteľmi;
- dohoda, že si v striedavých intervaloch podelia partneri OČR- ku pri starostlivosti o dieťa;

[14] LOVASOVÁ, V.: *Souvislosti neuroticismu.* Plzeň : Západočeská univerzita v Plzni, 2017. s. 35.
[15] MAREŠ, J.: *Posttraumatický rozvoj člověka.* Praha : Grada, 2012.
[16] LOVASOVÁ, V.: *Souvislosti neuroticismu.* Plzeň : Západočeská univerzita v Plzni, 2017. s. 36.
[17] HELUS, Z.: *Dítě v osobnostním pojetí: obrat k dítěti jako výzva a úkol pro učitele i rodiče.* 2., přeprac. a rozš. vyd. Praha : Portál, 2009.

• dohoda o finančnej kompenzácii matke za výraznejšiu starostlivosť o dieťa, nad rámec dohody;

• dohoda na jednotnom a spoločnom vysvetlení situácie dieťaťu - čo o koronavíruse už vie, na čo sa chce spýtať, čo im o korona víruse hovorili v škole, o čom sa bavia s kamarátmi. Rodičia by sa mali dohodnúť, ako budú vysvetľovať dôvody zatvorenia školy, príčiny obmedzenia mimoškolských aktivít, aká by mala byť prevencia a zároveň dieťa spoločne ubezpečiť, že nie je v ohrození života.

Záver

Sme súčasťou modernej spoločnosti a sveta, pýšime sa, že sme pánmi tvorstva. Avšak každodenne sa presviedčame, že v tejto uponáhľanej, hektickej dobe sa vytratila úcta, láska a porozumenie medzi nami. Práve tieto tri atribúty, sú základným kameňom všetkého, čo k spokojnému životu patrí. Aj z pohľadu našej viery kedykoľvek sa v nás vynoria spomienky na dávne hriechy alebo zranenia, Ježiš ich nikdy nepripomína. On nás jednoducho neodsudzuje. Koľko donášačstva, zloby a skazenosti bolo v slovách zákonníkov a farizejov, keď priviedli pred Ježiša ženu pristihnutú pri cudzoložstve! Keď sa neprestali vypytovať a dobiedzať do neho, povedal im: *„Kto z vás je bez hriechu, nech prvý hodí do nej kameň.“ A znovu sa zohol a písal po zemi.“*[18] Ježiš nikdy neodsudzuje človeka, ale hriech, ktorý človek pácha. Odsudzuje len nesprávne postoje a konanie človeka.

Pokiaľ však stále cítime bolesť alebo sklamanie, môže byť pre nás ťažké krivdu prehliadnuť. V tomto prípade môže nám pomôcť hlbšie skúmať svoj postoj a za pomoci Božieho slova sa ho pokúsiť zmeniť. Avšak mnohé konflikty je možné vyriešiť jedine konfrontáciou, vyjadrením svojich názorov a vzájomným vyjednávaním. Tomu by však malo predchádzať, aby sme si najprv aj my vstúpili do svedomia, priznali svoje pochybenia a napravili škody, ktoré sme napáchali my.

Aj keď pri rôznorodosti pováh nie je možné predpokladať totálnu harmóniu rodičov, pri troche úsilia pochopiť potreby toho druhého a ich dieťaťa a následne urobiť kompromis, by aj riešenie týchto sporov, dostali inú úroveň. Preniesť zodpovednosť na rodičov ohľadne starostlivosti ich detí znamená zároveň akceptovať ich skutočnú vôľu, aby boli schopní realizovať vo vzťahu k dieťaťu presne to, čoho sú v danej situácii schopní a aké majú možnosti

Úloha mediácie je aj v tomto dnešnom krízovom období dôležitá, a to predovšetkým z pohľadu uzatvárania a následného dodržiavania rodičovskej dohody. Jej obsah by preto mal v prvom rade odrážať skutočné potreby dieťaťa, nielen tie oprávnené, najlepší záujem, ale aj potreby a záujmy rodičov, ktorí si rodičovskou dohodou zabezpečujú svoje rodičovské práva a plnia svoje rodičovské povinnosti vo vzťahu k maloletému dieťaťu. Ak sa na jej tvorbe budú podieľať obaja rodičia bude nimi viac akceptovaná. Práve inštitúty ADR sú jedným s možných návodov ako v budúcnosti zmeniť úroveň riešenia konfliktov v našej spoločnosti.

Keďže verejnosť nie je podľa nás stále dostatočne informovaná o možnostiach alternatívnych východísk so svojich problémov, uchyľuje sa k tradičným metódam a neuvedomuje si pri tom nezanedbateľné finančné a časové náklady, ktoré musia sporové strany vynaložiť pri autoritatívnom riešení svojho problému. Ako jeden s predpokladov pre lepšie udomácňovanie sa a uplatňovanie inštitútov mimosúdneho riešenia sporov v právnej praxi nie len východoeurópskych krajín, by sme navrhovali priblíženie a zjednotenie legislatívnych predpisov jednotlivých členských krajín Európskej únie a menšie obštrukcie pri uznávaní konečných rozhodnutí na medzinárodnej úrovni.

[18] Jn 8, 1 – 11 Slovenský katolícky preklad.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

APOŠTOLÁR: Prešov : Gréckokatolícke arcibiskupstvo Prešov, 2012. 535 s. ISBN 978-80-89543-18-2.

EMERY, R. E. 2003. *Children's voices: Listening—And deciding—Is an adult responsibility.* Arizona : Law Review, 2003. 45 s. 621 – 627. ISSN 0004-153X.

HELUS, Z.: *Dítě v osobnostním pojetí: obrat k dítěti jako výzva a úkol pro učitele i rodiče.* 2., přeprac. a rozš. vyd. Praha : Portál, 2009. ISBN 978-80-7367-628-5.

LOVASOVÁ, V.: *Souvislosti neuroticismu.* Plzeň : Západočeská univerzita v Plzni, 2017. ISBN 978-80-261-0675-3.

MAREŠ, J.: *Posttraumatický rozvoj člověka.* Praha : Grada, 2012. ISBN 978-80-247-3007-3.

MAZÁK, J. a kol.: *Základy občianskeho procesného práva.* Štvrté, podstatne prepracované a doplnené vyd. Bratislava : Iura Edition, 2010. 897 s. ISBN 978-808078- 275-7.

PAVLOVÁ, L.: Mimosoudní způsoby řešení sporů a jejich výhody. In: *K aktuálním otázkám vyjednávání, mediace, rozhodčího řízení a tzv. práva spolupráce.* Vyd. 1. Praha: Univerzita Jana Amose Komenského Praha, 38 s. ISBN 9788086723921.

SAPOSNEK, D. T.: Working with children in mediation. In: FOLBERG, J. – MILNE, A. – SALEM, P.: *Divorce and Family Mediation.* New York USA : GUILDFORDPRESS 2004 p. 155 – 180. ISBN 1-59385-002-6.

WARSHAK, R. A.: *Revoluce v porozvodové péči o děti.* Praha Portál, 1996. 237 s. ISBN 80-7178-0898.

Zákon č. 420/2004 Z. z. o mediácii a o doplnení niektorých zákonov.

Zákon č.161/2015 Z.z Civilný mimosporový poriadok.

Zákon č.36/2005 Z.z o rodine.

Mediatori a mediácia. [online]. [2020-09-25]. Dostupné na: wwwold.justice.sk/

Rodinná mediácia. [online] . [2020-09-25]. Dostupné na: http://www.rodinnamediacia.sk/sk/rodinna-mediacia/mediacia//

Moja Biblia- Svätè písmo. [online]. [2020-09-25] . Dostupné na: https://mojabiblia.sk

RECENZIE / REVIEWS

RECENZIA

KRZYSZTOF, M.: *„Problematyka małżeńsko – rodzinna w ujęciu ks. Jerzego Bajdy na łamach „Naszego Dziennika”*, Tarnów 2017. 219 s. ISBN 978-83-947506-1-9.

PAVEL SZPUNAR

W publikacji tej ukazano sposób, w jaki ksiądz Jerzy Bajda pojmował kwestie związane z małżeństwem oraz rodziną. Najpierw swoje przemyślenia na ten temat prezentował on na łamach „Naszego Dziennika”. Później autor niniejszej rozprawy postanowił poddać je analityczno – syntetycznej analizie.

Zasadniczym celem tej pracy było zaprezentowanie problemów współczesnej rodziny. Ukazano je przez pryzmat uwag księdza Bajdy oraz w odniesieniu do nauki Kościoła. Żeby sposób prezentacji poszczególnych zjawisk był przejrzysty, pracę podzielono na trzy odrębne rozdziały.

W pierwszym z nich przeanalizowano instytucję rodziny oraz małżeństwa przez pryzmat doktryny chrześcijańskiej. Najpierw ukazano rolę Boga jako jego stwórcy. Później pokazano je jako obraz miłości Boga do ludzi. Przypomniano sakramentalny charakter małżeństwa oraz jego nierozerwalność.

W tej części rozważań autor rozprawy przedstawił rodzinę jako rodzaj wspólnoty, w której głównymi wartościami są cnoty wzajemnego szacunku oraz czci. Ogląd rodziny został tu poszerzony również o społeczny punkt widzenia. Wszystko za sprawą jej socjalizacyjnego (uspołeczniającego) charakteru. Rodzina w tym wydaniu to także rodzaj kościoła domowego, który ma do wypełnienia liczne zadania. Nawet teraz w XXI wieku.

W rozdziale drugim dokonano oglądu współczesnego małżeństwa. Wskazano również zagrożenia na jakie jest ono narażone. Wśród nich wymieniono m. in. antykoncepcję oraz aborcję. Problemy trapiące współczesne rodziny zostały tu ukazane na tle przemian współczesnego świata. Pewnie dlatego właśnie w tej części rozprawy zostały opisane zagadnienia takie jak gender albo np. homoseksualizm.

W trzecim rozdziale kontynuowano rozważania na temat współczesnej rodziny. Poddano tu pogłębionej analizie m. in. kwestie związane z upadkiem wartości życia. W sposób szczególny zwrócono tu uwagę na prawo do życia dzieci nienarodzonych oraz na kwestię godności kobiety.

Rewolucja seksualna została tutaj przedstawiona jako rodzaj zmiany paradygmatu ludzkiej płciowości. Z kolei seks w edukacji szkolnej stał się tutaj synonimem pornografii politycznej.

W pracy tej stanowisko wobec kierunku przemian we współczesnym świecie jest jednoznaczne – wszystkie są złe i przyczyniają się do demoralizacji oraz moralnego upadku żyjących obecnie ludzi. Aby w sposób jasny oraz przejrzysty udokumentować tego rodzaju konstatacje najpierw przedstawiono aspekty powiązane z małżeństwem katolickim. Można więc powiedzieć iż opisano tu „sytuację idealną” – to, jak rodzina chrześcijańska powinna wyglądać i jakimi wartościami powinna się w swoim codziennym życiu kierować. Wykorzystano w tym celu liczne cytaty oraz przykłady – zarówno ze Starego, jak też i z Nowego Testamentu. Małżeństwo w tym ujęciu związek sakramentalny oraz nierozerwalny. To miejsce do dawania życia.

Później pokazano jakiego rodzaju zagrożenia czyhają na współczesną rodzinę. Jako jedno z podstawowych podano antykoncepcję – dla której w Kościele katolickim nie ma miejsca. Z tej części rozprawy wynika, że dla księdza Bajdy stanowiła ona synonim uprzedmiotowienia kobiety. Oprócz tego, miała również prowadzić do degradacji sumienia oraz do stopniowego zrywania kontaktu z bogiem. Nade wszystko jednak została ona ukazana jako przykład egoizmu oraz konsumpcyjnego podejścia względem życiowego partnera.

Wątki związane z homoseksualizmem oraz z rozwodami także ukazano tutaj w sposób jednoznaczny - jako synonimy zła. Warto jednak nadmienić, że potępiono tu same czyny, a nie ludzi. Dla nich znalazło się miłosierdzie oraz chęć udzielenia im (rekomendowanej przez Kościół) pomocy.

W wielu wariantach przewinął się tu temat małżeństwa i jego „współczesnych odmian” w wydaniu: małżeństwa próbnego, wolnego związku oraz połączenia wyłącznie ślubem cywilnym oraz osób rozwiedzionych, które angażują się w nowy niesakramentalny związek.

Gender to tutaj synonim społecznie konstruowanych ról oraz zachowań, w których wszystko jest niejednoznaczne i możliwe do redefinicji. Stanowisko według tej ideologii jest jedno – to rodzaj demoralizacji oraz panseksualizacji.

Ksiądz Bajda na podstawie przywołanych w rozprawie wypowiedzi oraz konstatacji jawi się tutaj jako osoba twarda oraz bezkompromisowa. Taka, która nie boi się przypominać o zasadach oraz regułach wiary, które nie dla wszystkich są wygodne. Nie boi się również w sposób jednoznaczny kwestionować stylu życia znacznej części współcześnie żyjących rodzin oraz małżeństw. Nie proponuje im półśrodków ani nie pomniejsza ich przewinień. Oczywiście stara się ich zrozumieć – właśnie w tym celu rozszerza swoją osobistą perspektywę o wątki zaczerpnięte z różnych współczesnych publikacji naukowych na ten temat. Oprócz tego, sięga do encyklik oraz stanowisk w tych kwestiach papieży. Uważa, że od wszystkich trzeba wymagać. Pokazuje wzory cnót i moralnego życia, które współcześnie zdegradowano. Być może ma nadzieję, że jego słowa na kogoś wpłyną i go odmienią.

Jest to stanowisko oparte na bardzo dobrej znajomości pism teologicznych. Nie ma tu zbyt wiele miejsca na subiektywne wnioski albo dygresje. Poruszana tematyka jest bardzo szeroka. Nie wszystkim zagadnieniom poświęcono tyle samo miejsca oraz uwagi. Ale nie to było celem rozprawy. Dla wielu katolików może to być lektura trudna i wymagająca. Warto jednak po nią sięgnąć i wyrobić sobie na jej temat własne stanowisko.

RECENZIA

CORANIČ, J. a kol.: *Náboženská situácia na Slovensku II.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2019. 253 s. ISBN 978-80-555-2205-0.

JANA LUKÁČOVÁ

Publikácia *Náboženská situácia na Slovensku II.,* ktorej autormi sú doc. Jaroslav Coranič, PhD., Mgr. Ľubica Lenartová, PhDr. Alena Krkošková a Ing. Matúš Coranič predstavuje pomerne stručný prehľad histórie, správy, štatistiky a učenia registrovaných cirkví a náboženských spoločností na Slovensku.

Vo svojom viac ako 250-stranovom publikácia približuje tri významné konfesie, ktoré mali a majú pre územie Slovenska dôležitý význam. Druhý diel publikácie Náboženská situácia na Slovensku sa venuje Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania, Reformovanej kresťanskej cirkvi a Pravoslávnej cirkvi na Slovensku.

Každá z týchto cirkví si prešla v rámci skúmaného priestoru osobitým vývojom, ktorý bezpochyby súvisel s celospoločenským dianím a to nie len v rámci priestoru Slovenska. Celkovo možno hodnotiť, že predložená publikácia je rovnomerne rozložená. Čitateľovi ponúka najprv opis dejín vybranej skúmanej cirkvi celostne a neskôr v rámci územia Československa. Približuje významne osobnosti, stručný chronologický prehľad jej vývoja, ako aj tabuľkový prehľad počtu vývoja vybranej konfesie.

Po pomerne podrobnom popísaní dejín, ktoré je opäť chronologicky usporiadané, plynule prechádza do predstavenia správy fungovania vybranej cirkvi. V publikácii možno vidieť veľké množstvo precízne spracovaných obrázkov, tabuliek a máp, ktoré obohacujú a dopĺňajú jej obsah. Okrem priblíženia histórie a vývoja danej cirkvi sa autori publikácie venujú aj predstaveniu súčasného organizačného členenia danej cirkvi a pri každej cirkvi popisujú aj jej základné učenie. K pozitívam tejto publikácie patrí prehľad jednotlivých chrámov, či už ide o Evanjelickú cirkev augsburského vyznania, Reformovanú kresťanskú cirkev alebo Pravoslávnu cirkev, ktoré sú evidované ako Národné kultúrne pamiatky. Rovnako aj popísanie rozdielov medzi Katolíckou cirkvou a vybranou cirkvou, ktorá je obsahom publikácie. Po každom predstavení cirkvi je „kapitola" ukončená stručným prehľadom vybranej konfesie, ako aj literatúrou a prameňmi, ktoré boli počas písania zdrojom hodnotných informácií.

Predložená publikácia vznikla ako pokračovanie I. dielu učebnice s rovnomerným dielom, ktorá bola vydaná Vydavateľstvom Prešovskej univerzity v Prešove v roku 2017. Svojím obsahom ponúka žriedlo veľkého množstva podnetných informácií vybraných troch cirkví, tak pre študentov, ale rovnako aj pre širokú skupinu záujemcov, ktorí chcú poznať svet cirkví a náboženských spoločností pôsobiacich v rámci územia Slovenska.

RECENZIA

BAUMAN, Z. – DONSKIS, L.: *Tekuté zlo – život bez alternatív*. Praha : Pulchra, 2018. 256 s. ISBN 978-80-7564-028-4.

DANIELA NGUYEN TRONG

Kniha je štruktúrovaná ako dialóg medzi prof. Leonidasom Donskisom a prof. Zygmuntom Baumanom a je voľným pokračovaním ich rozhovorov z roku 2013 Morálna slepota. Bauman a Donskis diskutujú o súčasnom stave západnej spoločnosti, ktorá sa vyznačuje tým, že v nej nenachádzame centralizovanú formu moci. Tekuté zlo nie je popisom metafyzického zla a hľadaním odpovede na jeho pôvod, ako ho popísal napr. Leibniz. Bauman a Donskis hovoria o fyzickej prítomnosti zla v našej spoločnosti, ktoré je práve pre svoju tekutosť náročne identifikovateľné. Zmysel tekutosti vychádza z Baumanovej práce Tekutá moderna a má význam niečo, čo plynie, prúdi, rozlieva sa, presakuje a zaplavuje; tekutinu nie je ľahké ju zastaviť, prekážky obtekajú, rozpúšťajú, odnášajú so sebou alebo skrz nich presakujú. Zo stretu s pevnými látkami vychádzajú tekutiny neporušené, zatiaľ čo pevné látky sa zmenili – navlhli alebo nasiakli.

Základnou myšlienkou knihy je, že v postmoderne sa zlo týmto vlastnostiam tekutiny prispôsobilo. V tomto zmysle sa zlo stalo priehľadným alebo tekutým, bez podstatnej existencie a napriek tomu úplne a deštruktívne naliehavé. Tekuté zlo hovorí o kríze jednotlivca, ktorá je výsledkom pocitu osobného zlyhania, a ktorý zároveň nedôveruje všetkým formám solidarity a kolektivity a chápe ich ako niečo zastaralé. Transformácia zla z pevného, vybaveného čiernobielou sociálnou optikou, na tekuté zlo so svojimi silami zvádzania, ako don Juan, klamstvami, manipuláciou a následným opustením. Tekuté zlo má dva hlavné prejavy: necitlivosť na ľudské utrpenie a túžba ovládnuť súkromie odňatím tajomstiev človeka, ktoré sa deje skrz sociálne siete či reality show.

Ďalším dôležitým výsledkom dialógov je, že spochybňujú neokonzervatívny názor, že súčasná spoločnosť je výsledkom stretu civilizácii. Bauman a Donskis, tvrdia, že súčasnosť nám prináša výzvu myslieť mimo rámec hľadania čistej doktríny alebo spôsobu bytia a posunúť sa smerom k možnosti radikálnej alternatívy k vzájomne prepojeným hospodárskym, politickým a ekologickým krízam, ktoré nás dnes ohrozujú.

Podľa autorov žijeme vo svete, kde neexistuje alternatíva – ponúka sa jedna realita, jedno videnie sveta a jedno riešenie kríz. Tekuté zlo sa maskuje ako absencia alternatívy, čím mení človeka v spotrebiteľa, ktorý sa za hodnotovou neutralitou skrýva vlastnú reálnu neangažovanosť. Neoliberalizmus sa prepojil so štátnou byrokraciou a výsledkom je systém, ktorý tvrdí, že za stav nie len svojho života, ale aj za globálne problémy je zodpovedný jednotlivec. V tomto svete ale možnosť slobodnej voľby neexistuje a sme ovládaný trhovo založeným fatalizmom.

Bauman a Donskis vychádzajú z výroku Margaret Tatcher „There is no alternative" a vytvárajú akronym TINA, s ktorý vo svojej práci rozvíjajú. TINA v podstate znamená, že utópia sa stala privatizovanou, žiadna spoločnosť už nie je dobrá a spravodlivá a úspech môže dosiahnuť iba individuálny životný príbeh. Tekuté zlo sa snaží pripraviť ľudstvo o jeho sny, alternatívne pohľady a silu odporu. TINA predstavuje svet, ktorý presadzuje jedinú realitu a všetci tí, ktorí veria v alternatívu, sú označovaný za excentrikov. Svet pravdepodobne nikdy nebol tak zaplavený fatalistickými a deterministickými presvedčeniami, aké sú dnes; spolu so serióznymi analýzami, prúdia do mainstreamovej diskusie proroctvá a projekcie blížiacich sa kríz, nebezpečenstiev a konca sveta. V tejto rozšírenej atmosfére strachu a fatalizmu vzniká presvedčenie, že neexistujú žiadne alternatívy k súčasnej politickej logike a tyranii hospodárstva alebo k postojom k vede a technike a vzťahu medzi prírodou a ľudstvom.

Optimizmus sa stal bláznivým potešením, že zlo je prechodné a nezničí ľudskosť, znamená presvedčenie, že nádej a alternatívy skutočne vždy existujú. Pesimista je na druhej strane všestrannejší, pôvabnejší a vznešenejší tvor, ako optimista, a nie je iba pozostatkom moderného, romantického cítenia a pohľadu na svet. Toto odlišné chápanie má korene v konflikte medzi kresťanstvom a manicheizmom. Kresťania sa domnievali, že zlo je stavom potupnej alebo nedostatočnej dobroty, ktorú je možné prekonať, zatiaľ čo manichejci považujú dobro a zlo za paralelné, ale nezmieriteľné skutočnosti. Optimizmus je predovšetkým kresťanská stavba - je založená na viere, že dobro dokáže prekonať zlo a že

vždy možno nájsť nové možnosti a alternatívy. Žijeme však vo veku pesimizmu.

Žijeme v dobe strachu, negativity a zlých správ. Neexistuje žiadny trh pre dobré správy, pretože sa o to nikto nezaujíma. To vedie k veľkému šíreniu paniky a strachu prostredníctvom správ, ktoré sa spoliehajú na komentáre s veľkými nezrovnalosťami a protirečivými komentármi.

Autori svoje komentáre modernej spoločnosti podopierajú veľkými prozaickými, ale aj filozofickými dielami 19. a 20. storočia, ako spôsob reflexie doby. Veľkým prínosom knihy je jej neútočný spôsob predkladania faktov. Bauman a Donskis predstavujú reálne situácie najnovších dejín, ktoré prepájajú s konceptom TINA a tekutým zlom, ale prenechávajú priestor čitateľovi, aby si vytvoril vlastný názor. Kniha ponúka presne to, o čom hovorí – alternatívu. Prináša nový pohľad na problémy modernej doby. Autori si neuzurpovali nárok na pravdu, ani netvrdia, že ich prístup zmení myslenia sveta. Ponúkajú ale presvedčenie, že optimizmus nie je beznádejný a naivný, ale že vychádza z uvedomenia si vďaky za vlastný život. To, že som na tomto svete, že môžem uvažovať o mojom mieste v ňom svedčí o tom, že tento svet je najlepší zo všetkých možných svetov.

RECENZIA

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

JOZEF POLAČKO

Izraelský profesor histórie Yuval Noach Harari je autorom celého spektra historických diel, z ktorých je ale jednoznačne najznámejšou a najslávnejšou práve jeho kniha o histórii ľudstva. Jeho prístup býva označovaný aj ako makrohistorický, pretože pojednáva o veľkých historických obdobiach, akými sú pravek, starovek, či moderné dejiny a hľadá vzájomné súvislosti v procesoch odohrávajúcich sa v spomínaných epochách. Celá kniha je napísaná pôsobivým spôsobom a predstavuje nenáročné, ale pritom pútavé čítanie. Autor dokázal objaviť viaceré pozoruhodné prepojenia medzi zmenami na jednotlivých evolučných stupňoch človeka ako živočíšneho druhu a vhodne ich ilustrovať príkladmi zo života. Zaoberá sa napríklad otázkou ekologických katastrof, ktoré človek spôsoboval už v ranom období svojej existencie. Najmä vyhynutím druhov zvierat. Rieši tiež podobnú otázku ako autori teórie spoločenskej zmluvy, ktorí sa zamýšľali nad tým, či bol život pred vznikom štátu šťastným, alebo nešťastným obdobím. Podľa jeho chápania ľudstvo zaplatilo za civilizačný pokrok vždy vysokú daň práve v podobe zhoršenia kategórie osobného šťastia. Napríklad prechodom od lovu a zberu k poľnohospodárstvu. Vysoký význam prisudzuje najmä abstraktnému mysleniu, ktoré stotožňuje s kolektívnou predstavivosťou. To zároveň predstavuje jeden z pomerne kontroverzných bodov jeho teórie, keď sa akoby nepriamo vracia k historickému sporu nominalizmu a realizmu, v ktorom zastáva veľmi radikálnu pozíciu v neprospech objektívnej existencie určitých pojmov, ktoré ale pritom sám stotožňuje s abstraktným myslením ako veľkým výdobytkom človeka. Boh je pre Hahariho kolektívna predstava, podobne ako aj ľudské práva vychádzajúce z humanistickej viery v hodnotu jednotlivca. Nerozlišuje pritom medzi abstrakciou a fikciou a zastáva z filozofického hľadiska krajne relativistické stanovisko. Zároveň však definuje etickú argumentáciu odosobnenú od náboženských predstáv tým spôsobom, že ju popisuje iba ako inú formu rovnako fiktívneho argumentu. V prípade kresťanstva vychádza z teologického hľadiska z veľmi nepresných predstáv formovaných zrejme primárne interpretačnými zdrojmi nachádzajúcimi sa mimo autentického spektra kresťanskej teológie. Minimálne pokiaľ zohľadňujeme akúkoľvek pôvodnú formu kresťanského náboženstva, nie výlučne jeho protestantskú reinterpretáciu. To, že s takouto interpretáciou autor narába ako primárnym zdrojom aj pri hodnotení iných foriem kresťanstva by sa dalo považovať za vážnu chybu. Určitým vysvetlením je jeho hodnotová i názorová orientácia, ako aj fakt, že nejde o hlavnú tému diela. Autorovi by sa tiež dala vyčítať vnútorne nekonzistentná argumentácia v určitých bodoch jeho uvažovania. Napríklad jeho neustále etické apely na správanie sa ľudí v rôznych oblastiach života, ktoré nepriamo vyžaduje ako potrebné pre život v spoločnosti, pričom ale spochybňuje objektivitu samotnej podstaty tejto etiky. Pracuje zdanlivo s prísne materialistickým empirickým až matematickým prístupom, v rámci ktorého ale jednotlivé kategórie prepája vyslovene abstraktnými pojmami popisujúcimi existenciu mimo tohto spektra ľudského života. Na jednej strane popisuje objektívnu nezmyselnosť všetkého, čo nazýva iba ľudskými kolektívnymi predstavami, na druhej strane však uznáva ich kľúčovú dôležitosť pre fungovanie celej civilizácie. Túto nekonzistenciu však sám autor popisuje ako prirodzenú vo všetkých veľkých myšlienkových smeroch. Z hľadiska celkovej objektivity vzbudzuje najväčšie kontroverzie jeho záver, ktorý predpovedá existenciu dokonalého a nesmrteľného ľudstva, ktoré prekonalo choroby vďaka technológiám. V tejto časti diela sa autor akoby odtrhol od realistického štýlu a uchýlil sa k utopickému vedecko-fantastickému žánru. Tento štýl uvažovania však sám prezentuje v rovnakom svetle objektivity ako všetky popísané vedecké a historické poznatky. Preto je pri čítaní diela často potrebná aj značná dávka nadhľadu. Napriek tomu aj táto časť knihy je zaujímavou z hľadiska jeho pohľadu na možnú budúcnosť človeka, hoci autor sám nepriamo priznáva, že nie je možné ju reálne opísať. Dôvodom je aj neustále rastúce tempo zmien životného štýlu i spôsobu poznávania sveta, ktoré sa nedá prirovnať k žiadnej inej doterajšej historickej etape. Jednoduchý štýl písania autora spolu so sugestívnymi tvrdeniami, ktorý ukrýva rôzne aj ideologické pohľady pod plášťom objektívnej vedeckej pravdy nemusí vyhovovať každému. Tento

spôsob môže pôsobiť pre mnohých čitateľov vzdelaných v určitých oblastiach jeho výskumu aj rušivo. Napriek tomu je kniha ako celok inšpiratívna najmä vysokou mierou interdisciplinarity svojho uvažovania, a pojednávaním o hodnotách ľudstva a ich pôvode, významoch jednotlivých elementov spoločenského života a hľadaním ich ekvivalentov v rôznych historických obdobiach. Autor kriticky prehodnocuje viaceré ustálené teórie, a najmä hľadá vnútorné súvislosti v zdanlivo nesúvisiacich faktoch a prepojenia medzi veľmi vzdialenými obdobiami existencie ľudstva. Kniha nemá za cieľ komplexný výklad histórie, skôr náčrt spomínaných vzájomných súvislostí a z tohto uhla pohľadu je potrebné ju aj vnímať. Negatívom však môže byť veľmi plytký a subjektívny záber niektorých tém, vďaka ktorému si o nich neskúsený čitateľ môže utvárať dosť skreslený dojem. Pre čitateľa vzdelaného v daných témach však jeho pohľady môžu ponúkať interesantné podnety pre ďalšie uvažovanie. Ako pozitívum je nutné uviesť tiež enormné množstvo konkrétnych príkladov ilustrujúcich predkladané teórie. Aj tieto príklady prispievajú k tomu, že sa kniha ako celok veľmi dobre číta. Zároveň je možné aj túto silnú stránku diela považovať za jeden z dôvodov jeho celosvetového úspechu.

RECENZIA

LENARTOVÁ, L.: *Dubova Valachorum. Dejiny, religiozita a etnografia obce Valaská Dubová.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018. 118 s. ISBN 978-80-555-2153-4

DOMINIKA TLUČKOVÁ

V roku 2018 vydalo vydavateľstvo Prešovskej univerzity monografiu s názvom Dubova Valachorum. Dejiny, religiozita a etnografia obce Valaská Dubová. Autorkou tejto vedeckej monografie je interná doktorandka Gréckokatolíckej teologickej fakulty, Mgr. Ľubica Lenartová, ktorá sa špecializuje na históriu, etnografiu a archeológiu Liptova a Oravy. Okrem iného je autorkou mnohých publikácií a príspevkov, a spoluautorkou monografie Náboženská situácia na Slovensku II.

Táto vedecká monografia poskytuje zmapovanie a ucelený obraz o malebnej dedinke Valaská Dubová, ktorá je zároveň rodným domovom autorky. Aj z toho dôvodu je monografia obohatená o množstvo autentických fotografií, súkromných archívov a zaznamenaných výpovedí najstarších obyvateľov, ktoré nám autorka v knihe poskytuje.

Monografia je písaná jasným vedeckým štýlom, s vhodne zvolenou metodológiou, vedeckou terminológiou a so zmyslom pre detail. V knihe sa dočítate o dejinách, religiozite, etnografii, remeslách či sakrálnom umení a sakrálnych objektoch v danej dedinke, rovnako ako o jej historickom vývoji. Autorka predkladá aj stanovisko, prečo sa o túto tému nikto z historikov doposiaľ v takomto rozmere nezaujímal. Autorka vidí problém v tom, že umiestnenie a daná lokalita dedinky sa po stáročia nachádza na rozhraní dvoch historických regiónov Orava a Liptov. Čo sa podľa autorky stalo bodom úrazu, keďže sa pre jej rozhranie javila pre jednu aj druhú stranu nezaujímavou.

Monografia je rozdelená na tri základné kapitoly. Prvá kapitola s názvom Obec a jej dejiny, sa zaoberá historickým a súčasným situovaním obce v dvoch regiónoch a o okolnostiach vzniku obce či valaskej kolonizácii. Autorka v tejto kapitole opisuje aj každodenný život a remeslá obce. Druhá kapitola s názvom História farnosti a religiózny ráz obce, poskytuje čitateľovi ucelený pohľad na religiozitu obyvateľov v minulosti až po súčasnosť. Autorka zachytáva dejiny a správu farnosti ako aj sakrálnu architektúru a sakrálne objekty obce. Tretiu kapitolu monografie završujú Pamiatky a tradície obci, kde nás autorka sprevádza profánnou architektúrou obce. Charakterizuje obytný dom, hospodárske budovy či úžitkové stavby, ktoré sa v obci nachádzali. Taktiež sa môžeme dozvedieť o typických ľudových odevoch, tradíciách a folklóre, ktoré nám priblížia život na dedine.

Jednotlivé kapitoly na seba chronologicky nadväzujú a aj keď sa jedná o vedeckú monografiu, kniha čitateľovi svojou ľahkosťou poskytuje náhľad do základných charakteristík obce, počnúc jej historickým vývinom, religiozitou až po súčasné zvyky a remeslá obyvateľov obce. Monografia okrem iného podáva ucelený pohľad na typický kultúrny život a folklór, ktorý je pre ňu typický. Výnimočnosť obce Valaská Dubová spočíva v jej jednoduchosti a kráse.

RECENZIA

KUTLÍK, F.: *Mediácia a riešenie konfliktov v pracovnej oblasti.* Turany : Slovenský inštitút pre mediáciu a alternatívne riešenie sporov- SIMARS, 2020. 246 s. ISBN 978-80-973506-1-1

RÓBERT TOPORCER

V úvode tejto recenzie chcem poznamenať, že azda každý z nás vo svojom živote sa na svojom pracovisku stretol s nejakým konfliktom. Keďže na pracovisku trávime podstatnú a nezanedbateľnú časť dňa, často si tu vytvárame rôzne väzby na určité skupiny spolupracovníkov a kolegov. Už dávno som nečítal publikáciu, ktorá by bola tak spätá s pracoviskom, ako je táto publikácia, aj preto som sa rozhodol napísať túto recenziu.

Na začiatok pravdepodobne treba povedať čo je vlastne mediácia. Autor uvádza niekoľko definícii napr: *„Mediácia definovaná v zákone (Zákon č. 420/2004 Z. z.) a je mimosúdna činnosť, pri ktorej osoby zúčastnené na mediácii pomocou mediátora riešia spor, ktorý vznikol z ich zmluvného vzťahu alebo iného právneho vzťahu."*

Pri mediácií je dôležité, aby si strany vedeli zadefinovať ich konflikt. To je zároveň prvý krok k tomu, aby si strany, často dlhé obdobie rozhnevané, našli spoločnú reč. Mediátor sa snaží hľadať v minulosti, pátra po pozitívach u a chce využiť toto - ešte priaznivé - obdobie na to, aby našiel záchytné body, od ktorých sa môže odvíjať riešenie konfliktu

Po výstižnom predslove známej a fundovanej českej madiátorky Lenky Holej, ktorá poukázala na dôležitú úlohu mediácie v pracovných a rodinných sporoch, ktoré sú do značnej miery vzájomne prepojené, prichádza úvod a slovo autora, kde reflektuje na súčasnú situáciu vo svete v súvislosti so šírením vírusu COVID- 19 a aktuálny spôsob práce tzv. home office, či poukazuje na budúcnosť, ktorá podľa autora prinesie fenomény ako umelá inteligencia, robotika, autonómne vozidlá, nanotechnológie, atď.

Podľa slov autora *„Pandémia COVID-19 okrem iného spôsobila, že mnoho firiem bolo nútených dovoliť svojim zamestnancom prácu z domu, takzvaný home-office. A to aj spoločnosti, ktoré sa tejto možnosti inak bránili. A čuduj sa svete, ono to ide. Aj z domu ľudia pracujú, plnia si svoje povinnosti, snažia sa zmysluplne nahradiť klasickú, prezenčnú formu práce, dištančnou. Sú samozrejme povolania, ktoré sa z domu vykonávať nedajú. Ale pre veľa ľudí je to šanca. Možno si firmy a spoločnosti uvedomia, že práve toto je ideálny variant (nehovoriac o benefitoch a úsporách pre samotných zamestnávateľov) napríklad pre matky s malými deťmi, pre zamestnancov na rodičovskej dovolenke, pre ľudí s rôznym pohybovým handicapom, pre ľudí komplikovane dochádzajúcich za prácou, a podobne. Jednoducho pre všetkých, ktorí chcú pracovať, ale potrebujú voľnosť a flexibilitu."*

V úvodnej časti publikácie autor podrobne a kvalifikovane rozoberá všeobecné princípy mediácie, a to od jej definícií cez možnosti jej využitia, až po historicky prvý postup jednotlivých krokov vedúcich k vyriešeniu konfliktu zo 70 tých rokoch minulého storočia tzv. „ *harvardský model"*.

Ďalšia časť nám v rýchlosti ozrejmí *iné alternatívne riešenia sporov*, kde spomenie konciliáciu (dať strany dohromady), facilitáciu *(zjednodušovanie priebehu a nápomoc pri komunikácii)* či negociáciu *(bilaterálny spôsob)* a expertné rokovanie *(za pomoci expertov)*. Autor názorným porovnaním výhod a nevýhod mediácie oproti súdnemu konaniu v časti *Porovnanie výhod a nevýhod mediácie oproti súdnemu konaniu*, trefne rozoberie jednotlivé aspekty. Nasledujúce tri kapitoly - *„Mediácia ako štruktúrovaný proces", „Pozitíva slabšie miesta mediácie", a „Spory a konflikty ako najdôležitejšie zdroje mediácie" – už podľa názvov naznačujú čo je predmetom ich opisu.*

Ďalšie kapitoly už, obrazne povedané, „vstupujú priamo na pracoviská". Najmä v pracovno-právnych sporoch totiž vo väčšine prípadov je silnejšou stranou organizácia, má väčšie skúsenosti, lepšie zázemie v právnej oblasti. Mediátor by mal zabezpečiť rovnosť partnerov v spore. Konflikt môže mať viacero úrovní a úlohou mediátora je odlíšiť jednotlivé úrovne a ku každému problému zorganizovať osobitné mediačné konanie alebo stretnutie.

Priestor recenzie neumožňuje podrobný opis jednotlivých kapitol, a preto podávam istý komplexnejší pohľad na autorom spracované oblasti. Predmetmi sporu môžu byť rôzne oblasti a vzťahy v kolektívoch, napr. nesúlad medzi pracovníkmi, polarizácia názorov na isté oblasti, vyčerpanosť z práce a pod.

Kapitola Mobbing a bossing- kostlivec v skrini (takmer?) každého pracoviska, začína krásnym citátom českého psychiatra Vladimíra Vondráčka *„Práca je krásna. Nemôže sa však stať výhradným účelom života."* Mys-

líme si, že k tomu niet čo dodať a každý čitateľ bude s týmto výrokom súhlasiť. V uvedenej kapitole autor hovorí o štyroch fázach mobbingu:

1. prvé konflikty, ohováranie, zadržiavanie informácií

2.prechod k systematickému teroru

3.konkrétne napádanie a útoky obviňovanie, pracovné preťažovanie, kde mobbovaný je pred vedením označený za *„čiernu ovcu"*

4.postihnutý je zlomený v celej štruktúre svojej osobnosti

Ale tiež tu autor rozoberá niektoré atribúty bossingu, ako je napr. vybavovanie úloh, ktoré sú zamestnancovi najnepríjemnejšie, zadávanie väčšieho množstva úloh, neustále kritizovanie či útočné a urážlivé poznámky, atď a odporúča ako ich riešiť.

Zrejme v každom pracovnom kolektíve dochádza ku kritickým rozhovorom, ktoré môžu vychádzať z rôznych príčin, napr. rodinné problémy, zdravotné problémy, prepracovanosť, ale aj nespravodlivosť a pod. Kapitola je spracovaná nielen teoreticky, ale autor uvádza príklady a rady austrálskeho mediátora Tonyho O Gormana, takisto prechádza od obligatórnosti mediácie ku jej fakultatívnosti.

Nasledujúca kapitola sa už zaoberá niektorými súvisiacimi aspektmi pracovného práva a mediácie a rozoberá konkrétnejšie individuálne a kolektívne pracovné spory. Veľmi dôležitá časť tejto kapitoly je venovaná v súčasnosti tak preferovanej domáckej práci a telepráci. Z hľadiska svojej použiteľnosti a obľúbenosti už v *„ predpandemickej"* ére sa autor detailnejšie zaoberá fenoménom *home-office*, ktorý má naša (predovšetkým laická) verejnosť zafixovaný ako prácu vykonávanú doma, respektíve z miesta bydliska. Vzhľadom na špecifikáciu v § 52 Zákonníka práce však treba zdôrazniť, že táto právna norma priamo s výrazom *home-office* nepracuje, ale v jeho kontexte hovorí o iných pojmoch:

a) o domáckej práci,

b) o práci doma - príležitostne/za mimoriadnych okolností

c) o telepráci.

Na aktuálne požiadavky pracovného trhu v súvislosti s pandémiou vírusu COVID -19, reagovala aj ostatná novela Zákonníka práce (apríl 2020), ktorá stanovuje v pracovnom práve určité špecifiká. Ich platnosť bude nielen v čase mimoriadnej situácie, núdzového stavu alebo výnimočného stavu, ale ešte aj počas dvoch mesiacov po jeho odvolaní. Niektoré z opatrení boli zavedené predovšetkým v kontexte s pandémiou.

Komunikáciou na pracovisku ako prevenciou pred konfliktami sa zaoberá nasledujúca časť publikácie. V nej autor poukáže na *„Teamspirit" ako naladenie vhodnej* vlnovej *dĺžky* v rámci pracovného kolektívu a zaoberá sa niektorými princípmi verbálnej a neverbálnej komunikácie, ako napr. mimika, chronemika, gestika či haptika a proxemika. Poukáže tu tiež na hlavné funkcie komunikácie v mediácii.

Časť Osobnostné predpoklady pre rolu mediátora, poukáže na dôležité vlastnosti či už formálneho alebo neformálneho mediátora. Zaujímavým a výstižným spôsobom charakterizovala osobu mediátora česká publicistka a mediátorka Lenka Holá: *„Osoba mediátora predstavuje kombináciu nadaniía, skúseností, osobných hodnôt, intuitívnej tvorivosti a komunikačných schopností, s ktorými vstupujú mediátori do vzťahov s klientom a nasadzujú v ňom svoju jedinečnú osobnosť ako nástroj."*Autor aj tentokrát nezabudne uviesť niekoľko odporúčaní pre prácu laických/ neformálnych mediátorov. Následne sa autor zaoberá základnými modelmi mediácie v pracovnej oblasti, akým je *Faciltatívny (uľahčujúci), Evaluatívny (hodnotiaci), Transformatívny (meniaci), či Naratívny (priebehový)* model.

V kapitole Formy a nástroje mediácie v pracovnej oblasti autor rozanalyzuje jednotlivé formy mediácie, ktorými sú: elektronická a online mediácia, tandemová mediácia, krízová a následne najčastejšie používaná kyvadlová mediácia *(shutle mediation).* Následná kapitola sa venuje etike ako spoločenskej vede, jednotlivým oblastiam etiky a profesijnej etiky. Najprv je vymedzená všeobecne vo vzťahu k spoločnosti a potom sa zaoberá vo vzťahu k profesii mediátora a procesu mediácie ak takej. V závere publikácie autor poukáže na pracovné spory týkajúce sa seniorov a tiež špecifiká pri zamestnávaní cudzincov, kde podľa nášho názoru správne poukazuje na to, že ide predovšetkým o interkultúrne spory.

V Závere sa autor opäť nezabudne rozlúčiť so svojimi čitateľmi výstižným a aktuálnym citátom Dale Carnegieho *„ Spokojný zamestnanec urobí viac ako traja nespokojní."*

Záverom tejto recenzie považujeme za potrebné uviesť, že predkladaná publikácia je skutočne veľmi prínosná. Reflektuje súčasný stav , predovšetkým s pandémiou COVID-19, ktorý neobchádza ani pracovné prostredie a kolektívy, v ktorých sa občas môže vyskytnúť nervozita, neporozumenie atď. Najpodstatnejšie je však, a to zvyšuje hodnotu publikácie, že autor v každej časti ponúkne rad prístupov, námetov a odporúčaní, ako vzniknuté situácie a prípady riešiť. Táto publikácia dáva odpoveď, ako predchádzať týmto javom a ak už vzniknú, tak ako ich riešiť. Je to publikácia priam predurčená na oblasť riešenie pracovných konfliktov a sporov, a určite by nemala chýbať u žiadneho zamestnávateľa, či odborovej organizácii zamestnancov.

ADRESÁR AUTOROV / ADDRESSES OF AUTHORS

Mgr. ĽUBICA FEČKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
lubica.feckova@gmail.com

Mgr. ĽUBICA LENARTOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
lubica.lenartova@smail.unipo.sk

Ks. dr inż. KRZYSZTOF MYJAK
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
k.myjak@gmail.com

Mgr. JANA PULIKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
jana.benkova@smail.unipo.sk

PhDr., JOZEF POLAČKO, PhD., MBA
Vysoká škola medzinárodného podnikania
ISM Slovakia v Prešove
Duchnovičovo nám.1,
080 01 Prešov
admin@ismpo.sk

Mgr. ANDREA SOTÁKOVÁ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
andrea.sotakova@smail.unipo.sk

Mgr. ROMAN STANČO
Katolícka univerzita v Ružomberku
Filozofická fakulta
Hrabovská cesta IA
034 01 Ružomberok
roman.stanco19@gmail.com

PaedDr. Ing. STANISLAV ŠVEDA
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2,
080 01 Prešov
stanosveda@gmail.com

JUDr. Ing. PhDr. RÓBERT TOPORCER
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
robert.toporcer@gmail.com

Mgr. BARBORA WERNEROVÁ
Teologická fakulta
Juhočeská univerzita v Českých Budejoviciach
Kněžská 8,
370 01 České Budějovice
wernerova@tf.jcu.cz

RECENZENTI / REVIEWERS

prof. ThDr. MICHAL VALČO, PhD.; Dr.h.c. prof. PhDr. PAVOL DANCÁK, PhD.;
prof. KAMIL KARDIS, PhD.; prof. ThDr. PaeDr. Ing. GABRIEL PAĽA, PhD.;
Ks. dr. hab. BOGDAN WĘGRZYN, prof. PWSZ; doc. PhDr. JAROSLAV CORANIČ, PhD.;
doc. ThDr. MICHAL HOSPODÁR, PhD.; doc. ThDr. PETER TIRPÁK, PhD.;
doc. ThDr. PETER BORZA, PhD.; ThDr. MARIÁN GAVENDA, PhD.;
doc. ThDr. BRANISLAV KĽUSKA, PhD.; Mgr. VERONIKA BLAŽEK IŇOVÁ, PhD.

INFORMÁCIE PRE AUTOROV / INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

ACTA THEOLOGICA ET RELIGIONISTICA je internetový vedecký recenzovaný akademický časopis doktorandov GTF PU v Prešove, ktorý uverejňuje výlučne vedecké štúdie a odborné články doktorandov zo spoločensko-vedných a humanitných odborov, ďalej recenzie, anotácie, glosy doktorandov zo spoločensko-vedných a humanitných odborov a správy týkajúce sa vedeckého a spoločenského života doktorandov. Sústreďuje sa najmä na publikovanie a prezentovanie najnovších výsledkov vedeckého výskumu doktorandov z domácich i zahraničných univerzít, vysokých škôl, vedeckých a vedecko-výskumných pracovísk a inštitútov. Časopis vychádza od roku 2012 dvakrát ročne (máj, november).

Príspevky v rubrikách ***Štúdie*** a ***Archívne materiály*** sú recenzované, pre knižnice na Slovensku uvádzané v kategórií ADF – Vedecké práce v domácich nekarentovaných časopisoch.

V prípade záujmu publikovať v jednom z čísel časopisu, v niektorej z uvedených rubrík, Vás prosíme poslať príspevky šéfredaktorovi časopisu Mgr. Marekovi Fatľovi (marek.fatla@smail.unipo.sk) alebo na emailovú adresu redakcie časopisu (redakcia.ater@gmail.com), vždy do **31.3.**, resp. **30.9.** v uvedenom roku s dvadsaťriadkovým abstraktom a kľúčovými slovami v slovenskom a anglickom jazyku.

Pri spracovaní príspevkov žiadame uvádzať **poznámkový aparát pod čiarou** a poznámky spracovať podľa platnej bibliografickej normy, zodpovedajúcej medzinárodnému štandardu pre publikovanie dokumentov STN ISO 690, resp. STN ISO 690-2. Príspevok poslať v elektronickej podobe vo formáte kompatibilnom s MS WORD, prípadné fotografie, mapy, ilustrácie a pod. materiály preskenované (formát jpg; 300dpi).

ADRESA REDAKCIE:
Acta theologica et religionistica
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
SLOVENSKO
Tel., Fax: +421910527333
E-mail: redakcia.ater@gmail.com
Web: http://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/hlavne-sekcie/acta-theol-relig

ACTA THEOLOGICA ET RELIGIONISTICA is GTF UP in Presov graduant´s electronic peer-reviewed academic journal, publishing exclusively scientific papers and scholarly articles by social sciences and humanities doctoral students, also publishing reviews, annotations, glosses by social sciences and humanities graduants, and reports concerning scientific and social life of doctoral students. In particular, it concentrates on publication and presentation of the latest results of scientific research of graduants from domestic and foreign universities, colleges, scientific and scientific-research institutes. The e-Journal issued twice per a year since 2012 (May, November).

The papers in sections ***Scientific articles*** and ***Archival materials*** are reviewied, for libraries in Slovakia are in category ADF – Scientific papers in the Slovak non-current contents journals.

If you are interested in publication in our e-Journal, in one of the above mentioned sections, please send your contributions to the general editor Mgr. Marek Fatľa (marek.fatla@smail.unipo.sk) or to the email address of redaction (redakcia.ater@gmail.com), until **March, 31**, or **September, 30** of the current year, with the 20-line abstract and keywords in Slovak and English language.

At elaboration of the contributions, the footnotes and notes shall be specified in accordance with a valid bibliographic standard, corresponding with the international standard fot documents publication STN ISO 690 or STN ISO 690-2. The contribution shall be sent in e-form (fórmat compatibile with MS WORD), eventual photos, maps and ilustrations and other materials shall be scanned (jpg format, 300 dpi).

REDACTION ADDRESS:

Acta theologica et religionistica
University of Prešov in Prešov
Greek-Catholic Theological Faculty
Bishop Gojdic Street 2
080 01 Presov
SLOVAKIA
Tel., Fax: +4210527333
E-mail: redakcia.ater@gmail.com
Web: http://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/hlavne-sekcie/acta-theol-relig

ISSN 1338-7251